Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА.

Собраніе сочиненій

Владиміра Сергѣевича

СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

Подъ редакціей и съ примѣчаніями

С. М. Соловьева и **Э. Л. Радлова.**

Второе изданіе.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ

Томъ десятый.

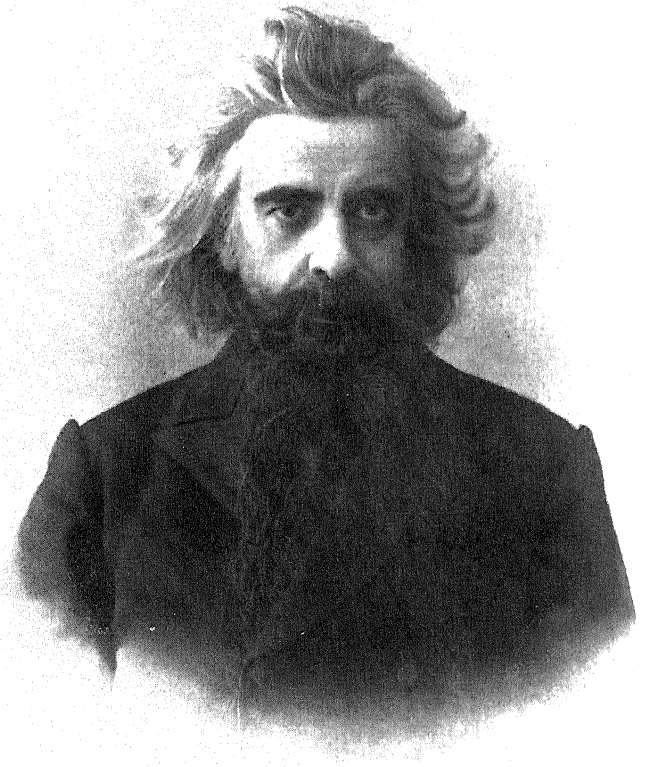
(1897—1900.)

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе“,
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.

[illegible] 1956
[illegible]



Типо-лит. Акціон. О-ва „Самообразованіе“. Спб., Забалканскій пр., № 75.



В. С. Соловьевъ. X. Т-во „Просвѣщеніе“ въ Спб.

Владимиръ Сергѣевичъ Соловьевъ.

Содержаніе.

Стр.

В. С. Соловьевъ. Біографическій очеркъ, составленный Э. Л. Радловымъ. VII

Воскресныя письма 3

Три разговора 81

По поводу послѣднихъ событій 222

Статьи изъ Энциклопедическаго Словаря:

Догма.

Вдохновеніе 229
Время 230
Всеединство 231
Вѣчность 231
Дѣйствительность 232
Красота 235
Любовь 236
Матерія 238
Метафизика 239
Мистика, — Мистицизмъ 243
Міровая душа 246
Міровой процессъ 247
Оптимизмъ 250
Опытъ 251
Патріотизмъ 252
Пессимизмъ 254
Предопредѣленіе 258
Предсуществованіе 259
Природа 260
Причина 263
Провидѣніе 266
Рокъ 267
Пространство 268
Свобода воли — свобода выбора 272

Стр

II. Исторія философіи.

Валентинъ и Валентиніане 285
Василидъ 290
Василій Великій 292
Веданта 294
Гартманъ 297
Гегель 301
Гегельянская школа 321
Гностицизмъ 323
Горгій 328
Дунсъ Скоттъ 329
Индійская философія 336
Каббала 339
Кампанелла 343
Кантъ 345
Контъ 380
Люллій 409
Мальбраншъ 413
Манихейство 416
Монофизитство 421
Моноѳелитство 424
Мэнъ-де-Биранъ 426
Мэстръ 429
Несторіане, Несторій 435
Николай Кузанскій 437
Оригенъ 439
Пелагій 449
Платонъ 453
Плотинъ 479
Порфирій 483
Проклъ 483
Сведенборгъ 487

III. Русская литература.

Данилевскій 498
Жемчужниковъ 505
Леонтьевъ 506
Майковъ 510
Полонскій 515
Прутковъ 520

Примѣчанія С. М. Соловьева 524
Алфавитный указатель статей, вошедшихъ въ Собраніе сочиненій В. С. Соловьева 525
Приложеніе: портретъ В. С. Соловьева V

В. С. Соловьевъ.

Біографическій очеркъ.

Еще не настало время для всесторонней оцѣнки дѣятельности и трудовъ В. С. Соловьева. Онъ еще слишкомъ близокъ къ намъ, и еще не наступило то отдаленіе, которое дозволяетъ видѣть всего человѣка: интересы дня и временныя теченія, въ которыхъ покойный философъ принималъ такое живое участіе и результаты которыхъ онъ умѣлъ предвидѣть съ поразительной прозорливостью, еще заслоняютъ отъ насъ то вѣчное, что направляетъ исторію и придаетъ ей смыслъ. Чтобы возсоздать жизнь В. С. Соловьева, для этого опубликовано еще слишкомъ мало матеріаловъ; съ другой стороны, и разнообразныя произведенія его еще не достаточно объяснены и не поставлены въ связь какъ съ основными его идеями, такъ и съ вызвавшими ихъ теченіями мысли. Однако, слѣдуетъ съ благодарностью признать, что кое-что уже и сдѣлано. Въ некрологахъ и воспоминаніяхъ, написанныхъ кн. С. Н. Трубецкимъ, В. Д. Кузьминымъ-Караваевымъ, Л. Слонимскимъ, наконецъ, В. Л. Величко и др., содержится цѣнный въ біографическомъ отношеніи матеріалъ, а для выясненія круга и характера идей В. С. Соловьева большое значеніе имѣютъ статьи гг. Никольскаго и И. Сперанскаго, помѣщенныя въ журналѣ «Вѣра и Разумъ» за 1891—1892 гг., а также рѣчи А. Ѳ. Кони, С. М. Лукьянова, прот. Рождественскаго и статьи проф. С. Н. Булгакова, въ особенности же выпускъ «Вопросовъ философіи», посвященный памяти Соловьева. Однако исчерпывающаго изображенія жизни и трудовъ основателя русской философіи до сихъ поръ нѣтъ и быть не можетъ. Можно даже сказать, что внѣшнія рамки жизни философа не установлены. Соловьевъ, подобно метеору, блисталъ и исчезалъ со столичныхъ горизонтовъ Петербурга и Москвы, часто бывалъ за границей, часто уединялся въ глухой деревнѣ, и біографу, безъ сомнѣнія, необходимо установить точныя даты, т. е. дать точныя указанія времени и мѣста, а это не такъ легко. Первое изданіе стихотвореній Соловьева въ этомъ отношеніи представляетъ нѣкоторый интересъ, ибо время и мѣсто написанія стихотворенія въ немъ обозначены: такъ, напримѣръ, одно стихотвореніе помѣчено «Гапсаль» — городъ, знакомство съ которымъ никто безъ этой помѣтки не предположилъ бы въ Соловьевѣ. Причина частыхъ перемѣщеній философа иногда совер-

менно понятна: такъ, онъ поѣхалъ въ Загребъ, чтобы напечатать свою «Исторію и будущность теократіи», которая не могла по цензурнымъ условіямъ появиться въ Россіи; въ другихъ случаяхъ эту причину не такъ-то легко найти. Въ одномъ письмѣ отъ 19-го мая 1892 г. мы читаемъ: «Если ты удивишься, что пишу тебѣ изъ Харькова, то подумай, что бываютъ вещи гораздо болѣе удивительныя». Въ жизни Соловьева, какъ въ жизни всякаго человѣка, чувства играли значительную роль, — ими, безъ сомнѣнія, объясняется весьма многое; самъ философъ это признаетъ, указывая на автобіографическій элементъ стихотворенія «Три свиданія»; но именно этой аффективной стороны, по весьма понятнымъ причинамъ, еще нельзя касаться. Если, такимъ образомъ, жизнеописаніе философа теперь не можетъ еще быть полнымъ, то, съ другой стороны, и нѣкоторые идейные вопросы не могутъ быть еще выяснены: мы для примѣра укажемъ на отношеніе Соловьева къ католицизму. Въ его сочиненіяхъ имѣются, конечно, данныя для сужденія объ этомъ вопросѣ; очень цѣнны также три письма, опубликованныя проф. Лопухинымъ; но у насъ нѣтъ писемъ Соловьева къ его католическимъ друзьямъ, напримѣръ, къ епископу Штроссмайру или отцу Пирлингу. Есть также пробѣлъ, который никогда не будетъ заполненъ: я имѣю въ виду отсутствіе гносеологіи въ системѣ Соловьева. Нашъ философъ — представитель мистической философіи въ Россіи; съ результатами его мистики мы знакомы: онъ ихъ изложилъ дважды, — разъ на русскомъ языкѣ въ лекціяхъ о Богочеловѣкѣ и разъ на французскомъ въ его «La Russie et l'église universelle»; но путь, которымъ онъ пришелъ къ этимъ результатамъ, не вполнѣ ясенъ. Въ раннихъ произведеніяхъ есть намеки, выясняющіе характеръ мистицизма Соловьева; но смерть помѣшала полному выясненію этого пути. Это тѣмъ болѣе прискорбно, что было высказано утвержденіе (проф. А. И. Введенскимъ), будто бы Соловьевъ измѣнилъ свой взглядъ на мистицизмъ подъ конецъ своей жизни, — утвержденіе, которое мы считаемъ неправильнымъ[1].

Послѣдующія страницы вовсе не имѣютъ цѣлью дать полную біографію и полное изображеніе системы философа; задача ихъ гораздо болѣе скромная. Онѣ имѣютъ въ виду установить внѣшнія рамки біографіи философа, дать посильную характеристику его душевнаго склада и, наконецъ, познакомить съ нѣкоторыми чертами его міросозерцанія.

I.

В. С. Соловьевъ родился 16 января 1853 г. и росъ при чрезвычайно благопріятныхъ какъ духовныхъ, такъ и матеріальныхъ условіяхъ. Знаменитый историкъ Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ, отецъ философа, былъ человѣкъ весьма разносторонникъ интересовъ: религіозныхъ, научныхъ, политическихъ. «Ни одинъ изъ этихъ интересовъ

[1] См. статью Э. Л. Радлова. О мистицизмѣ Соловьева. „Вѣстникъ Европы", 1905.

не преобладалъ исключительно, да они и не боролись за преобладаніе въ его душѣ, будучи внутренне между собою связаны и потому поддерживая, а не отрицая другъ друга»[2]. Богатые духовные дары нашъ философъ могъ по наслѣдству получить не только отъ отца, но и отъ матери, которая происходила изъ старинной и даровитой малорусской семьи, имѣвшей въ числѣ своихъ членовъ украинскаго философа Григорія Саввича Сковороду. В. С. Соловьевъ любилъ указывать на то, что его семья происходила изъ духовнаго сословія. Свое «Оправданіе добра» онъ посвятилъ памяти отца и памяти дѣда, священника Михаила Сергѣевича Соловьева. Вся семья была щедро одарена природою: одинъ изъ братьевъ философа пріобрѣлъ себѣ извѣстность своими историческими романами, одна изъ сестеръ пролвила выдающійся поэтическій талантъ.

Ранніе годы философа протекли подъ заботливымъ наблюденіемъ родителей въ прекрасной духовной атмосферѣ. Соловьевъ могъ сказать подобно Альфреду де-Виньи: «Mon père et ma mère vivaient dans le sublime comme dans leur atmosphère naturelle». Въ 1864 г. онъ поступилъ въ пятую московскую гимназію. Эта гимназія считалась одною изъ лучшихъ въ Москвѣ, какъ по составу преподавателей, такъ и по воспитательному своему вліянію, поэтому и подборъ учениковъ въ ней былъ особенно хорошимъ. Мы знаемъ, что въ числѣ товарищей Соловьева было много такихъ, которые пріобрѣли себѣ впослѣдствіи на разныхъ поприщахъ дѣятельности почетное имя: назовемъ здѣсь историка Н. И. Карѣева, экономиста А. А. Исаева, зоолога А. А. Коротнева и философа-поэта князя Д. Н. Цертелева, — послѣдній, впрочемъ, былъ однимъ классомъ старше, что, однако, не помѣшало его дружбѣ съ Соловьевымъ, длившейся до конца его жизни, несмотря на различіе политическихъ убѣжденій. Особенно выдающимся ученикомъ въ классѣ, въ которомъ находился нашъ философъ, былъ младшій сынъ А. Ѳ. Писемскаго; онъ имѣлъ большое вліяніе на товарищей даже и въ университетѣ, но, къ сожалѣнію, умеръ весьма рано, вскорѣ по окончаніи университета. Въ гимназіи Соловьевъ шелъ весьма хорошо; уже здѣсь проявилась его склонность къ естественнымъ и историческимъ наукамъ и нѣкоторое отвращеніе къ математикѣ. Нѣкоторыя свѣдѣнія о нравственномъ обликѣ всего класса и о Соловьевѣ въ частности можно найти въ недавно вышедшихъ «Воспоминаніяхъ» Е. В. Бѣлявскаго[3], бывшаго преподавателемъ русской словесности въ пятой гимназіи. Окончивъ блестяще гимназію, В. С. Соловьевъ поступилъ въ Московскій университетъ на физико-математическій факультетъ, на которомъ и пробылъ два года.

Величайшимъ предметомъ его любви въ это время были плезіозавры и мастодонты[4], и онъ впослѣдствіи съ благодарностью вспо-

[2] Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VII, стр. 356.

[3] Бѣлявскій. Педагогическія воспоминанія. Москва, 1905, стр. 57 и слѣд.

[4] Собр. соч. В. С. Соловьева, т. IX, стр. 265.

миналъ о пережитомъ увлеченіи, хотя «гистологическія упражненія и оказались болѣе пагубными для казеннаго микроскопа, нежели назидательными для него самого». Съ физико-математическаго факультета В. С. Соловьевъ перешелъ на 3-й курсъ историко-филологическаго и въ то же время, въ качествѣ вольнослушателя, усердно посѣщалъ лекціи Московской Духовной Академіи, въ особенности профессоровъ Кудрявцева-Платонова и Юркевича. Спиноза былъ первою любовью Соловьева въ области философіи, и эту любовь онъ сохранилъ на всю жизнь, считая себя обязаннымъ Спинозѣ «не только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи» [5]. Серьезное чтеніе философскихъ произведеній и слушаніе лекцій талантливыхъ профессоровъ въ родѣ Юркевича помогли Соловьеву справиться съ охватившимъ его атеизмомъ и матеріализмомъ. Періодъ отрицанія былъ имъ пережитъ весьма быстро и благополучно, несмотря на то, что этотъ періодъ совпалъ какъ разъ «съ эпохою смѣны двухъ катехизисовъ, когда обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ столь же обязательнымъ авторитетомъ Людвига Бюхнера». «Будучи съ дѣтства занятъ религіозными предметами, я въ возрастѣ отъ 14 до 18 лѣтъ прошелъ черезъ различныя фазы теоретическаго и практическаго отрицанія», — говоритъ о себѣ нашъ философъ [6].

По окончаніи университета въ 1873 г. Соловьевъ оставался лѣто въ Москвѣ и готовился къ кандидатскому экзамену. Тутъ онъ особенно сблизился съ П. Юркевичемъ, котораго цѣнилъ не только за его взгляды, но любилъ и за его характеръ и неподдѣльный юморъ. Въ это время взгляды Соловьева въ общемъ уже совершенно сложились, и хотя впослѣдствіи и подверглись значительнымъ измѣненіямъ, но эти измѣненія не коснулись коренныхъ основъ. Объ этихъ взглядахъ даетъ нѣкоторое представленіе первая статья Соловьева, появившаяся въ 1873 г. и написанная еще на университетской скамьѣ: «Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ»; эта статья носитъ на себѣ явные слѣды вліянія Шеллинга и Хомякова.

8-го іюня 1873 г. В. С. Соловьевъ былъ утвержденъ въ званіи кандидата Московскаго университета по историко-филологическому факультету и, согласно ходатайству этого университета, оставленъ при немъ для дальнѣйшаго усовершенствованія по предмету философіи и для приготовленія къ профессорскому званію. Такимъ образомъ, первый подготовительный періодъ жизни Соловьева окончился, и онъ вступилъ въ періодъ научной дѣятельности, которая на первыхъ порахъ поражаетъ своей интенсивностью. Съ 1874 по 1882 г. длится періодъ Lehrjahre Соловьева, его связи съ университетомъ и вообще служебной дѣятельности, періодъ, въ которомъ онъ выступалъ въ качествѣ профессора и въ которомъ онъ накоплялъ поразительно обширную эрудицію въ области философіи, исторіи церкви и церковной догматики.

[5] Собр. соч. В. С. Соловьева, т. IX, стр. 29.

[6] Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VII, стр. 356.

Соловьевъ выступилъ на научномъ и литературномъ поприщѣ, когда въ русской наукѣ и обществѣ господствовали два теченія: съ одной стороны — позитивизмъ, съ другой — ученіе славянофиловъ. Позитивизмъ былъ въ полномъ расцвѣтѣ; славянофильское же направленіе клонилось уже къ упадку, ибо старые славянофилы сошли уже по большей части со сцены, младшее же поколѣніе славянофиловъ перемѣстило центръ тяжести ученія, перенеся его съ почвы церковной и религіозной на почву государственную и историческую. Соловьевъ былъ увлеченъ основными идеями старо-славянофильскаго ученія[7] и до конца жизни остался ему вѣренъ, несмотря на то, что самъ весьма рѣзко критиковалъ младо-славянофильскую школу. Съ позитивизмомъ же онъ порвалъ всякую живую связь еще на университетской скамьѣ и въ своей магистерской диссертаціи выступилъ съ рѣзкой противъ него критикой; лишь гораздо позднѣе онъ не только призналъ, но даже преувеличилъ заслуги Конта въ той области, въ которой обыкновенно менѣе всего ищутъ значеніе Конта. 24 ноября 1874 г. В. С. Соловьевъ защитилъ въ Петербургѣ магистерскую диссертацію подъ заглавіемъ: «Кризисъ западной философіи». Въ этой книгѣ совершенно ясно выражены симпатіи Соловьева къ славянофильству, безъ всякой критики этого ученія; цѣль книги заключается въ томъ, чтобы показать, что развитіе философіи никоимъ образомъ на позитивизмѣ остановиться не можетъ, что значеніе метафизики совершенно ясно въ томъ признаніи, которое получило ученіе Шопенгауэра и Гартмана, несмотря на весьма существенные недостатки этихъ системъ. Защита диссертаціи и самая книга вызвали значительный интересъ и оживленныя пренія.

Офиціальный оппонентъ профессоръ М. И. Владиславлевъ призналъ въ рецензіи, помѣщенной въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія», большой талантъ автора; въ томъ же духѣ и въ томъ же журналѣ высказался и Н. Н. Страховъ. Совершенно иначе отнеслись къ книгѣ защитники позитивизма. На самомъ диспутѣ Соловьеву возражалъ г. Вольфсонъ, переводчикъ книги Льюиса «Исторія философіи». Вольфсонъ позднѣе свои замѣчанія выпустилъ въ свѣтъ отдѣльной брошюрой. Столь же отрицательно отнесся къ «Кризису западной философіи» и г. Лесевичъ, который въ статьѣ: «Какъ иногда пишутся диссертаціи» («Отечественныя Записки», 1875 г., № 1) не призналъ за книгою Соловьева никакихъ достоинствъ. Критика представителей позитивизма не могла быть безпристрастною и имманентною, поэтому Соловьевъ могъ совершенно спокойно отнестись къ ней, выяснивъ въ своемъ отвѣтѣ нѣкоторыя недоразумѣнія г. Лесевича. Въ ученыхъ сферахъ защита диссертаціи произвела самое благопріятное впечатлѣніе. 19 декабря Соловьевъ былъ избранъ и утвержденъ доцентомъ московскаго университета по каѳедрѣ философіи. О переводѣ въ

[7] Насколько сильно было увлеченіе Соловьева славянофилами, показываетъ, напр., мысль, которую мы встрѣчаемъ у него (Собр. соч., т., I, стр. 283) что „даже мусульманскій Востокъ выше западной цивилизаціи“.

Москву хлопоталъ въ то время М. М. Троицкій, бывшій тогда доцентомъ въ Варшавѣ, но попечитель округа нашелъ совмѣстное преподаваніе двухъ лицъ столь различныхъ по направленію неудобнымъ, и Троицкій попалъ въ Москву гораздо позднѣе. 27 января 1875 г. молодой философъ прочелъ свою первую лекцію въ Московскомъ университетѣ, посвященную защитѣ метафизики. Лекціи въ Москвѣ Соловьевъ читалъ лишь полгода, ибо уже 31 мая 1875 г. состоялась командировка его за границу на одинъ годъ и три мѣсяца съ ученою цѣлью. Цѣль командировки Соловьевъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: «изученіе индійской, гностической и средневѣковой философіи» и находитъ, что самымъ удобнымъ мѣстомъ для этого можетъ быть Лондонъ съ его богатѣйшимъ Британскимъ музеемъ. Во время этой командировки Соловьевъ посѣтилъ не только Лондонъ, но и Парижъ, Ниццу и Египетъ. Въ «Трехъ свиданіяхъ» онъ разсказываетъ о нѣкоторыхъ бывшихъ съ нимъ происшествіяхъ. По возвращеніи изъ командировки Соловьевъ приступилъ къ чтенію лекцій въ Московскомъ университетѣ, но уже 14 февраля 1877 г. онъ вышелъ въ отставку. Поводомъ къ этому послужила распря среди профессоровъ Московскаго университета изъ-за «мнѣнія» проф. Любимова о необходимости измѣненія университетскаго устава. Мнѣніе это было поддержано Катковымъ. Отецъ Соловьева былъ въ лагерѣ противниковъ Любимова; нашъ философъ, увлекавшійся въ то время славянофильствомъ и находившійся въ нѣкоторой близости съ Катковымъ, — работы Соловьева въ это время печатались въ «Русскомъ Вѣстникѣ», — не одобрялъ того остракизма, которому подвергся Н. А. Любимовъ со стороны большинства профессоровъ Московскаго университета. Соловьевъ пробылъ въ отставкѣ 18 дней. 4 марта 1877 г. онъ былъ назначенъ членомъ Ученаго Комитета при Министерствѣ Народнаго Просвѣщенія по представленію предсѣдателя его, А. И. Георгіевскаго. Съ этого момента начинается петербургскій періодъ жизни Соловьева, первые годы котораго чрезвычайно богаты научными работами и педагогическою дѣятельностью. Но научная дѣятельность Соловьева въ Петербургѣ едва не прекратилась на время и самымъ неожиданнымъ образомъ. Началась Турецкая война, столь популярная въ славянофильскихъ кружкахъ, и Соловьевъ задумалъ отправиться на театръ военныхъ дѣйствій въ качествѣ корреспондента «Московскихъ Вѣдомостей». Въ дѣлахъ Министерства Народнаго Просвѣщенія хранятся двѣ телеграммы слѣдующаго содержанія: «Убѣдительно прошу прислать скорѣе отпускной билетъ заказнымъ письмомъ. Москву Нескучное Александрійскій дворецъ. Необходимо для заграничнаго паспорта. Ѣду на Дунай. Соловьевъ». Другая отъ кишиневскаго губернатора на имя министра Народнаго Просвѣщенія отъ 18 іюня: «Испрашиваю разрѣшеніе выдать паспортъ на выѣздъ за границу Надворному Совѣтнику В. С. Соловьеву». Однако, несмотря на разрѣшеніе министра, къ счастью для русской философіи, Соловьевъ не попалъ на театръ военныхъ дѣйствій, такъ что содержаніе аттестата, выданнаго ему 16 мая

1877 г. изъ канцеляріи Московскаго университета, продолжало согласоваться съ дѣйствительностью; въ аттестатѣ значилось: «въ походахъ противъ непріятеля и въ самыхъ сраженіяхъ, въ штрафахъ, подъ слѣдствіемъ и судомъ не былъ, во время службы никакимъ случаямъ, которые могли бы служить препятствіемъ къ полученію имъ слѣдующаго чина и знака отличія безпорочной службы, не подвергался». Почти четыре года Соловьевъ провелъ главнымъ образомъ въ Петербургѣ, занимаясь чтеніемъ публичныхъ лекцій, чтеніемъ лекцій въ университетѣ и на Высшихъ женскихъ курсахъ и печатаніемъ трехъ весьма важныхъ произведеній: «Чтенія о Богочеловѣчествѣ» («Правосл. Обозр.», 1878—1881), «Философскія основы цѣльнаго знанія» («Ж. М. Н. П.», 1877) и «Критика отвлеченныхъ началъ» («Русскій Вѣстн.», 1877—1880). Лекціи «О Богочеловѣчествѣ» были прочитаны въ Соляномъ городкѣ передъ избранною публикою, впервые познакомившеюся съ талантливымъ лекторомъ, сумѣвшимъ заинтересовать ее богословскими вопросами. «Философскія основы цѣльнаго знанія», произведеніе, на которое діалектика Гегеля имѣла значительное вліяніе, предназначалось Соловьевымъ для докторской диссертаціи, но по совѣту М. И. Владиславлева Соловьевъ представилъ въ качествѣ диссертаціи другое свое произведеніе: «Критику отвлеченныхъ началъ», которое онъ и защитилъ 6 апрѣля 1880 г.[8]. Казалось, двери университета должны были открыться передъ Соловьевымъ, но Владиславлевъ не поддержалъ его, и онъ выступилъ въ университетѣ лишь въ качествѣ приватъ-доцента. Каковы были мотивы Владиславлева — это трудно сказать. Иначе отнесся къ Соловьеву К. Н. Бестужевъ-Рюминъ: онъ привлекъ его на Высшіе женскіе курсы, поручивъ ему чтеніе лекцій по исторіи философіи. Однако педагогическая дѣятельность Соловьева была и въ Петербургѣ непродолжительна. 28 марта 1881 г. Соловьевъ произнесъ въ залѣ Кредитнаго общества рѣчь[9], закончившуюся неожиданно для слушателей смѣлыми словами о томъ, что царю въ силу высшей правды слѣдуетъ простить цареубійцъ, словами, вызвавшими недоумѣніе у однихъ слушателей и восторгъ у другихъ. Сказанное Соловьевымъ поставило его въ неудобное положеніе къ офиціальнымъ сферамъ, и хотя на Соловьева не было оказано никакого давленія ни со стороны непосредственнаго его начальства, ни со стороны центральнаго вѣдомства, но онъ счелъ все-таки для себя болѣе удобнымъ подать въ отставку для того, чтобы пріобрѣсти полную свободу и возможность высказывать свои мнѣнія безъ стѣсненія. 6 ноября Соловьевъ лично передалъ министру прошеніе объ отставкѣ, при чемъ министръ, баронъ Николаи, сказалъ ему: «я этого не требовалъ»; прошеніе, однако, 11 ноября 1881 г. было принято. Въ слѣдующемъ же году Соловьевъ прочелъ еще нѣсколько лекцій

[8] Подробный и не вполнѣ благопріятный разборъ диссертаціи Соловьева мы находимъ въ книгѣ Б. Н. Чичерина: „Мистицизмъ въ наукѣ“, Москва, 1880. Этическое ученіе Соловьева разобрано Н. Г. Дебольскимъ въ его книгѣ: „Высшее благо“, Спб., 1886.

[9] См. „Былое“, Мартъ 1906 г., стр. 48 и слѣд.

въ университетѣ и этимъ закончилась его педагогическая дѣятельность. Въ теченіе 17 лѣтъ онъ не выступалъ въ качествѣ публичнаго лектора и вновь выступилъ передъ публикою, лишь когда открылось С.-Петербургское Философское общество. Гораздо позднѣе, за годъ до смерти, В. С. Соловьевъ получилъ отъ попечителя варшавскаго учебнаго округа Г. Э. Зенгера приглашеніе въ варшавскій университетъ, но было уже слишкомъ поздно: Соловьевъ чувствовалъ, что вернуться на каѳедру онъ не можетъ.

Итакъ профессорская дѣятельность В. С. Соловьева была весьма кратковременною, и это отчасти по причинамъ внутреннимъ, ибо Соловьевъ не былъ ученымъ въ узкомъ значеніи этого слова и не могъ удовлетвориться преподаваніемъ философіи въ теченіе долгаго времени; но были, какъ мы видѣли, для этого и внѣшнія причины: въ Москвѣ онъ разошелся съ той группой профессоровъ, которая поддерживала его выборы, а въ Петербургѣ онъ не встрѣтилъ въ Владиславлевѣ того сочувствія, на которое въ правѣ былъ разсчитывать. Вообще въ офиціальныхъ сферахъ Соловьева недостаточно оцѣнили и не поняли важности привлеченія его къ университету; въ этомъ отношеніи весьма характерно изреченіе гр. Делянова, приведенное въ некрологѣ Соловьева, написанномъ Н. И. Бакстомъ. Графъ Деляновъ отклонилъ предложеніе назначить Соловьева профессоромъ, мотивируя свой отказъ словами: «онъ человѣкъ съ идеями». Мы не думаемъ, чтобы Соловьевъ помирился въ теченіе долгаго времени съ скромною ролью профессора университета; но нѣсколько лѣтъ спокойнаго и обезпеченнаго труда дали бы ему, безъ сомнѣнія, возможность закончить его философскую систему, которая отчасти по внѣшнимъ причинамъ не доведена имъ до конца. Съ 1882 г. начинаются Wanderjahre Соловьева; онъ выходитъ на арену публицистики и съ нея болѣе уже не сходитъ. Если разсмотрѣть идейное содержаніе написаннаго Соловьевымъ за четырехлѣтній періодъ, то придется сказать, что обѣ его диссертаціи обнаружили въ немъ критика громаднаго дарованія, но положительные взгляды его содержатся не въ нихъ, а въ лекціяхъ «О Богочеловѣчествѣ» и въ «Философскихъ основахъ цѣльнаго знанія»; это положительное содержаніе имъ было впослѣдствіи повторено въ третьемъ отдѣлѣ его французскаго сочиненія «La Russie et l'église universelle».

Восемнадцать лѣтъ литературной дѣятельности Соловьева (съ 1882 по 1900 г.) могутъ быть раздѣлены на три періода. Въ первомъ періодѣ (1882 по 1888 г.) Соловьева интересовали главнымъ образомъ религіозные и церковные вопросы. Такъ какъ философія Соловьева зиждется на религіозной почвѣ, то весьма естественно, что онъ пожелалъ выяснить съ большею отчетливостью именно эту сторону дѣла. Будучи въ основныхъ взглядахъ сторонникомъ старо-славянофильскаго ученія, Соловьевъ пришелъ, однако, благодаря своимъ занятіямъ по церковной исторіи, къ заключенію, что славянофилы (Хомяковъ) ошибочно смотрѣли на фактъ раздѣленія церквей, возводя его въ прин-

цинъ. Это заключеніе должно было нѣсколько сблизить Соловьева съ католицизмомъ и отдалить отъ православія, какъ оно понималось нѣкоторыми его представителями, въ особенности по вопросу о догматическомъ развитіи церкви. Въ это время написаны Соловьевымъ «Религіозныя основы жизни», «Исторія и будущность теократіи» (Загребъ, 1886) и «La Russie et l'église universelle» (Paris, 1889).

Съ 1888 по 1895 г. Соловьевъ занимается по преимуществу вопросами политики, въ особенности національнымъ. Переходъ отъ вопросовъ церковныхъ къ вопросамъ политики былъ вполнѣ естественнымъ и необходимымъ для Соловьева. Въ сущности, здѣсь никакого перехода не было; это то же служеніе одной идеѣ, но въ иной ея формѣ. Для Соловьева не существовало философіи какъ абстрактнаго ученія; точно также и религія не была для него только догмою, а самою жизнью. Христіанство получало для него значеніе, когда оно проводилось въ жизнь; поэтому, понявъ сущность христіанства, убѣдившись, что религія и философія по существу одно и то же, онъ естественно обратился къ вопросу о томъ, какъ проводятся въ жизнь христіанскіе принципы вообще и въ особенности тѣми людьми, которые не отвергаютъ связи съ церковью; итакъ, весьма естественно, что Соловьеву пришлось обратиться къ критикѣ политической программы младшаго поколѣнія славянофиловъ. Если онъ разошелся съ славянофилами въ нѣкоторыхъ взглядахъ на вопросы церковной и религіозной жизни, то нечего удивляться, что онъ разошелся въ гораздо большей степени со взглядами историко-государственными младо-славянофиловъ. Внѣшнимъ поводомъ къ тому, что Соловьевъ обратился къ вопросамъ политическимъ отъ вопросовъ церковныхъ, послужило запрещеніе Соловьеву со стороны духовной цензуры писать по вопросамъ церкви.

Наконецъ, третій періодъ дѣятельности Соловьева (съ 1895 по 1900 г.) характеризуется возвращеніемъ Соловьева къ занятіямъ научнымъ и философскимъ. Соловьевъ существенно дополняетъ свои положительные взгляды, высказанные въ лекціяхъ «О Богочеловѣчествѣ», въ «Основахъ цѣльнаго знанія» и въ «La Russie et l'église universelle», блестящимъ изложеніемъ системы этики («Оправданіе добра»), попыткою, къ сожалѣнію, неоконченной, изложить свою гносеологію, и, наконецъ, въ популярной формѣ даетъ рѣшеніе проблемы зла («Три разговора»); сверхъ всего этого Соловьевъ принимается за переводъ сочиненій Платона.

Восемнадцать лѣтъ литературной дѣятельности принесли Соловьеву много радости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и много огорченій. Тѣ люди, которые встрѣтили съ восторгомъ его первые шаги на научномъ и литературномъ поприщѣ, постепенно отъ него удалились. Н. Н. Страховъ, К. Н. Бестужевъ-Рюминъ и другіе стали относиться къ нему враждебно, зато Соловьевъ пріобрѣлъ новыхъ друзей въ либеральномъ лагерѣ[10]. Изъ сотрудника «Русскаго Вѣстника» и «Православнаго

[10] Довольно сложныя идейныя отношенія были у Соловьева къ Л. Н. Толстому Оба въ религіозномъ интересѣ видятъ центральную жизненную задачу, но религію

Обозрѣнія» Соловьевъ сдѣлался сотрудникомъ «Вѣстника Европы» и «Недѣли»; но союзъ его съ либералами былъ въ сущности такимъ же неполнымъ, какимъ ранѣе того союзъ съ славянофилами; съ первыми у Соловьева оказались общіе враги, общія антипатіи, съ послѣдними же общія симпатіи. Дѣйствительно, въ самомъ коренномъ пунктѣ Соловьевъ всегда оставался вѣрнымъ или, лучше сказать, всегда сходился съ славянофилами: именно въ томъ, что религіозной жизни и тотъ и другіе придавали первенствующее значеніе, въ то время какъ въ лагерѣ западниковъ религіозный интересъ стоялъ чуть ли не на послѣднемъ планѣ. Кромѣ того, что вопросу о соединеніи церквей западники не придавали никакого значенія, Соловьевъ не могъ и во многихъ иныхъ пунктахъ присоединиться къ либеральной программѣ. Либералы не могли простить Соловьеву ни его стихотворенія на чудесное спасеніе въ Боркахъ, ни стихотворенія къ Зигфриду. Защита войны вообще и въ частности англичанъ въ ихъ борьбѣ съ бурами, критика ученія Толстого, вѣра Соловьева въ антихриста — все это было непріемлемымъ для сухой, хотя, можетъ быть, и практической программы западниковъ. Слова Ферри о франко-русскомъ союзѣ вполнѣ примѣнимы и къ союзу Соловьева съ западниками: у нихъ не было общихъ симпатій, а лишь общія антипатіи. Въ концѣ концовъ тягость этого союза должна была дать себя почувствовать, и поэтому Соловьевъ долженъ былъ перейти вновь къ служенію вѣчнымъ идеямъ, послѣ того какъ онъ много лѣтъ несъ полезную, безъ сомнѣнія, но непріятную службу, которую онъ самъ называетъ «послушаніемъ», состоявшую въ выметаніи печатнаго «сора и мусора», которымъ наши лжеправославные лжепатріоты старались завалить общественное сознаніе.

Соловьевъ началъ свою дѣятельность съ служенія наукѣ; въ это время онъ съ нѣкоторымъ недовѣріемъ смотрѣлъ на публицистику. Страхова онъ упрекалъ въ томъ, что въ немъ «литераторъ заѣлъ человѣка». Но вскорѣ самъ Соловьевъ становится литераторомъ и находитъ, что среда литераторовъ болѣе чуткая и живая, чѣмъ среда кабинетныхъ ученыхъ; однако подъ конецъ жизни Соловьевъ на свою дѣятельность публициста сталъ смотрѣть какъ на послушаніе и сталъ вновь стремиться къ научнымъ занятіямъ. Дѣйствительно, рознь литературы и науки, переходящая въ Россіи иногда во вражду, есть нѣчто неестественное и тягостное, и Соловьевъ этого не могъ не чувствовать. Публицистика, однако, была для Соловьева не только послушаніемъ, но и источникомъ средствъ для жизни. Въ связи съ этимъ одно обстоятельство его жизни заслуживаетъ упоминанія: его

Л. Толстой понимаетъ совершенно иначе, чѣмъ Соловьевъ: Соловьевъ стоитъ на почвѣ исторіи и догматики, Толстой отвергаетъ исторію и хочетъ раціонализировать христіанство. Пути обоихъ мыслителей должны были разойтись, и въ „Оправданіи добра“ и „Трехъ разговорахъ“ разрывъ окончательно провозглашенъ Соловьевымъ. Очень важное значеніе для опредѣленія отношеній Соловьева къ Л. Толстому имѣетъ письмо Соловьева, опубликованное въ „Вопросахъ Философіи“ въ 1905 г., № 79.

приглашеніе въ 1891 г. редакторомъ отдѣла философіи въ Энциклопедическомъ Словарѣ Брокгауза и Ефрона, давшее ему нѣкоторое, хотя и небольшое, обезпеченіе и независимость отъ ежемѣсячной литературной работы. Избраніе во вновь учрежденную въ 1899 г. Пушкинскую Академію было Соловьеву весьма пріятно; въ этомъ онъ видѣлъ признаніе своихъ литературныхъ заслугъ, а отчасти и шагъ къ избранію во второе отдѣленіе Академіи Наукъ. Соловьеву было бы весьма нетрудно пріобрѣсть себѣ необходимыя средства чтеніемъ публичныхъ лекцій, которыя посѣщались весьма ревностно; успѣху его лекцій способствовали вдохновенная наружность лектора и его чарующій голосъ; однако онъ къ этому средству прибѣгалъ лишь ради цѣлей благотворительныхъ или же выступалъ въ научныхъ обществахъ: такъ, въ С.-Петербургскомъ Философскомъ обществѣ онъ читалъ объ этикѣ Платона, о Контѣ, о Лермонтовѣ и о Бѣлинскомъ, наконецъ, о Протагорѣ (въ закрытомъ засѣданіи). Чтеніе публичныхъ лекцій было всегда большою тягостью для Соловьева: онѣ утомляли и разстраивали его болѣе, чѣмъ всякій другой трудъ.

Непрерывная и весьма нервная умственная работа истощила физическія силы Соловьева, избыткомъ коихъ онъ никогда не отличался. Болѣе правильная работа и, вообще, болѣе правильный образъ жизни, по всей вѣроятности, продлили бы жизнь Соловьева; но упорядочить образъ жизни онъ не былъ въ состояніи: работа за письменнымъ столомъ по ночамъ и, вслѣдствіе этого, недостатокъ сна, а, можетъ быть, и недостаточное питаніе — такъ какъ Соловьевъ былъ полувегетаріанцемъ, т. е. не ѣлъ мяса, хотя ѣлъ рыбу — быстро истощили силы его и привели къ преждевременной смерти. Соловьевъ иногда дѣлалъ попытки внести нѣкоторый порядокъ въ свою работу; для этой цѣли онъ уединялся, напримѣръ, жилъ въ Лѣсномъ (въ 1880 г.), въ Царскомъ селѣ (въ 1896 г.), у Троицы въ Москвѣ (въ 1887 г.), въ Раухѣ, около Иматры, въ Выборгѣ, въ Пустынкѣ, но онъ самъ былъ человѣкомъ слишкомъ общительнымъ, чтобы лишать своихъ многочисленныхъ друзей удовольствія бесѣды съ нимъ; а попавъ въ Петербургъ или Москву, онъ вновь подпадалъ поневолѣ тому нездоровому режиму, который подтачивалъ его силы. Частыя поѣздки за границу не всегда служили цѣлямъ возстановленія здоровья. Такъ, продолжительное пребываніе его въ 1886 г. за границей, въ Загребѣ было использовано имъ для написанія «Исторіи теократіи»; только въ 1893 г., когда онъ получилъ довольно значительную сумму за изданіе сочиненій отца, онъ путешествовалъ по Европѣ съ цѣлью отдыха, побывалъ въ Эдинбургѣ, который считалъ самымъ красивымъ городомъ въ Европѣ; да еще въ 1899 г. съ тою же цѣлью онъ поѣхалъ вторично въ Египетъ[11] и хотѣлъ побывать въ Палестинѣ, но на это не хватило средствъ.

Послѣдніе годы жизни Соловьевъ физически весьма измѣнился,

[11] Объ этомъ путешествіи есть нѣкоторыя, хотя неточныя, свѣдѣнія въ фельетонѣ г. Ельца въ „С.-Петербург. Вѣд.“, 1902, № 205.

его мучила экзема, появившаяся на рукахъ, и весьма безпокоила болѣзнь глазъ; однако никому изъ близкихъ его не приходило въ голову, что это признаки близкаго конца. Смерть послѣдовала послѣ непродолжительной болѣзни 30 іюля 1900 г. совершенно неожиданно для всего русскаго общества. Послѣдніе дни описаны весьма трогательно въ превосходныхъ страницахъ кн. С. Трубецкого, помѣщенныхъ въ «Вѣстникѣ Европы», въ сентябрьской книжкѣ за 1900 г. Кто могъ тогда думать, что и этотъ блестящій писатель, столь родственный по духу Соловьеву, такъ скоро послѣдуетъ за своимъ учителемъ!

II.

Дать общую характеристику душевнаго склада Соловьева въ одно и то же время чрезвычайно легко и весьма трудно. Въ немъ было столько рѣзко выдающихся и поразительныхъ чертъ, что онѣ всякому бросались въ глаза. Эти черты удачно схвачены въ статьѣ В. Д. Кузьмина-Караваева и, отчасти, въ книгѣ В. Л. Величко о Соловьевѣ.

Нельзя, конечно, утверждать того, что Соловьевъ явился со сложившимся темпераментомъ и характеромъ, подобно Минервѣ, выскочившей во всеоружіи изъ головы Юпитера. Въ характерѣ Соловьева были черты, заставлявшія опасаться, что изъ него выйдетъ религіозный фанатикъ; однако этого не случилось, и если онъ въ дни молодости находилъ, что фанатизмъ въ хорошемъ дѣлѣ есть дѣло хорошее, то впослѣдствіи онъ утверждалъ, что фанатизмъ всегда и во всемъ непзвинителенъ. Мы не станемъ слѣдить за этимъ измѣненіемъ во взглядахъ и въ характерѣ Соловьева, скажемъ лишь, что онъ обладалъ тѣмъ, что единственно цѣнно въ мірѣ, т. е. доброю волею, добротою сердца. Этимъ центральнымъ качествомъ его сердца, нашедшимъ себѣ опору въ его живой вѣрѣ въ Христа, объясняются и всѣ остальныя черты его характера и образы его дѣйствій: его удивительная душевная чистота и безкорыстіе, желаніе гдѣ возможно и чѣмъ возможно помочь своимъ ближнимъ, въ особенности угнетеннымъ (напр., евреямъ), его удивительная деликатность и умѣніе читать въ чужой душѣ, его вѣжливость [12], — качество, которое онъ такъ высоко цѣнилъ. Гнѣвъ и вообще страсть, конечно, не были чужды Соловьеву, но они не владѣли его душой; въ «Судьбѣ Пушкина» онъ говоритъ: «Нѣтъ такого житейскаго положенія, хотя бы возникшаго по нашей собственной винѣ, изъ котораго нельзя выйти при доброй волѣ достойнымъ образомъ» [13]; это вполнѣ примѣнимо и къ нему самому. Желаніе примиренія всегда оказывалось у него сильнѣе мимолетныхъ настроеній, благодаря высотѣ нравственнаго міросозерцанія, которое стало его принципомъ жизни. Но одна сторона его характера заслу-

[12] Ср., напр., „Три разговора". Собр. соч., т. X, стр. 121 и слѣд.

[13] Мысль эта въ примѣненіи не только къ человѣку, но и къ народу встрѣчается у Соловьева уже въ его рѣчи о Достоевскомъ, См. Собр. соч. т. III, стр. 202.

живаетъ особаго упоминанія: это его общительность, остроуміе и веселость, которыя дѣлали его незамѣнимымъ собесѣдникомъ и привлекали къ нему столько сердецъ. Нечего поэтому удивляться, что у Соловьева было столько друзей, при томъ изъ самыхъ разнообразныхъ слоевъ общества, различныхъ по положенію и состоянію. Онъ былъ столь же желаннымъ гостемъ въ салонахъ австрійскаго и англійскаго посланниковъ, какъ и въ кабинетахъ своихъ товарищей по наукѣ и публицистикѣ. Комната въ гостиницѣ, въ которой онъ жилъ, частенько была переполнена лицами, ничего общаго между собой не имѣвшими, кромѣ интереса, возбуждаемаго личностью Соловьева. При такихъ условіяхъ нельзя, конечно, говорить о правильной работѣ: онъ не разъ, вѣроятно, повторялъ слова Пальмерстона: «La vie serait supportable sans les plaisirs». Такъ какъ Соловьевъ самъ о себѣ, о своемъ здоровьѣ и удобствахъ, нисколько не заботился и не позволялъ другимъ заботиться о себѣ, то рабочій день его нельзя назвать иначе, какъ ненормальнымъ. Его работу прерывали не только друзья и лица, приходившія къ нему за дѣломъ, но въ гораздо большей степени лица, искавшія у него матеріальной поддержки и часто самымъ безцеремоннымъ образомъ эксплоатировавшія и его время и его кошелекъ. Само собою разумѣется, что личныхъ враговъ Соловьевъ не имѣлъ, а лишь идейныхъ противниковъ, и этимъ онъ наносилъ часто безпощадные удары. Его полемическія произведенія выдѣляются по тонкости критическихъ пріемовъ, по неподдѣльности юмора и по умѣнію брать вопросъ съ его принципіальной стороны. Но и здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что Соловьевъ старался идейный споръ отдѣлять отъ личныхъ отношеній. Конечно, со Страховымъ Соловьевъ долженъ былъ разойтись, послѣ того, какъ онъ упрекнулъ его въ равнодушіи къ истинѣ, но передъ смертью Страхова Соловьевъ постарался примириться со своимъ противникомъ, точно также какъ онъ примирился и съ В. В. Розановымъ, котораго назвалъ Іудушкой и высмѣялъ въ «странномъ чествованіи Пушкина».

Указанныя стороны характера Соловьева для всѣхъ очевидны, и не требуется большой наблюдательности, чтобы ихъ подмѣтить, ими, конечно, въ извѣстной мѣрѣ опредѣляются его жизнь и произведенія, но не объясняются вполнѣ. Нужно ближе присмотрѣться къ нему, чтобы проникнуть въ его душу и замѣтить, что за этими лежащими на поверхности чертами скрывалась душевная глубина, не лишенная, можетъ быть, нѣкотораго противорѣчія.

Причина того, что Соловьевъ, при всей своей кажущейся общедоступности, остается неуловимымъ для большинства, лежитъ въ разносторонности его талантовъ и сосредоточенности его характера и мысли: онъ прямая противоположность того типа, который хорошо обозначенъ словами homo unius libri, и. однако, во всей его дѣятельности, почти въ каждой строкѣ, имъ написанной, чувствуется, что имъ владѣетъ одна затаенная мысль, предметъ всей его жизни, всѣхъ его стремленій. Дѣйствительно, трудно найти писателя, который съ рав-

нымъ мастерствомъ выступалъ бы въ столь разнообразныхъ литературныхъ областяхъ, какъ Соловьевъ: онъ — теологъ и глубокій знатокъ исторіи церкви, онъ — философъ, отъ взоровъ котораго не скрылась ни одна изъ обширныхъ отраслей философскаго знанія, онъ — политикъ, защищающій и отстаивающій въ рядѣ блестящихъ полемическихъ статей свои взгляды, онъ — поэтъ, умѣющій придать одинаково совершенную форму и шутливой эпиграммѣ и глубокому лирическому стихотворенію и повѣсти, написанной въ нѣжныхъ тонахъ; но что бы онъ ни писалъ, во всемъ чувствуется, что важно только одно: читатель все время чувствуетъ, что серьезный взоръ автора слѣдитъ за нимъ и старается уловить хотя бы проблескъ сознанія, что единственное цѣнное въ жизни — это вѣра въ безусловное начало, это живое религіозное чувство.

Религіозная идея — это центральная идея всего мышленія Соловьева, единственное стремленіе всей его жизни; эта идея и придаетъ такую законченность и сосредоточенность всей дѣятельности и жизни покойнаго философа. Невольно напрашивается сравненіе, которое на первый взглядъ покажется неестественнымъ и натянутымъ. Дѣятельность Соловьева мы сравнили бы съ дѣятельностью Сократа, ибо у обоихъ религіозная идея была центральной въ ихъ жизни, и оба боролись во имя безусловнаго съ разлагающими софистическими ученіями. Обоихъ воодушевляла мысль, что спасеніе общества возможно единственно въ томъ случаѣ, если будутъ признаны и призваны къ жизни безусловныя начала.

Безъ сомнѣнія, современная софистика націоналистовъ по виду нисколько не похожа на уравнительную софистику древнихъ, но по существу обѣ тожественны, такъ какъ одинаково направлены къ разрушенію этическихъ началъ жизни. Въ томъ оба философа были правы, что ждали спасенія исключительно отъ оживленія религіознаго начала, такъ какъ идеальное стремленіе человѣчества, — а безъ этого стремленія человѣческая жизнь должна неминуемо заглохнуть и омертвѣть, — прежде всего находитъ себѣ выраженіе въ религіи. Пусть индивидъ можетъ прожить безъ религіи и найти иной выходъ для идеальныхъ стремленій, но человѣчество въ цѣломъ этого не можетъ. И тамъ, гдѣ прекратилась бы религіозная жизнь, прекратилась бы вмѣстѣ съ тѣмъ и всякая жизнь. Вотъ, между прочимъ, почему Соловьевъ стоялъ за догматическое развитіе церкви, какъ несомнѣнный признакъ жизненности ея, и странно, что именно это воззрѣніе подвергалось наибольшей критикѣ со стороны представителей церкви, не распознавшихъ въ Соловьевѣ своего союзника.

Большая публика видѣла въ Соловьевѣ блестящаго философа, публициста, поэта, и только немногимъ было ясно, что всей его дѣятельностью руководитъ одно начало, придающее цѣльность разнообразнымъ формамъ.

Въ Соловьевѣ сочетались, повидимому, непримиримыя противоположности. Это, впрочемъ, свойственно всякой талантливой натурѣ.

Средняго человѣка легко подвести подъ опредѣленную категорію и, подведя его подъ извѣстную рубрику, съ нимъ можно покончить всѣ счеты. Не то съ выдающимся человѣкомъ: его трудно подвести подъ отвлеченныя категоріи разсудка и нужно постараться измѣнить ихъ, чтобы понять такого человѣка. О Соловьевѣ самыя разнообразныя направленія и общественныя теченія съ нѣкоторымъ правомъ могли сказать: «онъ нашъ». Изъ его мыслей различные писатели съ нѣкоторой долей истины могли вывести самыя противоположныя ученія. И въ этомъ еще Соловьевъ похожъ на Сократа, ученіе котораго его учениками было развито въ двухъ прямо противоположныхъ направленіяхъ. Дѣйствительно, развѣ не видѣли одни въ Соловьевѣ теолога-католика, въ то время какъ другіе считали его истинно православнымъ? Развѣ въ Соловьевѣ-философѣ не видятъ одни только мистика, въ то время какъ другіе считаютъ его раціоналистомъ? Соловьевъ-политикъ однимъ представляется «измѣнникомъ» истинно русскимъ началамъ, въ то время какъ другіе считаютъ его представителемъ настоящаго русскаго духа. Одни видятъ въ Соловьевѣ только либерала, другіе прямо заявляютъ, что Соловьевъ былъ консерваторъ. Наконецъ, въ Соловьевѣ-поэтѣ одни стараются видѣть декадента, а другіе — поборника искусства ради искусства. Сколько противорѣчивыхъ мнѣній, и всѣ они имѣютъ нѣкоторое основаніе, хотя всѣ въ своей односторонности ложны. Постараемся нѣсколько разобраться въ этихъ противорѣчивыхъ сужденіяхъ.

Первое противорѣчіе отчасти разрѣшается тѣмъ, что въ мистицизмѣ Соловьева мы имѣемъ какъ бы синтезъ созерцательныхъ восточныхъ тенденцій и дѣятельныхъ западныхъ, отчасти же тѣмъ, что Соловьевъ былъ именно мистикомъ. Вѣдь сущность всякаго мистицизма состоитъ въ индивидуальномъ постиженіи безконечнаго; то, что недоступно ни разумному, ни, тѣмъ менѣе, разсудочному пониманію, того мистикъ хочетъ достичь непосредственно въ интеллектуальномъ созерцаніи или же въ глубинахъ чувствующаго сердца. Безъ сомнѣнія, мистикъ признаетъ откровеніе безконечнаго въ религіозномъ сознаніи, но такъ какъ это откровеніе произошло въ прошломъ и передано словами, выражающими формы разума конечнаго существа, то всякое ранѣе бывшее откровеніе мистикъ старается пополнить и понять непосредственнымъ, индивидуальнымъ воспріятіемъ безусловнаго. Вотъ почему всякій мистицизмъ, будучи основою религіи, въ то же время влечетъ своего адепта за установившіяся религіозныя формы. Мистицизмъ поэтому въ извѣстномъ смыслѣ выше конфессіональныхъ различій, и трудно найти мистика, который былъ бы въ строгомъ значеніи слова правовѣрнымъ[14]. У Соловьева къ этому обстоятельству присоединялось еще одно — его глубокое знаніе исторіи христіанской догматики, которое научило его тому, что догматическое развитіе церкви не закончено, что многіе пункты еще подлежатъ раз-

[14] Примѣромъ правовѣрнаго мистицизма служитъ ученіе Викторинцевъ и Бонавентуры.

смотрѣнію и опредѣленію. И если Соловьевъ жилъ и умеръ въ православіи, то, можетъ быть, по той же самой причинѣ, которая Сократа заставила сказать, что онъ еще въ утробѣ матери былъ аѳинянином.

Второе противорѣчіе — мистицизма и раціонализма — объясняется воззрѣніями Соловьева на отношеніе философіи и религіи; онъ признавалъ ихъ тожество по существу и различіе по формѣ. Сама по себѣ вся истина заключена въ живой вѣрѣ, и религіозное сознаніе нуждается не столько въ оправданіи, сколько въ разъясненіи и истолкованіи. Если религіозную антиномію мы могли примирить тѣмъ, что указали на философскій мистицизмъ Соловьева, поднявшій его въ сферу, гдѣ исчезаютъ конфессіональныя различія, то философскую антиномію, мнѣ кажется, можно разрѣшить указаніемъ на то, что религіозный интересъ былъ у Соловьева настолько всепоглощающимъ, что онъ на философію могъ лишь смотрѣть какъ на средство убѣжденія другихъ, въ которыхъ самъ не нуждался. Чѣмъ полнѣе онъ примѣнялъ это средство, тѣмъ болѣе шансовъ было у него на то, чтобы быть понятымъ. Ни въ области эстетики, ни въ области этики философія не можетъ создать ничего принципіально новаго, она разъясняетъ лишь то безусловное начало, которое непосредственно заключено въ религіозномъ сознаніи. Философія представляетъ лишь аналитически то, что дано въ первоначальномъ синтезѣ сознанія, и чѣмъ полнѣе справится философія со своей задачей, тѣмъ лучше и тѣмъ яснѣе будетъ раціоналистическій строй системы.

Третья, политическая антиномія объясняется, какъ мнѣ кажется, тѣмъ, что весь политическій строй жизни и все, что съ нимъ связано, напримѣръ, идея національности, должны были имѣть въ глазахъ Соловьева второстепенное, служебное значеніе. Всѣ вопросы указаннаго характера въ свободной теократіи теряютъ свое значеніе, но они становятся ложными началами жизни, коль скоро имъ придаютъ первенствующее, принципіальное, неподобающее значеніе. Особенно ясно это относительно идеи національности; какъ второстепенный принципъ, объединяющій извѣстное количество людей и дающій возможность вложить въ жизнь опредѣленное содержаніе, идея національности, несомнѣнно, имѣетъ значеніе; но если идею національности возвести въ верховное, руководящее начало жизни, тогда въ результатѣ получатся всѣ тѣ грустныя явленія, которыя называются націонализмомъ и противъ которыхъ столь страстно боролся Соловьевъ. Въ извѣстномъ смыслѣ то же слѣдуетъ сказать и о всемъ политическомъ строѣ: безразличный въ высшемъ смыслѣ, онъ получаетъ большое значеніе въ обществѣ, въ которомъ всякаго рода idola заслонили собой истинный смыслъ жизни, въ которомъ временные вопросы вытѣснили вѣчные интересы. Только въ такомъ смыслѣ Соловьевъ былъ политикомъ: за направленіе и исправленіе умовъ современниковъ онъ брался лишь потому, что это было настоятельною необходимостью. Программа Соловьева не могла быть ни программою либераловъ, ни программою консерваторовъ, такъ какъ воззрѣнія Соловьева ста-

вили его выше тѣхъ и другихъ; у него были лишь точки соприкосновенія съ тѣми и другими. И въ этомъ отношеніи опять напрашивается прежнее сравненіе: Соловьевъ, подобно Сократу, обѣимъ сторонамъ говорилъ вещи для нихъ нестерпимыя.

Охранителямъ онъ говорилъ: Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданскаго общежитія, — это дѣло самое важное; прекрасно, что вы охранители, бѣда лишь въ томъ, что вы плохіе охранители: вы не знаете и не умѣете что и какъ охранять. Слѣпота ваша происходитъ отъ самомнѣнія, а это заслуживаетъ извиненія, ибо зависть не отъ злой воли, а отъ вашей глупости и невѣжества... Софистамъ же онъ говорилъ: прекрасно вы дѣлаете, что вы подвергаете все вашей критикѣ, жаль только, что мыслители вы плохіе.

Наконецъ, что касается эстетической антиноміи, декадентства и служенія чистому искусству, то и здѣсь, мнѣ кажется, можетъ быть найденъ примирительный терминъ. Вѣдь сущность декадентства, взятаго въ лучшихъ его представителяхъ, состоитъ въ протестѣ противъ грубаго натурализма, господствовавшаго въ 70-хъ и 80-хъ годахъ прошлаго столѣтія. Натурализмъ есть ни что иное, какъ позитивизмъ въ сферѣ искусства, т. е. преклоненіе передъ фактами, приниженіе разума и подавленіе души внѣшнимъ міромъ. Это направленіе должно привести къ уничтоженію всякаго творчества. Декадентство, какъ всякій протестъ, можетъ быть, ударилось въ противоположную крайность; усмотрѣвъ правильно въ мистическомъ воспріятіи источникъ всякаго творчества, оно стало копаться въ тайникахъ безсознательной душевной жизни и провозглашать откровеніемъ все то смутное и неясное, что находило въ глубинѣ чувства. Самыя противоположныя мимолетныя настроенія теперь стали соединять въ одно цѣлое, и чѣмъ своеобразнѣе, неожиданнѣе и индивидуальнѣе обнаруженіе чувства, тѣмъ, казалось, и лучше. Безъ сомнѣнія, всякія обнаруженія великой личности оригинальны и интересны сами по себѣ; но если этому направленію слѣдуетъ средній человѣкъ, тогда онъ неминуемо впадаетъ въ неестественность и манерность и искажаетъ искусство. Соловьева спасала въ этомъ случаѣ его мистическая натура, и никто не умѣлъ такъ характерно выставить слабыя стороны декадентства, какъ именно онъ, хотя онъ и чувствовалъ, и сознавалъ значеніе этого направленія въ искусствѣ.

Мы упомянули о мистической натурѣ Соловьева и въ ней, въ этой самой глубокой чертѣ его характера, безъ сомнѣнія, ключъ къ пониманію произведеній и жизни философа. М. Лопатинъ указалъ въ своей статьѣ о Соловьевѣ на его необыкновенно реальную вѣру въ близкое и окончательное торжество правды на землѣ; интенсивность и живость вѣры находилась въ тѣснѣйшей зависимости отъ мистическаго настроенія Соловьева, ибо мистицизму вообще свойственно облекать отвлеченныя идеи въ яркіе и конкретные образы. Поэтому онъ искалъ въ многихъ частныхъ фактахъ подтвержденія своей вѣры

Явленія онъ дѣлилъ на физическія, психическія и мистическія и въ послѣднихъ видѣлъ конкретное оправданіе своей вѣры въ связь и воздѣйствіе потусторонняго міра на міръ конечнаго и ограниченнаго бытія. Въ реальности мистическихъ явленій и въ возможности для человѣка творческаго отношенія къ міру вѣчнаго бытія онъ никогда не сомнѣвался и не могъ сомнѣваться, ибо это означало бы отказъ отъ самого центра всего его существа; колебался онъ лишь относительно границъ, въ которыхъ слѣдуетъ признать явленія, названныя имъ психургическими. Въ этихъ явленіяхъ душа дѣйствуетъ какъ субстанціальная сила; къ нимъ относятся, напр., телепатическія явленія, и о нихъ нашъ философъ выражается довольно осторожно. Въ предисловіи къ книгѣ Подмора онъ признаетъ, что нѣтъ никакого вѣроятія, чтобы всѣ разсказанныя въ этой книгѣ происшествія были только вымысломъ или самообольщеніемъ; съ большимъ недовѣріемъ относится онъ къ такъ называемому спиритизму (которымъ въ юности увлекался); не отрицая возможности явленій, онъ признаетъ, что почтенное сословіе медіумовъ успѣло себя зарекомендовать такъ, что для оказанія ему хотя бы малѣйшей степени довѣрія не представляется никакихъ объективныхъ основаній. Признаніе реальности мистическихъ явленій вытекало изъ признанія зависимости конечнаго бытія отъ абсолюта; существованіе же абсолюта было для Соловьева аксіомою вѣры.

Мистическое настроеніе Соловьева вытекало изъ его религіозности. Въ сущности мистика и религія такъ тѣсно связаны, что трудно сказать, гдѣ кончается одна и начинается другая; ибо и религія, и мистика покоятся на живомъ чувствѣ внутренней связи съ сверхчеловѣческимъ.

Человѣкъ вѣрующій можетъ, конечно, не быть мистикомъ, если онъ принимаетъ религію какъ фактъ, если онъ слѣпо вѣритъ и не дозволяетъ разсудку касаться своей вѣры; но если онъ постарается озарить свѣтомъ разума свою вѣру, то ему представляется лишь одинъ исходъ, — предполагая, конечно, что онъ не впадетъ въ религіозный скепсисъ, — а именно признаніе фактовъ, о которыхъ свидѣтельствуетъ религіозное сознаніе, и попытка оправданія ихъ, насколько возможно, путемъ разума; это и есть мистицизмъ. Мистицизмъ можетъ принимать весьма разнообразныя формы въ зависимости отъ показаній религіознаго сознанія и отъ степени освѣщенія ихъ разумомъ; но всѣ виды мистицизма можно свести къ двумъ основнымъ: созерцательному, имѣвшему главнѣйшее распространеніе на Востокѣ, и къ дѣятельному, представленному по преимуществу западными, католическими мистиками, напримѣръ, Августиномъ. Первый видъ полагаетъ центръ тяжести въ созерцаніе, въ непосредственное общеніе познающаго субъекта съ абсолютомъ, которое наступаетъ въ созерцаніи. Созерцаніе достигается въ состояніи экстаза; но экстазъ не есть чисто непроизвольное и пассивное состояніе, а требуетъ нѣкоторой подготовки; поэтому естественно, что теософическое познаніе все тѣснѣе

связывается, съ одной стороны, съ особымъ психофизическимъ методомъ для производства экстатическихъ состояній, а съ другой — съ требованіемъ нравственнаго перерожденія человѣка для его общенія съ Богомъ, и самъ мистицизмъ, такимъ образомъ, переходитъ изъ области умозрительной въ опытную и реальную. Мы уже указывали на то, что въ Соловьевѣ мы имѣемъ какъ бы синтезъ умозрительной и реальной мистики; дѣйствительно, Оригенъ былъ однимъ изъ любимѣйшихъ писателей Соловьева; но въ то же время, въ спорѣ съ Данилевскимъ, Соловьевъ ссылается на Августина, на Сенеку, вообще на римскихъ писателей предпочтительно передъ греческими. Мистицизмъ Соловьева не былъ только созерцательнымъ; Соловьевъ не только вѣрилъ въ близкую осуществимость своего теократическаго идеала, но всѣ силы прилагалъ къ тому, чтобы способствовать его осуществленію. Но что же можетъ сдѣлать человѣкъ для абсолюта? Развѣ такое ничтожное существо нужно безусловному началу? Развѣ человѣкъ играетъ какую-либо роль въ мірѣ явленій или въ будущей теократіи? На этотъ вопросъ Соловьевъ находитъ готовый отвѣтъ въ своемъ мистическомъ настроеніи. Изъ двухъ возможныхъ воззрѣній на человѣка — скептическаго и мистическаго — Соловьевъ рѣшительно становится на сторону второго. Соловьевъ не сталъ бы повторять словъ Ф. Санчеса: «Человѣкъ — тщеславное существо, онъ возносится надъ всѣмъ, и если бы онъ могъ свергнуть Бога съ небесъ, то сдѣлалъ бы это; но онъ дѣлаетъ, что можетъ: онъ воображаетъ себя Богомъ и старается убѣдить въ этомъ и другихъ. И этого царя природы убиваетъ комаръ, виноградное зерно или волосъ, попавшій въ дыхательное горло, не говоря уже объ остальномъ, что извнѣ и изнутри постоянно грозитъ ему гибелью и держитъ его въ постоянномъ страхѣ и страданіяхъ. По справедливости, человѣкъ есть пузырь на водной поверхности, и жизнь человѣка — постоянная война на землѣ. Если хорошенько все взвѣсить, то мы должны придти къ заключенію, что жизнь наша началась со слезъ, проходитъ въ слезахъ и оканчивается слезами» [15]. Соловьевъ смотритъ на человѣка глазами графа Пико де ла Мирандола, признающаго за жизнью человѣка значеніе. Вотъ что говоритъ графъ Пико Мирандола: «Въ центрѣ всего созданнаго Богомъ поставленъ человѣкъ, какъ связующее звено между тварями вселенной. Онъ внутренне родственъ сверхчувственному міру и въ то же время онъ царь и господинъ земныхъ тварей. Ему свойственъ духовный свѣтъ, даръ пониманія всего бытія. Его жизнь не исчезаетъ вмѣстѣ съ мгновеніемъ, но она и не длится вѣчно. Онъ, по персидскому изреченію, есть цѣпь единенія, брачныя узы вселенной и, по словамъ Давида, мало отличается отъ ангеловъ.

«Но не это образуетъ величіе его сущности, не этимъ вызываетъ онъ по справедливости и по праву всеобщее радостное восхищеніе. Почему мы не удивляемся ангеламъ и небеснымъ хорамъ? Счастли-

[15] Sanchez Fr. Tractatus philosophici. Am. 1649, pag. 275 и 281.

ѣмъ считаю я человѣка потому, что ему завидуетъ не только животный міръ, но и астральные духи и всѣ существа. Здѣсь мы наталкиваемся на загадку, облеченную въ непонятное величіе. Въ чемъ заключается великое значеніе человѣка? Постараюсь выяснить это значеніе. Зданіе видимой нами вселенной уже было возведено величайшимъ строителемъ міра, какъ величественный храмъ его божественности по законамъ его непостижимо-святой мудрости: надзвѣздное пространство онъ предназначилъ чистымъ духамъ, въ сферахъ эфира поселилъ онъ вѣчныя души, а низшую матеріальную часть вселенной онъ заселилъ разнообразной толпой низшихъ существъ. Когда зданіе было закончено, въ строителѣ проснулось желаніе создать такое существо, которое было бы способно понимать эвритмію и закономѣрность мірозданія, любить его красоту и восхищаться его величіемъ. Поэтому-то Господь, какъ пишетъ Моисей и повторяетъ Платонъ въ своемъ «Тимеѣ», только подъ конецъ подумалъ о сотвореніи человѣка.

«Но не существовало типа или прообраза, который Онъ могъ бы положить въ основаніе своего новаго произведенія. Не располагалъ Онъ и никакими особенными сокровищами, которыя могъ бы дать своему новому сыну въ неразмѣнное наслѣдство. И не было на всемъ земномъ пространствѣ мѣста, гдѣ могъ бы поселиться тотъ, для котораго вселенная должна была быть объектомъ созерцанія, ибо всѣ сферы были распредѣлены между соотвѣтственными существами. Все мірозданіе было планомѣрно заполнено, и всѣ существа были распредѣлены по низшимъ, среднимъ и высшимъ сферамъ.

«Но не являлось ли знакомъ всемогущества Отца то, что при сотвореніи послѣдняго существа Онъ встрѣтился съ затрудненіемъ? Не было ли знакомъ мудрости то, что Онъ колебался, чѣмъ одарить Ему это существо? Не было ли знакомъ Его милосердой любви то, что Онъ, надѣлившій всѣхъ съ божественною щедростью, заставилъ Себя дать именно этому существу съ самаго начала въ спутники первородный грѣхъ?

«Наконецъ, великій мастеръ всѣхъ искусствъ порѣшилъ, что существо, которое нельзя уже было надѣлить чѣмъ-нибудь особеннымъ, будетъ обладать суммою того, что каждое отдѣльное существо называетъ своею принадлежностью. И вотъ онъ сдѣлалъ человѣка своимъ отраженіемъ, соединяющимъ въ себѣ все одинаковымъ образомъ, поставилъ его въ средину міра и сказалъ ему: «Мы не дали тебѣ, Адамъ, ни опредѣленнаго мѣста, ни своеобразной формы, ни особаго наслѣдства, для того, чтобы ты имѣлъ и обладалъ такимъ жилищемъ, такою формою и такими существенными качествами, какія самъ пожелаешь. Всѣ другія созданныя нами существа мы подчинили опредѣленнымъ законамъ. Одинъ ты ни въ чемъ не стѣсненъ и можешь стать тѣмъ, кѣмъ пожелаешь. Я поставилъ тебя въ центрѣ вселенной, чтобы ты могъ обозрѣть все и выбрать то, что найдешь подходящимъ. Мы создали тебя не небеснымъ и не земнымъ, не смертнымъ и

не безсмертнымъ. Ибо ты долженъ по собственному желанію и къ своей чести быть собственнымъ строителемъ и ваятелемъ и образовать себя изъ того матеріала, который тебѣ понравится. Поэтому ничто не мѣшаетъ тебѣ спуститься до самой низшей ступени животнаго міра, но ты можешь подняться и въ высшія божества». Человѣку даровано то, къ чему онъ стремится. Онъ можетъ быть тѣмъ, кѣмъ онъ пожелаетъ быть. Животныя съ самаго рожденія обладаютъ всѣмъ, что они вообще могутъ имѣть. Высшіе духи изъ вѣка или, по крайней мѣрѣ, со дня сотворенія, были тѣмъ, чѣмъ они останутся вѣчно. Только въ одномъ человѣкѣ посѣялъ Отецъ, при его рожденіи, сѣмена всякой дѣятельности и зародыши всевозможнаго образа жизни. Они приносятъ цвѣты и плоды соотвѣтственно тому, какой за ними уходъ. Когда сѣютъ сѣмена растеній, то произрастаютъ растенія. Если человѣкъ будетъ лелѣять чувственныя наклонности, то онъ одичаетъ и станетъ звѣремъ. Если онъ будетъ слѣдовать разуму, то онъ сдѣлается небеснымъ существомъ. Если же онъ разовьетъ свои интеллектуальныя силы, то онъ станетъ ангеломъ и сыномъ Божіимъ. А если, наконецъ, онъ, недовольный судьбою тварей, удалится въ центръ бытія, тогда онъ станетъ единымъ съ Богомъ и вознесется на уединенную высоту, на которой Отецъ царитъ надъ всѣмъ, и онъ самъ воздвигнетъ свой тронъ надъ всѣмъ. Кто можетъ не восхищаться этою способностью къ превращеніямъ, сходной со способностью хамелеона? Существуетъ ли что-либо, что могло бы вызвать большее удивленіе? Поэтому правъ былъ Асклепій изъ Аѳинъ, утверждавшій, что эта способность превращаться въ различныя существа изображена въ мистеріяхъ подъ чувственнымъ образомъ Протея. И поэтому же евреи и пиѳагорейцы справляютъ праздникъ метаморфозъ[16]».

Человѣкъ для Соловьева, какъ и для приведеннаго писателя эпохи возрожденія, представлялся связующимъ звеномъ двухъ міровъ; въ человѣкѣ должно произойти дѣйствительное соединеніе Бога съ твореніемъ, поэтому жизнь человѣка и историческій процессъ развитія человѣчества получаютъ глубокій смыслъ. Полное соединеніе двухъ міровъ дано въ историческомъ фактѣ Искупителя; человѣкъ, слѣдуя началамъ Христа, приближается къ исторической цѣли и обезпечиваетъ себѣ самое важное — истинное безсмертіе. Три задачи вытекаютъ изъ факта соединенія двухъ міровъ и изъ положенія, занимаемаго человѣкомъ въ мірѣ: богопознаніе, теургія или воздѣйствіе на природу со стороны идеальнаго начала, благодаря которому сознанный смыслъ жизни художественно воплощается въ новой, болѣе соотвѣтствующей ему дѣйствительности, и, наконецъ, теократія или превращеніе рокового подчиненія высшей силѣ въ сознательное и свободное служеніе совершенному добру; изъ нихъ только третья представляетъ собственно безусловное требованіе, ибо богопознаніе предполагаетъ интеллектуальное созерцаніе, а теургія — пророческое вдохно-

[16] I. Pici Mirandulae omnia opera ed. Par. 1517, pag. S. VI.

вeніе; того и другого можетъ и не быть въ человѣкѣ, ибо это суть данныя, а не пріобрѣтенныя условія; лишь третья задача, требующая подвига или нравственнаго перерожденія, одинаково предстоитъ всѣмъ людямъ, и хотя не всѣ приходятъ къ нему, но для всѣхъ путь возрожденія открытъ. Всѣ многообразные пути, которыми люди, призванные къ духовному возрожденію, дѣйствительно приходятъ къ нему, въ сущности сводятся къ двумъ: или путь внутренняго перелома, внутренняго рѣшенія лучшей воли, побѣждающей низшія влеченія и приводящей человѣка къ истинному самообладанію, или путь жизненной катастрофы, освобождающей духъ отъ непосильнаго ему бремени одолѣвшихъ его страстей. Вся жизнь Соловьева и всѣ его произведенія служатъ постояннымъ напоминаніемъ о необходимости для человѣка установленія совершенствующейся связи между его жизнью и совершеннымъ добромъ. Постепенное нравственное перерожденіе генія и восхожденіе его на высшія ступени совершенства превосходно изображены Соловьевымъ въ его рѣчи о Мицкевичѣ; то, что онъ находилъ въ польскомъ поэтѣ — постепенное нравственное освобожденіе отъ узъ любви, патріотизма и внѣшняго религіознаго авторитета — то пережилъ, безъ сомнѣнія, и самъ Соловьевъ. Такимъ образомъ, его сочиненія и жизнь заключаютъ въ себѣ постоянную нравственную проповѣдь и примѣръ той нравственной геніальности, которую онъ находилъ въ Сократѣ и которую онъ искалъ въ крупныхъ представителяхъ русской поэзіи.

Въ мистическомъ настроеніи, въ боговдохновенности Соловьева лежитъ ключъ къ пониманію его натуры; въ этой боговдохновенности многіе находятъ оправданіе своего воззрѣнія на Соловьева какъ на пророка, несмотря на то, что самъ Соловьевъ писалъ о себѣ, что онъ не обладаетъ даромъ ясновидѣнія[17]! Въ дѣйствительности вопросъ о томъ, было ли въ натурѣ Соловьева нѣчто пророческое или нѣтъ, — довольно праздный и вполнѣ зависитъ отъ того, что разумѣть подъ словомъ «пророкъ». Въ мистикѣ заключается утвержденіе болѣе глубокаго понимапія дѣйствительной связи явленій; мистикъ смотритъ на вещи подъ видомъ вѣчности и передъ его взоромъ спадаютъ оковы пространства и времени; но иногда не нужно быть вовсе мистикомъ, для того, чтобы предвидѣть и предсказывать нѣкоторыя событія. Достаточно обладать большей глубиной ума и чувства, чтобы изъ фактовъ выводить съ логической необходимостью заключенія, сокрытыя для большинства людей; такъ, Лейбницъ предвидѣлъ французскую революцію; такъ, можетъ быть, и Соловьевъ предвидѣлъ и предчувствовалъ историческія событія, описанныя имъ въ стихотвореніи «Панмонголизмъ» и въ «Трехъ разговорахъ». Несомнѣнно, однако, что Соловьевъ обладалъ поэтическимъ вдохновеніемъ, а эту черту онъ считаетъ качествомъ пророка и видитъ въ поэтическомъ созерцаніи нѣчто родственное философской интуиціи: въ истинномъ поэтическомъ

[17] См. Собр. соч. В. С. Соловьева, т. X, стр. 223.

совершеніи абсолютное воплощается въ индивидуальномъ, при чемъ индивидуальность не только сохраняется, но и безконечно усиливается. Высшая форма поэтическаго служенія отожествляется Соловьевымъ съ служеніемъ пророческимъ. Это служеніе объявляется словомъ правды, но совершается огнемъ любви. Пророки, по мнѣнію Соловьева, суть по преимуществу носители богочеловѣческаго сознанія и представители глубочайшаго нравственнаго соединенія всего человѣка и міра съ Богомъ; это суть люди, особымъ, непосредственнымъ, духовно-физическимъ способомъ соединенные со своими богами. Пророки существовали въ древнемъ Израилѣ; пророческое служеніе, упраздненное по праву христіанствомъ, на дѣлѣ сошло съ исторической сцены, и лишь въ исключительныхъ случаяхъ выступали пророки на ней, — большею частью въ извращенныхъ формахъ. Пророки суть носители въ обществѣ безусловной свободы, пріобрѣтаемой внутреннимъ подвигомъ. Право свободы основано на самомъ существѣ человѣка, но степень осуществленія этого права всецѣло зависитъ отъ внутреннихъ условій, отъ степени достигнутаго нравственнаго совершенства. Дѣйствительнымъ носителемъ полной свободы можетъ быть только тотъ, кто внутренне не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила сужденій и дѣйствій, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти. Свободные дѣятели высшаго идеала проводятъ его въ жизнь общества черезъ множество болѣе или менѣе полныхъ участниковъ ихъ стремленій. Пророкъ живетъ вѣрою въ истинный образъ будущаго, и цвѣты и плоды идеальной будущности не висятъ на воздухѣ личнаго воображенія, а держатся явнымъ стволомъ настоящихъ общественныхъ потребностей и таинственными корнями религіознаго преданія. Творятъ жизнь люди вѣры, это тѣ, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми — они же пророки, истинно лучшіе люди и вожди человѣчества. Въ этомъ смыслѣ Соловьевъ называлъ Достоевскаго пророкомъ и къ нимъ причислялъ великихъ русскихъ поэтовъ; въ этомъ смыслѣ, конечно, и Соловьевъ принадлежитъ къ нимъ, какъ одинъ изъ духовныхъ вождей русскаго народа. Наиболѣе глубокія черты характера русскаго народа нашли выраженіе въ сочиненіяхъ Соловьева; съ другой стороны, его сочиненія сами послужатъ постояннымъ идейнымъ источникомъ для русской мысли, подобно тому, какъ жизнь Соловьева, во всемъ согласная съ его ученіемъ, будетъ всегда служить примѣромъ для подражанія и нравственной поддержкой въ жизненной борьбѣ.

III.

Произведенія Соловьева чрезвычайно разнообразны. Многогранная природа его выразилась въ многоразличныхъ произведеніяхъ; однако при всей ихъ разнохарактерности легко подмѣтить основную черту творчества Соловьева. Является ли онъ передъ нами въ образѣ философа, или богослова, или публициста и политика, или поэта, или

литературнаго критика, или, наконецъ, полемиста, — основная тенденція его творчества остается всегда одной и той же: во всѣхъ его произведеніяхъ мы встрѣчаемся съ вѣрою въ безусловное начало и съ требованіемъ согласованія нашей жизни съ этимъ началомъ. Согласно съ этимъ у него двѣ главныхъ задачи: отчетливое выраженіе въ философскихъ терминахъ безусловнаго и полное проведеніе этическихъ принциповъ согласно съ принципомъ безусловнаго. Соловьевъ — философъ-моралистъ, и совершенно не вѣрна мысль талантливаго ученика его, С. Булгакова, что этика наименѣе оригинальная часть ученія Соловьева, что «Оправданіе добра» прекрасная «книга для чтенія», прибавляющая очень мало «къ чисто философскому творчеству Соловьева»[18]. Мы не знаемъ, что г. Булгаковъ называетъ «чисто философскимъ творчествомъ», но очевидно, что и въ литературной критикѣ и въ публицистикѣ точка зрѣнія Соловьева есть чисто этическая. Соловьевъ самъ признаетъ, что въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» онъ этическіе вопросы разсматриваетъ съ особымъ вниманіемъ, что нравственность есть единственный путь сближенія съ абсолютомъ, посему признать этику Соловьева не оригинальной значило бы признать полный неуспѣхъ дѣятельности Соловьева. Вообще говоря, странное впечатлѣніе производятъ критическія сужденія о Соловьевѣ. Экономисты (С. Булгаковъ) утверждаютъ, что этика и, въ особенности, политическая экономія — Ахиллесова пята системы Соловьева; юристы (Спасовичъ, Кони), что слабѣйшая сторона философіи Соловьева — это его конструкція правовыхъ понятій; философъ (Введенскій) объясняетъ, въ чемъ заключается неуспѣхъ мистицизма Соловьева; поэты признаютъ стихотворенія Соловьева весьма слабыми; наконецъ, критики и слышать не хотятъ о его пріемахъ разбора литературныхъ произведеній, но въ то же время всѣ признаютъ талантливость Соловьева и его оригинальность. Мнѣ кажется, что такія сужденія врядъ ли имѣютъ основаніе: геній Соловьева — внѣ сомнѣнія, и взгляды его въ разныхъ областяхъ знанія, можетъ быть, не совпадаютъ со взглядами спеціалистовъ, обладающихъ нѣкоторыми учеными секретами, но вытекаютъ изъ основныхъ положеній его системы и посему не могутъ быть иными.

Прежде чѣмъ приступить къ краткому изложенію ученія В. Соловьева, мы разсмотримъ два вопроса: во-первыхъ, вопросъ объ источникахъ его міровоззрѣнія и, во-вторыхъ, вопросъ о томъ, измѣнились ли его воззрѣнія въ теченіе его литературной дѣятельности и если да, то въ чемъ именно.

Въ вопросѣ объ источникахъ міровоззрѣнія Соловьева мы имѣемъ въ виду тѣхъ писателей, которыхъ онъ читалъ съ особенною любовью, находя въ нихъ взгляды, родственные его собственнымъ. Л. Лопатинъ говоритъ объ отношеніи Соловьева къ Баадеру: «Здѣсь не можетъ быть никакой рѣчи о заимствованіяхъ, а развѣ только объ однородномъ

[18] С. Булгаковъ. Отъ марксизма къ идеализму, стр. 238. Примѣчаніе.

вліяніи, которое они оба испытали со стороны Якова Бема». Какъ къ Баадеру, точно такъ же Соловьевъ относился и къ другимъ философамъ, родственнымъ по направленію; ни о какихъ заимствованіяхъ рѣчи быть не можетъ, а лишь о возможности вліянія. Соловьевъ читалъ чрезвычайно много и былъ хорошо знакомъ съ исторіей человѣческой мысли: онъ мечталъ о томъ, чтобы дать изображеніе исторіи философіи въ сотрудничествѣ съ другимъ лицомъ, но не успѣлъ, къ сожалѣнію, осуществить это свое намѣреніе. Если бы онъ его осуществилъ, то мы получили бы, безъ сомнѣнія, мастерское изложеніе идеализма и совершенно отчетливо могли бы судить о вліяніи, испытанномъ имъ со стороны другихъ философовъ. Мы узнали бы, что изъ древнихъ философовъ онъ любилъ Платона и неоплатониковъ, что онъ весьма интересовался гностицизмомъ и тщательно изучалъ философію отцовъ церкви и первыхъ христіанскихъ философовъ. Въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», излагая ученіе о троичности Божества, Соловьевъ говоритъ: «Я не буду останавливаться на частностяхъ этого ученія, являющихся въ той или другой системѣ — у Филона или Плотина, у Оригена или Григорія Богослова, — я имѣю въ виду только существенную истину этого ученія, общую всѣмъ его видоизмѣненіямъ, и буду выводить эту истину въ той формѣ, которую признаю наиболѣе логичною, наиболѣе отвѣчающей требованіямъ умозрительнаго разума»[19]. Эту мысль можно распространить на всю философскую систему Соловьева. Основныя воззрѣнія его представляются родственными неоплатонизму, но въ послѣднемъ нѣтъ строго логическаго и философскаго метода. Этотъ методъ Соловьевъ нашелъ у нѣмецкихъ идеалистовъ, у Шеллинга и Гегеля, и примѣнилъ его къ основнымъ мыслямъ неоплатонизма. Кромѣ указанныхъ вліяній слѣдуетъ упомянуть еще о вліяніи Блаженнаго Августина (напр., въ пониманіи свободы воли) и Сведенборга. Самъ Соловьевъ указалъ на то, что одно время онъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Шопенгауэра и Канта, наконецъ, нельзя не упомянуть еще о томъ, что Соловьевъ внимательно читалъ философовъ-католиковъ традиціоналистовъ, въ родѣ де-Бональда. Ранѣе мы говорили уже, что П. Юркевичъ и Кудрявцевъ-Платоновъ ввели Соловьева въ кругъ славянофильскихъ идей и что Соловьевъ, несмотря на свою рѣзкую полемику съ младшими славянофилами, оставался вѣренъ до конца жизни почти всей программѣ первыхъ славянофиловъ. Подъ вліяніемъ указанныхъ писателей и направленій сложилось оригинальное міровоззрѣніе Соловьева, въ которомъ элементы неоплатоновскаго мистицизма искусно сопряжены съ умозрѣніемъ нѣмецкаго идеализма и съ своеобразнымъ раціонализмомъ; упомянуть слѣдуетъ еще о томъ, что Соловьевъ любилъ иллюстрировать свои идеи примѣрами, заимствованными изъ естествознанія, которымъ онъ съ любовью занимался въ дни юности.

Основныя воззрѣнія Соловьева, сложившіяся подъ указанными

---

[19] В. С. Соловьевъ, Собр. соч., т I, стр. 83.

вліяніями, послѣ кратковременнаго періода отрицанія, пережитаго до появленія въ свѣтъ его печатныхъ произведеній, остались безъ измѣненія до конца его жизни; измѣненіямъ, и часто весьма значительнымъ, подвергались лишь частныя его воззрѣнія; нѣкоторыя изъ этихъ измѣненій мы коротко здѣсь и перечислимъ, при чемъ постараемся показать, что въ основномъ пунктѣ Соловьевъ не мѣнялъ своихъ взглядовъ. Соловьевъ является представителемъ мистическаго направленія въ философіи, поэтому его взгляды на мистицизмъ и составляютъ самое существенное въ его философіи. Мы думаемъ, что именно въ этомъ отношеніи у Соловьева не было существенныхъ измѣненій. Вообще говоря, измѣненія въ воззрѣніяхъ Соловьева имѣютъ болѣе характеръ дополненій, чѣмъ измѣненій.

Безъ сомнѣнія, самое рѣзкое измѣненіе воззрѣній Соловьева касается ученія славянофиловъ; отъ поклоненія передъ ними, замѣчаемаго въ «Кризисѣ западной философіи» и въ «Трехъ силахъ», и до признанія, что «на долю славянской самобытности съ ея лучшими началами приходятся только хотя и чрезвычайно великія, но совершенно пустыя и ничѣмъ неоправданныя претензіи», весьма большой шагъ; но мы уже указывали на то, что критика Соловьева направлена не столько противъ ученія славянофиловъ, сколько противъ тѣхъ практическихъ результатовъ, которые выводились нѣкоторыми псевдославянофильскими писателями изъ этого ученія.

Въ связи съ указаннымъ измѣненіемъ слѣдуетъ отмѣтить и другое. а именно, измѣнившееся отношеніе Соловьева къ католицизму; если онъ еще въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» характеризовалъ римско-католическую церковь какъ ложную теократію, подавляющую начало разума и свободу совѣсти, то впослѣдствіи его отношеніе къ католицизму стало инымъ. Хотя, какъ мы уже говорили, это отношеніе въ точности не можетъ быть теперь опредѣлено, но несомнѣнно, что изученіе исторіи церкви привело его къ признанію, что въ спорѣ католичества и православія, въ раздѣленіи церквей не вся вина лежитъ на католичествѣ. Въ соединеніи церквей онъ видѣлъ существеннѣйшую задачу современности, а возможность этого соединенія, которое онъ изобразилъ въ «Трехъ разговорахъ» (рѣчь старца Іоанна), обусловливалась для него мыслью о догматическомъ развитіи церкви. Эта мысль, неблагосклонно встрѣченная православными писателями [20], признававшими лишь раскрытіе истины, но не развитіе ея, была высказываема католическими писателями значительно ранѣе Соловьева (напр., Ньюменомъ въ его опытѣ развитія христіанскаго ученія) и фактически соотвѣтствовала духу католицизма, введшему еще недавно два новыхъ догмата. Съ другой стороны, теократическій идеалъ Соловьева, въ которомъ первосвятитель церкви является носителемъ безусловнаго духовнаго авторитета. находилъ нѣкоторое осуществленіе если не въ дѣйствительномъ институтѣ папства, то въ идейномъ.

[20] См. Стояновъ: Вѣра и Разумъ, 1886, и В. Рождественскій: О значеніи философско-литературной дѣятельности В. С. Соловьева.

Такимъ образомъ, въ мышленіи Соловьева были элементы какъ положительные, такъ и отрицательные (критическіе), которые сближали Соловьева съ католицизмомъ. Можно утверждать, что въ серединѣ 80-хъ годовъ его симпатіи къ католицизму были наиболѣе сильны, потомъ онѣ постепенно слабѣютъ.

Переходя отъ указанныхъ двухъ пунктовъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ философскимъ воззрѣніямъ, къ частнымъ вопросамъ, въ которыхъ можно замѣтить нѣкоторое измѣненіе во взглядахъ Соловьева, мы вовсе не стремимся къ полнотѣ. Соловьевъ самъ указалъ, что одно время находился подъ вліяніемъ Шопенгауэра и Канта, но впослѣдствіи это вліяніе ослабѣло; такъ, напримѣръ, въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ признавалъ жалость принципомъ морали; въ «Оправданіи добра» онъ жалость считаетъ лишь основою альтруизма, опредѣляющаго отношеніе людей между собой, въ то время какъ въ благоговѣніи и стыдѣ слѣдуетъ искать основъ, опредѣляющихъ отношеніе человѣка къ высшей и низшей природѣ. Точно также можно замѣтить нѣкоторое различіе во взглядахъ на государство, высказанныхъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» и въ «Оправданіи добра». Въ первомъ сочиненіи Соловьевъ утверждаетъ, что общая польза есть призракъ, что государство можетъ только разграничивать интересы, которые противорѣчатъ другъ другу, что оно не содѣйствуетъ имъ, не помогаетъ ихъ осуществленію; во второмъ, напротивъ, Соловьевъ утверждаетъ, что задача государства состоитъ не только въ охраненіи интересовъ, но и въ содѣйствіи развитію человѣческихъ силъ, носительницъ высшихъ началъ. Но объ измѣненіи взглядовъ Соловьева на этическіе вопросы мы скажемъ въ слѣдующей главѣ.

Болѣе существеннымъ въ философскомъ отношеніи измѣненіемъ является переходъ Соловьева отъ теистическаго представленія божества къ пантеистическому. На такое измѣненіе указываетъ А. Никольскій («Вѣра и Разумъ»). Онъ утверждаетъ, что въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» нашъ философъ стоитъ будто бы на болѣе пантеистической точкѣ зрѣнія, чѣмъ въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», гдѣ онъ защищаетъ теизмъ. Мы не думаемъ, чтобы это по существу было правильно, хотя по формѣ оно и справедливо. То направленіе мистицизма, къ которому принадлежалъ Соловьевъ (неоплатонизмъ, шеллингіанство), представляетъ сочетаніе пантеистическихъ идей съ теизмомъ; оно признаетъ истинность формулы: все есть Богъ, и отрицаетъ лишь формулу: Богъ есть все. Въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» Соловьевъ старается защитить философію Спинозы отъ несправедливаго, какъ нашему философу казалось, упрека въ атеизмѣ, высказаннаго проф. Введенскимъ. Проф. Введенскій выставляетъ два признака неотъемлемыхъ отъ понятія божества: превосходство его надъ всѣмъ остальнымъ и личность. Соловьевъ доказываетъ, что Богу принадлежитъ «сверхличность». Въ этомъ пунктѣ онъ стоитъ совершенно на почвѣ неоплатонизма и шеллингіанства. Приписывать божеству сверх-

личность не значитъ отрицать у него личность вообще, но такъ какъ понятіе личности есть признакъ присущій человѣку, а, слѣдовательно, заключающій въ себѣ ограниченіе, то первый признакъ божества — превосходство его надъ всѣмъ — дѣлаетъ невозможнымъ утвержденіе, что Богъ есть лицо въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы это говоримъ о человѣкѣ. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, что Соловьевъ измѣнилъ свои теистическіе взгляды на пантеистическіе.

Во второмъ изданіи «Оправданія добра», вышедшемъ послѣ статьи «Понятіе о Богѣ», Соловьевъ говоритъ о божествѣ въ духѣ совершенно теистическомъ [21], и это не значитъ, что онъ вновь отъ пантеизма перешелъ къ теизму, а значитъ лишь, что ему въ данномъ случаѣ совершенно достаточно понятія живого Бога, находимаго въ религіозномъ сознаніи, и незачѣмъ останавливаться на болѣе глубокомъ его анализѣ. Сверхъ того слѣдуетъ замѣтить, что и въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», гдѣ Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что личность принадлежитъ божеству, совершенно ясно проглядываетъ мысль, что «абсолютное не можетъ быть только личностью, только *я*, что оно болѣе чѣмъ личность» [22], что «божество есть существо индивидуальное, но и всеобъемлющее». И такъ въ данномъ пунктѣ мы не можемъ усмотрѣть измѣненія взглядовъ Соловьева, а видимъ лишь раскрытіе одной изъ сторонъ понятія божества, о которой ему ранѣе не приходилось говорить.

Теперь мы укажемъ на существенное измѣненіе въ гносеологическихъ взглядахъ Соловьева, о которомъ онъ самъ упоминаетъ. Дѣло касается вопроса о томъ, что дано въ непосредственномъ сознаніи. Въ «Философскихъ основахъ цѣльнаго знанія» и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» нашъ философъ стоялъ на Декартовой точкѣ зрѣнія, т. е. защищалъ мысль, что, познавая явленія, мы тѣмъ самымъ познаемъ и сущее въ себѣ, поскольку явленіе есть обнаруженіе сущаго въ себѣ, т. е. познаніе истинно сущаго возможно; мы его познаемъ во всемъ, что познаемъ, напр., внутри насъ, какъ нашу основу, какъ субстанцію. Въ статьѣ «Первое начало теоретической философіи» (1898) Соловьевъ совершенно справедливо критикуетъ воззрѣніе Декарта и признаетъ собственную ошибку: самодостовѣрность наличнаго сознанія, какъ внутренняго факта, не ручается за достовѣрность сознаваемыхъ предметовъ, какъ внѣшнихъ реальностей. Нельзя сомнѣваться въ одномъ: въ наличности дѣйствительности, въ фактѣ, какъ таковомъ, въ томъ, что дано; но отсюда отнюдь нельзя дѣлать заключеній относительно субъекта или носителя состояній сознанія. На вопросъ: чье это сознаніе? можно отвѣчать лишь: неизвѣстно.

Слѣдуетъ ли изъ этого измѣненія взгляда Соловьева на данныя сознанія, что вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнился его взглядъ на мистицизмъ? Проф. А. Введенскій утверждаетъ, что взглядъ Соловьева на мистицизмъ измѣнился, и въ подтвержденіе своей мысли приво-

[21] Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VIII, стр. 188, 195, 201.

[22] Тамъ же, т. III, стр. 73.

дитъ доводъ, заимствованный изъ второго изданія «Оправданія добра». Въ первомъ изданіи, по мнѣнію проф. Введенскаго, Соловьевъ считаетъ мистическое воспріятіе присущимъ всѣмъ людямъ, во второмъ же, — какъ видно изъ добавленія, сдѣланнаго въ этомъ изданіи, — лишь избранникамъ (изд. 2, стр. 216, 218, изд. I, стр. 197, 198). Въ статьѣ «Мистицизмъ В. Соловьева» («Вѣстникъ Европы» № 11, 1906), мы старались доказать, что измѣненіе гносеологическихъ воззрѣній Соловьева нисколько не должно было повлечь за собою иное пониманіе мистицизма, ибо, съ одной стороны, оно нисколько не поколебало живой вѣры Соловьева въ реальность Бога или безусловной любви, съ другой же — Соловьевъ твердо держался двухъ положеній: во-первыхъ, онъ признавалъ во всякомъ познаніи элементъ вѣры (всякое познаніе слагается, по воззрѣнію Соловьева, изъ трехъ элементовъ: вѣры, воображенія и творчества); во-вторыхъ, Соловьевъ никогда не смотрѣлъ на мистицизмъ какъ на гносеологическую проблему только, т. е. какъ на особый способъ познанія, а всегда держался мысли, что мистика есть творческое отношеніе человѣческаго чувства къ трансцендентному міру, слѣдовательно, мистикѣ приписывалось значеніе настоящаго верховнаго начала всей жизни человѣка. Доводъ, заимствованный проф. Введенскимъ изъ второго изданія «Оправданія добра», теряетъ свое значеніе, если припомнить, что Соловьевъ и въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ пророкамъ приписывалъ совершенно ту же роль, что и во второмъ изданіи «Оправданія добра». Пророки для Соловьева были носителями богочеловѣческаго сознанія и представителями глубочайшаго нравственнаго соединенія всего человѣка и міра съ Богомъ; Соловьевъ училъ, что «не всякому и не всегда дается пища боговъ», и что умственное созерцаніе зависитъ отъ внутренняго дѣйствія на насъ существъ идеальныхъ или трансцендентныхъ.

Такимъ образомъ, мы можемъ утверждать, что мистицизмъ всегда оставался центральнымъ и кореннымъ пунктомъ ученія Соловьева и значительныхъ колебаній въ пониманіи его у Соловьева не было.

IV.

Всякаго, кто попытается дать себѣ отчетъ о жизни и дѣятельности Соловьева, долженъ поразить слѣдующій фактъ: Соловьевъ довелъ до конца только одно дѣло: онъ закончилъ только одну часть своей философской системы, а именно этику. Было бы совершенно безплодно задаваться вопросомъ о томъ, какъ онъ закончилъ бы гносеологію, въ какую форму отлилась бы подъ его перомъ эстетика[23], и какъ онъ справился бы съ построеніемъ философіи религіи. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что во всѣхъ этихъ областяхъ его своеобразный геній проявился бы во всемъ блескѣ; но фактъ остается фактомъ: онъ

[23] Ср. статью объ эстетикѣ Соловьева въ „Вѣстникѣ Европы“, 1907 г. № 1.

ранѣе всего написалъ нравственную философію и только ей успѣлъ придать законченную форму. Это не случайность, это объясняется тѣмъ, что Соловьевъ былъ по преимуществу моралистомъ[24] и въ этой сферѣ полнѣе всего проявилъ свою индивидуальность и въ нее умѣстилъ всю глубину своего мистицизма. Слова апостола: «если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое сознаніе и всю вѣру, а не имѣю любви, то я ничто», опредѣляютъ первенствующее значеніе вопросовъ нравственности передъ всякими другими, и естественно, что Соловьевъ при его «нравственной геніальности» имъ-то и отдался ранѣе всего и полнѣе всего.

Въ послѣдующемъ мы будемъ имѣть въ виду три вопроса: A) были ли какія-либо измѣненія въ пониманіи вопросовъ нравственности у Соловьева? B) какъ онъ пришелъ къ своему ученію? C) въ чемъ заключается сущность ученія?

A) Соловьевъ дважды излагалъ ученіе о нравственности: во-первыхъ, въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», когда онъ шелъ отрицательнымъ путемъ, показывая всю несостоятельность раціоналистическихъ построеній ученія о нравственности, и, во-вторыхъ, въ «Оправданіи добра», когда онъ обосновалъ положительнымъ путемъ свое ученіе. Въ двухъ указанныхъ сочиненіяхъ есть различіе, которое можетъ вызвать въ читателяхъ недоумѣніе. Въ первомъ сочиненіи нашъ философъ рѣшительно высказывается въ томъ смыслѣ, что нравственный идеалъ основанъ на понятіи человѣка, какъ существа религіознаго, на признаніи божественнаго начала въ человѣкѣ и человѣчествѣ. Но предметъ стремленія человѣка къ Богу можетъ оказаться иллюзіей или субъективнымъ призракомъ, поэтому необходимо рѣшить вопросъ о подлинности или истинности религіознаго начала; вопросъ же объ этомъ началѣ естественно распадается на три части, а именно: на вопросъ о подлинномъ бытіи Бога, во-вторыхъ, на вопросъ о подлинномъ бытіи человѣка какъ существеннаго члена во всеединомъ, т. е. о вѣчности человѣка, или съ отрицательной стороны о независимости его по бытію отъ естественнаго порядка (т. е. вопросъ о безсмертіи), и, въ-третьихъ, вопросъ о самостоятельности человѣка въ его дѣятельности, т. е. о его свободѣ. Соловьевъ возстаетъ противъ «отвлеченнаго морализма», который, опираясь на фактъ совѣсти, утверждаетъ независимость вопросовъ этики отъ метафизики, а этой послѣдней отъ гносеологіи, выясняющей вопросъ о критеріи истины[25].

Въ «Оправданіи добра», содержащемъ полное изложеніе положительныхъ сторонъ нравственности, Соловьевъ стоитъ, повидимому, на совершенно иной точкѣ зрѣнія. По существу его взглядъ на этику не измѣнился, ибо и въ «Оправданіи добра» онъ учитъ о тѣснѣйшей зависимости человѣческой нравственности отъ безусловнаго начала;

[24] Это опредѣленіе не должно быть понято въ томъ смыслѣ, что мы сближаемъ Соловьева съ моралистами въ родѣ Ларошфуко или Вовенарга, а въ смыслѣ сопоставленія Соловьева съ такими мыслителями, какъ, напр., Фихте старшій.

[25] Ср. Собр. соч. В. С. Соловьева, т. II, стр. 189—192.

но здѣсь онъ утверждаетъ, что можно трактовать вопросы нравственности независимо отъ религіи и отъ гносеологіи, и не отрицаетъ, съ внѣшней, по крайней мѣрѣ, стороны, именно точку зрѣнія отвлеченнаго морализма. Онъ идетъ еще гораздо далѣе, а именно отрицаетъ необходимость рѣшенія вопроса о свободѣ воли [26], такъ какъ нравственность возможна и при детерминизмѣ.

Какъ слѣдуетъ понимать такое разногласіе, и такъ ли оно велико, какъ можетъ показаться на первый взглядъ?

Точка зрѣнія, защищающая самостоятельность нравственной философіи и независимость ея отъ религіи, гносеологіи и метафизики, изложена Соловьевымъ въ введеніи къ «Оправданію добра»; введеніе содержитъ въ себѣ лишь указаніе, что о нравственности можно трактовать и независимо отъ какой-либо положительной религіи, но не независимо отъ признанія религіознаго начала вообще; все изложеніе предполагаетъ реальность безусловнаго начала и связь его съ человѣческою жизнью и дѣятельностью; такимъ образомъ, указаніе, находящееся во введеніи и, повидимому, противорѣчащее тому, что ранѣе было сказано въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», имѣетъ лишь цѣлью ограничить предметъ изслѣдованія отъ другихъ областей; оно говоритъ лишь о томъ, что для нравственной философіи необходимо признаніе реальности божества, но доказательство этой реальности и различное пониманіе природы божества, какъ оно отразилось въ положительныхъ религіяхъ христіанскихъ народовъ, для нравственной философіи не имѣетъ значенія. Почти то же самое слѣдуетъ сказать и объ отношеніи гносеологіи и метафизики къ нравственной философіи; послѣдняя имѣетъ свой объектъ изслѣдованія; на какой гносеологической точкѣ зрѣнія мы ни стояли бы, признаемъ ли мы правильнымъ наивный реализмъ, или эмпиризмъ, или субъективизмъ, — мы не можемъ отрицать различіе добра и зла и, слѣдовательно, во всякомъ случаѣ, мы имѣемъ нѣкоторый объектъ изслѣдованія. Это особенно очевидно относительно вопроса о свободѣ воли. Какъ бы мы ни рѣшали съ метафизической точки зрѣнія этотъ вопросъ, рѣшеніе не упразднитъ факта существованія нравственнаго міра и той минимальной дозы нравственной свободы, которая соединима и съ детерминизмомъ. Всякая область знанія представляетъ собою нѣкоторую абстракцію, всякая наука вырываетъ свой предметъ изъ живой связи цѣлаго и разсматриваетъ его какъ нѣчто самодовлѣющее. Изслѣдователь имѣетъ право на такую абстракцію; ибо первая задача каждаго изслѣдованія состоитъ въ точной установкѣ и описаніи фактовъ и тѣхъ выводовъ, которые изъ этихъ фактовъ проистекаютъ, независимо отъ спорныхъ посылокъ и точекъ зрѣнія, которыми эти факты освѣщаются. Описаніе факта нравственнаго міра, психическихъ и соціальныхъ условій, дѣлающихъ его возможнымъ, представляетъ самостоятельную область изслѣдованія, не теряющую своего значенія въ

[26] Ср. Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VIII, стр. 23.

зависимости отъ общихъ философскихъ точекъ зрѣнія, которыми они освѣщаются.

Такимъ образомъ, разногласіе, указанное нами, имѣетъ болѣе формальный, чѣмъ матеріальный, характеръ. По существу взгляды Соловьева на этику измѣнились только въ деталяхъ, но общіе руководящіе принципы остались неизмѣнными.

Мы въ предшествующей главѣ указали уже на то, что онъ на задачу государства смотритъ въ «Оправданіи добра» иначе, чѣмъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Сначала онъ задачу государства видѣлъ въ распредѣленіи интересовъ, потомъ онъ смотрѣлъ на государство какъ на организованную жалость. Вообще говоря, онъ сначала придавалъ въ этикѣ индивидуализму большее значеніе, чѣмъ впослѣдствіи. Было бы весьма важно для выясненія хода развитія философіи Соловьева точное указаніе измѣненій въ его воззрѣніяхъ; но это не входитъ въ нашу задачу; мы здѣсь укажемъ только на два пункта, въ которыхъ такое измѣненіе легко подмѣтить: на его взгляды на природу совѣсти и свободы.

Въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ смотритъ на совѣсть какъ на «начало, лишенное положительнаго содержанія» и сравниваетъ ее съ демономъ Сократа, который указывалъ лишь то, чего не слѣдуетъ дѣлать. Напротивъ въ «Оправданіи добра» совѣсть разсматривается, какъ видоизмѣненіе стыда, слѣдовательно, здѣсь совѣсти приписывается положительное содержаніе. Въ вопросѣ о свободѣ воли Соловьевъ сначала стоялъ на почвѣ философіи Канта, т. е. приписывалъ человѣку свободу, лишь поскольку онъ принадлежитъ къ трансцендентному міру; въ «Оправданіи добра» Соловьевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія бл. Августина, т. е. признаетъ нѣкоторую свободу и въ феноменальномъ мірѣ, а именно свободу выбора зла, но не свободу выбора добра, къ которому человѣкъ опредѣляется благодатью. Независимо отъ этого метафизическаго рѣшенія вопроса о свободѣ, Соловьевъ признаетъ за человѣкомъ нравственную свободу, какъ фактъ психическаго и моральнаго міра.

В) Взгляды Соловьева на нравственность тѣсно связаны съ его религіознымъ міропониманіемъ, но эти взгляды сложились не сразу, въ нихъ мы можемъ различить нѣсколько наслоеній. Объ этомъ мы теперь и скажемъ нѣсколько словъ.

Нравственный міръ можетъ быть построенъ на двухъ устояхъ: на человѣкѣ или же на принципѣ, превышающемъ человѣка. Соловьеву было совершенно ясно, что разсматривать человѣка какъ безусловное начало немыслимо, и изъ человѣка и на немъ можно построить лишь ложную нравственную систему. Земная этика его не привлекала, и фактъ смерти, дѣлающей безплодной человѣческую дѣятельность, казался ему достаточнымъ опроверженіемъ всякаго эвдаймонизма, независимо отъ того, видитъ ли онъ цѣль жизни въ наслажденіи или же въ пользѣ наибольшаго количества людей (утилитаризмъ). Критику эвдаймонистическихъ теорій мы находимъ въ «Кри-

тикѣ отвлеченныхъ началъ» и въ «Оправданіи добра»; въ послѣднемъ сочиненіи Соловьеву пришлось добавить нѣсколько замѣчаній относительно новѣйшихъ попытокъ обоснованія земной этики, напр., ницшеанства. Онъ ясно видѣлъ, что новыя обоснованія этики, — индивидуализмъ Ницше и коллективизмъ соціалистовъ, — въ сущности представляютъ лишь новыя формы стараго эвдаймонистическаго ученія Аристиппа и Эпикура. Двойная мораль Ницше въ сущности представляетъ лишь отрицаніе морали, и это отрицаніе казалось Соловьеву особенно отвратительнымъ еще потому, что оно было сопряжено съ яростнымъ нападеніемъ на Христа и его ученіе.

Соловьевъ легко и рано понялъ невозможность построить ученіе о нравственности на почвѣ антропологической, на возведеніи человѣка на степень безусловнаго начала; большого труда стоило Соловьеву пережить и возвыситься надъ Кантомъ и Шопенгауэромъ. Своеобразное ученіе Канта представляетъ переходъ отъ земной этики къ небесной, оно, повидимому, соединяетъ достоинства обоихъ ученій: реальность и общедоступность антропологическаго принципа и въ то же время возвышенность и незыблемость принципа трансцендентнаго; попытка распредѣленія началъ феноменальнаго и трансцендентнаго, опредѣлившая философскую мысль болѣе чѣмъ на сто лѣтъ впередъ, окончилась, однако, неудачей. Сложная постройка Канта распадается сама собой, несмотря на всѣ старанія замазать щели и подвести новыя части фундамента. Въ 1894 г. Соловьевъ совершенно отчетливо высказалъ, что̀ его отдѣляетъ отъ Канта, и въ чемъ онъ видитъ значеніе его. Когда Соловьевъ писалъ «Оправданіе добра», онъ стоялъ на почвѣ, ничего общаго съ Кантомъ не имѣющей, хотя это не мѣшало ему съ благодарностью относиться къ своему учителю, которому онъ поклонялся довольно долгое время. Въ статьѣ, напечатанной въ 1894 г. въ Энциклопедическомъ Словарѣ, читатели найдутъ превосходную оцѣнку какъ хорошихъ, такъ и дурныхъ сторонъ философіи Канта. Приведемъ существенное содержаніе этой статьи: Кантъ, — говоритъ Соловьевъ, — утвердилъ безусловный примат̀ъ практическаго разума или нравственной воли, какъ предваряющаго условія должной дѣйствительности, онъ далъ безукоризненныя и окончательныя формулы нравственнаго принципа и создалъ чистую или формальную этику какъ науку, столь же достовѣрную, какъ чистая метафизика. Но рядомъ съ этими великими заслугами мы встрѣчаемся у Канта съ столь же великими недостатками. Кантъ различаетъ трансцендентальный субъектъ отъ эмпирическаго, «но такъ мало останавливается на этомъ различеніи, что оно совсѣмъ у него пропадаетъ среди безмѣрнаго множества схоластическихъ и ни къ чему ненужныхъ дистинкцій и терминовъ — пропадаетъ настолько, что многіе позднѣйшіе толкователи и критики неумышленно смѣшиваютъ двухъ субъектовъ, идеализму Канта придаютъ характеръ эмпирико-психологическій и тѣмъ превращаютъ всю критическую философію въ сплошной абсурдъ. Только чрезъ надлежащее развитіе идеи о трансценденталь-

номъ субъектѣ основная мысль Канта, что всѣ познаваемые нами предметы или явленія суть представленія или мысли ума, можетъ получить свой истинный разумный смыслъ — иначе она сама себя разрушаетъ. Если все, что я могу знать — всѣ предметы и явленія — суть только мои представленія, т. е. существуютъ лишь поскольку я ихъ мыслю, то и самъ я существую лишь въ своемъ собственномъ представленіи, или поскольку актуально мыслю о самомъ себѣ; а въ такомъ случаѣ все ученіе Канта о трансцендентальномъ единствѣ сознанія необходимо оказывается простымъ petitio principii. Во избѣжаніе этого необходимо рѣшительно различать актуальное сознаніе (эмпирическаго) субъекта, т. е. его условное и перемежающееся мышленіе, которое никакъ не можетъ служить основаніемъ ни для его собственнаго, ни для чужого бытія, — отъ трансцендентальнаго субъекта, или пребывающаго и универсальнаго ума, котораго мышленіе, своими всеобщими и необходимыми формами и категоріями, создаетъ и опредѣляетъ всѣ предметы и явленія (а, слѣдовательно, и меня самого какъ явленіе) совершенно независимо отъ моихъ или чьихъ бы то ни было психологическихъ состояній. Весь познаваемый міръ явленій есть только представленіе, и при томъ онъ есть представленіе моего ума, поскольку мой умъ совпадаетъ съ умомъ трансцендентальнымъ (т. е. формально — всегда, матеріально же — при извѣстныхъ условіяхъ); но этотъ же самый міръ, нисколько не переставая быть представленіемъ (именно трансцендентальнаго субъекта), получаетъ значеніе внѣшняго независимаго бытія для меня (какъ субъекта эмпирическаго), поскольку я нахожу и утверждаю себя какъ одно изъ явленій этого міра. Если въ области этической я, какъ практическій разумъ, представляю собою самозаконнаго создателя нравственнаго порядка, и я же, какъ чувственное и злое существо, долженъ подчиняться этому нравственному порядку, какъ внѣшнему мнѣ закону, — то соотвѣтственнымъ образомъ и въ сферѣ познанія я, какъ чистый разумъ (т. е. поскольку этотъ разумъ во мнѣ дѣйствуетъ или черезъ меня проявляется), создаю, по присущимъ мнѣ формамъ и категоріямъ, весь міръ явленій, и я же, въ качествѣ эмпирическаго субъекта входя въ составъ этого міра, подчиняюсь его законамъ, или естественному ходу вещей, какъ внѣшнимъ и необходимымъ условіямъ моего собственнаго бытія. Съ этой точки зрѣнія исчезаетъ (въ принципѣ) предполагаемая Кантомъ бездна между нравственнымъ міромъ и физическимъ. Между обоими, т. е. точнѣе между положеніемъ человѣка въ томъ и въ другомъ — оказывается не только соотвѣтствіе, но и прямая внутренняя связь. Истина познается эмпирическимъ умомъ только формально, точно также какъ нравственное добро существуетъ для эмпирической, гетерономной воли только въ формѣ долга. Міръ явленій тяготѣетъ надъ эмпирическимъ умомъ какъ нѣчто внѣшнее и непроницаемое, подобно тому, какъ нравственный порядокъ представляется гетерономной волѣ какъ внѣшній и тягостный законъ. Слѣдовательно, для дѣйствительнаго познанія истины, какъ и для

дѣйствительнаго нравственнаго усовершенствованія, намъ необходимо однородное преобразованіе: эмпирическій умъ долженъ усвоить зиждительную силу ума трансцендентальнаго и гетерономная воля должна стать самозаконною, т. е. сдѣлать добро предметомъ собственнаго безкорыстнаго стремленія. Это двоякое преобразованіе должно быть, очевидно, нашимъ собственнымъ дѣломъ, т. е. исходить изъ нашей воли, ставящей себѣ истину и добро какъ безусловную цѣль».

Изъ приведеннаго видно, что Соловьевъ желаетъ преобразовать систему Канта въ такомъ духѣ, который бы приблизилъ его къ Платону, — иначе говоря, Соловьевъ не только отказался отъ земной этики, но и отъ той, которая, стоя на землѣ, старается достичь безусловнаго; онъ, наоборотъ, исходя изъ безусловнаго, хочетъ достичь земли.

Этику Шопенгауэра Соловьевъ пережилъ въ томъ смыслѣ, что принципу Шопенгауэра, имѣющему общее значеніе, жалости, онъ придалъ частичное значеніе, т. е. призналъ жалость однимъ изъ трехъ началъ, опредѣляющихъ отношеніе человѣка къ міру и Богу.

Третій моментъ, пережитый Соловьевымъ въ его построеніи этическаго ученія, имѣетъ болѣе отрицательное, чѣмъ положительное значеніе. Избавившись отъ эвдаймонизма и отъ Кантовыхъ путъ и твердо ставъ на почву христіанской религіозной этики, Соловьевъ встрѣтился съ ученіемъ, развивавшимся въ Россіи одновременно съ его ученіемъ и пріобрѣтшимъ большое число адептовъ. Мы имѣемъ въ виду религіозно-нравственное ученіе Л. Толстого.

Л. Толстой стоитъ совершенно на той же почвѣ, что и Соловьевъ. Оба признаютъ полную зависимость нравственности отъ безусловнаго начала. Точка отправленія обоихъ ученій (религіозное сознаніе) одинаковая, но въ дальнѣйшемъ оба мыслителя расходятся настолько, что представляютъ собой два противоположныхъ полюса пониманія христіанскаго ученія нравственности. Тожество точки отправленія заставило Соловьева долгое время надѣяться на возможность совмѣстнаго воздѣйствія на русскую мысль, пока для него не выяснилась вполнѣ невозможность идти рука объ руку съ Л. Толстымъ. Въ «Оправданіи добра» мы вмѣстѣ съ изложеніемъ собственныхъ взглядовъ постоянно встрѣчаемся съ полемикою и критикою ученія Л. Толстого; то же самое мы видимъ и въ послѣднемъ произведеніи Соловьева въ «Трехъ разговорахъ», только критика здѣсь облечена въ болѣе рѣзкую форму.

Намъ необходимо нѣсколько остановиться на ученіи Л. Толстого; при этомъ мы нисколько не имѣемъ въ виду критику или оцѣнку этого ученія, — оно, независимо отъ объективной цѣнности, имѣло большое вліяніе на развитіе русскаго общества, и мы охотно признаемъ, что нельзя отрицать и нѣкотораго его благотворнаго вліянія; такъ, напр., Л. Толстой, несомнѣнно, содѣйствовалъ тому, что вліяніе матеріализма въ Россіи ослабѣло, а интересъ къ религіознымъ вопросамъ усилился.

Л. Толстой учитъ, что нравственность зависитъ отъ метафизики, которая для него является ни чѣмъ инымъ, какъ религіей. Но рели-

гіозно-метафизическимъ воззрѣніямъ его недостаетъ опредѣленности. Л. Толстой вѣритъ въ Бога, но понятіе его о Богѣ не легко себѣ выяснить, ибо, съ одной стороны, знаменитый писатель утверждаетъ, что Богъ непознаваемъ, а съ другой — онъ Ему даетъ цѣлый рядъ положительныхъ и отрицательныхъ опредѣленій, изъ коихъ ясно только то, что христіанское представленіе о Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ не привлекаетъ Толстого. Другіе пункты его метафизическаго ученія столь же мало опредѣленны. Такъ, напримѣръ, о безсмертіи души Л. Толстой въ сочиненіи «Въ чемъ моя вѣра?» говоритъ, что это ученіе свойственно дикарямъ и является существеннымъ препятствіемъ для осуществленія христіанской идеи, а въ сочиненіи «О жизни» учитъ, что въ нашемъ сознаніи мы должны отличать нѣкоторый внѣпространственный и внѣвременный, а, слѣдовательно, и неуничтожимый элементъ. Ближайшаго развитія, впрочемъ, это рудиментарное ученіе о безсмертіи не получаетъ, и это очень жаль, ибо оно могло бы придать гораздо большую устойчивость ученію о личномъ спасеніи человѣка, играющемъ въ ученіи Толстого такую роль.

Въ вопросѣ о свободѣ воли, Л. Толстой стоитъ на точкѣ зрѣнія стоиковъ: онъ отожествляетъ свободу съ разумностью. Наконецъ, и вѣру Толстой отожествляетъ со свѣтомъ разума и утверждаетъ, что вся сущность христіанства могла бы быть выражена въ слѣдующихъ словахъ: Христосъ училъ людей не дѣлать глупостей. Послѣдніе два пункта въ ученіи Л. Толстого позволяютъ намъ назвать его раціоналистомъ, и таковымъ онъ дѣйствительно и является въ своемъ толкованіи ученія Христа. Онъ думаетъ, что его ученіе есть истинное христіанство, но онъ считаетъ свое ученіе истиннымъ не потому, что оно совпадаетъ съ христіанствомъ, какъ онъ его понимаетъ, а, наоборотъ, истинность христіанства устанавливается истинностью собственнаго ученія. Въ этомъ отношеніи характерно то, что Л. Толстой не беретъ христіанства какъ историческій фактъ, а выдѣляетъ изъ него одинъ, хотя и самый существенный моментъ, т. е. ученіе самого Христа, и отвергаетъ всѣ толкованія его, насколько они выразились въ христіанской догматикѣ [27].

На такомъ религіозно-метафизическомъ фундаментѣ Л. Толстой строитъ свою этику, которую можно свести къ четыремъ положеніямъ, при чемъ всѣ эти положенія имѣютъ отрицательный характеръ, а именно: къ непротивленію злу, къ отрицанію государства (государство есть организованный разбой), къ отрицанію патріотизма и, наконецъ, къ отрицанію культуры вообще (опрощеніе) (см. «О значеніи русской революціи», стр. 28, изд. «Посредника»). Мы не будемъ подробно разсматривать эти четыре положенія и остановимся лишь на первомъ. Непротивленіе злу имѣетъ у Толстого двѣ формулы: безусловную и относительную; первая формула болѣе опредѣленная, но она внутренне

[27] Для Соловьева, напротивъ, „церковь сама по себѣ въ своей истинной сущности представляетъ божественную дѣйствительность Христа на землѣ". Собр. соч., т. III, стр. 307.

противорѣчива, ибо если запрещается всякое противленіе злу, то человѣкъ лишается возможности бороться не только со зломъ въ другихъ людяхъ, но и въ самомъ себѣ, что уничтожаетъ всякую возможность совершенствованія, а, слѣдовательно, вообще какихъ-либо идеаловъ. Относительная формула, запрещающая противиться злу насиліемъ, менѣе опредѣленна, но болѣе понятна и осуществима, и въ основѣ ея лежитъ, кромѣ мистическаго момента, еще и чисто-нравственное сознаніе, что только добро есть творческое начало, что на злѣ и насиліи ничего построить нельзя. Таково въ самыхъ общихъ чертахъ раціоналистическое обоснованіе индивидуалистической этики Толстого.

Мы указали на то, что у Соловьева было много общаго съ Толстымъ; но, по мѣрѣ того, какъ ученіе Л. Толстого раскрывалось, Соловьеву становилась все яснѣе и яснѣе невозможность идти съ нимъ рука объ руку, несмотря на то, что оба въ религіи видятъ главный жизненный центръ. Главное различіе между двумя мыслителями заключается въ томъ, что одинъ раціоналистъ, а другой мистикъ, поэтому первый старается вѣру свести къ разуму, въ то время какъ второй постоянно указываетъ на элементы вѣры въ нашемъ разумѣ, поэтому и взгляды ихъ на христіанство и Христа совершенно различны. Для Соловьева истинное ученіе Христа обнаруживается въ историческомъ процессѣ, и примѣненіе къ этому ученію раціоналистическаго, слѣдовательно, чисто индивидуальнаго, критерія можетъ только извратить смыслъ самаго ученія. Христіанское ученіе въ противовѣсъ индивидуалистическому раціонализму должно быть оправдано, и эту задачу блистательно выполнилъ Соловьевъ въ своемъ «Оправданіи добра». Внимательный читатель этой книги легко подмѣтитъ тѣ мѣста и главы, въ которыхъ, кромѣ положительныхъ ученій самого автора, дается и подробное опроверженіе этическаго ученія Л. Толстого. Но въ литературѣ этого указанія еще не было сдѣлано, и поэтому мы здѣсь дадимъ нѣсколько соотвѣтственныхъ намековъ.

Въ предисловіи [28] Соловьевъ раскрываетъ, между прочимъ, ложность ученія, которое онъ называетъ моральнымъ аморфизмомъ. Это ученіе отрицаетъ значеніе всякихъ собирательно организованныхъ формъ общенія людей, видя въ нихъ лишь насиліе и источникъ зла. Соловьевъ совершенно справедливо возстаетъ противъ такого индивидуалистическаго взгляда и устанавливаетъ иной, а именно тотъ, который въ общественномъ организмѣ и въ историческомъ процессѣ видитъ необходимое продолженіе природной жизни. Къ этому же вопросу Соловьевъ возвращается и въ главѣ 12 третьей части «Оправданія добра» и разъясняетъ, что нравственность можетъ быть задачей лишь собирательнаго человѣка.

Въ 1894 г. Толстой выпустилъ книгу подъ заглавіемъ «L'ésprit chrétièn et le patriotisme», въ которой доказываетъ несоединимость любви къ отечеству съ христіанствомъ. «Le patriotisme, — говорится

[28] См. Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VIII, стр. 12–15.

здѣсь, — sous la forme la plus simple et la plus claire, n'est pas autre chose pour les gouvernants qu'une arme qui leurs permet d'atteindre leurs buts ambitieux et égoistes, pour les gouvernés au contraire c'est la perte de toute dignité humaine, de toute raison, de toute conscience et la servile soumission aux puissants».

Отрицательныя стороны ложнаго патріотизма были прекрасно очерчены Соловьевымъ въ «Національномъ вопросѣ въ Россіи». Онъ всячески клеймилъ національнизмъ въ различныхъ его проявленіяхъ, но въ 14-й главѣ III-й части «Оправданія добра» онъ совершенно основательно показалъ, что христіанство не есть лишь отрицательный космополитизмъ, а положительный универсализмъ. «Заповѣдью любить всѣ народы какъ свой собственный утверждается патріотизмъ какъ естественное и основное чувство, какъ прямая обязанность лица къ своему ближайшему собирательному цѣлому и въ то же время это чувство освобождается отъ зоологическихъ свойствъ народнаго эгоизма, или національнизма, становясь основою и мѣриломъ для положительнаго отношенія ко всѣмъ народностямъ сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному закону».

15-я глава третьей части «Оправданія добра», разсматривающая уголовный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія, содержитъ въ себѣ, между прочимъ, и подробный разборъ и опроверженіе ученія о непротивленіи злу.

Глава 18-я третьей части «Оправданія добра» содержитъ въ себѣ выясненіе смысла войны. Въ свое время эта глава вызвала жестокія нападки на Соловьева и, какъ намъ кажется, совершенно несправедливыя. Соловьевъ не отрицаетъ того, что война сама по себѣ есть зло, онъ утверждаетъ лишь, что война есть первый шагъ къ осуществленію мира и къ объединенію человѣчества[29], и что упраздненіе войны не уничтожило бы другихъ видовъ борьбы, напримѣръ, борьбы классовой и борьбы вѣрованій. Эта глава имѣетъ непосредственное отношеніе къ ученію о непротивленіи злу, видящему въ войнѣ насиліе и убійство, несогласное съ духомъ христіанства. Въ этой главѣ разобранъ и одинъ изъ любимѣйшихъ пунктовъ ученія Толстого — отказъ отъ воинской повинности, при чемъ Соловьевъ поясняетъ моральную непозволительность такого отказа.

Въ 18-й главѣ мы встрѣчаемся съ выясненіемъ взглядовъ на бракъ, церковь, государство и царство Божіе, которые въ то же время содержитъ опроверженіе взглядовъ Толстого. Соловьевъ указываетъ, что съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ царства Божія не исчезло царство животное, растительное и минеральное, они не упразднены, и нѣтъ основанія думать, что царство природочеловѣческое должно исчезнуть, но очевидно, что, напр., христіанское государство должно имѣть опредѣленныя отличія отъ языческаго. Въ противоположность формулѣ Л. Толстого: «государство — организованный раз-

[29] Совершенно тотъ же взглядъ на войну былъ выраженъ ранѣе Соловьева Э. Гартманномъ въ его „Феноменологіи нравственнаго сознанія".

бой» Соловьевъ выставляетъ свою: государство — организованная жалость.

Мы не станемъ входить въ подробности, считая, что указаннаго вполнѣ достаточно [30] для подтвержденія мысли о томъ, что въ «Оправданіи добра» мы встрѣчаемся съ постоянной полемикою со взглядами Л. Толстого, хотя Соловьевъ нигдѣ и не называетъ своего противника.

С) Въ этическомъ ученіи мы видимъ главное значеніе произведеній Соловьева, но это ученіе не представляетъ чего-либо вполнѣ индивидуальнаго, личнаго; авторъ свою задачу усматриваетъ не въ томъ, чтобы придумать новую этическую систему, а въ томъ, чтобы оправдать твердо установленный взглядъ на жизнь, выраженный въ христіанской религіи. Какъ въ «Исторіи и будущности теократіи» Соловьевъ не имѣетъ въ виду новаго толкованія христіанства, а стремится лишь къ тому, чтобы «оправдать вѣру нашихъ отцовъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія», точно такъ и въ «Оправданіи добра» онъ имѣетъ лишь въ виду развитіе и проведеніе по всей области нравственныхъ отношеній христіанскаго пониманія жизни; при этомъ онъ желаетъ дать такое общее рѣшеніе поставленной задачи, которое было бы пріемлемымъ для всѣхъ вѣрующихъ христіанъ, независимо отъ конфессіональныхъ различій и независимо отъ различія положительныхъ философскихъ точекъ зрѣнія. Задача Соловьева въ данномъ случаѣ весьма сходна съ той, которую онъ столь блистательно рѣшилъ по отношенію къ религіозной жизни и религіозному сознанію въ «Духовныхъ основахъ жизни»; и тамъ онъ имѣлъ въ виду выясненіе самыхъ общихъ устоевъ религіозной жизни, какъ теоретическихъ (основныхъ понятій, съ коими имѣетъ дѣло религія), такъ равно и практическихъ (элементарныхъ дѣйствій, въ которыхъ выражается какъ личное, такъ и общественно-государственное отношеніе человѣка къ Богу). Но сходство между «Оправданіемъ добра» и «Духовными основами жизни» не только формальное, въ способѣ трактованія предмета, но и матеріальное, въ самомъ содержаніи: мы встрѣчаемся съ тѣми же мыслями и можемъ узнать въ болѣе раннемъ произведеніи понятія и положенія, получившія болѣе подробное развитіе въ позднѣйшемъ. Иначе это и быть не могло, потому что положительное содержаніе этическаго ученія всецѣло опредѣлено религіознымъ міропониманіемъ автора.

Сущность воззрѣній Соловьева на нравственность имъ самимъ сведена въ кратчайшей формулѣ въ заключеніи «Оправданія добра». Въ нравственномъ законѣ выражается природа объективнаго добра, но оно не могло бы осуществиться въ дѣятельности человѣка, если бы въ самой природѣ человѣка не были заложены условія, дѣлающія воздѣйствіе добра на душу возможнымъ, поэтому изслѣдованіе нравственности естественно начать съ изслѣдованія первичныхъ данныхъ нравственности въ сознаніи человѣка. Психическія основы нравствен-

[30] Отмѣтимъ еще, что въ статьѣ „Идолы и идеалы“ (1891 г.) Соловьевъ возстаетъ противъ проповѣди опрощенія и защищаетъ культуру.

ности суть чувства стыда, жалости и благоговѣнія, которыя опредѣляютъ отношеніе человѣка ко всему существующему; стыдъ опредѣляетъ отношеніе человѣка къ тому, что ниже его, — къ матеріи, плоти; жалость — къ тому, что равно ему, т. е. къ психической природѣ, къ другимъ людямъ; наконецъ, благоговѣніе — къ тому, что выше его, т. е. къ Богу. Мышленіе человѣка данное въ чувствѣ содержаніе перерабатываетъ во всеобщія и необходимыя начала нравственности. Изъ чувства стыда на этомъ основаніи проистекаетъ правило: «подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости»; изъ чувства жалости — «никого не обижай и всѣмъ, сколько можешь, помогай»; наконецъ, изъ чувства благоговѣнія — «подчиняй свою волю требованіямъ высшаго начала». Не должно, однако, различіе этихъ трехъ началъ въ человѣческой природѣ понимать въ смыслѣ ихъ раздѣленія; они выросли всѣ изъ одного корня и представляютъ собой реакцію цѣлости человѣческаго существа противъ его индивидуальнаго раздѣленія, какъ въ половомъ отношеніи, такъ въ отношеніи дробленія человѣчества на множество враждебныхъ другъ другу особей, такъ, наконецъ, и въ отношеніи отдѣленія человѣка отъ безусловнаго начала, отъ центра вселенной. Вся нравственность вырастаетъ изъ одного корня, изъ стыда, который, измѣняясь, принимаетъ форму индивидуальной и соціальной совѣсти и страха Божія, но самый стыдъ есть уже результатъ воздѣйствія безусловнаго начала на человѣка. Соединившись съ безусловнымъ началомъ, человѣкъ достигаетъ совершенства. Дѣйствительность Бога есть сознаніе непосредственнаго содержанія религіознаго чувства. Это чувство говоритъ намъ о томъ, что есть всесовершенное существо, отъ котораго зависитъ наша жизнь. Сознаніе дѣйствительности божества въ насъ заключаетъ въ себѣ требованіе быть внутренне сродными ему («имѣй въ себѣ Бога»), и это не только личное требованіе, а требованіе обязательное для всѣхъ людей, могущее осуществиться лишь въ историческомъ процессѣ. Въ этомъ общемъ видѣ требованіе можетъ быть выражено въ слѣдующей формулѣ: «Принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія, ради окончательнаго откровенія царства Божія въ мірѣ». Царство Божіе открывается не сразу, а въ процессѣ постепенныхъ повышеній бытія: оно начинается съ міра неорганическаго и черезъ растительное, животное, природно-человѣческое завершается, наконецъ, духовно-человѣческимъ, въ коемъ нравственное строеніе получаетъ окончательный смыслъ. Завершеніемъ и въ то же время основою Царства Божія является Христосъ. Исторія сначала подготовила условія появленія Христа, а универсальное откровеніе его въ Царствѣ Божіемъ есть задача, еще не разрѣшенная, историческаго процесса совершенствованія христіанскихъ народовъ. Ясно, что это откровеніе не можетъ быть дѣломъ личнымъ, а только собирательнымъ, дѣломъ семьи, народа, наконецъ, всего человѣчества. Полное осуществленіе добра предполагаетъ организацію его черезъ одухотвореніе вещества какъ условіе нормальнаго и вѣч-

наго физическаго существованія, организацію справедливой жалости въ государствѣ, въ которомъ царитъ правда и милость, а не произволъ и насиліе, и, наконецъ, организацію благочестія въ церкви. Совершенное добро окончательно опредѣляется какъ нераздѣльная организація тріединой любви: любви восходящей, уравнивающей и нисходящей.

Итакъ, смыслъ человѣческой жизни заключается въ подготовкѣ условій для появленія царства Божія или для осуществленія добра, а умственное воспроизведеніе процесса этого осуществленія, слѣдящее за исторіей въ томъ, что уже достигнуто, и предваряющее ее въ томъ, что еще должно быть сдѣлано, — и есть нравственная философія.

Изъ этого видно, что центръ всего ученія Соловьева заключается въ представленіи о Царствѣ Божіемъ, посему слѣдуетъ задаться вопросомъ, въ чемъ оно состоитъ. Царство Божіе есть полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой черезъ Христа съ полнотою божества. Царство Божіе составляется изъ людей, перестающихъ быть только людьми, входящихъ въ новый высшій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто человѣческія задачи становятся лишь средствами и орудіемъ другой окончательной цѣли. Царство Божіе не можетъ быть понято какъ слѣдствіе непрерывнаго развитія міра чисто человѣческаго: Богочеловѣкъ не можетъ быть понятъ какъ человѣко-богъ. Высшая задача человѣка въ чисто человѣческой сферѣ бытія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную въ дѣйствительности. Царство Божіе своимъ явленіемъ не упраздняетъ низшихъ типовъ бытія, а ставитъ ихъ на должное мѣсто, но уже не какъ особенныя сферы бытія, а какъ неразрывно соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодѣйствіемъ духовно-физическіе органы собранной вселенной. Вотъ почему Царство Божіе есть то же, что дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка или, что то же, — «всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ». Здѣсь мы достигли до истиннаго центра, до двигающаго начала мышленія Соловьева, соединяющаго его метафизику съ этикой и эстетикой. Спасеніе міра — въ соединеніи съ Богомъ, и въ этомъ актѣ красотѣ приписывается Соловьевымъ весьма важная роль. Сдѣлать міръ вѣчнымъ и безсмертнымъ, исторгнувъ изъ него случайность и смерть, можетъ только красота, ибо только она можетъ одухотворить матеріальный міръ, безъ чего не можетъ осуществиться и нравственный порядокъ. Задача искусства состоитъ въ томъ, чтобы связать творчество съ высшими цѣлями человѣческой жизни, чтобы заставить человѣческое творчество служить тѣмъ же цѣлямъ, которымъ служитъ и природа. Окончательный смыслъ вселенной есть торжество вѣчной жизни. Совершенное искусство должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, а на самомъ дѣлѣ, должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь.

Возсоединеніе съ божествомъ и, благодаря этому, осуществленіе нравственнаго порядка или воскресеніе и «возстановленіе всяческихъ» — не есть новая въ философіи идея; мы съ нею встрѣ-

чаемся у Плотина (см. статью о Плотинѣ въ томѣ X Собр. соч.), а потомъ у Діонисія Ареопагита; ее же подробно развилъ знаменитый Іоаннъ Скотъ Эригена въ своемъ сочиненіи «De divisione naturae» (см. часть 5 пар. 8 о возвращеніи всего къ Богу, reversio, deificatio). Взгляды Соловьева въ этомъ пунктѣ весьма близки съ Эриген овыми. Эригена представляетъ себѣ это возвращеніе въ слѣдующихъ пяти ступеняхъ: «Первое возвращеніе человѣческой природы наступаетъ, когда тѣло разлагается на четыре элемента чувственнаго міра, изъ коихъ оно состояло; второе происходитъ при воскресеніи, когда каждый вновь получаетъ свое собственное тѣло изъ соединенія четырехъ элементовъ; третье — когда тѣло превращается въ духъ; четвертое — когда духъ, или, чтобы выразить это яснѣе, когда вся человѣческая природа возвратится къ первоначальнымъ причинамъ, которыя вѣчно и непрерывно пребываютъ въ Богѣ; пятая — когда сама природа съ ея причинами начнетъ двигаться къ Богу, какъ воздухъ движется къ свѣту. Богъ тогда будетъ весь во всемъ, когда ничего кромѣ Бога не будетъ. Но я этимъ не хочу сказать, что составныя части вещей уничтожатся, а только то, что онѣ путемъ указанныхъ возвышеній достигнутъ лучшаго состоянія». Замѣчательно, что Эригена здѣсь весьма ясно формулируетъ принципъ эволюціонизма. Говоря о соединеніи вещей, онъ утверждаетъ, что онѣ, ставъ единою, не потеряютъ особой сущности, свойственной каждой изъ нихъ, ибо «низшее сохраняется въ высшемъ».

Несомнѣнно, что этотъ взглядъ на человѣка, который мы встрѣчаемъ у Соловьева и І. С. Эригены, представляетъ большія преимущества именно съ точки зрѣнія ученія о нравственности. Сама нравственность не является чѣмъ-то вполнѣ обособленнымъ отъ міра физическаго и психическаго, а оказывается необходимой ступенью развитія космологическаго процесса, опредѣленнаго царствомъ цѣлей. Этическая оцѣнка получаетъ характеръ такой всеобщности, какой ей не можетъ придать никакая иная точка зрѣнія, а задача человѣческой жизни является вполнѣ опредѣленной. Эта задача непосредственно вытекаетъ изъ занимаемаго человѣкомъ положенія во вселенной: человѣкъ не есть животное, онъ не есть также царь существъ, а занимаетъ срединное положеніе, онъ «цѣпь единенія и брачныя узы вселенной». Есть нѣчто ниже его и нѣчто — высшее, чѣмъ онъ. Идея Царства Божія, какъ цѣли мірового процесса, опредѣляетъ отношенія человѣка ко всѣмъ тремъ сферамъ бытія (выражающимся въ трехъ группахъ явленій — физическихъ, психическихъ и мистическихъ); стыдъ, жалость и благоговѣніе представляютъ собою три реальныхъ звена, объединяющихъ человѣка со всею вселенною; будучи по своей природѣ чувствами, т. е. субъективными состояніями человѣка, они въ дѣйствительности имѣютъ гораздо большее и именно объективное значеніе, такъ какъ въ нихъ выражается не только оцѣнка каждой изъ трехъ сферъ бытія, но заключается и указаніе на относительную цѣнность двухъ низшихъ сферъ по сравненію съ третьей — съ безу-

словнымъ совершенствомъ; въ нихъ же находится и основаніе для правильной постановки ученія о добродѣтеляхъ — въ противоположность случайнымъ четыремъ кардинальнымъ добродѣтелямъ древнихъ — и видоизмѣненію ихъ въ христіанствѣ; наконецъ, въ этихъ же чувствахъ, опредѣляющихъ положеніе индивидуальнаго человѣка во вселенной, долженъ находиться и принципъ, опредѣляющій положеніе собирательнаго человѣка, ибо общество есть только дополненная и расширенная личность, подобно тому, какъ личность есть сжатое и сосредоточенное общество. Дѣйствительно, собирательный человѣкъ въ исторіи представляетъ три главныхъ момента, соотвѣтствующихъ тремъ моментамъ времени: прошедшему, настоящему и будущему. Эти три момента въ жизни общества суть родовая, соціально-государственная и вселенская или теократическая жизнь, и хотя уже въ родѣ, какъ расширеніи разумной нравственной личности, должна воплощаться вся нравственность, но, главнымъ образомъ, одной ея зачаточной стороною, именно стыдомъ, который содержитъ въ себѣ въ зародышѣ и остальныя начала; такъ точно въ государствѣ проявляется главнымъ образомъ жалость, а въ теократіи — благоговѣніе. Итакъ, положеніе человѣка во вселенной отражается субъективно въ трехъ чувствахъ, не нарушающихъ, однако, цѣльности человѣческой природы; и это трехчастное дѣленіе опредѣляетъ собой какъ индивидуальную, такъ и общественную нравственность. Соловьевъ термины стыда, жалости и благоговѣнія употребляетъ въ болѣе общемъ, не исключительно психологическомъ значеніи, и это естественно вызвало рядъ критическихъ замѣчаній со стороны тѣхъ, кто на эти термины смотритъ исключительно какъ на психологическіе, обозначающіе субъективныя состоянія.

Любовь къ трехчастнымъ дѣленіямъ у Соловьева стоитъ въ связи съ эволюціонизмомъ, который легко уживается съ этимъ дѣленіемъ, такъ какъ въ идеѣ развитія необходимо заключены три момента (тожество субъекта, измѣненіе и совершенствованіе). Соловьевъ, любившій свои мысли пояснять примѣрами изъ естествознанія, признавалъ большое значеніе за идеей эволюціи, и идею эту, подобно І. Скоту Эригенѣ и Гегелю, онъ понималъ не только въ смыслѣ естественнонаучномъ и соціологическомъ, но и въ смыслѣ болѣе общемъ, космологическомъ. Все существующее находится въ развитіи, цѣль котораго не отодвинута въ безпредѣльную даль, а строго опредѣлена идеей царства Божія. Отсюда вытекаютъ, между прочимъ, два положенія, придающія особый интересъ этическому ученію нашего философа. Во-первыхъ, различныя ступени развитія — пять царствъ бытія — оказываются не просто механически сопоставленными и сосуществующими, а связанными органическою необходимостью, при чемъ высшая ступень не упраздняетъ собой низшую, а, какъ училъ Эригена, «сохраняетъ, вбираетъ ее въ себя» [31]. Отсюда ясно, что добро не исключаетъ

[31] Non enim vera ratio sint superiora inferioribus vel contineri vel attrahi vel consumi, non ut inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur non ut

блага и блаженства — въ Богѣ благо и добро совпадаютъ, — а, напротивъ, предполагаетъ ихъ; ясно также, что этическія ученія эвдаймонизма и утилитаризма оказываются не столько ложными, сколько односторонними, не умѣющими возвыситься отъ ступени блага къ объективной ступени добра.

Второе, что заключено въ представленіи о развитіи, состоитъ въ томъ, что жизнь человѣка и исторія человѣчества получаютъ строго опредѣленный смыслъ и задачу. По существу смыслъ исторіи понимается Соловьевымъ почти такъ же, какъ его понималъ блаженный Августинъ въ своемъ Civitas Dei. Соловьевъ могъ говорить совершенно опредѣленно о концѣ исторіи. Безъ сомнѣнія, это есть попытка конструкціи исторіи, и она подлежитъ всѣмъ тѣмъ возраженіямъ, которыя обыкновенно дѣлаются подобной конструкціи. Можетъ быть, съ точки зрѣнія строгой науки и нельзя преувеличивать цѣнность подобной конструкціи, но нельзя все же забывать и того, что только подобное воззрѣніе на человѣческую жизнь и исторію придаетъ дѣйствительную цѣнность жизни, и внѣ этихъ воззрѣній наука не имѣетъ предложить ничего, что могло бы удовлетворить человѣческое сердце.

Ученіе о нравственности, изложенное В. Соловьевымъ, вызвало какъ въ отдѣльныхъ частяхъ, такъ и въ цѣломъ, рядъ возраженій. Критиковали «Оправданіе добра» Б. Н. Чичеринъ [32], проф. Шершеневичъ, проф. Алексѣй Ив. Введенскій [33], проф. Городенскій [34]. Наконецъ, въ недавно вышедшемъ трудѣ объ аскетизмѣ проф. Зарина [35] подробно разобрано ученіе о стыдѣ и аскетизмѣ по взглядамъ Соловьева. Всѣ эти писатели пришли къ неблагопріятнымъ для нашего философа выводамъ. Б. Н. Чичеринъ, главнымъ образомъ, ополчился на Соловьева за его утвержденіе о независимости этики отъ метафизики; всѣ критики согласны въ томъ, что ученіе о стыдѣ — самая, можетъ быть, оригинальная сторона ученія Соловьева — не выдерживаетъ (ихъ) критики. Защита воззрѣній Соловьева не входитъ въ нашу задачу; мы думаемъ, что не всѣ замѣчанія критиковъ вскрываютъ дѣйствительные недостатки; съ другой стороны, мы вполнѣ увѣрены, что во многихъ случаяхъ самъ философъ подалъ поводъ къ неправильнымъ толкованіямъ. Главный упрекъ, который можно сдѣлать Соловьеву, состоитъ, какъ кажется, въ томъ, что его ученіе о нравственности, хотя и не зависитъ отъ положительной религіи, но всецѣло зависитъ отъ естественной религіи; между тѣмъ положительная религія есть фактъ, естественная же — лишь теорія, принимаемая нѣкоторыми, подлежащая, во всякомъ случаѣ, разсмотрѣнію. Такимъ образомъ, воззрѣнія Соловьева не представляютъ всеобщаго и не-

non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint. I. S. Erigena „De divisione naturae“, Oxoni 1861, стр. 234.

[32] „Вопросы филос.“. 1897, 4-я книга.

[33] А. И. Введенскій. На современныя темы.

[34] Н. Городенскій. „Богословскій Вѣстникъ“, 1889, № 2.

[35] С. Заринъ. Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію. Книга I, 1907, стр. 341—372.

обходимаго ученія, а должны быть поставлены на одну доску съ тѣми произведеніями, которыми такъ богата католическая литература и которыя носятъ обыкновенно названіе Theologia moralis. Этотъ упрекъ, если это есть упрекъ, могъ бы нисколько не тревожить философской совѣсти Соловьева, ибо онъ не только высказалъ, но постарался по возможности обосновать свою точку зрѣнія; самая же точка зрѣнія вытекала изъ индивидуальныхъ особенностей его мышленія, отъ которыхъ онъ никакъ не могъ отказаться, не переставъ быть тѣмъ кѣмъ онъ былъ.

Два сочиненія В. Соловьева мы считаемъ наиболѣе законченными и замѣчательными: «Духовныя основы жизни» и «Оправданіе добра». Въ нихъ наиболѣе полно выразилось религіозно-нравственное міровоззрѣніе философа. Къ нимъ, несомнѣнно, русская мысль часто будетъ обращаться и въ нихъ черпать вдохновеніе и опору, но этимъ вовсе не сказано, что именно этимъ сочиненіямъ суждено играть наиболѣе значительную роль въ судьбѣ русской религіозно-философской мысли. Очень возможно, что мистическая сторона философіи Соловьева, выразившаяся, хотя и не вполнѣ законченно, въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», въ «Исторіи и будущности теократіи» и въ «La Russie et l'église universelle», найдетъ себѣ благодарную почву и разовьется въ цѣлое направленіе. Признаки этого имѣются налицо [36], и, можетъ быть, самая незаконченность воззрѣній Соловьева, вызывая различныя толкованія, будетъ способствовать развитію религіозной мистики. Но въ какомъ бы направленіи ни пошло развитіе русской мысли, — во всякомъ случаѣ, прочное положеніе учителя жизни въ ней займетъ покойный философъ.

Э. Радловъ.

---

[36] См., напр., статью г. Волжскаго, „Проблема зла у Вл. Соловьева“ въ „Вопросахъ религіи“. Выпускъ I.

Воскресныя письма.

1897—1898.

I.

Семья народовъ.

«Не добро народу быть одному». Эту истину понимали и язычники. Было время, явился на свѣтъ суровый pater familias съ своею patria potestas и собралъ множество народовъ въ одинъ семейный кругъ. Режимъ, которому римлянинъ подчинилъ эту великую семью народовъ, не былъ мягкимъ, какъ не былъ мягкимъ и лежавшій въ основѣ режимъ приватной римской семьи. Но все-таки это была семья, и домовладыка требовалъ только мирнаго совмѣстнаго жительства ея членовъ и признанія своей верховной власти надъ ними всѣми, нисколько не покушаясь на ихъ личныя права и особенности. Принудительнаго *олатыненія* не знала ни римская республика, ни имперія Цезарей, — всякому народу предоставлялась свобода языка, быта, религіи. Вслѣдствіе относительной свободы частей единство цѣлаго дѣлалось не только болѣе содержательнымъ, полнымъ и глубокимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе *крѣпкимъ:* живое тѣло, при всей своей сложности и разнообразныхъ обособленіяхъ своихъ частей, гораздо крѣпче и устойчивѣе простой и однообразной кучи песку, которую разнесетъ первый вѣтеръ. Настолько крѣпкимъ и устойчивымъ казался сложный организмъ римской имперіи сравнительно съ прежними механическими громадами, — что во всѣхъ устахъ слово «вѣчный» стало его обычнымъ эпитетомъ.

Роковой недостатокъ, сокрушившій эту вѣчную имперію, состоялъ не въ томъ, что она была семьей многихъ народовъ (иначе и самой имперіи не было бы), а въ томъ, что это была семья языческая, и власть домовладыки опиралась на основы, чуждыя безусловной правдѣ, и потому могла только выдавать себя за божественную, но не быть такою въ самомъ дѣлѣ. Перенесенная въ Византію, рим-

ская имперія подчинилась абсолютной правдѣ и черезъ это сама получила право на абсолютность. Но право само собой не осуществляется: единственное, но зато непремѣнное, условіе его истиннаго осуществленія есть исполненіе связанной съ нимъ обязанности. Имперія осталась языческою и въ Византіи.

Внѣ стараго римскаго круга народовъ, въ сѣверо-восточномъ углу Европы, свободнымъ нравственнымъ рѣшеніемъ создалась другая семья. Нѣсколько славянскихъ и финскихъ племенъ, согласившись между собою, призвали изъ-за моря верховную власть, какъ безпристрастнаго третейскаго судью для рѣшенія своихъ споровъ. Сроднившись со своими новыми подданными, правитель скоро сталъ для нихъ старшимъ родичемъ, а затѣмъ къ этимъ двумъ значеніямъ — третейскаго судьи и старшаго родича всей семьи — великій князь получилъ для большинства ея членовъ третье значеніе — крестнаго отца. Новая семья народовъ получила духовное освященіе, и если не всѣ ея тогдашніе и будущіе члены участвовали во второмъ ея рожденіи, — дѣло отъ этого не измѣняется: *вѣдь обязанности крещеныхъ* братьевъ *къ некрещенымъ опредѣляются не тѣмъ, что вторые некрещеные, а тѣмъ что первые крещеные*, обязанности христіанъ къ нехристіанамъ могутъ быть только христіанскими обязанностями, и было бы явною и грубою фальшью указывать и подчеркивать свое христіанство, если не хочешь на все и на всѣхъ смотрѣть съ христіанской точки зрѣнія.

Принятіе христіанства, конечно, не могло упразднить, а могло только возвысить и усилить значеніе того счастливаго обстоятельства нашей исторической жизни, что уже въ первомъ ея положительномъ проявленіи (призваніе варяговъ для созданія государства) Россія дѣйствовала, какъ согласная семья народовъ. И чѣмъ болѣе росло наше государство, тѣмъ болѣе расширялся семейный кругъ подвластныхъ ему народовъ. Входили новые члены, и крещеные и некрещеные, но начало истиннаго единства, основаннаго на томъ, что каждый находитъ для себя мѣсто и просторъ для своего мирнаго роста подъ сѣнью общей державы, оставалось неприкосновеннымъ. Его не трогалъ даже Іоаннъ IV. Каковы бы ни были его великія вины, ему и въ голову не приходило привести къ одному знаменателю всѣ народности Московскаго царства. Какъ изначала Россія была многонародною семьею, собранною вокругъ Новгорода и Кіева, такою же семьею собиралась она и кругомъ Москвы и такою же окончательно

опрдѣлилась какъ Всероссійская Имперія, охватившая седьмую часть земного шара.

И когда послѣ долгой тяжелой черной работы политическаго собиранія земли пробудилось и стало расти у насъ духовное творчество и самосознаніе, приходило ли кому-нибудь въ голову представлять и мыслить Россію иначе, какъ единымъ *многонароднымъ* цѣлымъ? Когда нашъ величайшій національный поэтъ, иногда даже слишкомъ напрягавшій эту струну, говоритъ о своей будущей славѣ, то и въ будущемъ отечество является ему не иначе, какъ въ видѣ многочисленной и сочувственной семьи народовъ:

Слухъ обо мнѣ пройдетъ по всей Руси великой,
И назоветъ меня *всякъ сущій въ ней языкъ*...

Откуда же это, на нашихъ глазахъ, взялось умственное повѣтріе, заставившее многихъ людей и цѣлые общественные круги, наперекоръ здравому смыслу и христіанскому чувству, и всей нашей исторіи и прямымъ національнымъ интересамъ, вопреки мысли всѣхъ нашихъ лучшихъ людей и несмотря на рѣшительныя заявленія самой Верховной Власти, — утверждать настойчиво и ожесточенно, что никакихъ «сущихъ языковъ» въ Россіи нѣтъ, кромѣ одного только русскаго, что все это богатство нашего отечественнаго міра должно быть уничтожено и сведено къ однообразію и скудости, что всѣ эти безчисленныя народности, въ разныя времена вошедшія въ составъ Россійской Имперіи, должны быть стерты въ одну безличную массу, въ однородный этнографическій матеріалъ, а что пока это лишь — остатки стараго безпорядка и прежней распущенности, болѣе или менѣе покорныя или упорствующія, но одинаково обреченныя жертвы принудительнаго обрусѣнія?

Слава Богу! Мы можемъ избавить себя отъ непріятнаго труда рыться въ темныхъ источникахъ этой общественной эпидеміи, — потому что она уже пережита, хотя и существуетъ еще, но лишь въ видѣ болѣзненныхъ слѣдовъ, все болѣе и болѣе слабѣющихъ, и, навѣрное, больше не вернется, по крайней мѣрѣ, въ прежней формѣ. Мы можемъ теперь остановиться на болѣе отрадной задачѣ: указать на нѣкоторые характерные признаки нашего общественнаго выздоровленія и затѣмъ, исходя изъ той истины, къ которой окончательно вернулось русское національное самосознаніе, истины о *многонародности* нашего отечества, — разсмотрѣть вопросъ, чѣмъ должна

быть и къ чему стремиться *христіанская семья народовъ*. Объ этомъ мы начнемъ рѣчь въ слѣдующее воскресенье; а пока прошу обратить вниманіе на послѣднія подчеркнутыя слова. Я ихъ подчеркнулъ, чтобы обозначить очень важное различіе: христіанская семья народовъ не есть еще непремѣнно семья христіанскихъ народовъ. Эти два понятія могутъ и не совпадать въ извѣстную историческую эпоху, хотя ихъ совпаденіе всегда желательно.

19 января 1897 г.

II.

Пробужденіе совѣсти.

Когда люди, не совсѣмъ потерявшіе совѣсть, предаются какой-нибудь дурной страсти, напримѣръ, злобѣ противъ своего ближняго, то иногда они исцѣляются отъ этого путемъ долгаго опыта или тяжкихъ испытаній, а иногда дѣло происходитъ проще и легче. Человѣкъ начинаетъ проявлять свою вражду отчасти внѣшнимъ, но болѣе внутреннимъ образомъ: онъ представляетъ себѣ незримаго врага, воспламеняется къ нему ненавистью, воображаетъ себѣ и его, какъ дышащаго злобой и убійствомъ, и себя, какъ язвящаго его сначала убійственными словами, потомъ переходящаго къ дѣйствіямъ, — вотъ врагъ опрокинутъ, побѣдитель торжествуетъ, топчетъ его ногами... и вдругъ останавливается. Да что же это такое? Вѣдь это безобразіе, вѣдь это безуміе! Краска стыда покрываетъ лицо, чуть было не превратившееся въ скрежещущую пасть каннибала, и вся гамма злобныхъ чувствъ, приведенная къ этому позору, разомъ падаетъ. Человѣкъ стряхиваетъ съ себя адскій кошмаръ и начинаетъ разсуждать по-человѣчески.

Этотъ психологическій опытъ невольно мнѣ вспомнился, когда въ концѣ прошлаго и началѣ нынѣшняго года я читалъ нѣкоторыя статьи въ русскихъ журналахъ консервативнаго и узко-національнаго направленія, — статьи объ отношеніи нашемъ къ тѣмъ народностямъ и исповѣданіямъ, которыя волею Промысла вошли въ одну семью съ нами подъ державою единаго общаго Отца. «Стереть ихъ съ лица земли, въ Россіи можетъ быть только одинъ народъ —

русскій, прочіе суть только матеріалъ для скорѣйшаго, принудительнаго, какими бы то ни было мѣрами, обрусѣнія» — вотъ что проповѣдывалось до послѣдняго времени нашими «патріотическими» органами печати. А вотъ какія, напримѣръ, мудрыя рѣчи читаемъ мы теперь въ одномъ изъ наиболѣе яркихъ органовъ этого направленія, въ «Русскомъ Обозрѣніи»:

«Чѣмъ усерднѣе ставитъ гимназія въ вину своимъ воспитанникамъ ихъ принадлежность къ польскому народу, чѣмъ сильнѣе сдерживаетъ въ нихъ всякое наружное проявленіе этой принадлежности, тѣмъ глубже сознаютъ они ее, тѣмъ шире разверзается пропасть, отдѣляющая ихъ отъ Россіи. И такія насильственныя искорененія считаютъ эти не въ мѣру рьяные обрусители служеніемъ русскому дѣлу! Не трогайте въ польскомъ юношѣ его любви ко всему родному и національному, пускай невозбранно въ немъ процвѣтаетъ она, а приложите всѣ старанія совмѣстить въ немъ эту любовь съ преданностью обще-славянскому дѣлу, представительницею коего была, есть и будетъ Россія. Эти господа, очевидно, забываютъ, что ненависть порождаетъ лишь злобу, а презрѣніе вызываетъ обиду. Выказывая ненависть и презрѣніе ко всему польскому, они тѣмъ самымъ удесятеряютъ въ польскомъ ребенкѣ и юношѣ ихъ ненависть ко всему русскому, — мало того, порождаютъ ее въ тѣхъ, у кого ея вовсе не было... Не проходитъ и года по вступленіи этихъ индифферентовъ въ гимназію, какъ въ нихъ уже ясно обнаруживается племенная ненависть, которая съ годами все растетъ и увеличивается, такъ что къ моменту окончанія ими гимназическаго курса они уже настолько пропитаны ею, что далеко обогнали въ этомъ направленіи своихъ родителей, которыхъ практика жизни обломала, успокоила, заставила пойти на неизбѣжные компромиссы. Не въ перевоплощеніи поляковъ въ русскихъ, а въ образованіи изъ нихъ честныхъ гражданъ нуждается Россія, а первымъ и неотъемлемымъ признакомъ человѣка честнаго есть правдивость. Не поляки вредны для Россіи, а та двуличность и лживость, которыя, отчасти подъ вліяніемъ чужеземнаго владычества, выработались въ большинствѣ изъ нихъ»...

Такія рѣчи въ такомъ крайнемъ изданіи, съ большимъ одобреніемъ цитируемыя такимъ чувствительнымъ органомъ общественныхъ настроеній, какъ «Новое Время», которое и отъ себя напечатало нѣсколько превосходныхъ замѣтокъ въ томъ же смыслѣ, — развѣ это не добрый знакъ совершившейся нравственной перемѣны?

Читая статьи «Русскаго Обозрѣнія» и «Новаго Времени» по польскому вопросу, я почему-то вспомнилъ чьи-то, давно въ дѣтствѣ мною читанные стихи:

Сторожатъ меня албанцы,
Я въ цѣпяхъ, но у окна
Расцвѣтаютъ померанцы.
Добрый знакъ, — близка весна.

Еще болѣе пріятно-поразителенъ въ роли расцвѣтающаго померанца бывшій албанецъ — почтенный князь Мещерскій. Въ послѣдніе годы онъ уже не разъ удивлялъ (въ различномъ смыслѣ) и своихъ приверженцевъ, и своихъ порицателей своими горячими заявленіями въ пользу вѣротерпимости и религіозной свободы. И вотъ, наконецъ, какія превосходныя слова услыхали мы недавно отъ маститаго enfant terrible русскаго консерватизма:

«Вообще съ вопросомъ о вѣрѣ у насъ слѣдовало бы изъ уваженія къ предметамъ вѣры обращаться съ большею осторожностью». Упомянувъ о разныхъ служебныхъ ограниченіяхъ спеціально для католиковъ, кн. Мещерскій продолжаетъ: «... Но вотъ съ чѣмъ я никакъ не могу мириться, это съ возможностью, чтобы вслѣдствіе такихъ запретительныхъ и ограничительныхъ для службы католиковъ пунктовъ, для избѣжанія дѣйствій этихъ пунктовъ, католикъ мѣнялъ вѣру, дѣлался православнымъ и, вчера ненадежный, сегодня принимался на мѣсто, какъ ставшій *надежнымъ* православнымъ. Это одно изъ безобразнѣйшихъ и вопіющихъ по безнравственности и, въ особенности, по кощунству и по оскорбленію религіи явленій. А между тѣмъ оно у насъ не только практикуется, но, такъ сказать, совершается, никого не смущая, какъ явленіе одобряемое. А между тѣмъ ни въ чемъ, какъ въ этомъ, не проявляется не только неуваженіе къ православной церкви, но оскорбленіе ея... ибо ясно вѣра православная становится предметомъ позорнаго торга совѣсти съ какимъ-нибудь мѣстомъ по службѣ. Отрекись отъ вѣры отцовъ своихъ... сотвори публично поруганіе надъ твоею церковью и затѣмъ клятвопреступникомъ, вѣроотступникомъ и предателемъ своей церкви войди въ нашу церковь, и за это ты получишь то мѣсто, на которое, какъ католикъ, ты не имѣлъ права; клятвопреступникъ и іуда своей церкви, ты получаешь право считаться *надежнымъ* слугою русскаго государства: тебѣ отнынѣ можно повѣрить и русскую честь, и русскую безопасность.

«Правда, заключаетъ кн. Мещерскій, не запомню случая, когда бы такихъ *надежныхъ* православныхъ поляковъ не постигала страшная Божія казнь, но все-таки я съ упованіемъ думаю о томъ: когда такое безобразное явленіе для славы нашей церкви и для чести Россіи станетъ немыслимымъ».

За такія правдивыя и горячія слова много простится кн. Мещерскому странныхъ и ненужныхъ его прежнихъ словъ. Чрезъ него еще смѣлѣе и прямѣе, чѣмъ черезъ другихъ представителей того же направленія, заговорила пробудившаяся совѣсть нашего общества.

И важно особенно то, что она заговорила сама собою, свободно, безъ внѣшнихъ побужденій. Бывало, подобные повороты общественнаго мнѣнія происходили подъ впечатлѣніемъ народнаго бѣдствія, такихъ, напримѣръ, историческихъ событій, какъ Севастопольскій погромъ. Ничего подобнаго не было въ настоящее время. Зайдя слишкомъ далеко въ своей націоналистической обрусительной страсти, общество вдругъ *опомнилось*, устыдилось того безобразія, которое логически слѣдовало изъ этихъ злыхъ вожделѣній, и перемѣнило свое настроеніе. Конечно, собирательная душа многосложна, и нравственные повороты не могутъ совершаться въ ней такъ же быстро и цѣльно, какъ въ душѣ единичнаго человѣка. Но что бы еще ни выплыло на поверхность текущей исторіи, и какъ бы долго ни тянулось выздоровленіе, смертельная опасность миновала: Россія не собьется уже съ истинно-русскаго, христіанскаго и имперскаго пути. Теперь вся задача для насъ въ томъ, чтобы яснѣе видѣть цѣль и смѣлѣе идти къ ней.

26 января 1898 г.

III.

О русскомъ языкѣ.

Недавно въ «Новомъ Времени» мнѣ было приписано странное желаніе, чтобы народы Россійской Имперіи читали Пушкина «*не на русскомъ языкѣ*, а на языкахъ: чувашскомъ, мордовскомъ, калмыцкомъ, армянскомъ, малорусскомъ, бѣлорусскомъ и т. д.». На этомъ маленькомъ образчикѣ большого недоразумѣнія будетъ полезно остановиться. Откуда взялось это отрицаніе: «*не* на русскомъ языкѣ?»

По этому предмету у всякаго русскаго, казалось бы, могутъ и должны быть *два желанія:* 1) чтобы всѣ народы не только въ Россійской Имперіи, но и внѣ ея, читали Пушкина и другихъ нашихъ великихъ писателей *на русскомъ языкѣ,* и 2) чтобы никто не мѣшалъ насильно какому бы то ни было народу нашей Имперіи читать и всероссійскихъ и мѣстныхъ писателей *на своемъ родномъ* языкѣ. Эти два желанія не только не исключаютъ другъ друга, но тѣснѣйшимъ образомъ между собою связаны, — второе есть только необходимое условіе для серьезнаго исполненія перваго.

Можно насильно принудить нашихъ инородцевъ изучать въ школахъ литературный русскій языкъ. Но читать Пушкина такъ, какъ онъ того достоинъ, и какъ онъ самъ желалъ, чтобы его читали, — можно *только добровольно.* Принужденіе къ русскому языку можетъ производить только отвращеніе отъ него, нежеланіе и неспособность выходить въ пользованіи имъ за предѣлы принудительныхъ требованій. Это ясно само собою и подтверждено опытомъ. Въ царствованіе императора Николая Павловича, когда суровая законная репрессія *политическихъ* польскихъ стремленій не переходила на почву народности и языка, образованные поляки не только читали Пушкина по-русски, но знали и любили его не меньше, чѣмъ мы сами. А теперь, когда они принуждены читать по-русски, наша литература сдѣлалась для нихъ чужою. И такъ произошло не съ одними поляками; неужели это удовлетворяетъ русскій патріотизмъ?

Русскій языкъ — слишкомъ большой баринъ, чтобы кому-нибудь навязываться; кто не хочетъ его узнать, тотъ самъ въ убыткѣ. Никто не отрицаетъ необходимости русскаго языка какъ государственнаго для всей Имперіи; но навязываніе его населенію внѣ государственныхъ функцій и официальныхъ отношеній неизбѣжно приводитъ къ двумъ результатамъ: къ враждебному отчужденію отъ всего русскаго и къ укрѣпленію и оживленію мѣстныхъ языковъ и нарѣчій, даже тамъ, гдѣ они сами по себѣ жизненной силы не имѣли.

Мы что-то не слыхали до сихъ поръ, чтобы мордва и чуваши стояли за свои языки и противились естественному для безкультурныхъ народовъ процессу обрусѣнія. Но какъ только явятся искусственные и насильственные обрусители, какъ только будетъ запрещено говорить и печатать книги по-чувашски и мордовски, какъ только станутъ принуждать этихъ инородцевъ къ знанію русскаго, и только одного русскаго, языка, — такъ ужъ нужно быть готовымъ

къ возникновенію чувашефильства и мордвоманіи съ новыми національными литературами, представители которыхъ, по мнѣнію мѣстныхъ энтузіастовъ, навѣрное, затмятъ Пушкина и Гоголя. И что являются новыя литературы вслѣдствіе насильственнаго обрусительства — это, конечно, хорошо: это — добро, всегда извлекаемое Провидѣніемъ изъ человѣческаго зла. Но разъ подъ давленіемъ насильственнаго объединительства укрѣпились мѣстные языки, и возникли мѣстныя литературы, дальнѣйшее ихъ преслѣдованіе есть новое зло, избавленіе отъ котораго было бы уже безсовѣстно и безсмысленно возлагать на одно Провидѣніе, — зло взаимной вражды и обиды.

А справедливое отношеніе, казалось бы, такъ же ясно, какъ то, что два больше одного, и что умственное богатство предпочтительнѣе скудости.

Привязанность къ мѣстной родинѣ такъ же мало препятствуетъ патріотизму, то-есть преданности общему отечеству, какъ въ правильной семьѣ любовь къ матери не мѣшаетъ и не соперничаетъ съ любовью къ отцу. Конечно, привязанность къ ярославскому говору болѣе легко, полно и невольно сливается съ всероссійскимъ патріотизмомъ, нежели привязанность къ національному характеру и языку Польши, Арменіи или даже Малороссіи. Но развѣ невольное сліяніе есть лучшая форма единства, всегда и во всемъ предпочтительная отчетливому, сознательному согласованію?

Образованный и мыслящій малороссъ самъ не захочетъ ограничивать свой умственный кругозоръ однимъ украинскимъ языкомъ и литературой и свяжетъ ихъ съ общерусскими. А если онъ одинаково владѣетъ и тѣмъ и другимъ, то тѣмъ лучше для него, и кому же въ этомъ обида? Развѣ отцу семейства обидно, если онъ не одинъ? Развѣ для хозяина бѣда въ томъ, что у него много домочадцевъ. Но въ этомъ пунктѣ недоразумѣніе относительно русскаго языка переходитъ въ болѣе общее недоразумѣніе, въ силу котораго отказъ отъ своего одиночества и своей исключительности и отъ насильственнаго утвержденія и защиты этой исключительности принимается за *самоотреченіе*, — воздержаніе отъ злоупотребленія своимъ кулакомъ смѣшивается съ пожертвованіемъ своей личности и самобытности. Объ этомъ по существу яснымъ, но на практикѣ чрезвычайно осложненномъ и запутанномъ, недоразумѣніи поговоримъ особо.

16 февраля 1897 г.

IV.

Что такое Россія.

Какъ ни странно, а этотъ первый вопросъ нашего самосознанія до сихъ поръ остается въ туманѣ. Надвигается, однако, неизбѣжный часъ прямого и яснаго отвѣта.

Многіе скажутъ, конечно, что и спрашивать не о чемъ: Россія есть народъ, какъ и всѣ. Но вѣдь каждый изъ этихъ всѣхъ есть особый народъ, и слѣдовательно, если и признать Россію только однимъ изъ народовъ, то вопросъ о ея *особенности* оставался бы все-таки открытымъ. На самомъ дѣлѣ Россія больше, чѣмъ народъ, она есть народъ, собравшій вокругъ себя другіе народы, — имперія, обнимающая семью народовъ. Но и это опредѣленіе при всей своей важности еще не рѣшаетъ вопроса, а только указываетъ его объемъ. Имперіи бывали и могутъ быть весьма различными, значеніе Россіи опредѣляется, конечно, не простымъ фактомъ ея многонародности, а тѣмъ, *какъ* ея коренной, срединный народъ, — *народъ собиратель*, — относится ко всѣмъ другимъ, какимъ образомъ и во имя чего онъ ихъ собираетъ, — дѣло не въ общемъ свойствѣ имперіи, а въ отличительномъ характерѣ ея, который можетъ прямо зависѣть лишь отъ особенности коренного народа, ее образующаго, т. е. *русскаго:* сверхнародное значеніе Россіи можетъ вытекать только изъ русской народной сущности.

Сущность народа, какъ и отдѣльнаго человѣка, опредѣляется тѣмъ, во что онъ вѣритъ, какъ онъ понимаетъ предметъ своей вѣры, и что онъ дѣлаетъ для ея осуществленія. Такъ какъ вѣра, не оправдываемая ни разумомъ вѣры, ни дѣлами вѣры, есть только кажущаяся, то эти три опредѣленія сводятся къ одному: сущность народа, какъ и человѣка, въ томъ, во что онъ взаправду вѣритъ.

Итакъ, во что же вѣритъ русскій народъ? Если, не входя въ спорную богословскую область, мы возьмемъ дѣло просто, какъ оно есть, то должны будемъ сказать, что русскій народъ, вѣруя со всѣми единовѣрными народами въ одного и того же Бога и со всѣми христіанскими народами въ одного и того же Христа, отличается отъ другихъ только въ одномъ существенномъ предметѣ: та церковь, въ которую онъ вѣритъ, *не есть та*, въ которую вѣритъ большая часть

остальныхъ христіанскихъ народовъ, именно это отличіе и разумѣется, когда говорятъ о *православіи* русскаго народа: православный, значитъ, не католикъ и не протестантъ [1]. Но если отъ этого несомнѣннаго отрицательнаго признака мы перейдемъ къ положительному и спросимъ, въ *какую же* именно церковь вѣритъ русскій народъ, или чѣмъ опредѣляется его православіе, — то на этотъ вопросъ уже нельзя въ настоящее время получить опредѣленнаго отвѣта. Та церковь, въ которую вѣрятъ три четверти русскаго народа, не есть та, въ которую вѣритъ остальная четверть того же коренного русскаго народа. Различіе въ обрядахъ не мѣшаетъ *единовѣрію*, но огромное большинство древле-православныхъ не захотѣли принять «единовѣрія», хотя бы и подъ условіемъ неприкосновенности своихъ старыхъ обрядовъ, и тѣмъ доказали, что ихъ отдѣленіе отъ «господствующей церкви» держится не на почвѣ обрядовъ, а на почвѣ вѣры: послѣдователи протопопа Аввакума вѣрятъ не въ ту церковь, въ которую вѣрятъ послѣдователи патріарха Никона, митрополита Стефана Яворскаго и епископа Ѳеофана Прокоповича. Какая же изъ непримиримыхъ сторонъ представляетъ собою русскій народъ? Стать вполнѣ на сторону старовѣровъ, при ихъ безусловно отрицательномъ отношеніи къ реформѣ Петра Великаго, значитъ, допустить, что русская исторія не имѣетъ смысла, значитъ отказаться отъ началъ общечеловѣческаго просвѣщенія и задачъ будущаго. А между тѣмъ видѣть въ расколѣ одинъ лишь плодъ народнаго невѣжества можно только закрывая глаза на пребывающія доселѣ аномаліи нашей духовной жизни. Но какъ ни жмурься, какъ ни замалчивай, а религіозное отдѣленіе нѣсколькихъ милліоновъ чисто русскихъ людей, — отдѣленіе самостоятельное, никакими внѣшними, чужеземными вліяніями не вызванное, — и образованіе вслѣдствіе этого двухъ особыхъ вѣрованій, уже болѣе двухъ вѣковъ противостоящихъ другъ другу, — есть явленіе, въ которомъ народная совѣсть и разумъ должны, наконецъ, такъ или иначе разобраться. Крутыя мѣры, какъ показалъ опытъ, не приводятъ здѣсь ни къ чему. Распаденіе слишкомъ глубоко затронуло самое духовное существо русскаго народа, и единство можетъ быть возстановлено только на духовной почвѣ.

---

[1] Вотъ почему, напримѣръ, несмотря на всѣ старанія спеціалистовъ, русская печать упорно считаетъ и называетъ абисинцевъ-монофизитовъ православными: христіане, не-католики и не-протестанты, — значитъ, православные.

Тутъ представляются лишь два пути: путь высшаго авторитета и путь свободнаго обсужденія. Расколъ кристаллизировался, благодаря московскому собору (1666—1667 гг.) съ его анаѳематствами, въ которыхъ, по мнѣнію старовѣровъ, прокляты сами старые обряды, а по утвержденію ихъ противниковъ — не обряды, а только люди, изъ-за обрядовъ отдѣляющіеся отъ церкви. Для практическаго рѣшенія этого вопроса, во всякомъ случаѣ, необходимъ голосъ авторитета высшаго, нежели московскій соборъ; а такъ какъ на этомъ соборѣ кромѣ русскихъ іерарховъ дѣйствовали и главные представители греко-восточныхъ церквей, то высшимъ авторитетомъ здѣсь можетъ быть только соборъ *вселенскій*. Но созваніе такого собора, несмотря на благочестивыя желанія многихъ и на рѣшительныя заявленія о его необходимости со стороны такихъ ревнителей православія, какъ Т. И. Филипповъ и А. А. Кирѣевъ, оказывается совершенно неосуществимымъ: есть какая-то неодолимая для насъ преграда на этомъ, казалось, прямомъ и ясномъ пути. Другой путь — свободнаго и всесторонняго обсужденія спорныхъ религіозно-церковныхъ вопросовъ, остается единственно возможнымъ. Этотъ путь, къ которому тщетно стремились еще старые славянофилы, до сихъ поръ загражденъ рогатками. Конечно, и для нихъ съ какой-нибудь точки зрѣнія есть достаточныя основанія. Но, во всякомъ случаѣ, на вопросъ, что такое Россія, существуетъ *пока* лишь одинъ, но зато несомнѣнный отвѣтъ: Россія есть семья народовъ, собранная вокругъ православнаго русскаго народа, раздѣлившагося въ своемъ пониманіи православія и безвыходно пребывающаго въ этомъ раздѣленіи.

23 февраля 1897 г.

V.

О такъ называемыхъ вопросахъ.

Прошу извиненія, что рѣчь о важномъ дѣлѣ, начатую въ прошломъ письмѣ, я прерву сегодня публицистическими впечатлѣніями, касающимися меня лично. Въ № 7543 «Новаго Времени» мнѣ посвящены двѣ статьи: передовая по поводу моего прошлаго письма и рецензія о моей нравственной философіи. Хотя эти статьи принадле

жатъ, очевидно, не одному и тому же перу и говорятъ о разныхъ предметахъ, но говорятъ онѣ одно и то же: не нужно такъ называемыхъ вопросовъ, всякій общій, идейный вопросъ безполезенъ и даже вреденъ, это есть «метафизика, схоластика и іезуитизмъ». О іезуитизмѣ говоритъ, впрочемъ, только одинъ изъ авторовъ, но оба ссылаются на басню Хемницера «Метафизикъ». По мнѣнію передовой статьи «Новаго Времени» вопросы: что такое Россія? и что такое православіе? суть ненужная метафизика, а рецензентъ въ этой газетѣ объявляетъ такою ненужною метафизикою всякое «теоретизированіе» относительно добра и нравственности. Вотъ что мы читаемъ въ этой весьма характерной и въ своемъ родѣ превосходно написанной рецензіи, озаглавленной «Ненужное оправданіе» и подписанной «Апокрифъ».

«Тяжелое впечатлѣніе производитъ книга г. Владиміра Соловьева. Представьте себѣ человѣка, который серьезно занялся задачей оправдывать добро. Очевидное, ясное, абсолютное и несомнѣнно истинное христіанское ученіе любви подвергается іезуитски изощренному, схоластически хитросплетенному и метафизически отвлеченному оправданію, доказательству, утвержденію. Для чего и къ чему? Позвольте мнѣ не понять это. Да, я отказываюсь, и отказываюсь совершенно серьезно и чистосердечно, уразумѣть это теоретизированіе надъ моралью. Размышлять можно, конечно, обо всемъ, и о «вервіи простомъ», какъ нашъ простодушный метафизикъ, и о «метафизической природѣ допотопнаго мамонта», какъ о томъ размышлялъ Шеллингъ или Гегель, — не помню уже хорошенько, которая изъ этихъ мудрыхъ нѣмецкихъ головъ... Но размышляйте о «вервіи» и о «мамонтѣ» у себя дома, въ своемъ углу. Не выносите эти свои мудрствованія въ честной народъ, не смущайте его ими. Несомнѣнное для него несомнѣнно, и вы своими хитрыми и слабыми доводами только ослабите его вѣру въ необходимость добра, своею темнотой, своею іезуистикой, своею схоластикой только внесете въ его голову смуту. Ему покажется, что и въ самомъ дѣлѣ добро нуждается въ оправданіи, и, склоняясь въ сторону суемыслія и съ этимъ теряя правильное отношеніе къ добру, какъ нѣкоторой самоочевидной истинѣ, онъ пойдетъ за вами, въ дебри метафизики, гдѣ, конечно, ни достовѣрности, ни убѣдительности, ни истины не найдетъ. Своей метафизикой вы отнимаете у него разомъ и нравственность, и разумъ... Легче понять и объяснить себѣ оправданіе зла, нежели

оправданіе добра. Добро истинно, ни въ чемъ не виновно и въ оправданіи не нуждается. Зло темно и для души, и для ума; и хотя по своей природѣ не можетъ быть оправдано, однако естественно становится иногда предметомъ извиненія и оправданій. Мотивы г. Вл. Соловьева, оправдывающаго всякими научными и не научными способами добро, мнѣ совершенно непонятны; тогда какъ мотивы фарисеевъ, книжниковъ и іезуитовъ, оправдывающихъ свои злыя дѣйствія, съ психологической точки зрѣнія и естественны, и понятны, и даже неизбѣжны. Естественно оправдывать виновнаго и вину, но довольно противоестественно оправдывать то, что ни въ чемъ неповинно, ни передъ кѣмъ не виновно... добро и любовь»...

Когда я прочелъ эту тираду, старыя, заглохшія славянофильскія чувства взыграли въ сердцѣ моемъ. Развѣ мы не самобытны! Есть ли, кромѣ Россіи, страна на свѣтѣ, отъ Швеціи и до Шотландіи и до земли Бушменовъ, гдѣ бы можно было прочесть такое разсужденіе? Это требованіе заниматься нравственною философіей и метафизикой только *въ своемъ углу*, чтобы не смущать своими мудрствованіями честной народъ, это пренебреженіе къ Шеллингу *или* Гегелю, это завѣреніе, что добро ни въ чемъ невиновно, и указаніе «на противоестественность» его оправданія съ блаженнымъ невѣдѣніемъ о блаженномъ Августинѣ, написавшемъ двадцать двѣ книги въ оправданіе Божественнаго Промысла, и о Лейбницѣ, посвятившемъ обширнѣйшее изъ своихъ сочиненій *Теодицею*, то-есть оправданію Бога, наконецъ, это опасеніе, что я своею метафизикой отниму у народа разомъ и нравственность, и разумъ — все это пахнуло на меня какою-то исключительно туземною и непочатою самобытностью. Но если какъ старый славянофилъ я ощутилъ веселіе отъ вѣянія русскаго духа, то какъ «этическій писатель» я сейчасъ же долженъ былъ поставить вопросъ о доброкачественности этого «духа». Читаю дальше и дохожу до такого мѣста: «Скажите, напримѣръ, что вынесете вы изъ слѣдующаго образца философскаго подражанія Игнатію Лойолѣ? Г. Вл. Соловьевъ разсматриваетъ слѣдующую нелѣпую дилемму»... Далѣе идетъ отрывокъ изъ моей книги, излагающій извѣстный вопросъ о позволительности или непозволительности лжи для спасенія жизни ближняго. Приводя этотъ отрывокъ, Апокрифъ продолжаетъ: «На нѣсколькихъ страницахъ г. Вл. Соловьевъ распутываетъ эту Лойоловскую дилемму, и, надо отдать ему справедливость, дѣлаетъ это съ такимъ тонкимъ пониманіемъ формально-прав-

ственной казуистики, какого мы ни у одного нашего моралиста не найдемъ. Къ сожалѣнію, здравый русскій читатель не долюбливаетъ такого іезуитизма даже въ философской одеждѣ, а гордіевы узлы схоластическаго мышленія онъ привыкъ не распутывать, а разрубать, — разрубать силою полнаго игнорированія ихъ и равнодушнаго отчужденія». Прекрасно! Хотя при такомъ равнодушіи остается непонятнымъ, какихъ же русскихъ людей буду я, какъ сказано выше, смущать и даже лишать разума и нравственности, — но дѣло не въ этомъ. Здравый русскій читатель, конечно, согласится съ Апокрифомъ, что приведенный вопросъ о лжи фальшиво поставленъ, что въ самомъ дѣлѣ тутъ нѣтъ никакого нравственнаго вопроса. Но не удивится ли этотъ «здравый русскій читатель», когда я ему скажу, что именно это и есть мое мнѣніе, и что даже выраженіе «нелѣпая дилемма» принадлежитъ не Апокрифу, а прямо взято имъ у меня? Вотъ мои подлинныя слова: «Никакихъ вопросовъ тутъ не могло бы и возникнуть, по крайней мѣрѣ, между людьми, понимающими, что $A = A$ и $2 \times 2 = 4$. Но дѣло въ томъ, что тѣ философы, которые особенно настаиваютъ на правилѣ «не лги», какъ не могущемъ имѣть никакого исключенія, впадаютъ сами въ фальшь, произвольно ограничивая значеніе правды (въ каждомъ данномъ случаѣ) одною ея реальною или, точнѣе, фактическою стороной, *въ отдѣльности взятою*. Становясь на эту точку зрѣнія, приходятъ къ такой нелѣпой дилеммѣ...» привожу общеупотребительный примѣръ, какъ самый простой и ясный (стр. 151, 152). Далѣе идетъ отрывокъ, выписанный Апокрифомъ, а на слѣдующей (153) страницѣ я говорю: «Разберемъ это подробно, и пусть читатель не сѣтуетъ на нѣкоторую педантичность нашего разбора: вѣдь самый вопросъ возникъ лишь въ силу школьнаго педантизма отвлеченныхъ моралистовъ».

Итакъ, тотъ ходячій вопросъ, который я называю нелѣпою дилеммой, приписывается мнѣ, какъ мое философское подражаніе Игнатію Лойолѣ, и то разсужденіе, на которомъ я останавливаюсь, какъ на яркомъ образчикѣ фальшивой морали отвлеченныхъ философовъ, выдается за примѣръ моей собственной схоластики. Не знаю, какъ пойметъ это «здравый русскій читатель», къ которому обращается Апокрифъ; я же, по крайней мѣрѣ, понялъ, почему чтеніе моей книги было такъ непріятно и тягостно врагу всѣхъ такъ называемыхъ вопросовъ, а также, почему онъ говоритъ о вервіяхъ и узлахъ: въ

извѣстныхъ случаяхъ нравственная философія бываетъ «веревкою въ домѣ повѣшеннаго».

Апокрифъ увѣряетъ, что я смущаю честной народъ. Объ этомъ пока ничего не слышно: пришлось убѣдиться только въ смущеніи людей, которыхъ можно относить къ *честному* народу, или въ надеждѣ на ихъ исправленіе, или разумѣя это прилагательное въ томъ эпическомъ смыслѣ, въ какомъ, напримѣръ, старый Гомеръ называетъ свинопаса Евмея «божественнымъ».

Я не сомнѣваюсь, что въ Апокрифѣ и ему подобныхъ есть добро; но не будучи достаточно оправдано въ ихъ сознаніи, оно оказывается безсильнымъ удержать ихъ отъ поступковъ, которые никто не назоветъ добрыми.

Тотъ народъ, о спокойствіи котораго заботится Апокрифъ, есть, несомнѣнно, народъ апокрифическій; слишкомъ извѣстно, что дѣйствительный русскій народъ тяготится своею темнотою, своимъ «неоправданнымъ» добромъ и ищетъ ученія, какъ свѣта, особенно въ области нравственной и религіозной, и та часть русскаго общества, которая заодно съ народомъ и предана его истинной пользѣ, не найдетъ для себя лишнимъ оправданіе добра, хотя бы оно было связано съ возбужденіемъ разныхъ «такъ называемыхъ вопросовъ».

2 марта 1897 г.

VI.

О соблазнахъ.

Я имѣю въ виду не грубые соблазны страстей — чувственности, тщеславія, властолюбія, — которые прямой вредъ наносятъ только личной жизни, — а болѣе тонкіе умственные соблазны, о которыхъ сказано: горе *міру* отъ соблазновъ. Такіе соблазны *не* производятся простымъ или прямымъ отрицаніемъ истины: голая ложь можетъ быть привлекательна, а потому и соблазнительна, только въ аду, а не въ мірѣ человѣческомъ. Здѣсь требуется прикрыть ее чѣмъ-нибудь благовиднымъ, связать ее съ чѣмъ-нибудь истиннымъ, чтобы плѣнить нетвердый умъ и оправдать зло для немощной воли. Соблазны, отъ которыхъ горе міру, производятся только *полу-*

истинами, а соблазняютъ эти полуистины только «малыхъ сихъ», изъ которыхъ, однако, состоитъ почти весь міръ. Большихъ людей немного и въ добрѣ, и въ злѣ. Великіе праведники, рѣшительно и безповоротно сдѣлавшіе свой жизненный выборъ въ пользу добра и истины, не боятся, конечно, умственныхъ соблазновъ и рвутъ ихъ какъ паутину; но этихъ праведниковъ такъ немного, что за цѣлыя тысячелѣтія они всѣ на счету и помѣщаются въ святцахъ. А также и великіе злодѣи, безвозвратно отдавшіеся злу и лжи изъ внутренняго къ нимъ влеченія и потому не нуждающіеся ни въ какихъ соблазнахъ, настолько рѣдки, что ихъ обыкновенно не замѣчаютъ и даже отрицаютъ самое ихъ существованіе. Огромное большинство человѣчества — это «малые сіи», — люди, не имѣющіе вкуса къ злу, не любящіе его ради него самого, но недостаточно сильные, чтобы противиться его матеріальнымъ соблазнамъ, а главное — недостаточно сильные, чтобы рѣшительно сознаться въ своей слабости и называть вещи ихъ собственными именами. Ища оправдать свою несостоятельность передъ соблазнами матеріальными, то-есть соблазнами чувственности, тщеславія и властолюбія, — эти люди охотно и жадно хватаются за умственный соблазнъ полуистинъ, могущихъ дать имъ видимость такого оправданія. «Горе міру отъ соблазновъ; ибо надобно прійти соблазнамъ: но горе тому человѣку, чрезъ котораго соблазнъ приходитъ», — тому, кто изобрѣтаетъ, защищаетъ и распространяетъ полуистины, обманчиво прикрывающія ложь и лукаво оправдывающія зло.

Этихъ соблазнительныхъ полуистинъ неопредѣленное множество, ихъ столько же, сколько грѣховъ человѣческихъ, ищущихъ благовиднаго прикрытія. Но есть между ними типичныя и коренныя, имѣющія не только лично-нравственное, но и общественное и историческое значеніе. Есть весьма простой и обычный грѣхъ духовной лѣности, побуждающій насъ мириться на маломъ, довольствоваться въ области духа тѣмъ, что дано и готово, что не требуетъ отъ насъ внутреннихъ трудовъ и подвиговъ. Пока это только слабость — это слабость простительная. Но самолюбіе мѣшаетъ въ ней признаться, духовная природа человѣка стыдится ея — и вотъ является соблазнъ оправдать эту немощь духа какою-нибудь легкою, общедоступною, никакого умственнаго труда не требующею полуистиной. Намъ тяжелъ упорный, до конца идущій умственный трудъ? Такъ что же? Это только знакъ нашего превосходства! Вѣдь всѣ разсужденія ума

тщетны. Достаточно *сердечной вѣры и добрыхъ чувствъ*, которыя сами себя оправдываютъ. Зачѣмъ разсуждать о томъ, что само по себѣ хорошо? Такія разсужденія не нужны, а заниматься ненужнымъ значитъ отвлекаться и другихъ отвлекать отъ нужнаго, — и это уже есть дѣло не только лишнее, но и положительно вредное. А отсюда прямое заключеніе: должно не только себя избавить отъ самостоятельнаго и серьезнаго умственнаго труда надъ важнѣйшими жизненными вопросами, но и другимъ по возможности мѣшать въ этомъ вредномъ и опасномъ дѣлѣ.

Весь этотъ лживый и недобрый взглядъ держится, конечно, на одной соблазнительной полуистинѣ, дающей ему благовидность и обманывающей слабые и поверхностные умы. Полуистина состоитъ здѣсь въ томъ, что сердечная вѣра и чувство противополагаются умственному разсужденію вообще. Сказать, что такое противоположеніе *ложно* — нельзя. Вѣдь въ самомъ дѣлѣ сердце и умъ, чувство и разсужденіе, вѣра и мышленіе суть силы не только всегда различныя, но иногда и несогласныя между собою. Но вѣдь этотъ несомнѣнный фактъ выражаетъ только *половину* истины, и какое доброе побужденіе, какой нравственный, сердечный или религіозный мотивъ заставляетъ насъ останавливаться на этой половинѣ и выдавать ее за цѣлое? Вѣдь *согласіе* сердца и ума, вѣры и разума *лучше*, желательнѣе ихъ противорѣчія и вражды, это согласіе есть норма, идеалъ, то, что *должно* быть, а если такъ, то, значитъ, это согласіе и есть настоящая цѣль нашего умственнаго труда и, значитъ, непозволительно намъ успокоиться, пока мы не осуществили для себя и для другихъ этой полной истины, пока она не будетъ проведена черезъ ясный свѣтъ сознанія.

Бываютъ безсердечныя умствованія о жизненныхъ вопросахъ, бываютъ мысли, чуждыя и враждебныя вѣрѣ. Но, во-первыхъ, по какой логикѣ можно заключать отсюда, что *всякое* дѣйствіе ума, обращенное на живые предметы, непремѣнно отрѣшается отъ сердечныхъ чувствъ, что всякое мышленіе должно противополагаться вѣрѣ, а во-вторыхъ, если бываютъ безсердечныя умствованія, то вѣдь бываютъ и безумныя движенія сердца, если встрѣчается мышленіе противное вѣрѣ, то вѣдь можно еще чаще встрѣтить безсмысленныя чувства и слѣпую, темную вѣру, и какая же изъ этихъ двухъ односторонностей лучше?

Когда наши крестьяне, чуждые всякихъ умствованій и мудрство-

ваній о нравственныхъ и какихъ бы то ни было другихъ такъ называемыхъ вопросахъ, — люди совершенно нетронутые въ своихъ сердечныхъ чувствахъ и вѣрованіяхъ, съ спокойною совѣстью умерщвляютъ мнимыхъ колдуній и дѣйствительныхъ врачей и фельдшеровъ, — на это возможны только два взгляда: мы должны признать, что доброе сердце этихъ крестьянъ и ихъ невинность по части какого бы то ни было мудрствованія — *не въ состояніи* удержать ихъ отъ злыхъ и дикихъ дѣлъ, и въ такомъ случаѣ полуистина, прикрывающая духовную лѣность и мыслебоязнь, прямо обнаруживаетъ свою ложную сторону; или необходимо допустить, что у этихъ крестьянъ не было и добраго сердца, и тогда оказывается, что умственная непочатость никакъ еще не есть ручательство добра, и полуистина обскурантизма опять-таки теряетъ свою благовидность.

Пусть откроютъ намъ секретъ, какимъ образомъ помимо развитія сознанія, помимо умственной просвѣтительной работы можно воздѣйствовать на сердце народа вѣрующаго, но темнаго, и по темнотѣ своей способнаго совершать злыя дѣла, принимая ихъ за добрыя? А пока этого секрета не откроютъ, приходится думать, что противоположеніе ума сердцу есть только соблазнъ лживаго ума и испорченнаго сердца для обманчиваго оправданія духовной немощи и умственной лѣни. И не грозитъ ли изобрѣтателямъ этого пагубнаго соблазна евангельскій приговоръ: «лучше было бы человѣку тому, если бы навязали жерновъ на шею ему и ввергли его въ море».

9 марта 1897 г

VII.

Забытые уроки.

Въ интересномъ историко-психологическомъ очеркѣ проф. В. О. Ключевскаго («Вопросы Философіи и Психологіи», январь—февраль 1897 г.) разсказывается, какъ наши предки XVII вѣка старались и не могли въ своемъ сближеніи съ западно-европейскимъ міромъ разграничить области дозволенныхъ и недозволенныхъ вліяній. У тогдашняго русскаго общества, въ основѣ его отношеній къ остальному міру, лежали три убѣжденія: 1) справедливое убѣжденіе въ томъ, что

мы обладаемъ истинными началами жизни, 2) сомнительное убѣжденіе въ томъ, что мы одни обладаемъ этими началами, что они — наша исключительная привилегія, и наконецъ, 3) вполнѣ ложное и недостойное убѣжденіе, или, лучше сказать, чувство страха, что эти, присущія намъ, истинныя начала могутъ быть поколеблены и даже совсѣмъ потеряны отъ сближенія нашего съ иностранцами вообще и съ западными народами въ особенности.

А между тѣмъ, при такомъ взглядѣ, въ Россіи XVII вѣка явилась настоятельная необходимость въ сближеніи съ Европою, ради ея матеріальной культуры, ради тѣхъ техническихъ успѣховъ, безъ усвоенія которыхъ Московское Царство, несмотря на свою внутреннюю самобытность, не могло бы отстоять своей внѣшней самостоятельности. Сначала московскіе люди отнеслись къ дѣлу спокойно и осторожно: хотѣли воспользоваться только практическими необходимыми знаніями и умѣніями Запада, результатами матеріальной культуры, — безъ всякаго духовнаго общенія. Но скоро явился трудный вопросъ, о языкѣ: нельзя перенять чужого искусства, не зная чужого языка. Уже при царѣ Борисѣ духовенство воспротивилось основанію школъ для обученія русскихъ разнымъ языкамъ. Говорили, что великая Россія едина по вѣрѣ, языку и нравамъ: «будетъ много языковъ, — встанетъ смута въ землѣ». Тѣмъ не менѣе практическая потребность взяла верхъ, и пришлось согласиться, по крайней мѣрѣ, на посылку за границу молодыхъ людей «для науки разнымъ языкамъ и грамотамъ», — только съ условіемъ: «беречь накрѣпко, чтобы они не оставили своей вѣры и своихъ обычаевъ».

Это сопоставленіе вѣры и обычаевъ, какъ чего-то равнозначительнаго, очень характерно, и въ немъ заключалось главное затрудненіе. Уже дядя царя Алексѣя Михайловича, бояринъ Никита Ивановичъ Романовъ, не сумѣлъ соблюсти поставленной границы и дошелъ до того, что сшилъ себѣ платье иноземнаго покроя для охотничьихъ поѣздокъ. Святѣйшій патріархъ, радѣя о душевномъ спасеніи добраго боярина, выпросилъ себѣ на время, подъ благовиднымъ предлогомъ, опасные костюмы и изрѣзалъ ихъ на куски. Ножницы патріарха, рѣжущія иноземный кафтанъ, предвѣщали ножницы царя, обращенныя на русскія бороды. Что лучше — объ этомъ можно спорить, но ясно, что одно вызывало другое, и что поступокъ патріарха былъ уже началомъ послѣдовавшей затѣмъ борьбы.

Съ Петра I условія общенія съ Западомъ измѣнились: откинута

неизмѣнность обычая, и вмѣстѣ съ тѣмъ по необходимости, кромѣ непосредственно полезныхъ свѣдѣній, предметомъ дозволеннаго воспринятія стали всѣ мірскія науки и художества. Въ сторонѣ осталась только та область мысли, которая ближайшимъ образомъ соприкасается съ вѣрой — область богословской и церковно-исторической науки. Что такая новая черта была проведена — это вполнѣ естественно; но ясно также, что остановиться на ней навсегда невозможно безъ тяжкаго вреда для насъ самихъ.

Сорокъ лѣтъ тому назадъ покойный Катковъ въ одной офиціальной запискѣ, напечатанной послѣ его смерти, писалъ слѣдующее [1]: «Нельзя безъ грусти видѣть, какъ въ русской мысли постепенно усиливается равнодушіе къ великимъ интересамъ религіи. Это — слѣдствіе тѣхъ преградъ, которыми хотятъ отдѣлить высшіе интересы отъ живой мысли и живого слова образованнаго русскаго общества. Вотъ почему въ литературѣ нашей замѣчается совершенное отсутствіе религіознаго направленія. Гдѣ возможно повторять только газетныя и стереотипныя фразы, тамъ теряется довѣріе къ религіозному чувству, тамъ всякій поневолѣ совѣстится выражать его, и русскій писатель никогда не посмѣетъ говорить публикѣ тономъ такого религіознаго убѣжденія, какимъ могутъ говорить писатели другихъ странъ... Эта... недоступность, въ которую поставлены у насъ интересы религіи, есть главная причина того безплодія, которымъ поражена русская мысль и наше образованіе... Неужели намъ суждено всегда обманывать себя и убаюкивать нашу совѣсть, и заглушать голосъ потребностей? Въ такомъ великомъ дѣлѣ мы не должны ограничивать горизонтъ нашъ настоящимъ поколѣньемъ, и съ грустью должны мы сознаться, что будущность нашего отечества не обѣщаетъ добраго, если продлится эта система отчужденія мысли. Не добромъ помянутъ насъ потомки наши, вникая въ причины глубокаго упадка религіознаго чувства и высшихъ нравственныхъ интересовъ въ народѣ... Никакое праздное слово, прорвавшееся при свободѣ, не можетъ быть такъ вредно, какъ искусственная отчужденность мысли отъ высшихъ интересовъ... При свободѣ мнѣнія всякая ложь не замедлитъ вызвать противодѣйствіе себѣ и противодѣйствіе тѣмъ сильнѣйшее, тѣмъ благотворнѣйшее, чѣмъ рѣзче выразится ложь. Но нѣтъ ничего опаснѣе и гибельнѣе равнодушія и апатіи

[1] Я цитирую съ нѣкоторыми смягченіями.

общественной мысли» [1]. Около того же времени въ другой запискѣ человѣкъ, весьма далекій отъ Каткова, Константинъ Аксаковъ, еще яснѣе и проще высказывалъ ту же аксіому: «Истина, дѣйствующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить въ прахъ всякую ложь. А если истина не въ силахъ сама защитить себя, то ее ничто защитить не можетъ. Но не вѣрить въ побѣдоносную силу истины — значило бы не вѣрить въ истину. Это безбожіе своего рода: ибо Богъ есть истина» [2].

Прошло сорокъ лѣтъ, и вотъ сегодня мнѣ пришлось прочесть слѣдующія прекрасныя слова въ только что вышедшей статьѣ одного изъ преемниковъ покойнаго Каткова по философской каѳедрѣ московскаго университета: «Мы не можемъ думать безъ глубокой скорби о тѣхъ условіяхъ, которыя дѣлаютъ науку Ветхаго и Новаго Завѣта совершенно недоступною для русскаго читателя, поддерживая равнодушіе, невѣжество и диллетантизмъ въ этой важнѣйшей отрасли знанія. Намъ хотѣлось бы знать, кто и что выигрываетъ отъ такой постановки дѣла; въ нравственной оцѣнкѣ ея двухъ мнѣній быть не можетъ, а результатъ очевиденъ: вмѣсто науки, вмѣсто критическаго изученія, одушевленнаго высшимъ интересомъ истины и исторической правды, — изученія, которое не можетъ не вести къ величайшимъ *положительнымъ* пріобрѣтеніямъ, — господствуетъ невѣжество или кощунство, поверхностное, легкомысленное отрицаніе. Такое отрицаніе можетъ быть побѣждено только знаніемъ, основательнымъ ознакомленіемъ съ предметомъ. Не странно ли, что, признавая науку повсюду, мы хотимъ изгнать ее изъ той области, которую считаемъ важнѣйшею?.. Пусть въ отдѣльныхъ случаяхъ критика ведетъ и къ отрицательнымъ результатамъ, — есть нѣчто худшее, чѣмъ отрицаніе: это — равнодушіе и полное отсутствіе интереса къ научной и религіозной истинѣ.

«А это равнодушіе объясняется естественно тѣмъ, что̀ нерѣдко предлагается у насъ подъ видомъ религіозно-исторической науки: если увѣрять зрѣлаго человѣка, что исторія есть Шехеразада, а басни Эзопа — зоологія, онъ сочтетъ исторію сказкой и зоологію басней». (Кн. С. Н. Трубецкой. Къ библіографіи исторіи религій) [3].

---

[1] Напечатано въ книгѣ Н. А. Любимова, „М. Н. Катковъ и его историческая заслуга“, 1889, стр. 80—81.

[2] См. „Русь“ Ивана Аксакова, № 27, стр. 19.

[3] Напеч. въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“, 1897. № 36. *Г. Р.*

Политическое могущество Россіи могло утвердиться и проявить себя только тогда, когда оно вооружилось всѣми пріобрѣтеніями техники; усвоеніе этихъ силъ было не только безвредно для нашей національной силы, но было непремѣннымъ условіемъ ея роста. Но еще важнѣе русскаго политическаго могущества русская вѣра, такъ какъ въ ней высшее оправданіе и нашей силы. А для своего дѣйствительнаго торжества, наша вѣра должна явиться во всеоружіи, воспользоваться всѣми умственными и научными пріобрѣтеніями культурнаго человѣчества. —

Въ XVII в. одинъ изъ послѣднихъ патріарховъ московскихъ и всея Россіи заявлялъ публично, что главная опасность для православныхъ догматовъ происходитъ отъ «пипокъ табацкихъ». Заблужденіе, конечно, печальное, однако, болѣе невинное, нежели заблужденіе тѣхъ изъ насъ, которые полагаютъ, что всего вреднѣе и опаснѣе для истинной вѣры — самостоятельная и свободная богословская наука.

16 марта 1897 г.

VIII.

Второй конгрессъ религій.

Я получилъ изъ Парижа любопытную книгу: Congrès Universel des religions en 1900. Histoire d'une idée. Приславшій мнѣ ее авторъ, молодой либеральный аббатъ Викторъ Шарбоннель, вмѣстѣ съ нѣсколькими единомышленниками изъ той же среды французскаго духовенства, началъ года два тому назадъ энергичную агитацію въ пользу устройства въ Парижѣ въ 1900 г. такого же собора изъ представителей всѣхъ религій, какой собирался въ 1893 г. въ Чикаго (тамъ изъ Россіи былъ кн. С. М. Волконскій, прекрасно передавшій свои впечатлѣнія въ «Вѣстникѣ Европы», былъ также одинъ православный епископъ изъ Эллинскаго королевства). Предпріятіе г. Шарбоннеля вызвало интересный обмѣнъ мнѣній въ европейской печати, и изъ сопоставленія этихъ мнѣній вышла цѣлая книжка, имѣющая, такимъ образомъ, характеръ тѣхъ «опросовъ» (enquêtes), которые вошли въ обычай въ современной печати. Здѣсь я нашелъ кое-что весьма интересное и поучительное, даже независимо отъ того, со-

стоится на дѣлѣ или не состоится затѣянный конгрессъ. Особенно важно то, что поставленъ въ католическомъ мірѣ принципіально вопросъ о томъ, какъ должна религіозная истина (въ лицѣ ея призванныхъ представителей) относиться къ различнымъ заблужденіямъ. Съ этой стороны особенно замѣчательно мнѣніе генеральнаго викарія Лангрской епархіи, аббата Моро. «Всемірный конгрессъ религій, — пишетъ этотъ почтенный старецъ, — имѣетъ соблазнительную видимость. Я понимаю такой конгрессъ для всѣхъ сектъ протестантскихъ, іудейскихъ и иныхъ. Я не вижу никакого неудобства въ томъ, чтобы были приглашены мусульмане и язычники, пасторы, раввины, муфтіи и бонзы. Единственно только католическая религія не имѣетъ здѣсь мѣста, хотя бы ей предлагали мѣсто почетное. Поборники этой идеи убѣждены, что изъ этого конгресса религій выйдетъ болѣе широкая, болѣе возвышенная религія, которая возьметъ верхъ надъ теперешнимъ равнодушіемъ къ вѣрѣ, что это будетъ дѣло практическое, единственное доселѣ дѣло догматической толерантности. Тутъ-то я ихъ и останавливаю, такъ какъ они исходятъ изъ ложнаго принципа. *Толерантность въ области вѣроученія есть ересь*[1]. Въ самомъ дѣлѣ, католическая церковь смотритъ на себя, какъ на единственную хранительницу религіозной истины ... Истина сама по себѣ не толерантна, не терпитъ заблужденія, и это не можетъ быть иначе ...» Въ концѣ своего заявленія аббатъ Моро повторяетъ: «Этотъ конгрессъ превосходенъ для всего, что не есть католическая религія: она одна исключена изъ него самимъ принципомъ, которымъ она живетъ». Но передъ этимъ мы находимъ въ письмѣ такую важную оговорку: «учрежденіе церкви Іисусомъ Христомъ и ея древнѣйшія преданія налагаютъ на нее обязанность самой широкой толерантности относительно лицъ, запрещая ей всякій компромиссъ въ области вѣроученія (toute compromission doctrinale)».

Въ виду этой оговорки невольно является вопросъ: въ чемъ же

[1] При всей неохотѣ къ иностраннымъ словамъ, я принужденъ сохранить ихъ въ настоящемъ случаѣ, такъ какъ неудачно сочиненное русское слово *терпимость* произведено отъ страдательнаго причастія, вмѣсто дѣйствительнаго, и поэтому представляетъ грамматическій смыслъ обратный тому, какой требуется, что приводитъ къ нелѣпостямъ. Если, напримѣръ, такую фразу: De soi la verité est intolerante, перевести по-русски: „сама по себѣ истина нетерпима“, то получается нелѣпое значеніе, что истину саму по себѣ нельзя или не должно терпѣть.

дѣло, и о чемъ тутъ споръ? Неужели аббатъ Шарбоннель и другіе сторонники конгресса не согласны съ аббатомъ Моро въ томъ, что истина не допускаетъ компромисса съ заблужденіемъ, неужели они стремятся къ такому компромиссу? Но въ такомъ случаѣ вмѣсто того, чтобы обвинять ихъ въ ереси, ихъ слѣдовало бы прямо признать умственно-больными, какъ всякій призналъ бы таковымъ человѣка, который сталъ бы заявлять, что между истиною, утверждающею, что дважды-два четыре, и заблужденіемъ, отрицающимъ это, возможенъ и желателенъ какой-нибудь компромиссъ. И пусть два или три французскихъ аббата потеряли разсудокъ. Но что сказать о всѣхъ 80 католическихъ епископахъ въ Соединенныхъ Штатахъ Сѣверной Америки, которые единогласно одобрили конгрессъ религій въ Чикаго? Такъ какъ обвинить ихъ въ «еретическомъ», или, вѣрнѣе, безсмысленномъ, желаніи компромисса между истиною и заблужденіемъ едва ли рѣшится самый крайній врагъ прогресса въ католичествѣ, то приходится допустить съ этой стороны недоразумѣніе.

И, дѣйствительно, читая заявленія аббата Шарбоннеля и его католическихъ единомышленниковъ, мы видимъ, что ни о какомъ компромиссѣ въ области вѣроученія у нихъ нѣтъ рѣчи. Отвергая всякую сдѣлку между истиною и заблужденіемъ, можно, однако, и *должно* признать тотъ фактъ, что множество людей *добросовѣстно*, по недостаточному знанію и пониманію, отрицаютъ истину или сомнѣваются въ ней, и что еще большее множество также добросовѣстно споритъ между собою относительно тѣхъ или другихъ опредѣленій истины. Во всякомъ такомъ добросовѣстномъ отрицаніи, сомнѣніи и разногласіи есть доля истины, и, слѣдовательно, всякій, считающій себя обладателемъ полной и точной истины, можетъ найти общую почву съ добросовѣстно заблуждающимися, и мирный обмѣнъ мыслей на этой общей почвѣ, конечно, можетъ повести только къ торжеству истины. Ясно, что здѣсь толерантность къ иномыслящимъ будетъ собственно относиться къ ихъ нравственной личности, признанной добросовѣстною, а такую личную толерантность допускаетъ и даже признаетъ обязательною для христіанъ самъ непримиримый аббатъ Моро.

Къ сожалѣнію, его принципіальное утвержденіе не вызвало со стороны сторонниковъ конгресса достаточно яснаго отвѣта или разъясненія. Повидимому, слово «ересь» слишкомъ возмутило однихъ и испугало другихъ. Аббатъ Шарбоннель ограничился только тѣмъ,

что причислилъ письмо аббата Моро къ «теологическимъ заявленіямъ, коихъ традиція казалась уже потерянною».

Популярная католическая пресса перенесла вопросъ о конгрессѣ на почву внѣшнихъ впечатлѣній. Особенно характерно слѣдующее заявленіе газеты «La Croix»:

«Г. Шарбоннель, съ наилучшими намѣреніями, хочетъ предъявить католическое ученіе въ качествѣ экспоната на парижскую выставку 1900 г. Онъ увѣренъ, что Евангеліе и приматъ апостола Петра получатъ золотую медаль. Ну, а если они получатъ только серебряную, — послѣ Лютера и еврейскихъ раввиновъ? Предпріятіе г. Шарбоннеля не можетъ быть одобрено».

Вслѣдствіе уклончиваго отношенія Ватикана и единодушной оппозиціи французскаго епископата съ кардиналомъ-архіепископомъ Парижскимъ во главѣ, участіе католической церкви въ будущемъ конгрессѣ можно считать несостоявшимся. Такъ какъ объ участіи восточныхъ православныхъ церквей, кажется, не было и рѣчи, то, значитъ, все древнее традиціонное христіанство не будетъ представлено на этомъ собраніи. Протестантство будетъ представлено лишь наполовину: епископальная церковь въ Англіи и Америкѣ уклонилась еще отъ конгресса въ Чикаго по основаніямъ, имѣющимъ силу и для 1900 г. Наконецъ, будутъ отсутствовать, по всей вѣроятности, мусульмане и ортодоксальные евреи. Такимъ образомъ. всемірнаго характера этотъ «соборъ» имѣть не будетъ. Что выйдетъ изъ него въ такомъ половинномъ его видѣ — сказать пока трудно. Но возбужденный имъ заранѣе вопросъ о практическомъ отношеніи истины къ заблужденіямъ имѣетъ великое значеніе — у насъ еще больше, чѣмъ на Западѣ. Мы вернемся къ нему еще не разъ.

23 марта 1897 г.

IX.

Словесность или истина?

Одно изъ самыхъ характерныхъ явленій современной умственной жизни и одинъ изъ самыхъ опасныхъ ея *соблазновъ* [1] есть мод-

[1] См. предыдущее письмо.

ная мысль о *сверхчеловѣкѣ*. Эта мысль прежде всего привлекаетъ своею истинностью. Развѣ не правъ несчастный Ницше, когда утверждаетъ, что все достоинство, вся цѣнность человѣка въ томъ, что онъ *больше* чѣмъ человѣкъ, что онъ — *переходъ* къ чему-то другому, *высшему?* Правда, эта истина о высшемъ, сверхчеловѣческомъ началѣ въ насъ, о нашемъ сродствѣ съ абсолютнымъ и тяготѣніи къ нему, была уже не нова, когда апостолу Павлу пришлось *напоминать* ее аѳинянамъ (Дѣян. ап. XVII). Теперь Ницше возвѣстилъ ее какъ великое новое открытіе. Спасибо и на томъ. Но вотъ бѣда: апостолъ Павелъ напомнилъ аѳинянамъ о высшемъ достоинствѣ и значеніи человѣка только для того, чтобы сейчасъ же указать на дѣйствительное осуществленіе этого *высшаго* въ дѣйствительномъ праведникѣ, воскресшемъ изъ мертвыхъ; говоря о сверхчеловѣкѣ, онъ *называетъ* Его, тогда какъ новѣйшему проповѣднику сверхчеловѣка не на что указать въ дѣйствительности и некого назвать.

Чуждый вѣры христіанской и еще не дозрѣвшій до серьезной вѣры въ будущаго живого антихриста, базельскій профессоръ сталъ писать о сверхчеловѣкѣ *вообще*, подобно тому, какъ Тентетниковъ, по увѣренію Чичикова, писалъ «о генералахъ вообще».

Каждый изъ насъ есть сверхчеловѣкъ въ возможности, потенціонально, но чтобы стать такимъ въ дѣйствительности, требуется, конечно, болѣе прочная опора, чѣмъ собственное желаніе, чувство, или отвлеченная мысль. Самъ Ницше, думая быть дѣйствительнымъ сверхчеловѣкомъ, былъ только *сверхфилологомъ*. При своей даровитости, исключительно кабинетный ученый, не испытавшій по-настоящему никакой жизненной драмы (какъ видно изъ его біографіи), Ницше тяготился не границами земной человѣческой природы, — о которой онъ, помимо книгъ, имѣлъ лишь очень одностороннее и элементарное познаніе, — его тѣснили границы филологіи или того, что онъ назвалъ Historie. Собственная его исторія была только воспроизведеніемъ перваго монолога Фауста — борьбою живой, но больной и немощной души съ бременемъ необъятной книжной учености. Оставаясь все-таки филологомъ, и слишкомъ филологомъ, Ницше захотѣлъ сверхъ того стать «философомъ будущаго», пророкомъ и основателемъ новой религіи. Такая задача неминуемо приводила къ катастрофѣ, ибо для филолога быть основателемъ религіи такъ же неестественно, какъ для титулярнаго совѣтника быть королемъ

испанскимъ. Говорю не о разстояніи ранговъ, а о различіи естественныхъ способностей. Хорошая филологія, безъ всякаго сомнѣнія, предпочтительнѣе плохой религіи, но самому геніальному филологу невозможно основать хотя бы самую скверную религіозную секту. Стремленіе Ницше возвыситься надъ Historie и стать сверхфилологомъ окончилось явнымъ торжествомъ филологіи. Не найдя никакой религіозной дѣйствительности ни въ себѣ, ни сверхъ себя, базельскій профессоръ сочинилъ словесную фигуру, назвалъ ее «Заратустрой» и возвѣстилъ людямъ конецъ вѣка: вотъ настоящій сверхчеловѣкъ! Филологія торжествуетъ уже въ самомъ названіи. Истинный сверхчеловѣкъ носилъ простое имя, обычное въ его странѣ, принадлежавшее другимъ извѣстнымъ людямъ его народа (Іисусъ Навинъ, Іисусъ сынъ Іоседековъ, Іисусъ сынъ Сираховъ). Но «сверхчеловѣкъ», сочиненный базельскимъ профессоромъ, не можетъ быть Гейнрихомъ, или Фридрихомъ, или Оттономъ, онъ долженъ быть Заратустра, — не Зороастръ даже, а именно Заратустра, — чтобы такъ и пахнуло лингвистикой, при чемъ смѣлый и многоученый нѣмецъ и не подумалъ, что его герою грозитъ неминуемая опасность быть принятымъ за женщину инымъ русскимъ переводчикомъ. Въ своемъ искреннемъ стремленіи къ сверхфилологіи Ницше на дѣлѣ успѣлъ только перейти границы филологіи классической, чтобы впасть въ филологію оріентальную — изъ огня да въ полымя! Заратустра — имя не дурное, конечно, для новаго сверхчеловѣка; одинъ только у него недостатокъ, что вмѣсто всѣхъ силъ небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ передъ этимъ именемъ трепещутъ и преклоняютъ колѣна только психопатическіе декаденты и декадентки въ Германіи и Россіи.

Истинный сверхчеловѣкъ передъ началомъ своего общественнаго служенія провелъ сорокъ дней въ пустынѣ. Экзотическая фигура сверхчеловѣка, сочиненная нѣмецкимъ профессоромъ, не можетъ, конечно, довольствоваться такимъ краткимъ срокомъ: Заратустра проводитъ десять лѣтъ въ пещерѣ, предаваясь уединенію. Нужно быть еще признательнымъ классической школѣ за такую умѣренность, а то настоящимъ восточнымъ сверхчеловѣкамъ свойственно проводить въ пещерахъ милліоны и милліарды лѣтъ. Выйдя изъ своей пещеры въ городъ, Заратустра обращается къ собравшемуся народу и возвѣщаетъ ему о своемъ намѣреніи *преподавать сверхчеловѣка* (Ich lehre euch den Uebermenschen!). Если вы думали, что сверхчеловѣкъ есть

нѣкое высшее существо, то откажитесь отъ такого заблужденія. Сверхчеловѣкъ есть лишь предметъ университетскаго преподаванія, вновь учреждаемая *каѳедра* на филологическомъ факультетѣ. Существуютъ здѣсь каѳедры греческой и римской миѳологіи, древностей, исторіи литературы, стилистики — теперь открывается новая каѳедра — сверхчеловѣка. Но что же собственно преподается на этой каѳедрѣ? Вотъ въ томъ-то и бѣда, въ томъ-то и трагизмъ положенія для Ницше, что преподавать ему о сверхчеловѣкѣ рѣшительно нечего, и что вся его проповѣдь сводится къ однимъ словеснымъ упражненіямъ, прекраснымъ по литературной формѣ, но лишеннымъ всякаго дѣйствительнаго содержанія. Такого окончательнаго торжества филологіи надъ болѣе глубокими, но безсильными стремленіями его духа Ницше не перенесъ и сошелъ съ ума. Этимъ онъ доказалъ искренность и благородство своей натуры и, навѣрное, спасъ свою душу. Въ чисто-физическія причины душевныхъ болѣзней я не вѣрю, скоро и никто зъ нихъ не будетъ вѣрить. Психическое разстройство въ случаяхъ, подобныхъ этому, есть крайній способъ самоспасанія человѣческаго внутренняго существа чрезъ жертву его видимаго мозгового *я*, оказавшагося несостоятельнымъ въ рѣшеніи нравственной задачи нашего существованія. Примѣръ Ницше не произвелъ никакого впечатлѣнія на его послѣдователей, которые съ увлеченіемъ и безъ всякаго сопротивленія отдались соблазну: замѣнить истину словесностью и сочиненнаго сверхчеловѣка поставить надъ дѣйствительнымъ. Тотъ дѣйствительный говорилъ: «если вы не вѣрите Моимъ словамъ, то вѣрьте дѣламъ, которыя Я творю» — и Онъ на дѣлѣ воскресъ изъ мертвыхъ. У сочиненнаго сверхчеловѣка ничего нѣтъ кромѣ словъ, и эти слова своею звучностью и стройностью привлекаютъ полуобразованную толпу и заставляютъ ее забывать поучительную трагедію ихъ автора. Въ учителѣ, конечно, оказалось больше духовной глубины, чѣмъ въ ученикахъ его. Онъ устыдился и ужаснулся своего подлога истины, когда увидалъ его пустоту и безплодность, а они продолжаютъ плѣняться блестящею словесною поверхностью, подъ которою лежитъ разлагающійся умственный трупъ. Но въ этомъ увлеченіи, можетъ быть, есть еще нѣчто болѣе важное и знаменательное. Сочиненный несчастнымъ Ницше и имъ самимъ нравственно изблеванный сверхчеловѣкъ, при всей своей безсодержательности и искусственности, представляетъ, можетъ быть, прообразъ того, кто, кромѣ блестящихъ словъ, явитъ и дѣла, и знаменія, хотя и

ложныя? Быть можетъ, словесныя упражненія базельскаго филолога были только безсильными выраженіями дѣйствительнаго предчувствія? Тогда постигшая его катастрофа имѣла бы еще болѣе трагическую и еще болѣе поучительную подкладку.

Поживемъ — увидимъ!

30 марта 1897 г.

X.

Небо или земля?

Мнѣ только что пришлось прочесть статью, воспроизводящую мнѣнія, довольно типичныя для извѣстной части нашей печати. Вотъ сущность этихъ мнѣній. Русскій народъ собственно уже просвѣщенъ; онъ имѣетъ, во всякомъ случаѣ, заложенныя въ немъ изначала сѣмена истиннаго просвѣщенія, и потому его умственную ниву слѣдуетъ не засѣвать, а только воздѣлывать. Но «интеллигенція», отдѣленная отъ «почвы», чуждая и даже враждебная основамъ народнаго міросозерцанія, стремится навязать ему свое пустое и ложное образованіе, которое можетъ произвести на жизнь народа только вредное и разрушительное дѣйствіе. Просвѣщенность народа полагается въ томъ, что для него *все на небѣ*, а ложная образованность, «интеллигенція» выражается въ обратной формулѣ: *все на землѣ*.

Если это опредѣленіе вѣрно, то съ точки зрѣнія христіанской истины должно сказать, что «народъ» и «интеллигенція» одинаково находятся въ заблужденіи. «Все на небѣ» значитъ — ничего на землѣ, но зачѣмъ же тогда Богъ нашъ «на землѣ явися и съ человѣки поживе»? И что значатъ тогда слова молитвы Господней: «да будетъ воля твоя *на землѣ, какъ и на небесахъ*»? Осуществленная на небесахъ воля Божія отъ насъ не зависитъ. Наша жизненная задача — осуществленіе этой воли здѣсь, на землѣ. Зачѣмъ заслонять вопросъ объ истинѣ такими неопредѣленными, двусмысленными и не идущими къ дѣлу терминами, какъ «народъ» и «интеллигенція»? Дѣло не въ нихъ, а въ самой истинѣ. Что выражаетъ совершенную истину: языческій ли дуализмъ, враждебное противоположеніе Бога міру, неба землѣ, духа матеріи, или же христіанская идея соединенія

этихъ противоположностей черезъ *воплощеніе* Божественнаго въ человѣческомъ, небеснаго въ земномъ, духовнаго въ матеріальномъ? Прямолинейное и одностороннее стремленіе къ небу есть идеалъ платоническій, новоплатоническій, гностическій, но никакъ не православно-христіанскій. Всѣ такъ называемыя ереси сводились и сводятся къ упраздненію богочеловѣческаго, небесно-земного, духовно-матеріальнаго всеединства и всецѣлости.

Будущность принадлежитъ не «народу», не «интеллигенціи» и ничему подобному, а только истинѣ. И если, въ самомъ дѣлѣ, Россія раздѣляется на два класса людей, изъ которыхъ для одного «все на небѣ», а для другого «все на землѣ», — то ясно, что будущность Россіи не принадлежитъ ни тѣмъ, ни другимъ.

Но неужели нѣтъ въ Россіи людей вѣрныхъ христіанской истинѣ и въ силу ея понимающихъ, что задача человѣка и народа, и человѣчества не въ безплодныхъ мечтаніяхъ объ абсолютномъ совершенствѣ, равно какъ и не въ ограниченномъ и недостойномъ служеніи смертнымъ цѣлямъ, а въ согласованіи «того, что внизу, съ тѣмъ, что наверху», въ дѣятельныхъ усиліяхъ къ всестороннему совершенствованію личной и собирательной жизни, чтобы воля Божія была на землѣ такъ же, какъ и на небесахъ. Я думаю, что такіе люди существуютъ и въ «народѣ», и въ «интеллигенціи», и что, во всякомъ случаѣ, будущность Россіи зависитъ только отъ того, оправдаетъ ли она на дѣлѣ свое христіанское имя, останется ли вѣрною истинѣ въ существенныхъ вопросахъ своей жизни? Противоположеніе интеллигенціи и народа есть опять-таки одна изъ тѣхъ полуистинъ, которыя соблазняютъ умъ своею легкостью. Въ самомъ дѣлѣ, пріурочить истинную вѣру къ простому народу, а «интеллигенцію» огульно обвинять въ матеріализмѣ — для этого не требуется никакихъ умственныхъ усилій. Но какое же отсюда вытекаетъ практическое заключеніе? Ограждать народъ отъ вліянія интеллигенціи, которое можетъ разрушить его вѣру? Но, въ дѣйствительности, помимо такихъ вліяній, въ самомъ народѣ возникаютъ расколы и ереси, и народная темнота не менѣе «интеллигентныхъ» умствованій оказывается враждебною истинному просвѣщенію.

6 апрѣля 1897 г.

Пасхальныя письма.

XI.

Христосъ воскресъ!

Первая рѣшительная побѣда жизни надъ смертью. Непрерывная война между ними, — между живымъ духомъ и мертвымъ веществомъ — образуетъ, въ сущности, всю исторію мірозданія. Хотя и много насчитывалось побѣдъ у духа жизни до Воскресенія Христова, но всѣ эти побѣды были неполныя и не рѣшительныя, — только половинныя, и послѣ каждой изъ нихъ врагу удавалось подъ новыми формами торжествующей, повидимому, жизни утвердить и упрочить свое дѣйствительное владычество. Какая великая, повидимому, была побѣда жизни, когда среди коснаго неорганическаго вещества закишѣли и закопошились міріады живыхъ существъ, первичные зачатки растительнаго и животнаго царства. Живая сила овладѣваетъ мертвыми элементами, дѣлаетъ ихъ матеріаломъ для своихъ формъ, превращаетъ механическіе процессы въ послушныя средства для органическихъ цѣлей. И при томъ какое огромное и всевозрастающее богатство формъ, какая замысловатость и смѣлость цѣлесообразныхъ построеній отъ мельчайшихъ зоофитовъ до великановъ тропической флоры и фауны. Но смерть только смѣется надъ всѣмъ этимъ великолѣпіемъ: она реалистка; прекрасные образы и символы ее не плѣняютъ, предчувствія и пророчества не останавливаютъ. Она знаетъ, что красота природы — только пестрый, яркій покровъ на непрерывно разлагающемся трупѣ. Но развѣ природа не безсмертна? Всегдашній обманъ! Она *кажется* безсмертною для внѣшняго взгляда, со стороны, — для наблюдателя, принимающаго новую мгновенную жизнь за продолженіе прежней. Говорятъ объ умирающей и вѣчно возрождающейся природѣ. Какое злоупотребленіе словомъ! Если то, что сегодня рождается — не то же самое, что умерло вчера, а другое, то въ чемъ же здѣсь возрожденіе? Изъ безчисленнаго множества мимолетныхъ смертныхъ жизней ни въ какомъ случаѣ не выйдетъ одна безсмертная.

Жизнь природы есть *сдѣлка* между смертью и безсмертіемъ. Смерть беретъ себѣ всѣхъ живущихъ, всѣ индивидуальности и усту-

паетъ безсмертію только общія формы жизни: это единичное растеніе или животное обречено неизбѣжно погибнуть послѣ нѣсколькихъ мгновеній; но эта форма растительности или животности, этотъ видъ или родъ организмовъ остается. Божью заповѣдь ко всѣмъ живымъ существамъ: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю, смерть обращаетъ въ свою пользу. Плодитесь и размножайтесь не для того, чтобы расширить, упрочить и увѣковѣчить свою жизнь, а для того, чтобы поскорѣе исчезнуть, чтобы было кому смѣнить и замѣнить васъ, наполняйте землю своими смертными останками, будьте только *мостомъ* для слѣдующаго поколѣнія, которое, въ свою очередь, станетъ лишь мостомъ для своихъ преемниковъ и т. д. Вмѣсто жизни и безсмертія — этотъ нескончаемый рядъ мостовъ. Правда, они строются недаромъ, правда, по этому мертвому пути идетъ творческій духъ къ предуставленной ему цѣли. Но почему онъ долженъ непремѣнно идти по забытымъ гробамъ, и если его цѣль добрая, то зачѣмъ это дурное средство: постоянно возобновляющій обманъ смертной жизни?

Нѣтъ! Эта кажущаяся жизнь есть только символъ и зачатокъ истинной жизни; организація видимой природы не есть рѣшительная побѣда живого духа надъ смертью, а только его *приготовленіе* для настоящихъ дѣйствій. *Начало* этихъ дѣйствій обусловлено появленіемъ разумнаго существа надъ царствомъ животнымъ. Благодаря способности отчетливаго, обобщающаго мышленія въ человѣкѣ, жизнь перестаетъ быть только цѣлесообразнымъ *процессомъ* родовыхъ силъ и становится, сверхъ того, цѣлесообразною *дѣятельностью* силъ индивидуальныхъ:

> Все, что колеблется въ явленіи текучемъ,
> Вы закрѣпляйте помысломъ могучимъ.

Война между жизнью и смертью вступаетъ въ новый фазисъ съ тѣхъ поръ, какъ ведется существами не только живущими и умирающими, но, сверхъ того, мыслящими о жизни и смерти. Въ этихъ мысляхъ еще нѣтъ побѣды, но въ нихъ — необходимое оружіе побѣды. Герои человѣческой мысли, великіе мудрецы Востока и Запада подготовляли побѣду. Но они не были побѣдителями смерти: они умерли и не воскресли. Достаточно назвать только двухъ величайшихъ. Ученіе Будды было собственно *отказомъ отъ борьбы*, онъ проповѣдывалъ равнодушіе къ жизни и смерти, и кончина его не была

ничѣмъ замѣчательна. Сократъ не отказывался отъ борьбы, онъ велъ ее доблестно, и его смерть была *почетнымъ отступленіемъ* въ область недоступную для врага, но трофеи побѣды остались все-таки у этого врага.

Если сила физическая неизбѣжно побѣждается смертью, то сила умственная недостаточна, чтобы побѣдить смерть: только безпредѣльность нравственной силы даетъ жизни абсолютную полноту, исключаетъ всякое раздвоеніе и, слѣдовательно, не допускаетъ окончательнаго распаденія живого человѣка на двѣ отдѣльныя части: безплотный духъ и разлагающееся вещество. Распятый Сынъ Человѣческій и Сынъ Божій, почувствовавшій Себя оставленнымъ и людьми, и Богомъ и при этомъ молившійся за враговъ Своихъ, очевидно, не имѣлъ предѣловъ для Своей духовной силы, и никакая часть Его существа не могла остаться добычею смерти.

Мы умираемъ потому, что наша духовная сила, внутри связанная грѣхами и страстями, оказывается недостаточною, чтобы захватить, вобрать внутрь и претворить въ себя все наше внѣшнее, тѣлесное существо; оно отпадаетъ, и наше естественное безсмертіе (до того послѣдняго воскресенія, которое мы можемъ получить только чрезъ Христа) есть только половинное, безсмертна только внутренняя сторона, только безплотный духъ. Христосъ воскресъ *всецѣло*.

«Когда же они это говорили, самъ Іисусъ сталъ посреди нихъ и сказалъ имъ: миръ вамъ! — Они же, въ испугѣ и страхѣ, *думали, что видятъ духа*. Онъ же сказалъ имъ: чего смущаетесь, и зачѣмъ такія помышленія входятъ въ сердца ваши? Видите руки Мои и ноги Мои, — что это самъ Я. Осяжите меня и разсмотрите, *ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ Меня видите имѣющаго*. — И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги. А какъ они отъ радости еще не вѣрили и дивились, говоритъ имъ: есть ли у васъ здѣсь что-нибудь съѣстное? — Они же дали Ему часть печеной рыбы и сотоваго меда. И *взявши, ѣлъ передъ ними*». (Ев. Луки, XXIV, 36—43).

Духовная сила, внутренно свободная въ Христѣ отъ всякихъ ограниченій, нравственно безпредѣльная, естественно освобождается въ Его воскресеніи и отъ всякихъ внѣшнихъ ограниченій и, прежде всего, отъ односторонности бытія исключительно духовнаго въ противоположность бытію физическому, — воскресшій Христосъ есть *больше чѣмъ духъ*, — духъ не имѣетъ плоти и костей, духъ не вкушаетъ пищи, — какъ духъ, *навыки воплощенный*, Христосъ со всею полнотою внутренняго психическаго существа соединяетъ и всѣ по-

ложительныя возможности бытія физическаго безъ его внѣшнихъ ограниченій. *Все живое* въ Немъ сохраняется, все смертное побѣждено безусловно и окончательно.

Будучи рѣшительною побѣдою жизни надъ смертью, положительнаго надъ отрицательнымъ, Воскресеніе Христово есть тѣмъ самымъ торжество разума въ мірѣ. Оно есть чудо лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ первое новое проявленіе чего-нибудь, какъ необычное, невиданное, удивляетъ или заставляетъ *чудиться*. Если мы, забывъ о результатахъ всемірнаго процесса въ его цѣломъ, будемъ только слѣдить за различными новыми его стадіями, то каждая изъ нихъ представится чудомъ. Какъ появленіе перваго живого организма среди неорганической природы, какъ, затѣмъ, появленіе перваго разумнаго существа надъ царствомъ безсловесныхъ было чудомъ, такъ и появленіе перваго всецѣло духовнаго и потому неподлежащаго смерти человѣка — первенца отъ мертвыхъ — было чудомъ. Если чудесами были предварительныя побѣды жизни надъ смертью, то чудомъ должно признать и побѣду окончательную. Но то, что *представляется* какъ чудо, *понимается* нами какъ совершенно естественное, необходимое и разумное событіе. Истина Христова Воскресенія есть истина всецѣлая, полная — не только истина вѣры, но также и истина разума. Если бы Христосъ не воскресъ, если бы Каіафа оказался правымъ, а Иродъ и Пилатъ — мудрыми, міръ оказался бы безсмыслицею, царствомъ зла, обмана и смерти. Дѣло шло не о прекращеніи чьей-то жизни, а о томъ, прекратится ли *истинная* жизнь, жизнь совершеннаго праведника. Если *такая* жизнь не могла одолѣть врага, то какая же оставалась надежда въ будущемъ? Если бы Христосъ не воскресъ, то кто же могъ бы воскреснуть?

Христосъ воскресъ!

13 апрѣля 1897 г. Свѣтлое Воскресеніе. С. Пустынька.

XII.

О добросовѣстномъ невѣріи.

Было бы очень печально, если бы истины вѣры были сразу очевидны для всякаго. Тогда онѣ собственно и не были бы истинами

вѣры. Богъ, спасеніе души, всеобщее воскресеніе совершенно *достовѣрны,* но ихъ достовѣрность не есть принудительная для всякаго ума очевидность, принадлежащая положеніямъ математическимъ, съ одной стороны, и прямо наблюдаемымъ фактамъ — съ другой. Очевиднымъ бываетъ только маловажное для жизни. Математическія истины имѣютъ всеобщее значеніе, но онѣ нравственно безразличны. Всегда и вездѣ дважды пять составляетъ десять, но отъ этого никому не тепло и не холодно. Съ другой стороны, факты, прямо наблюдаемые, могутъ быть болѣе интересны, но зато они совершенно лишены всеобщаго движенія, они ограничены и мимолетны. Я вижу, что сейчасъ въ Москвѣ ясный солнечный день. Это фактъ очевидный и не лишенный нѣкотораго интереса, но его никакъ нельзя удержать и превратить въ истину, неизмѣнную вездѣ и всегда, — фактъ достовѣренъ только здѣсь и сейчасъ. Подобнымъ образомъ и всякая другая очевидность сама по себѣ или формальна, какъ математика, или случайна, какъ сегодняшній свѣтлый день въ Москвѣ. А все то, въ чемъ всеобщность и внутренняя необходимость соединяются съ жизненною важностью, — всѣ такіе предметы лишены прямой очевидности и осязательности для ума и для внѣшняго чувства. Отвергать ихъ на этомъ основаніи, т. е. признавать истиннымъ или достовѣрнымъ только то, что имѣетъ очевидность математической аксіомы или наблюдаемаго чувственнаго факта — было бы признакомъ тупоумія едва ли вѣроятнаго, или, во всякомъ случаѣ, крайне рѣдкаго. Обыкновенно истины вѣры отвергаются заранѣе не по грубости ума, а по лукавству воли. Нѣтъ сердечнаго влеченія къ такимъ предметамъ, какъ Богъ, спасеніе души, воскресеніе плоти, нѣтъ желанія, чтобы эти истины дѣйствительно существовали, безъ нихъ жизнь легче и проще, лучше о нихъ не думать, — а тутъ уже уму не трудно найти предлогъ, чтобы не думать объ нихъ, или, по крайней мѣрѣ, не считаться съ ними серьезно: вѣдь все это вещи, которыхъ нельзя *доказать* ни разумомъ, ни опытомъ, значитъ, все это недостовѣрно, фантастично.

Такое невѣріе, въ сущности, неувѣренное въ самомъ себѣ и потому болѣе или менѣе *озлобленное* противъ тѣхъ предметовъ, существованіе которыхъ оно отрицаетъ, — этимъ озлобленіемъ и выдаетъ себя, потому что нельзя же въ самомъ дѣлѣ сердиться на то, чего и нѣтъ совсѣмъ, — такое невѣріе *недобросовѣстно;* въ лучшемъ случаѣ оно основано на малодушномъ отказѣ отъ той работы ума и отъ

того подвига воли, которые необходимы, чтобы постигнуть и усвоить истины, лежащія за предѣлами математической и фактической очевидности. Но есть другого рода невѣріе, совершенно *добросовѣстное;* основанное не на какомъ-нибудь недостаткѣ нравственномъ, а только на извѣстной особенности психологическаго темперамента. Типичный представитель такого невѣрія увѣковѣченъ Евангеліемъ въ лицѣ св. Ѳомы. «Ѳома же, одинъ изъ двѣнадцати, называемый Близнецъ, не былъ съ ними, когда приходилъ Іисусъ; говорили же ему другіе ученики: мы видѣли Господа. А онъ говоритъ имъ: если не увижу на рукахъ Его язвы гвоздныя и не вложу перста въ язвы гвоздныя и не вложу руки моей въ ребро Его, не повѣрю. И черезъ восемь дней опять были внутри ученики Его, и Ѳома съ ними. Пришелъ Іисусъ при дверяхъ затворенныхъ и сталъ посрединѣ и сказалъ: миръ вамъ! Затѣмъ говоритъ Ѳомѣ: дай перстъ свой сюда и смотри руки Мои, и дай руку свою и вложи въ ребро Мое, и не будь невѣрующимъ, но вѣрующимъ. И отвѣчалъ Ѳома и сказалъ Ему: Господь мой и Богъ мой. — Говоритъ ему Іисусъ: потому что видѣлъ Меня, Ѳома, увѣровалъ; блаженни невидѣвшіе и вѣровавшіе» (Ев. Іоанн., XX, 24—29).

Если бы невѣріе Ѳомы происходило отъ грубаго матеріализма, сводящаго всю истину къ чувственной очевидности, то, убѣдившись осязательно въ фактѣ воскресенія, онъ придумалъ бы для него какое-нибудь матеріалистическое объясненіе, а не воскликнулъ бы: Господь мой и Богъ мой! Съ точки зрѣнія чувственной очевидности язвы гвоздныя и прободенное ребро никакъ не доказывали Божества Христова. Еще яснѣе, что невѣріе Ѳомы не вытекало изъ нравственной несостоятельности, или изъ вражды къ истинѣ. *Любовь* къ истинѣ привлекла его къ Христу и породила въ немъ безграничную преданность Учителю. Когда передъ послѣднимъ путешествіемъ въ Іерусалимъ Христосъ отвергъ указаніе на грозящую смертельную опасность, Ѳома воскликнулъ: «Пойдемъ и мы умремъ вмѣстѣ съ Нимъ!» (Ев. Іоанн., XI, 16).

Недаромъ это отмѣчено въ Евангеліи. Въ этомъ пылкомъ выраженіи сердечной преданности есть указаніе на психологическую причину невѣрія ап. Ѳомы. Стремительный, предваряющій событія характеръ, принявъ истину, требуетъ немедленнаго ея осуществленія, онъ не удовлетворяется принципіальною увѣренностью, не полагается и на чужое свидѣтельство, ему нужно *теперь, здѣсь* удостовѣриться въ ней на дѣлѣ, испытать ея реальную силу, провѣрить исти-

ну фактомъ. До тѣхъ поръ онъ отказывается вѣрить: если не увижу, не повѣрю. Но разъ увидѣвъ, онъ уже беззавѣтно вѣритъ и въ то, чего не видѣлъ и чего нельзя видѣть: чувственный фактъ былъ не основаніемъ, а лишь точкою опоры для его вѣры.

Временное, добросовѣстное невѣріе, ради окончательнаго и полнаго удостовѣренія въ истинѣ, не заслуживаетъ нравственнаго осужденія. Христосъ и не осудилъ Ѳому, а убѣдилъ его тѣмъ способомъ, котораго онъ требовалъ. Люди, не нуждающіеся въ этомъ способѣ, вѣрующіе безъ провѣрки, могутъ быть не лучше Ѳомы, — они только счастливѣе его: блаженны не видѣвшіе и вѣровавшіе. Но блаженство спокойной и непоколебимой вѣры *обязываетъ* своихъ обладателей снисходительно относиться къ своимъ менѣе счастливымъ собратьямъ. Во времена преобладающаго невѣрія важно различать, съ *какимъ* невѣріемъ имѣешь дѣло. Есть ли это невѣріе грубо-матеріальное, скотоподобное, не способное возвыситься до самаго понятія объ истинѣ, — о такомъ безполезно разсуждать: non raggionar di lor, ma guarda e passa; или это есть невѣріе лукавое, сознательно злоупотребляющее разными полуистинами изъ враждебнаго страха передъ полною истиною, — за этою змѣей необходимо слѣдить, безъ гнѣва и боязни раскрывая всѣ ея ухищренные извороты; или, наконецъ, мы имѣемъ дѣло съ чисто-человѣческимъ, добросовѣстнымъ невѣріемъ, жаждущимъ только полнаго и окончательнаго удостовѣренія въ совершенной истинѣ. Это невѣріе типа апостола Ѳомы имѣетъ всѣ права на нравственное наше признаніе, и если мы не можемъ, подобно Христу, дать этимъ людямъ требуемое ими удостовѣреніе истины, то ни въ какомъ случаѣ не должны мы осуждать и отвергать ихъ: безъ всякаго сомнѣнія, эти мнимо-невѣрующіе предварятъ въ царствіи Божіемъ великое множество мнимо-вѣрующихъ.

20 апрѣля 1897 г. Недѣля о Ѳомѣ. Москва.

XIII.

Женскій вопросъ.

Онъ занимаетъ не послѣднее мѣсто въ томъ множествѣ «вопросовъ», съ которымъ мы готовимся перейти въ XX вѣкъ. Какъ лю-

бовь, по мнѣнію одного студента богословія, раздѣляется на искреннюю и неискреннюю, такъ всѣ вопросы вообще раздѣляются на серьезные и праздные. Серьезными должно признать тѣ, за которыми стоитъ какой-нибудь дѣйствительный фактъ, какая-нибудь происшедшая перемѣна въ жизни или сознаніи людей, — перемѣна болѣе или менѣе общаго и, слѣдовательно, общественнаго значенія. Женскій вопросъ должно признать серьезнымъ, потому что за нимъ скрывается такая перемѣна. Множество женщинъ и дѣвицъ перестали удовлетворяться семейною жизнью и утратили способность сидѣть спокойно дома, занимаясь домашними дѣлами. Овладѣвшее ими душевное безпокойство выражается нерѣдко жалкимъ и комичнымъ образомъ, но оно существуетъ и растетъ, и никакими разсужденіями и насмѣшками отъ него не отдѣлаешься. Да и что можно возразить человѣческому существу, которое говоритъ намъ: такая жизнь меня не удовлетворяетъ, мнѣ этого мало, я не хочу быть только средствомъ для рожденія и воспитанія другихъ существъ, я хочу также жить для себя, имѣя свою собственную цѣль. — Въ *чемъ* можетъ состоять эта цѣль, *чего* собственно хотятъ эти женщины, — совершенно неясно для нихъ самихъ: ясно только, что онѣ прежняго *не* хотятъ и разстались съ нимъ навсегда.

Роль женщины въ исторіи совершенно соотвѣтствуетъ ея физіологической роли. Зачинать сама новую жизнь она не можетъ, но зачатую другимъ или отъ другого она вынашиваетъ и выводитъ на свѣтъ Божій, и безъ этого ея участія ничего бы на свѣтѣ не произошло. Относительно духовной жизни и управляющихъ ею идей это такъ же вѣрно, какъ и относительно жизни физической. Для успѣшнаго исполненія своей роли въ общей исторіи человѣчества женщина обладаетъ двумя противоположными характерными свойствами, совмѣщая консерватизмъ съ измѣнчивостью. Замѣчаніе народной мудрости: «баба мѣшокъ, что положишь, то и несетъ» — необходимо дополняется вселенскимъ опытомъ: «жены алчутъ новизны, постоянный миръ имъ страшенъ».

Въ эпохи, когда жизненныя идеи, нѣкогда выношенныя, рожденныя и воспитанныя женщинами, еще владѣютъ человѣчествомъ и даютъ смыслъ его существованію, еще нужны для него, — женщины, довольныя своимъ историческимъ дѣломъ, проявляютъ прежде всего общественный консерватизмъ, а свою «жажду новизны» удовлетворяютъ лишь частнымъ образомъ, предаваясь новымъ модамъ и

личнымъ увлеченіямъ любовной страсти. А въ тѣ эпохи, когда старыя формы жизненныхъ началъ исчерпаны и истощены, и требуется переходъ къ новымъ идейнымъ зачатіямъ, женщины если не раньше, то сильнѣе и рѣшительнѣе мужчинъ испытываютъ недовольство традиціонными рамками жизни и стремленіе выйти изъ нихъ навстрѣчу новому, грядущему. Прежде, чѣмъ онѣ попадутъ на истинное, онѣ съ жаромъ хватаются за все, что имъ представляется. Такъ, Марія Магдалина прежде, чѣмъ найти Христа, прошла черезъ власть семи бѣсовъ. Не наберется ли это число и для тѣхъ ложныхъ идей, которыя частью одновременно, частью поперемѣнно овладѣвали современною женщиной? Да и вправду семь: бѣсъ «свободной любви», бѣсъ политической агитаціи, бѣсъ обожествленнаго естествознанія, бѣсъ внѣшняго «опрощенія», бѣсъ обязательнаго безбрачія, бѣсъ «экономическаго матеріализма», бѣсъ эстетическаго декадентства.

Всѣ эти бѣсы могутъ обманывать и мучить, но дѣйствительнаго удовлетворенія дать они не могутъ — и женской душѣ еще менѣе, чѣмъ мужской. Истинное удовлетвореніе дастъ только единая истина, которая не можетъ быть сегодняшней или завтрашней, она вѣчная. Но дѣло въ томъ, что внутреннее воспріятіе вѣчной истины человѣкомъ перерастаетъ тѣ или другія временныя формы своего проявленія и дѣйствія. Ждать совершенно новаго, неслыханнаго слова есть, конечно, ребяческая иллюзія. Единое слово истины сказано, и другого мы не услышимъ, потому что другого нѣтъ и быть не можетъ. Устарѣло не оно, а наше разумѣніе его. Новый образъ пониманія, усвоенія и осуществленія вѣчнаго слова истины всегда возможенъ и нынѣ становится необходимымъ. Смятеніе женской души — явный признакъ этой потребности и ея близящагося удовлетворенія. Разрѣшеніе женскаго вопроса, какъ и всѣхъ другихъ серьезныхъ вопросовъ, — въ понятномъ, осмысленномъ и оживотворенномъ христіанствѣ. Женщины первыя поднялись навстрѣчу воскресшему Христу. Смыслъ нынѣшняго женскаго движенія, по избавленіи отъ семи бѣсовъ, приготовить новыхъ женъ мvроносицъ для предстоящаго воскресенія всего христіанства.

27 апрѣля 1897 г. Недѣля мvроносицъ. Москва.

XIV.

Восточный вопросъ.

Практическое рѣшеніе этого рокового вопроса отлагается по общему сознанію на неопредѣленное время, достаточное, во всякомъ случаѣ, для спокойнаго размышленія.

Въ новой исторіи этотъ вопросъ, наслѣдованный отъ древнѣйшихъ временъ, опредѣлился превращеніемъ греческаго Константинополя въ турецкій Стамбулъ — четыреста сорокъ четыре года тому назадъ [1]. Была ли это гибель восточно-римской Имперіи и порабощеніе мусульманствомъ всего греко-славянскаго міра на Балканскомъ полуостровѣ безсмысленною случайностью? Христіанскіе современники катастрофы, пораженные и подавленные ею, находили, однако, для нея оправданіе, — въ торжествѣ враждебнаго агарянскаго царства они видѣли наказаніе Божіе за грѣхи христіанъ. Выраженный съ дѣтскою наивностью, этотъ взглядъ, въ сущности, глубоко правъ. Дѣло, конечно, не въ индивидуальныхъ грѣхахъ, которыхъ всегда и вездѣ было довольно, а въ грѣхѣ собирательномъ, историческомъ. Отъ этого грѣха, и только отъ него, зависѣла и зависитъ судьба Царьграда и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшеніе Восточнаго вопроса, который, по существу своему, есть вопросъ *религіозно-политическій*.

Преодолѣвши послѣднее серьезное уклоненіе отъ христіанской истины въ области догматической — иконоборчество, — Византія крѣпко держалась за букву правовѣрія, заслуги ея въ этомъ отношеніи мы отрицать не станемъ. Но свято храня букву, которая мертвитъ, византійцы, несомнѣнно, все болѣе и болѣе забывали о духѣ, который животворитъ. Этотъ духъ исчезъ изъ жизни общественной, и, несмотря на всѣ частныя усилія, его потеря привела къ полному разслабленію собирательный организмъ имперіи. Отъ народовъ и царствъ, какъ и отъ отдѣльныхъ лицъ, христіанскій духъ прежде всего требуетъ *недовольства собою и стремленія къ совершенству*. Безъ этого невозможно ни дѣйствительное сохраненіе, ни улучшеніе жизни. Между тѣмъ византійское общество, несмотря на всѣ испытанныя имъ бѣдствія, пребывало въ неизмѣнномъ самодовольствѣ и презрѣніи ко всему чужому, безъ всякой самокритики и безъ всякаго

[1] Писано въ 1897 г., къ концу послѣдней греко-турецкой войны.

стремленія согласовать дѣйствительный общественный строй съ высшимъ идеаломъ добра, принимаемаго на словахъ въ отвлеченныхъ разсужденіяхъ.

Но развѣ западный міръ былъ болѣе христіанскимъ, чѣмъ восточный? Конечно, *нѣтъ*, если имѣть въ виду достигнутый идеалъ, и, конечно, *да*, если смотрѣть на живое *стремленіе* и дѣйствительное *движеніе* къ лучшему. При всѣхъ историческихъ недостаткахъ средневѣковаго христіанства на Западѣ, оно поддерживало *дѣятельную* религію, и когда въ XV вѣкѣ суровая опека церкви надъ возмужалыми народами стала приходить къ концу, эти народы выступили со всею полностью духовныхъ силъ и стремленій. Сокровища древней эллинской культуры, хранившіяся византійскими греками безъ всякаго употребленія, какъ въ сундукѣ скупца, попавъ въ руки западныхъ европейцевъ, могущественно двинули впередъ великое «Возрожденіе» искусствъ и наукъ, о какомъ византійскіе греки и не мечтали. Итальянскіе и германскіе «гуманисты перваго поколѣнія» — люди искренно благочестивые, — ставили своею задачей пользоваться для украшенія и укрѣпленія христіанства лучшими плодами языческой культуры. Рядомъ съ этимъ стало неутомимое стремленіе расширять внѣшніе предѣлы христіанскаго міра, пока весь земной шаръ не былъ охваченъ европейскою предпріимчивостью. Наконецъ, третье великое движеніе въ западномъ мірѣ — чистое въ своихъ источникахъ, хотя и уклонившееся во всевозможныя заблужденія — движеніе къ преобразованію и возрожденію самой церкви.

Какъ бы мы ни смотрѣли на западный міръ въ началѣ новой исторіи, во всякомъ случаѣ, онъ представлялъ прямую противоположность тому упадку силъ и тому разслабленію духа, которыми страдалъ христіанскій востокъ того времени. Источники жизни были тогда безспорно на Западѣ, къ этимъ источникамъ должно было прійти и наше отечество, сначала взявшее у Византіи все, что та могла завѣщать намъ.

Между тѣмъ съ XVIII вѣка стала обнаруживаться въ Европѣ, а потомъ еще болѣе въ Америкѣ, историческая односторонность Запада. Дѣятельный и предпріимчивый характеръ сталъ принимать все болѣе и болѣе внѣшнее и поверхностное направленіе, героическое стремленіе къ подвигамъ стало превращаться въ безпокойную подвижность, утвержденіе человѣческой личности съ ея безконечными стремленіями и правами стало переходить въ отрицаніе того, что

выше человѣческой личности. Гуманизмъ, разросшійся въ ущербъ благочестію, въ свою очередь поглощался натурализмомъ, и человѣческое начало, отдѣленное отъ божественнаго, теряло высшій смыслъ жизни и при всѣхъ своихъ формальныхъ пріобрѣтеніяхъ оказывалось безсильнымъ по существу и впадало въ «рабство суетѣ — немощнымъ и скуднымъ стихіямъ міра».

Это — прямая противоположность тому, отъ чего погибла Византія. На Западѣ все болѣе и болѣе забываютъ о Богѣ, какъ въ Византіи забывали о человѣкѣ, забывали на дѣлѣ о той сущности христіанства, которую такъ ревностно защищали на словахъ, — о томъ, что въ Христѣ совершенный Богъ нераздѣльно и существенно соединенъ съ совершеннымъ человѣкомъ, съ которымъ, слѣдовательно, можетъ и должно быть связано все человѣческое и въ нашей жизни — и личной, и собирательной. Мусульманство, безусловно отдѣляя Бога отъ человѣка, дѣлало по принципу, откровенно и честно, то, что̀ византизмъ дѣлалъ вопреки своему собственному исповѣданію, скрыто и фальшиво. На почвѣ общаго имъ заблужденія мусульмане были правѣе, а потому и сильнѣе византійцевъ, и должны были одолѣть ихъ, потому что исторія имѣетъ внутреннюю логику и нравственный смыслъ.

Но именно поэтому люди цѣльнаго заблужденія, одолѣвши по праву людей раздвоившихся между истинными словами и ложною жизнью, не могутъ, однако, торжествовать окончательно. Односторонность неподвижнаго Востока должна такъ же обнаружить свою несостоятельность, какъ и одностороннее движеніе Запада, — и дѣйствительно въ тотъ самый осьмнадцатый вѣкъ, когда стали замѣтны первые признаки внутренняго духовнаго оскудѣнія на Западѣ, тогда же начала колебаться внѣшняя сила мусульманской державы. Но кто же устоитъ при этомъ паденіи обѣихъ историческихъ силъ? Кто упразднитъ обѣ односторонности живымъ осуществленіемъ полной истины? Есть ли такая міровая сила, которая могла бы истиннымъ соединеніемъ соединить въ исторической жизни Божеское начало съ человѣческимъ, благочестіе съ образованностью, религію съ гуманизмомъ, истину Востока съ истиною Запада и во имя этой полной истины сказать разслабленному греко-славянскому міру: *Встань и ходи!*

4 мая 1897 г. Недѣля о разслабленномъ. Москва.

XV.

Два потока.

Раннее утро. Курьерскій поѣздъ изъ Москвы въ Петербургъ, оставивъ большую станцію, называемую *Малая* Вишера, и промчавшись мимо маленькаго полустанка, называемаго зато *Большая* Вишера, вдругъ остановился въ узкой полянѣ между двухъ лѣсовъ. Поднялась суетня и крики. Пассажиры встревожились; нѣкоторые выходили изъ вагона. Я взглянулъ въ открытое окно. Въ бесѣдѣ съ почтительно вытянувшимся оберъ-кондукторомъ какой-то изящнаго и энергичнаго вида господинъ, между молодыхъ и среднихъ лѣтъ, изливалъ свое негодованіе, показывая на стоявшаго поодаль желѣзнодорожнаго чина (можетъ быть, старшаго машиниста — я въ этой іерархіи не твердъ). Хотя чинъ былъ, вѣроятно, значительно ниже V класса, но относившаяся къ нему рѣчь сердитаго пассажира состояла главнымъ образомъ изъ повторенія двухъ словъ, напоминающихъ своими инціалами статскаго совѣтника. Я нѣсколько испугался, когда говорившій, оставивъ оберъ-кондуктора, направился къ самому предполагаемому виновнику происшествія. Но ничего страшнаго не случилось; должно быть, пассажиръ, поминавшій универсальнаго статскаго совѣтника, былъ болѣе сердитъ, чѣмъ силенъ. Я услыхалъ громкій, но добродушно-брюзгливый голосъ желѣзнодорожнаго чина: «Ну, что жъ такое? Вездѣ можетъ случиться! Хуже было бы, если бы не остановились, и вамъ бы голову оторвало». — Посмотрѣлъ бы я, какъ бы вы мнѣ посмѣли голову оторвать. — «Ну, не голову, такъ нѣсколькихъ реберъ не досчитались бы. А теперь часа полтора, либо два постоимъ, пока другой паровозъ доставятъ — вотъ и вся бѣда». Несмотря на продолжавшееся ворчанье пассажировъ и ихъ язвительныя указанія на явное противорѣчіе между названіемъ «курьерскій» и двухчасовою неподвижностью — я пришелъ въ наилучшее расположеніе духа и отправился въ лѣсъ наслаждаться весенею благодатью. Нѣсколько простолюдиновъ, занятыхъ разысканіемъ отпавшихъ отъ паровоза необходимыхъ «частей», поразили меня тѣмъ полнымъ спокойствіемъ, съ которымъ они дѣлали свое дѣло. Стрѣлочникъ и его баба прервали дѣловой разговоръ, чтобы участливо и подробно объяснить мнѣ, гдѣ можно безопасно перейти глубокую ка-

наву и, минуя болото, попасть на лѣсную тропинку. Скоро, охваченный растительными и почвенными запахами, подъ выкликаніе кукушекъ, я углубился въ лѣсъ и въ размышленіе.

Когда человѣкъ, подобно мнѣ, «входитъ въ настоящія лѣта», по выраженію Островскаго, то самое элементарное благоразуміе требуетъ отъ него, чтобы онъ смотрѣлъ на свою жизнь уже не какъ на жизнь, а лишь какъ на «прочее время живота». Разница та, что въ собственно такъ называемой жизни, то-есть въ молодости, высшее напряженіе силъ произвольно тратится на цѣли пустыя, или фантастическія, тогда какъ въ «прочее время живота» человѣку, не желающему отказаться отъ смысла и достоинства своего существованія, приходится поневолѣ малый остатокъ силъ прилагать къ одной единственной, но зато самой огромной и важной цѣли — обезпеченію совершеннаго безсмертія. Есть еще, можетъ быть, такіе ангельскіе люди, которые, минуя всякія увлеченія житейскими призраками, прямо приступаютъ къ приготовленію христіанской кончины живота. Но, вообще, сыны человѣческіе лишь опытомъ познаютъ различіе между мнимыми благами и настоящимъ добромъ, между призраками и истиной. И вотъ является парадоксальная задача: какимъ образомъ посредствомъ малыхъ силъ реализовать безконечную нравственную величину?

Вообще, наше существованіе слагается изъ *страстей* и *дѣлъ*. Я говорю про необходимый *матеріалъ* нашего душевнаго бытія. Когда такого матеріала нѣтъ, является скука, тоска, отвращеніе отъ жизни, и человѣкъ начинаетъ искать веревку, чтобы повѣситься, — явное доказательство, что безъ страстей и дѣлъ онъ существовать не можетъ. Поэтому, проповѣдь безстрастія и недѣланія можетъ объясняться только недоразумѣніемъ, что̀ явно уже изъ того, что сама эта проповѣдь есть нѣкоторое *дѣло* (предполагающее много другихъ дѣлъ, какъ — работа переписчиковъ, типографій, книгопродавцевъ), и что это дѣло неизбѣжно предполагаетъ нѣкоторую *страсть*, — именно страсть къ проповѣдничеству или распространенію своихъ идей. Благовидный поводъ къ проповѣди безстрастія и недѣланія дается тѣмъ фактомъ, что страсти человѣческія по большей части недостойны и безсмысленны, и что дѣла человѣческія въ большинствѣ

случаевъ суетны. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Неужели мы должны погасить свои свѣчи и лампы и затушить свой каминъ потому только, что злонамѣренные люди пользуются огнемъ для поджиганія частныхъ жилищъ и публичныхъ зданій? Неужели мы должны перестать умываться и пить чай только потому, что люди безразсудные употребляютъ воду съ цѣлями «утопическими» (см. въ сенатскомъ архивѣ дѣло «объ *утопіи* серпуховскаго діакона Доброзракова въ рѣкѣ Окѣ и въ нетрезвомъ состояніи»)?

Огонь страстей и теченіе необходимыхъ дѣлъ человѣческихъ совсѣмъ не виноваты въ томъ употребленіи, которое мы изъ нихъ дѣлаемъ, какъ не виноваты кони и экипажъ, везущіе убійцу на мѣсто преступленія: они съ тѣмъ же удобствомъ повезли бы его и для дѣлъ вѣры и любви. Зло не въ страстяхъ и въ дѣлахъ, а въ безсмысленности страстей, въ безуміи и суетности дѣлъ. Значитъ, вмѣсто безстрастія и недѣланія, требуется только примѣненіе страстей и дѣлъ къ добру и истинѣ.

Но какъ же это сдѣлать? А какъ заставляютъ огонь и воду двигать этотъ поѣздъ? Чрезъ превращеніе и сосредоточеніе силъ. Съ помощью огня вода превращается въ паръ — и этотъ паръ, сжатый, сосредоточенный въ котлѣ, получаетъ огромную способность механическаго движенія. Всякая страсть есть сила, всякое дѣло есть форма работы этой силы. Никакая сила и никакая работа не пропадаютъ физически, но онѣ могутъ пропадать практически для человѣка, когда разсѣиваются и расточаются безцѣльно во внѣшней средѣ. Та самая вода, которая, въ видѣ заключеннаго въ котлѣ пара, двигала этотъ паровозъ, если бы ее вмѣсто этого вылить въ океанъ, или хотя бы въ Маркизову лужу, не пропала бы, конечно, физически, но скрытыя въ ней силы и вся невидимая молекулярная работа ихъ осталась бы безъ прямой пользы для насъ. Тому же общему закону, по которому всякая сила проявляется, или всякая работа совершается лишь насчетъ уже существующей силы или работы, — этому самому закону подчинена душевная и духовная жизнь человѣка въ ея здѣшнемъ земномъ теченіи. Такъ уже самимъ Богомъ устроено, и *дуалисты* напрасно противъ этого говорятъ. Одинъ законъ! Я знаю съ полною и безусловною достовѣрностью, что если бы я сталъ сердиться, негодовать и браниться по поводу остановки поѣзда, то моя душевная энергія расточилась бы безцѣльно во внѣшней средѣ, и мнѣ не на что было бы наслаждаться теперь безмятежно весеннимъ

утромъ въ лѣсу и размышлять о физическихъ и нравственныхъ истинахъ. Но я знаю также, что если бы во мнѣ не было способности гнѣва и страстнаго раздраженія, если бы я былъ лишенъ этого темнаго огня, то мнѣ также нечѣмъ было бы заплатить за ясность души и за тотъ напитокъ безсмертія, который льетъ въ меня этотъ свѣтлый Божій день. Если бы во мнѣ вовсе не было злой страсти, какъ скрытой силы, какъ потенціальной энергіи, то я былъ бы безстрастенъ, какъ трупъ, который такъ легко разлагается, какъ бревно, которое ничего не стоитъ уничтожить, какъ куча песку, которую развѣетъ первый вѣтеръ.

Все наше существованіе есть непрерывное взаимодѣйствіе духа съ внѣшнею средой. Силы внѣшнія, воплощенныя въ разныхъ житейскихъ случайностяхъ, отовсюду устремляются, чтобы притянуть къ себѣ какъ можно больше нашихъ душевныхъ силъ, поглотить ихъ и расточить во внѣшнихъ движеніяхъ и процессахъ природы. Посмотрите на этого человѣка, который отдался страсти гнѣва (самой опасной и пагубной страсти въ зрѣломъ возрастѣ, какъ сладострастіе — въ юные годы и сребролюбіе — въ старости): какая огромная трата энергіи! И на что? На безпорядочныя и разрушительныя для здоровья движенія кровеносныхъ и дыхательныхъ сосудовъ, на дикіе, полузвѣриные крики, на безсмысленныя напряженія мускуловъ и сухожилій! На нашихъ глазахъ, можно сказать, происходитъ превращеніе разумной человѣческой души въ слѣпую стихійную силу, которая безъ всякаго сопротивленія уносится темнымъ потокомъ матеріальныхъ процессовъ природы — въ конечную гибель. Но вотъ другое явленіе. Какъ внѣшнія случайности вызываютъ дѣйствіе страстной души, такъ эта душа своимъ первымъ движеніемъ, если только оно вмѣсто того, чтобы обращаться наружу, обратится внутрь, необходимо вызываетъ дѣйствіе нашей высшей духовной природы, которая, будучи по существу внутренно безконечна и, слѣдовательно, неизмѣнна, можетъ, однако, расти и укрѣпляться въ своей являемой дѣйствительности, въ той самой душѣ, которой страстная природа или служитъ минутною пищей внѣшнихъ силъ, или же даетъ неистребимую пищу нашему духовному существу для жизни вѣчной. Тотъ внутренній актъ, которымъ пробудившаяся страсть удержана отъ внѣшнихъ выраженій, и сила души вмѣсто того, чтобы расточиться наружу, сосредоточена, вобрана внутрь, — этотъ актъ, или эта энергія, развѣ можетъ пропасть, а такъ какъ она

ни во что внѣшнее не обратилась, то на что же она можетъ идти, какъ не на укрѣпленіе самого душевнаго существа, въ пищу его безсмертія?

Конечно, въ сильной степени страсти возбуждаются въ насъ не прямо внѣшнею случайностью, а лишь тогда, когда эта случайность уже воплотилась въ чьей-нибудь злой страсти и чрезъ нее дѣйствуетъ на нашу душу. Страсть гнѣва всего болѣе, конечно, возбуждается, когда кто-нибудь покушается на чувство нашего достоинства, оскорбляетъ наше самолюбіе, или тщеславіе. Къ такому оскорбленію возможно троякое отношеніе. Или человѣкъ отдается безъ удержа естественному чувству гнѣва и расточаетъ свою душу какъ на внѣшнія безсмысленныя движенія въ родѣ вышеописанныхъ, такъ и еще болѣе на цѣлый рядъ сложныхъ дѣйствій, внушенныхъ злобою и местью; такой человѣкъ прямо съ головою бросается въ уносящій нашу жизнь потокъ матеріальныхъ процессовъ, за которыми скрываются невѣдомыя враждебныя силы, пожирающія нашу душу. Или же, какъ буддійскіе и стоическіе мудрецы, мы захотимъ внѣшней враждѣ противопоставить лишь свое безчувствіе или безстрастіе, стараясь устоять неподвижными въ потокѣ матеріальныхъ случайностей; но если бы даже это удалось, кому и какая отъ этого польза? Есть третій и совершенный способъ: внѣшнему потоку, стремящемуся унести нашу душу, должно противопоставить не стоическое равнодушіе, а новое чувство, отвѣчающее добромъ на зло и рождающее внутри души другой самостоятельный потокъ движеній и дѣйствій, все болѣе и болѣе расширяющихъ и укрѣпляющихъ наше существо. Вода перваго потока — удовлетвореніе страстей внѣшними дѣлами лишь на минуту утоляетъ жажду души; вода второго потока — превращеніе злой страсти въ доброе внутреннее чувство есть постоянное и безконечное удовлетвореніе духа, непрерывный приростъ и утвержденіе жизни безъ всякой убыли и урона. Кто пьетъ отъ этой воды, не будетъ жаждать во вѣкъ; но вода эта становится въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную.

11 мая 1897 г. Недѣля о самарянкѣ. Петербургъ.

XVI.

Слѣпота и ослѣпленіе.

Вы помните, конечно, знаменитый образъ того талантливаго дѣятеля, который былъ не только «картежникъ, дуэлистъ», но «и крѣпко на руку нечистъ».

Когда жъ о честности высокой говоритъ,
Какимъ-то демономъ внушаемъ,
Въ глазахъ огонь, лицо горитъ, —
Самъ плачетъ, а мы всѣ рыдаемъ.

Этотъ геніальный образъ, не сочиненный, а живьемъ схваченный и увѣковѣченный Грибоѣдовымъ, представляетъ собою настоящій типъ, русскій и всемірный. И вотъ яркое опроверженіе ошибочной теоріи, издавна распространенной и въ философіи, и въ общественномъ мнѣніи, и обманувшей даже мудрѣйшаго изъ эллиновъ, Сократа, съ именемъ котораго она остается связанной. Утверждаютъ, будто человѣкъ заблуждается и отвергаетъ на дѣлѣ истину только потому, что ея не видитъ; поэтому стоитъ лишь просвѣтить всѣхъ людей, и они, познавъ истину, станутъ творить ее, и добродѣтель будетъ царствовать въ мірѣ. Такое мнѣніе явно опровергается дѣйствительнымъ опытомъ, который показываетъ, что явное пониманіе истины имѣетъ не одинаковаго, а *троякаго* рода послѣдствія: для однихъ людей понимать истину значитъ на дѣлѣ принимать ее, другіе остаются къ ней равнодушными, третьихъ она ожесточаетъ, какъ это пришлось Сократу узнать на самомъ себѣ, когда его разумное служеніе истинѣ приготовило ему преданныхъ друзей и учениковъ съ одной стороны, а съ другой — смертный приговоръ его враговъ, утвержденный «толпой бездушной».

Увѣковѣченный Грибоѣдовымъ моралистъ, крѣпко нечистый на руку, съ полною ясностью видѣлъ, по крайней мѣрѣ, элементарную истину, что высокая честность превосходнѣе шуллерства. Это ясное сознаніе, наполнявшее его душу восторгомъ, давало ему полное внутреннее удовлетвореніе, не оставляя мѣста для заботъ о согласованіи дѣлъ со словами и чувствами. Это есть самый распространенный типъ людей, видящихъ истину и не творящихъ ее. Имѣю въ виду, разумѣется, лишь сущность дѣла, а не художественную яркость об-

раза и рѣзкость контраста. Не у многихъ, конечно, увлеченіе высокими словами доводитъ слушателей до рыданій, и точно также не у многихъ уклоненіе отъ исповѣдуемыхъ на словахъ идеальныхъ нормъ доходитъ до крѣпкой «нечистоты на руку». Но типиченъ тотъ психологическій обманъ, который подмѣниваетъ эстетическимъ удовольствіемъ нравственное удовлетвореніе. Весьма многочисленную разновидность этого типа составляютъ тѣ благочестивые люди, которыхъ религіозная потребность вполнѣ покрывается наслажденіемъ отъ обрядовой и эстетической стороны церкви, безъ всякаго намека на интересъ къ жизненной задачѣ христіанства. Другую разновидность составляютъ такъ называемые люди сороковыхъ годовъ, тургеневскіе герои и т. д. Всѣ эти люди, столь разнообразные въ другихъ отношеніяхъ, сходятся между собою въ томъ, что истина есть для нихъ предметъ теоретическаго пониманія и эстетическаго наслажденія, а не практическаго исполненія, о которомъ они просто забываютъ. Всѣ они, не исключая и грибоѣдовскаго проповѣдника высокой честности, заслуживаютъ извиненія, потому что въ своемъ увлеченіи, такъ же, какъ и въ забвеніи, они бываютъ, вообще говоря, искренними, потому что, легко нарушая практическія требованія истины, они не вооружаются противъ самой истины и даже прославляютъ ее своею платоническою любовью.

Но въ наше время пестрая толпа этихъ платоническихъ поклонниковъ истины, которые однимъ своимъ существованіемъ опровергали тотъ сократовскій взглядъ, что ясное знаніе истины достаточно для добродѣтели, — начинаетъ все болѣе и болѣе рѣдѣть, и все смѣлѣе, но и безумнѣе, выступаютъ люди другого рода, которые не только видятъ истину, но и *ненавидятъ ее,* — именно потому ненавидятъ ее, что слишкомъ хорошо видятъ ее, не теоретически и эстетически только, а со всѣми ея практическими требованіями и послѣдствіями. Они ненавидятъ истину за то, что она обязываетъ ихъ къ дѣйствіямъ, которыхъ они не хотятъ. Кромѣ духовно-слѣпыхъ, утратившихъ способность яснаго зрѣнія въ силу болѣзни души, унаслѣдованной отъ предковъ и пріобрѣтенной собственными привычными грѣхами, — слѣпыхъ, которые еще могутъ исцѣлиться и прозрѣть, и кромѣ тѣхъ, которыхъ духовное зрѣніе ограничено лишь одною стороною истины, и которые, хотя съ большимъ трудомъ, но все-таки допускаютъ исцѣленіе, есть еще души, сознательно, по собственному рѣшенію ослѣпляющія себя изъ ненависти къ истинѣ, которую

они видятъ вполнѣ и со всѣхъ сторонъ. Такіе самоослѣпленные не могутъ быть исцѣлены, потому что они не хотятъ исцѣленія.

Если не останавливаться на внѣшнихъ оболочкахъ, легко ощутить это духовное зерно зла: ненависть къ истинѣ за то добро, которое она выражаетъ, котораго она требуетъ и къ которому ведетъ. Едва ли можно ненавидѣть истину только теоретическую — за то одно, что она истина; едва ли кто-нибудь отрицалъ съ ненавистью, что дважды два четыре, — но если сужденіе формальное столь же достовѣрное, какъ и это, связано по своему содержанію съ какимъ-нибудь нравственнымъ требованіемъ, — какъ много людей вооружится противъ него съ яростью.

Возненавидѣвъ истину за усмотрѣнную ими связь ея съ добромъ, эти люди естественно отворачиваются отъ нея и перестаютъ ее видѣть, только чувствуя за своими плечами ея враждебное присутствіе. Ослѣпленные ненавистью въ своемъ сердцѣ, они скоро теряютъ и умственное зрѣніе и становятся подъ конецъ немощными и безвредными. Все дѣло въ томъ, что внутренняя, существенная связь между добромъ и истиной не можетъ быть окончательно порвана. Поэтому, если люди умственно слѣпые отъ наслѣдственныхъ и пріобрѣтенныхъ грѣховъ, но сохраняющіе въ сердцѣ своемъ сѣмя добра, неизбѣжно кончатъ тѣмъ, что прозрѣютъ и увидятъ истину, то столь же неизбѣжно люди зрячіе, хорошо видящіе истину, но ненавидящіе ее въ сердцѣ своемъ за то добро, которое есть въ ней, — неизбѣжно они подъ конецъ ослѣпнутъ и умственно. Это постепенное просвѣщеніе добрыхъ слѣпыхъ и ослѣпленіе злыхъ зрячихъ составляетъ основной нравственный смыслъ историческаго процесса или всемірнаго суда, какъ сказано: «На судъ Я въ міръ сей пришелъ, чтобы невидящіе увидѣли, а видящіе стали слѣпыми».

18 мая 1897 г. Недѣля о слѣпомъ.

XVII.

Значеніе догмата.

У кого изъ современныхъ людей, если, раскрывъ календарь, онъ прочтетъ въ обозначеніе наступающаго воскресенья слова: *Недѣля*

318 св. отецъ иже въ Никеи, — у кого эти слова вызовутъ какія-нибудь воспоминанія, чувства и мысли, хотя бы такія, какія вызываются у насъ обыкновенно названіями Куликова поля или Полтавы? Для огромнаго большинства образованныхъ людей Никея и 318 отцовъ — не болѣе, какъ прошлогодній снѣгъ. А, между тѣмъ, христіанство есть все-таки наше духовное отечество, отъ котораго оторваться мы не можемъ въ глубинахъ нашей судьбы, и равнодушное забвеніе его исторіи, великихъ именъ и временъ его жизни можетъ вредить только намъ самимъ, — ясности и полнотѣ нашего сознанія, дѣлая насъ какими-то «непомнящими родства».

Было время, когда религіозные догматы составляли главный, почти единственный духовный интересъ. Это была аномалія, за которую византійскій міръ, особенно ей подверженный во вторую половину своего существованія, жестоко поплатился. Но вѣдь бѣда заключалась здѣсь никакъ не въ живомъ интересѣ къ истинамъ вѣры, а, напротивъ, въ слишкомъ внѣшнемъ и отвлеченномъ, *недостаточно жизненномъ* интересѣ къ этимъ истинамъ. Утрачивалась органическая связь между вѣрою и жизнью, и разсужденія о догматахъ становились для знати и для народа какимъ-то излюбленнымъ спортомъ, на ряду съ конскими ристаніями. Ясно, что предметомъ такого интереса было не содержаніе богословской истины, не ея жизненный смыслъ, а только буква догмата, техническія подробности его выраженія, взятыя отдѣльно отъ тѣхъ внутреннихъ религіозныхъ фактовъ и требованій, которые ими обозначаются. Но развѣ можно ставить въ упрекъ самому догмату такое злоупотребленіе имъ, такое превращеніе его въ любительскую игру со стороны непризванныхъ умовъ? Тѣ нелѣпыя словопренія позднѣйшихъ схоластиковъ, которыя увѣковѣчены сатирою въ «Посланіяхъ темныхъ мужей», развѣ могутъ служить возраженіемъ противъ самой философіи?

Когда христіанскіе догматы опредѣлялись на вселенскихъ соборахъ, они не были для истинныхъ представителей церкви ни тою игрою ума, какою увлекались позднѣйшіе византійцы, ни тѣмъ чужимъ и забытымъ словомъ, какимъ они звучатъ для теперешняго слуха. Истинный догматъ есть слово Церкви, отвѣчающее слову Божію тогда, когда такой отвѣтъ требуется ходомъ исторіи и развитіемъ религіознаго сознанія. И если самимъ словомъ Божіимъ можно злоупотреблять, принимая его по буквѣ, которая мертвитъ и не пользуетъ нимало, то тѣмъ болѣе подлежитъ такому злоупотребленію

слово Церкви. Корень зла единственно въ *раздѣленіи* между буквою и духомъ, между формою и сущностью. Отсюда въ двѣ противоположныя стороны идутъ двѣ вѣтви заблужденія: идолопоклонническое обожаніе буквы или внѣшней формы помимо ея смысла и духа — и слѣпое отрицаніе самого духа истины изъ-за омертвѣлой (по винѣ людей) формы, которая его закрываетъ и которая перестала быть понятной и интересной.

Дѣло стояло иначе къ 20-мъ годамъ IV вѣка. Побѣдивши невѣдѣніе проповѣдью апостоловъ и враждебное насиліе — подвигами мучениковъ и ставши признанною вѣрою «вселенной», т. е. римской имперіи, и этимъ избавленное отъ внѣшней борьбы, христіанство должно было сосредоточиться на выясненіи своей истины въ точныхъ и отчетливыхъ опредѣленіяхъ. Зачѣмъ? Конечно, такія опредѣленія не нужны для апостоловъ и мучениковъ: та истина, для которой они отдавали всю свою жизнь, не отдѣлялась отъ самаго ихъ существа, оно всецѣло было одушевлено и проникнуто этою истиной, отъ полноты сердца говорили ихъ уста и увлекали слышавшихъ и видѣвшихъ. Съ другой стороны, безполезны формальныя опредѣленія истины для людей сознательно ей враждебныхъ, заранѣе ее отвергающихъ. Задача правильныхъ и точныхъ опредѣленій въ томъ, чтобы устранять недоразумѣнія и неясности, но зачѣмъ это для тѣхъ, кто съ полною ясностью и безъ всякихъ недоразумѣній озлобленъ противъ истины единственно за ея внутреннее достоинство, за то, что она есть выраженіе добра? Но если точное умственное опредѣленіе и выясненіе истины не нужно для праведниковъ и безполезно для злыхъ, то оно нужно и полезно для всѣхъ тѣхъ среднихъ людей, которыхъ соблазняютъ злые, и ради которыхъ трудятся праведники. Не требуется умственная работа надъ истиною для *избранниковъ* добра и зла, но она требуется для множества призванныхъ къ добру и отвлекаемыхъ зломъ. А потому великій историческій смыслъ заключается въ томъ, что періодъ господства догматическихъ споровъ и опредѣленій въ жизни церкви начался именно со времени Константина Великаго, когда, вслѣдствіе офиціальнаго признанія христіанства въ римской имперіи, въ него нахлынули толпы людей среднихъ, пассивныхъ, стадообразное множество, легко смущаемое и сбиваемое съ толку всякими волками въ овечьей шкурѣ. Тутъ-то въ особенности должна была проявиться пастырская, т. е. пастушеская, должность въ церкви. И она дѣйствительно получила особое значеніе.

Время отъ IV до IX вѣка есть время окончательнаго образованія іерархіи. Всѣ основныя истины христіанства выяснены единоличными трудами архипастырей и рѣшающимъ образомъ опредѣлены на ихъ общихъ собраніяхъ — такъ называемыхъ вселенскихъ соборахъ. Первый изъ нихъ отличается передъ всѣми — тѣмъ, что въ лицѣ многихъ его членовъ архипастырское значеніе церковныхъ вождей еще не отдѣлилось отъ апостольскаго и мученическаго. Нѣкоторые изъ епископовъ, засѣдавшихъ на этомъ соборѣ, прославились обращеніемъ въ христіанство языческаго народа, другіе, изувѣченные, съ впадинами вмѣсто глазъ, ярко напоминали о недавнихъ гоненіяхъ за вѣру.

Задача этого собранія по своей важности была достойна его состава. Изначала представители христіанства чувствовали Евангеліе, какъ безусловное и окончательное откровеніе истины, какъ вѣсть о совершенномъ соединеніи съ совершеннымъ Божествомъ. Если бы Христосъ былъ только пророкомъ или даже сверхчеловѣческимъ существомъ, но ниже, чѣмъ Богъ, то это чувство полной удовлетворенности, сознаніе, что открыта не относительная, а безусловная истина, совершенный смыслъ и достоинство жизни, — это чувство и сознаніе христіанъ могло бы быть ошибочно: могъ бы явиться другой пророкъ и дать другія заповѣди, могло бы воплотиться другое богоподобное существо еще высшаго разряда и открыть другія совершенно новыя задачи для жизни. То, что говорилось о Христѣ въ словѣ Божіемъ, было достаточно для истинно вѣрующихъ, для «имѣющихъ умъ Христовъ», но допускало всякія соблазнительныя перетолкованія со стороны людей, лишенныхъ ума Христова. Нужно было сказать такое слово, которое логически не допускало пониманія Христа, какъ одного изъ пророковъ, или одного изъ эоновъ. Послѣ долгаго обсужденія и спора никейскіе отцы сказали именно такое слово. Священное Писаніе говоритъ: Христосъ, Сынъ Божій, Первенецъ изъ мертвыхъ, единородный отъ Отца — все это аріане перетолковывали по-своему и отнимали у Христа и христіанства абсолютное значеніе. *Единосущный Отцу*, — провозгласила церковь устами 318 отцовъ, и тутъ уже всякія другія перетолкованія этого перваго основного вопроса христіанской вѣры должны были кончиться. Тутъ остается только или принять, или отвергнуть, — или *да*, или *нѣтъ*. Единосущный, т. е. одного существа или природы съ Отцомъ Вседержителемъ, значитъ Богъ по естеству, а не по избранію и усыно-

вленію, значитъ не одинъ изъ пророковъ и эоновъ, а то самое, что чувствовали въ Немъ изначала всѣ Имъ возрожденные, и что давало каждому изъ нихъ, что̀ можетъ дать каждому изъ насъ безусловное значеніе.

Малымъ можетъ показаться это слово — единосущный Отцу — въ сравненіи съ полнотою религіозной жизни, но отцы Никейскаго собора оказались вѣрными въ маломъ и зато поставлены надъ многимъ. То Божество, Которое намъ открылось, Которое намъ доступно и къ Которому мы можемъ быть причастны, есть настоящее, совершенное Божество, а, слѣдовательно, если мы хотимъ обожествленія, то можемъ его достигнуть не приблизительно и частично, а настоящимъ и всецѣлымъ образомъ. Вотъ что значитъ слово: Единосущный Отцу.

25 мая 1897 г. Недѣля о никейскихъ отцахъ.

XVIII—XX.

Немезида.

(По поводу Испано-Американской войны.)

I.

Сводятся старые историческіе счеты и предъявляются новые. Въ далекихъ океанахъ, подъ ударами внѣшняго непріятеля, рушатся послѣдніе остатки политическаго могущества величайшей нѣкогда европейской державы.

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

Въ заканчивающемся на нашихъ глазахъ, но уже около трехъ вѣковъ продолжавшемся, паденіи испанскаго величія, есть и болѣе опредѣленное поученіе для умѣющихъ и желающихъ видѣть.

Вотъ нація, по заслугамъ получившая на исходѣ среднихъ вѣ-

ковъ первенствующее положеніе въ Западной Европѣ. Болѣе семи столѣтій продолжалась ея непрерывная героическая борьба съ грозной силой ислама. Прежде, чѣмъ едва начавшій слагаться европейско-христіанскій міръ могъ думать о прогрессивномъ ростѣ своихъ жизненныхъ началъ, ему нужно было отстоять свое существованіе. Я не стану здѣсь дѣлать окончательной оцѣнки мусульманства; но, какъ ясно показалъ примѣръ христіанскихъ странъ восточнаго и южнаго побережья Средиземнаго моря, — подчиниться исламу для христіанскаго населенія значило или (при измѣнѣ своей религіи) сейчасъ же раствориться всецѣло въ чуждой, болѣе элементарной культурѣ, или (при сохраненіи христіанскаго исповѣданія) остановиться въ своемъ историческомъ развитіи, страдательно войти въ составъ этого чужого міра, стать служебною его частью безо всякой самостоятельной будущности передъ собою.

Говорятъ, что мавры были образованнѣе средневѣковыхъ кастильцевъ и каталонцевъ. Съ нѣкоторыми ограниченіями можно это признать. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Когда дѣло идетъ о живущемъ, то нельзя его брать по частямъ, или по отдѣльнымъ эпохамъ. Положимъ, въ X или въ XII вѣкѣ, мусульмане стояли выше тогдашнихъ христіанъ въ Испаніи, какъ и въ другихъ мѣстахъ; но если бы испанцы превратились въ мусульманскую райю, открыли бы они Америку? Создали бы они романъ Сервантеса и драму Кальдерона, не говоря уже объ испанской живописи? Жизнь народовъ и людей нельзя рѣзать по сегментамъ, какъ земляныхъ червяковъ. Конечно, самый посредственный стратфордскій мѣщанинъ въ тридцать лѣтъ былъ умнѣе и образованнѣе трехлѣтняго Шекспира; и самая обыкновенная взрослая лошадь, а тѣмъ болѣе лошадь арабская, умнѣе всякаго грудного ребенка. Не слѣдуетъ ли отсюда, что посредственность выше генія, и что животное выше человѣка? Это есть только пояснительное сравненіе, и я нисколько не хочу обижать мусульманъ. Я охотно признаю все хорошее, что есть въ исламѣ, признаю также его положительное значеніе въ прошломъ и еще предстоящую ему важную роль въ нѣкоторой области человѣчества. Но подчиненіе исламу активной части христіанскаго міра въ средніе вѣка было бы великимъ и, по счастью, невозможнымъ бѣдствіемъ, прямымъ отрицаніемъ всемірно-историческаго смысла. Подъ невозможностью я разумѣю здѣсь не отвлеченно-логическую (отчего бы, отвлеченно говоря, съ цѣлою Европой не могло случиться того же, что

случилось съ западною Азіей, сѣверною Африкой и юго-восточнымъ краемъ той же Европы), а реально историческую, зависѣвшую отъ жизненной крѣпости западныхъ и сѣверныхъ христіанскихъ народовъ, отстоявшихъ себя и свою будущность отъ поглощенія, или покоренія чужими силами.

Ясно при этомъ, что отстаивать себя противъ военнаго ополченія мусульманства Европа прежде всего должна была *оружіемъ*. Историческую необходимость именно *военной* самозащиты признаетъ здѣсь, конечно, всякій, кто не лишенъ разсудка. Но уже простой разсудокъ заставляетъ, я думаю, признать и нѣчто бо̀льшее. Принимая на себя историческую необходимость вооруженной борьбы противъ воинственнаго ислама, христіанскіе народы не отступали въ этомъ отъ духа Христова, и ихъ военные подвиги были подвигами христіанскими.

Какъ? А слова Христа: «кто подниметъ мечъ» и т. д. А слова о любви къ врагамъ, о несопротивленіи злому? — Эти слова извѣстны всѣмъ, но, повидимому, не всѣ помнятъ правило для пониманія этихъ и всякихъ другихъ евангельскихъ словъ, правило, данное, однако, тѣмъ же Христомъ: «слова Мои суть духъ и жизнь». А изъ этого правила ясно, что повторять букву того или другого текста еще не значитъ выражать его истинный смыслъ. Если же проникнуться этимъ смысломъ, то понятна станетъ и слѣдующая истина, которая, казалось бы, ясна, какъ Божій день. Говоря эту истину, я сердилъ и теперь сержу, и еще буду сердить многихъ, но еще ни отъ кого не слыхалъ, да навѣрно и никогда не услышу, какого-нибудь ея опроверженія. Вотъ она: можно допускать употребленіе человѣкомъ оружія для войны и все, что съ этимъ связано, нисколько при этомъ не измѣняя духу Христову, а, напротивъ, одушевляясь имъ, — и точно такъ же можно на словахъ и на дѣлѣ безусловно отрицать всякое вооруженное или вообще принудительное дѣйствіе и въ самомъ этомъ отрицаніи безсознательно и даже сознательно измѣнять духу Христову и отчуждаться отъ него. Люди, вѣрные этому духу, руководятся въ своихъ дѣйствіяхъ не какимъ-нибудь внѣшнимъ, хотя бы по буквѣ и евангельскимъ, предписаніемъ, а внутреннею оцѣнкою, по совѣсти, даннаго жизненнаго положенія. Вотъ почему св. Алексій митрополитъ ѣздилъ въ Орду умилостивлять татаръ и русскимъ князьямъ внушалъ покоряться хану, какъ законному государю, а черезъ нѣсколько десятилѣтій св. Сергій Радонежскій благословилъ

Дмитрія Московскаго на открытое вооруженное возстаніе противъ той же Орды и даже отправилъ съ нимъ въ бой двухъ своихъ иноковъ-силачей. И при такой внѣшней противоположности и св. Алексій, и св. Сергій дѣйствовали одинаково въ томъ же духѣ Христовомъ на добро людей. Поступокъ св. Сергія былъ въ очевидномъ противорѣчіи съ буквою нѣкоторыхъ евангельскихъ текстовъ и въ очевидномъ согласіи съ духомъ Христовымъ, а тотъ, кто въ 1380 г. изъ-за этихъ текстовъ посовѣтовалъ бы Дмитрію Донскому бросить оружіе и отдать Россію на разгромъ Мамаевой ордѣ, показалъ бы себя не христіаниномъ, а безсердечнымъ книжникомъ-буквалистомъ.

Честная вооруженная борьба европейскихъ народовъ съ мусульманствомъ была въ средніе вѣка первѣйшимъ христіанскимъ дѣломъ и великою заслугою передъ человѣчествомъ. Послѣ порывистой и неустойчивой общей атаки — крестовыхъ походовъ — четырьмя щитами прочно загородился христіанскій міръ отъ напора враждебныхъ силъ, — на четыре юныя націи легла главная тяжесть общаго дѣла. На лѣвомъ сѣверо-восточномъ флангѣ оборонительной линіи Россія приняла на себя и отразила дикій напоръ монгольскихъ и татарскихъ ордъ. Центръ, прорванный османскими турками, обошедшими, а потомъ занявшими Византію и сокрушившими юго-славянскія государства на Балканахъ, — прорванный центръ сомкнулся на Карпатахъ двумя воинственными націями — Польшею (съ южной Русью) и Венгріей (съ Хорватіею), — а на правомъ, юго-западномъ флангѣ христіанской обороны испанцы шагъ за шагомъ, въ теченіе болѣе семи вѣковъ, отодвигали нашествіе мавровъ, пока не перебросили ихъ обратно въ Африку. Трудность борьбы, а, слѣдовательно, и заслуга, увеличивалась здѣсь тѣмъ, что врагъ, кромѣ военнаго могущества, владѣлъ и соблазнами утонченной образованности. Та энергія, которую эта семивѣковая борьба сообщила національнымъ силамъ, не остановилась на границахъ родной земли, а дала испанцамъ власть и значеніе въ Италіи, въ рейнскомъ понизовьѣ, въ Германіи и двинула ихъ въ другое полушаріе открывать и завоевывать новый міръ.

Не измѣняли испанцы Христу тѣмъ, что, не выпуская изъ рукъ оружія, вѣрно и доблестно исполняли сторожевую службу на рубежѣ христіанской земли. «Кто въ маломъ былъ вѣренъ, того надъ многимъ поставлю», говоритъ Господь. Въ земной Своей жизни Онъ не

пренебрегалъ тѣми, кто служилъ Его потребностямъ, какъ человѣка, и теперь не отвергаетъ тѣхъ, кто заботится о внѣшнихъ условіяхъ существованія собирательнаго Его тѣла, видимаго христіанскаго человѣчества. Это есть именно та малая служба, за вѣрное исполненіе которой обѣщана Имъ большая награда. Испанія получила ее въ свое время. Оставаясь семьсотъ лѣтъ вѣрною въ маломъ, она къ исходу среднихъ вѣковъ была поставлена надъ многимъ. Но конецъ христіанской борьбы оказался для нея концомъ вѣрности Христу. Не измѣняли испанцы духу Христову, когда сражались за христіанскую землю; но съ окончательною побѣдою и завоеваннымъ могуществомъ явилась возможность дѣйствительной и благовидной измѣны. Понять простую и, однакоже, для многихъ неуловимую сущность этой измѣны важно не для однихъ испанцевъ.

II.

Какъ бы мнѣ яснѣе обозначить и опредѣлить тотъ узкій, но единственно надежный мостъ, которымъ должно идти человѣчество между двумя безднами, — мостъ къ истинному и могучему добру между бездною мертваго и мертвящаго «непротивленія злу», съ одной стороны, и бездною злого и также мертвящаго насилія, съ другой? Гдѣ проходитъ черта, которая отдѣляетъ принужденіе, какъ нравственную обязанность и какъ подвигъ самопожертвованія за другихъ, отъ насилія, какъ обиды, какъ неправды, какъ злодѣйства? *Есть* же эта черта, и прежде, чѣмъ давать ей логическія опредѣленія, спросимъ человѣческую совѣсть. Можетъ ли кто-нибудь, — независимо отъ всякихъ *религіозныхъ* убѣжденій, — *по совѣсти* осудить христіанскаго подвижника, когда онъ благословляетъ и ободряетъ вождей и воиновъ, идущихъ освобождать отеческую землю отъ рабства иновѣрцамъ и чужеземцамъ? Вызовите какъ можно ярче въ воображеніи эту историческую картину и посмотрите, явится ли при этомъ у васъ чувство нравственнаго негодованія противъ св. Сергія или противъ Дмитрія Донского. Будь вы хоть прямой потомокъ кого-нибудь изъ татаръ, полегшихъ на Куликовомъ полѣ, будь вы хоть квакеръ, обязавшійся отвергать всякую войну, — настоящаго, искренняго чувства негодованія вы тутъ *навѣрное* не испытаете. А между тѣмъ, если бы всякое насиліе воистину было *злодѣйствомъ*, то каждый человѣкъ, не утратившій нравственной чувствительности,

долженъ бы былъ непремѣнно испытывать величайшее нравственное негодованіе противъ виновниковъ такого ужаснаго накопленія насилій, какъ Мамаево побоище. Подумайте, сколько убито и искалѣчено людей! И однакоже, какъ ни старайтесь, никакого негодованія вы здѣсь ни противъ кого не испытываете, и, слѣдовательно, никакого *злодѣйства* ни съ русской, ни съ татарской стороны во всемъ этомъ агломератѣ крайнихъ насилій вы не находите. А между тѣмъ всякій чувствуетъ, что убійство человѣка не только невиннаго, какими, вообще говоря, были всѣ эти погибшіе татары и русскіе, но и самаго злого преступника, — есть нѣчто ужасное, то-есть именно внушающее ужасъ къ тому, кто сдѣлаетъ такое дѣло, даже и въ томъ случаѣ, если онъ на это уполномоченъ властью общества. Что же выходитъ: человѣкъ, даже охотно и съ гордостью убивающій многихъ невинныхъ людей, не вызываетъ ни въ комъ нравственнаго негодованія, а человѣкъ, быть можетъ, съ неохотой, по нуждѣ принимающій на себя обязанность убить какого-нибудь вреднаго злодѣя, — этотъ человѣкъ во всѣхъ нравственно-чувствительныхъ людяхъ вызываетъ не то что нравственное негодованіе, а прямо нравственное *отвращеніе*, смѣшанную съ ужасомъ гадливость.

Эта странная противоположность въ нашемъ отношеніи къ двумъ «убійцамъ» есть, однако, фактъ несомнѣнный. Попробуйте представить себѣ такую сцену: вы видите старца, опирающагося на костыль, и хотите почтительно уступить ему дорогу, но вдругъ вы замѣчаете желтенькую ленточку у него въ петлицѣ; это георгіевскій кавалеръ, значитъ, «убійца», — и вы съ ужасомъ и отвращеніемъ бѣжите отъ него. Согласитесь, что это можно увидѣть только во снѣ. А теперь представьте себѣ другую сцену. «Кто этотъ господинъ съ такимъ самодовольнымъ и самоувѣреннымъ видомъ? Вы, кажется, съ особымъ чувствомъ жали ему руку?» — О, это очень почтенный и симпатичный человѣкъ — это нашъ здѣшній палачъ, истинный хранитель и благодѣтель города». — Согласитесь, что и такая встрѣча могла бы произойти только въ сновидѣніи.

Итакъ, къ одному изъ двухъ «убійцъ» нѣтъ возможности — психологической и нравственной — относиться съ ужасомъ и отвращеніемъ, а къ другому нельзя относиться *иначе*, какъ съ ужасомъ и отвращеніемъ. Значитъ, та «черта», которую мы ищемъ, можетъ теперь быть пріурочена къ опредѣленному конкретному отношенію. Спрашивается: чѣмъ отличается храбрый воинъ отъ палача? И тотъ,

и другой убиваютъ; и тотъ, и другой убиваютъ не по личному произволу, а по общественному уполномочію; и тотъ, и другой имѣютъ въ виду защищать общество отъ его враговъ. Откуда же эта противоположность отношенія къ нимъ, откуда этотъ непреложный голосъ совѣсти, оправдывающій воина и осуждающій палача, — оправдывающій и осуждающій непосредственно и безусловно, въ живомъ душевномъ чувствѣ, независимо отъ всякихъ теоретическихъ мнѣній и соображеній? Откуда противоположность оцѣнки при одинаковости факта? Не имѣя основанія въ фактѣ, эта противоположная оцѣнка, очевидно, можетъ зависѣть лишь отъ различнаго и въ извѣстномъ пунктѣ противоположнаго отношенія къ факту со стороны того и другого изъ этихъ двухъ дѣятелей. Воинъ и палачъ, производя одинаковые факты, совершаютъ различныя до противоположности *дѣла*.

Отнятіе человѣческой жизни вообще (не говоря уже объ умерщвленіи тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ лицъ) не входитъ непремѣнно въ намѣренія воина, не есть его настоящее дѣло, и, конечно, мы уважаемъ военную доблесть не за совершаемыя на войнѣ убійства, а *несмотря* на эти убійства. Но ихъ можетъ вовсе и не оказаться, а доблесть и уваженіе къ ней останутся тѣ же. Такъ, напримѣръ, морякъ, съ опасностью жизни выловившій торпеды, или солдатъ, заклепавшій непріятельскія орудія, хотя бы при этомъ не было убито ни одного человѣка, получаютъ такую же и еще большую военную славу, какъ и начальникъ пѣхотнаго отряда, отважно взявшій непріятеля въ штыки, или какъ капитанъ, взявшій непріятельское судно на абордажъ. Цѣль войны — безопасность. Если этой цѣли можно достигнуть безъ грубаго насилія, безъ кровопролитія, тѣмъ лучше. Непріятеля, положившаго оружіе, не убиваютъ. Напротивъ, самое назначеніе палача состоитъ именно въ томъ, чтобы отнимать жизнь у опредѣленныхъ людей: ему непремѣнно нужно казнить преступника, иначе его дѣло не исполнено. Палачъ убиваетъ обезоруженнаго, т. е. переставшаго быть опаснымъ. Здѣсь прямая цѣль не безопасность, а убійство.

Тутъ становится ясною и глубочайшая нравственная сущность этой противоположности. Воинъ не отрицаетъ никакихъ человѣческихъ правъ непріятеля, и если онъ фактически угрожаетъ его жизни, то лишь подвергая такой же угрозѣ и свою собственную. Война предполагаетъ *дѣятельную* силу съ обѣихъ сторонъ, онѣ здѣсь равноправны, и человѣческое достоинство не оскорблено ни въ комъ. Въ

казни, напротивъ, къ человѣку, къ *этому* опредѣленному человѣку, относятся какъ къ страдательному орудію, какъ къ безправной вещи, и другому человѣку — палачу предоставляется никому не принадлежащее право распоряжаться чужою личностью, какъ бездушнымъ предметомъ. Итакъ, все дѣло въ томъ, что отношеніе воина къ непріятелю, при всѣхъ своихъ дѣйствительныхъ аномаліяхъ и при всѣхъ бѣдствіяхъ и ужасахъ войны, остается все-таки на почвѣ естественныхъ, нравственныхъ и человѣчныхъ отношеній, тогда какъ отношеніе палача къ жертвѣ *по существу* безнравственно, безчеловѣчно и противоестественно.

Вотъ ясная и непреложная грань между дозволеннымъ и недозволеннымъ насиліемъ, между честнымъ насиліемъ воина и безчестнымъ насиліемъ палача. Есть нравственное начало, корень всѣхъ человѣческихъ правъ и отношеній — законъ правды: уважай въ своемъ и во всякомъ другомъ лицѣ человѣческое достоинство и ни изъ какого человѣческаго существа никогда не дѣлай страдательнаго орудія внѣшней ему цѣли.

Этотъ законъ не нарушается воиномъ, тогда какъ его завѣдомое нарушеніе составляетъ всю задачу палача. Вотъ черта между ними и истинная причина различнаго къ нимъ отношенія. Этой черты не сотрутъ никакіе софизмы.

Много еще можно требовать и давать всякихъ разъясненій по этому вопросу съ различныхъ сторонъ; но *главное* — въ томъ, что я сейчасъ указалъ. А теперь пора вернуться къ нашимъ испанцамъ и къ ихъ давнишнему роковому превращенію изъ воиновъ въ палачей.

III.

Въ двухъ яркихъ образахъ воплотилась историческая судьба Испаніи: въ крестоносномъ рыцарѣ, сражавшемся за вѣру и землю отеческую, и въ палачѣ-монахѣ, погубившемъ и вѣру, и отечество своею глубокою, адскою измѣною духу Христову. Безотчетное нравственное чувство заставляетъ всякаго гнушаться обыкновеннымъ палачомъ, который лишаетъ преступнаго человѣка его права на жизнь физическую; во сколько же ужаснѣе религіозное палачество, отнимающее у людей невинныхъ высшее ихъ право на жизнь духовную? Вѣдь сила духовной жизни у человѣка не въ томъ, чтобы повторять заученныя съ чужого голоса правильныя религіозныя фор-

мулы, — для этого не нужно быть человѣкомъ, достаточно быть скворцомъ или попугаемъ, — въ томъ сила духовной жизни, чтобы человѣкъ самъ, внутренними свободными движеніями своего чувства, ума и воли опредѣлялъ свое отношеніе къ истинному добру, т. е. *самъ жилъ своею вѣрою*. И если не всѣ этого достигли, то всѣ могутъ и должны быть къ этому воспитываемы. И въ этомъ не только интересъ человѣческій, но и собственная цѣль Божества. Согласно христіанской истинѣ, не только для себя, но и для Бога человѣкъ важенъ лишь какъ свободное дѣятельное лицо, какъ возможный «другъ Божій», — а страдательныхъ орудій, бездушныхъ или безсловесныхъ, довольно у Бога и помимо человѣчества.

И именно потому, что человѣчество въ огромномъ большинствѣ своемъ еще не живетъ настоящею духовною жизнью, а только воспитывается къ ней, — именно поэтому и важнѣе всего беречь зародыши, зачатки, ростки возникающей жизни. Готовая, созрѣвшая жизнь духа не боится внѣшняго насилія: оно губительно для *малыхъ сихъ*, — для тѣхъ, въ чью защиту сказано: лучше не родиться тому человѣку, который соблазнитъ одного изъ малыхъ сихъ.

Обыкновенный палачъ хуже простого убійцы, а палачъ духовный несоизмѣримо хуже обыкновеннаго палача. Градація здѣсь ясна. Убійца, нарушая право человѣка на физическую жизнь, не возводитъ этого своего беззаконія и злодѣйства въ принципъ, не узаконяетъ его; палачъ совершаетъ свое физическое убійство, какъ дѣло законное, принципіальное, а палачъ религіозный такимъ же образомъ узаконяетъ свое духовное убійство, свое посягательство на самое начало жизни внутренней, и такъ какъ *самъ* человѣкъ, конечно, есть для насъ духъ, а не тѣло, то религіозный палачъ, этотъ духовный убійца, убивающій *самого* человѣка, есть по преимуществу *человѣкоубійца*, — прямое воплощеніе того, кто названъ такъ въ словѣ Божіемъ.

Какъ же случилось, что народъ святыхъ и рыцарей сталъ носителемъ этого дьявольскаго начала религіознаго насилія, хотя и осквернявшаго другія христіанскія страны, но нигдѣ не проникавшаго такъ глубоко и не укоренявшагося такъ прочно въ душѣ народной, какъ именно въ Испаніи?

Не причиною, конечно, этого явленія, а однимъ изъ благопріятствующихъ условій была *особенность расы* или, по крайней мѣрѣ, преобладающее вліяніе одного изъ вошедшихъ въ нее элементовъ.

Различіе между внѣшнею средою, областью христіанства, которую можно и должно было оборонять оружіемъ противъ непріятельскаго насилія, — и самимъ христіанствомъ, т. е. внутреннимъ царствомъ Божіимъ въ человѣкѣ, которое не требуетъ и не допускаетъ такой обороны, — это различіе оказывалось слишкомъ тонкимъ для людей, которыхъ предки выражали преданность своему божеству тѣмъ, что жарили ему въ пищу своихъ дѣтей [1], а новѣйшіе потомки сохраняютъ, какъ національное удовольствіе, отвратительное живодерство бычачьихъ боевъ. Христіанство не осилило въ душѣ народной всѣхъ элементовъ Молоховой религіи, и предвѣстія грядущаго Торквемады обнаружились очень рано, задолго до арабскаго завоеванія. Испанскіе епископы въ концѣ IV вѣка добиваются смертной казни еретиковъ, что вызываетъ принципіальное осужденіе въ Галліи (св. Мартинъ Турскій) и въ Италіи (св. Амвросій Миланскій). Испанецъ Ѳеодосій узаконяетъ на Востокѣ уголовныя мѣры противъ Манихеевъ, при чемъ впервые юридическій терминъ inquisitio примѣняется къ дѣлу религіознаго преслѣдованія. Можно себѣ представить, къ чему привела бы саму Испанію эта особенная склонность къ религіозному насилію, если бы она не была на семь вѣковъ задержана нашествіемъ арабовъ и необходимостью открытой, честной борьбы съ ними. Испанецъ уже готовъ былъ стать палачомъ въ худшемъ смыслѣ этого слова, когда историческое Провидѣніе заставило его надолго сдѣлаться доблестнымъ воиномъ. И тутъ фактически опровергается мнѣніе тѣхъ противниковъ войны, которые считаютъ ее зломъ *безусловнымъ* и чистою безсмыслицею. Семивѣковая война съ маврами, сверхъ своей фактической необходимости, имѣла для Испаніи смыслъ великаго блага, она спасла младенческую націю отъ ранней духовной гибели, оставила ей время и условія сложиться и созрѣть для свободнаго рѣшенія своей нравственной и исторической судьбы и — каково бы ни было это рѣшеніе — позволила и лучшимъ силамъ народнаго духа развиться, чтобы дать міру все положительное, къ чему онѣ были способны.

Да и по существу дѣла развѣ война есть непремѣнно вражда?

---

[1] Разумѣю дьявольскій культъ Молоха финикіянъ или пунійцевъ, которые глубже колонизировали древнюю Испанію, чѣмъ другія европейскія страны. Все побережье Иберійскаго полуострова и по сю, и по ту сторону Мелькартовыхъ столбовъ, какъ доказываютъ географическія названія, было захвачено финикійскою культурою

Злой звѣрь въ человѣкѣ враждуетъ со всѣми и въ мирное время, а для настоящаго человѣка и война, разъ она вызвана необходимостью, открываетъ поприще истинно-нравственнаго отношенія не только къ своимъ, но и къ непріятелю, — побуждаетъ не только полагать душу за други своя, но и *любить враговъ*. Вѣдь заповѣдь эта обращена не къ отдѣльнымъ только лицамъ, а и къ цѣлымъ народамъ; а для народа врагъ — это другой народъ, съ которымъ онъ воюетъ. *Этого* именно врага и нужно любить. Значитъ, война, помимо всего прочаго, есть для народовъ *реальная школа любви къ врагамъ*. Вѣдь это не только ясно логически, но и фактически несомнѣнно. Въ открытомъ бою противники, если они не звѣри, научаются признавать достоинство другъ друга, взаимную равноправность, чувствуютъ уваженіе другъ къ другу. А это чувство уже недалеко и отъ любви. И это знали прямодушные люди всѣхъ временъ, расъ и вѣръ. Зналъ это и мусульманинъ Саладинъ, знали и христіанскіе рыцари. Никто не скажетъ, чтобы нашъ Петръ Великій отличался особенною какою-нибудь утонченностью или деликатностью религіозныхъ и нравственныхъ чувствъ. Но *это* онъ понималъ и чувствовалъ, и это въ немъ отмѣчено и увѣковѣчено великимъ національнымъ поэтомъ:

Въ шатрѣ своемъ онъ угощаетъ
Своихъ вождей, вождей чужихъ
И за „учителей“ своихъ
Заздравный кубокъ поднимаетъ.

Не въ военномъ только искусствѣ оказались эти внѣшніе враги нашими учителями, а также и въ умѣніи по-человѣчески относиться къ чужеземцамъ[1].

Такіе же учителя не только въ «наукѣ славы», но и въ наукѣ человѣчности, были даны Испаніи въ лицѣ арабовъ. Историческая школа у сторожевого народа христіанскаго міра была превосходна. Но для народовъ, какъ и для лицъ, воспитаніе хотя значитъ очень много, но рѣшается жизненная судьба ихъ не воспитаніемъ. Конеч-

[1] Не въ томъ смыслѣ, чтобы шведы давали намъ здѣсь какіенибудь примѣры или образцы особаго человѣколюбія, — этого, насколько я знаю, не было, — а лишь въ томъ смыслѣ, что до рѣшительнаго столкновенія съ ними въ Сѣверной войнѣ мы знали ихъ болѣе съ отрицательныхъ сторонъ, какъ „нѣмцевъ“, т. е. не людей, а при болѣе близкомъ знакомствѣ въ борьбѣ съ ними за существованіе узнали въ нихъ такихъ же людей, какъ и мы сами.

но, всѣ положительныя стороны національнаго духа развились, окрѣпли и впослѣдствіи дали свой обильный плодъ, благодаря этой долгой средневѣковой «школѣ любви». Но и послѣ нея, несмотря на нее, побѣдилъ древній Молохъ. Вѣроятно, во время непрерывныхъ бранныхъ столкновеній испанцамъ нерѣдко приходилось показывать свое христіанское отношеніе къ непріятелю. Но вотъ война кончена, пала послѣдняя твердыня мусульманскаго царства. Тутъ что же можно было дѣлать христіанскому народу, какъ не вложить мечъ въ ножны, протянувъ окончательно руку мира и дружбы прежнему противнику, обезоруженному, безопасному? Ничто не мѣшало испанцамъ отнестись къ *подчинявшимся* маврамъ такъ, какъ, напримѣръ, наши, гораздо менѣе культурные, предки отнеслись къ покорившимся татарамъ Казанскаго и Астраханскаго царства, а именно оставить ихъ спокойно жить на ихъ мѣстахъ въ качествѣ равноправныхъ согражданъ. Вѣдь такъ поступалъ даже языческій Римъ, который, по слову своего поэта, считалъ своею обязанностью «щадить подчинившихся» — parcere subjectis. Но народъ, двѣнадцать вѣковъ исповѣдывавшій христіанство, не зналъ пощады; сломивъ врага въ честномъ бою, онъ не захотѣлъ дать ему честнаго мира. Въ нѣсколько пріемовъ сотнями тысячъ мавры, а съ ними за разъ и евреи, были безчеловѣчно изгоняемы изъ страны, которая по многовѣковой давности стала ихъ родиной.

Между тѣмъ въ тотъ самый годъ, когда съ паденіемъ Гренады Испанія блистательно окончила свою средневѣковую военную школу, открытіе Америки выводило торжествующую націю на новый просторъ исторической жизни; но въ этотъ внѣшній просторъ испанцы понесли печальную узость своего внутренняго жизненнаго принципа — религіознаго насилія. Эпоха паденія Гренады и открытія Америки была также и эпохою основанія испанской инквизиціи [1]. Тутъ уже прямо начинается адское дѣло духовнаго палачества, возстановленіе Молохова культа подъ христіанскими знаками и именами. На почвѣ природнаго элемента жестокости и кровожадности черезъ три

[1] Не слѣдуетъ смѣшивать этой королевской испанской инквизиціи, основанной при Фердинандѣ и Изабеллѣ, съ церковною римскою инквизиціей, учрежденной гораздо раньше (въ XIII в.) также по почину испанца (св. Доминика), но вообще не имѣвшею того кроваваго характера, которымъ прославилась испанская. Римская инквизиція, какъ чисто-духовный трибуналъ, существуетъ и нынѣ.

внутренніе момента совершился переходъ отъ образа мыслей и дѣйствій доблестнаго рыцаря къ образу мыслей и дѣйствій религіознаго гонителя и палача: 1) развилось и укоренилось чувство ненависти къ «невѣрнымъ», 2) выросло безмѣрное чувство національной гордости и 3) принята была и выше всего поставлена идея національнаго единства и могущества, какъ опирающагося на единствѣ вѣроисповѣдномъ.

Тройная измѣна христіанству! Народъ, исповѣдующій христіанскую вѣру и, однако, живущій ненавистью къ «невѣрнымъ», тѣмъ самымъ показываетъ, что первый-то *невѣрный* — онъ самъ. Вѣдь быть невѣрнымъ или измѣнять можно только *своей*, а не *чужой* вѣрѣ. Отъ некрещеныхъ мусульманъ и евреевъ, очевидно, нельзя было требовать, чтобы они были вѣрными Христу, Котораго они не исповѣдали, а отъ тѣхъ, кого крестили насильно или обманно, страхомъ и соблазномъ, — требованіе дѣйствительной вѣрности было безбожно и безчеловѣчно. «Христіане», ставившіе такое требованіе, очевидно, были отступниками той религіи, которую исповѣдывали, и которая несовмѣстима съ такимъ завѣдомымъ дѣломъ неправды и злобы [1].

Но эта непримиримая ненависть къ ближнимъ, будучи уже сама измѣною христіанству, естественно связывалась съ другою. Лживо приписывая себѣ монополію вѣрности той религіи, которой они на дѣлѣ измѣняли, испанцы утверждали въ себѣ національную *гордость*, дѣйствительно ставшую ихъ характернымъ отличіемъ. Они гордились своею средневѣковою службою христіанству, тогда какъ эта служба, хотя и необходимая, была только внѣшнею, и въ этомъ смыслѣ малою службою, и съ окончаніемъ этой службы, съ отраженіемъ мавровъ отъ Европы, должна бы начаться для испанцевъ новая, большая служба человѣчеству въ духѣ Христовомъ и истинѣ, — но, вмѣсто этого, духъ ненависти и гордости породилъ пресловутыя «дѣла вѣры» (auto da fe), — конечно, вѣры не Христовой, а Молоховой.

---

[1] Насколько была велика эта антихристіанская злоба испанцевъ къ маврамъ, можно видѣть изъ того, какъ выражается о маврахъ лучшій и геніальнѣйшій изъ испанцевъ—Сервантесъ, называющій ихъ „племенемъ измѣнническимъ и лживымъ по природѣ“ и „нашими вѣчными врагами“ (Донъ-Кихотъ, ч. I, гл. 9). И это черезъ сто лѣтъ послѣ того, какъ мавры были побѣждены и изгнаны изъ Испаніи!

Въ своей гордости и враждѣ къ другимъ, испанцы волею-неволею должны были поставить высшимъ предметомъ своего служенія не христіанство и не царствіе Божіе, а самихъ себя, *свое государственное единство и могущество,* главною опорою котораго было признано единство вѣроисповѣдное. Совершилось роковое превращеніе: средство стало цѣлью, а цѣль стала средствомъ. А реальнымъ орудіемъ этого идеальнаго средства явилась королевская инквизиція, черезъ тѣло старавшаяся вытравлять изъ душъ всякое разномысліе. За сотнями тысячъ (въ совокупности не менѣе двухъ милліоновъ) избивавшихся и изгонявшихся мусульманъ и евреевъ послѣдовали десятки тысячъ (не менѣе четверти милліона въ совокупности) замученныхъ королевскою инквизиціей Морисковъ, «притворно-крещеныхъ» евреевъ и протестантовъ. Вывести религіозно-политическую «крамолу» изъ испанской державы, привести всѣхъ къ одному знаменателю — вотъ высшая цѣль. Все приносилось въ жертву внѣшнему единству правовѣрной державы. Но тутъ-то и ждала Немезида. Оказалось, что внѣшнее единство, отдѣленное отъ внутренняго начала духовной свободы, приводитъ къ своему противоположному — къ распаденію и раздробленію. Средневѣковые испанцы, не думавшіе о себѣ въ служеніи общему дѣлу, создали и свое національное единство и накопили такой избытокъ народныхъ силъ, что могли захватить большую часть историческаго міра. А когда они, гордясь этими результатами, поставили себѣ цѣлью скрѣпить это великое единство своей державы огнемъ и желѣзомъ, когда они отреклись отъ той внутренней силы любви и правды, которая можетъ связывать многіе и разные народы въ живое цѣлое, — имъ *нечѣмъ* стало держать эти народы — опустошенная и духовно, и физически держава неизбѣжно стала разсыпаться, и на нашихъ глазахъ отъ этой мертвой головы отваливаются послѣдніе державшіеся при ней позвонки.

Націи не гибнутъ. Душа Испаніи можетъ возродиться. Но, какъ политическая сила, Испанія должна погибнуть, чтобы искупить свое злодѣйство, — когда она три вѣка упорно отравляла самые источники живой воды въ христіанствѣ. Политическая сила можетъ прочно держаться лишь какъ орудіе той духовной силы, отъ которой Испанія отреклась въ самый расцвѣтъ своей исторической жизни.

5—19 іюля 1898 г.

XXI.

Россія черезъ сто лѣтъ.

Вагонъ второго класса пассажирскаго поѣзда Николаевской желѣзной дороги есть одно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ такъ называемые «ближніе» перестаютъ быть словомъ *переноснымъ*, а становятся *несносною* реальностью. И нуженъ большой запасъ природнаго или пріобрѣтеннаго альтруизма, чтобы не пожелать этимъ ближнимъ быть какъ можно подальше. Я въ такихъ случаяхъ стараюсь сохранять человѣколюбивое расположеніе посредствомъ экономіи душевныхъ силъ, замѣняя убыточное раздраженіе полезнымъ вниманіемъ. Прислушиваюсь къ разговорамъ. «Доказано наукою, — возглашаетъ звучный баритонъ, — что Россія черезъ сто лѣтъ будетъ имѣть четыреста милліоновъ жителей, тогда какъ Германія только девяносто пять милліоновъ, Австрія — восемьдесятъ, Англія — семьдесятъ, Франція — пятьдесятъ. А потому . . .»

Говорящій — высокій мужчина «сѣдой наружности» и техническаго вида. И онъ, и его слушатели принадлежатъ, очевидно, къ самой счастливой части населенія. Я разумѣю ту общественную массу, которая въ прозѣ называется «почтеннѣйшая публика», а въ стихахъ «толпа» и даже «чернь непросвѣщенна». Но несмотря на брань поэтовъ, это есть все-таки самая счастливая часть населенія. Нѣкоторые утверждаютъ, что всѣхъ счастливѣе такъ называемый «народъ» или «мужикъ». И правда, что мужикъ обладаетъ нѣкоторыми важными условіями истиннаго счастья; но двѣ особенности мужичьяго состоянія портятъ все дѣло и мѣшаютъ самымъ лучшимъ возможностямъ перейти хотя бы въ посредственную дѣйствительность. Во-первыхъ, мужикъ подверженъ стихійнымъ бѣдствіямъ, отъ которыхъ ограждены прочіе классы населенія (за исключеніемъ только гаванскихъ чиновниковъ), а во-вторыхъ, — онъ, будучи, по собственному сознанію, глупъ [1], чрезмѣрно огорчается своими невзгодами и впадаетъ въ унынiе, вмѣсто того, чтобы — по альтруистиче-

[1] „Мужикъ — глупъ“, „Баба — дура“ (см. „Собраніе русскихъ пословицъ“ Даля).

скому указанію знаменитаго дьяка у Толстого (Алексѣя) — находить свое удовлетвореніе въ благосостояніи другихъ[1].

Если, такимъ образомъ, «мужикъ» не можетъ быть счастливъ, какъ беззащитная жертва стихій и собственной глупости, то счастье людей, преданныхъ размышленію, въ корнѣ подрывается невозможностью успокоенія, неотступностью двухъ вопросовъ: *да такъ ли это?* и *что же дальше?* Счастье, невозмутимое ничѣмъ, кромѣ личныхъ и семейныхъ крушеній (желѣзнодорожныя — не въ счетъ), остается, значитъ, удѣломъ той «почтеннѣйшей публики», для которой стихійныя бѣдствія не идутъ дальше «дурной погоды», а запросы мышленія останавливаются на мнимыхъ истинахъ, мнимо доказанныхъ какою-то мнимою наукой. «Публика» сама не мыслитъ, такъ же, какъ она сама не шьетъ себѣ сапогъ и не печетъ хлѣбовъ. И въ умственномъ, какъ и въ матеріальномъ отношеніи, она живетъ на всемъ готовомъ, и ея готовыя мысли только способствуютъ ея чувству довольства, именно потому, что онѣ не возбуждаютъ въ ней двухъ безпокойныхъ вопросовъ: «да такъ ли это?» и «что же дальше?»

Для человѣка, не покупающаго свой духовный хлѣбъ готовымъ въ какой-нибудь булочной, а вырабатывающаго его собственнымъ трудомъ, какія мученія приноситъ хотя бы, напримѣръ, чувство патріотизма! Если вы не вѣрите, чтобы патріотизмъ могъ доставлять дѣйствительныя мученія, я согласенъ выразиться мягче, — скажу: мучительныя тревоги. Въ какомъ состояніи находится отечество? Не показываются ли признаки духовныхъ и физическихъ болѣзней? Изглажены ли старые историческіе грѣхи? Какъ исполняется долгъ христіанскаго народа? Не предстоитъ ли еще день покаянія? — Все

---

[1] У приказныхъ воротъ
Собирался народъ
Густо;
Говорилъ въ простотѣ,
Что въ его животѣ
Пусто.
„Дурачье! — сказалъ дьякъ.
Изъ васъ долженъ быть всякъ
Въ тѣлѣ, —
Еще въ думѣ вчера
Мы съ трудомъ осетра
Съѣли“.

это только варіанты двухъ роковыхъ вопросовъ, въ корнѣ подрывающихъ наивный и самоувѣренный оптимизмъ «почтеннѣйшей публики». Она этихъ вопросовъ не знаетъ и *ея* патріотизмъ доставляетъ ей только удовольствіе и ликованіе. Онъ весь исчерпывается знаменитою піитическою формулою: «громъ побѣды раздавайся!» Конечно, и размышляющій патріотъ не меньше «публики» желаетъ «грома побѣды», но, выйдя изъ того возраста, когда горсть ловко и во-время брошенныхъ «хлопушекъ» можетъ доставить неизреченное блаженство, размышляющій патріотъ знаетъ, что «громъ побѣды» бываетъ двухъ родовъ: настоящій, при достаточномъ внутреннемъ основаніи, и фальшивый, справедливо обозначаемый какъ «громъ не изъ тучи» ...

Примѣръ послѣдняго рода — грозное для враговъ и даже для друзей заявленіе, что черезъ сто лѣтъ въ Россіи будетъ четыреста милліоновъ жителей. За этимъ громомъ, очевидно, не стоитъ никакой тучи, кромѣ тучи невѣжества. Люди, довѣрчиво повторяющіе такую безсмыслицу, словно научный выводъ, не догадываются даже о томъ, что ростъ населенія въ извѣстной прогрессіи, какъ и всякое явленіе, обусловленъ рядомъ другихъ явленій, и что съ измѣненіемъ этихъ явленій, какъ причины, измѣняется и ея послѣдствіе. Но люди изъ публики, самоувѣренно говорящіе: «наука доказала», даже вовсе не представляютъ себѣ ростъ народонаселенія какъ условный *фактъ*, зависящій отъ разныхъ *факторовъ*, а видятъ въ немъ какой-то непреложный *фатумъ*, благосклонный къ нашему отечеству и немилостивый — къ другимъ странамъ.

Между тѣмъ, при малѣйшемъ размышленіи ясно, что въ Россіи, какъ и во всякой странѣ, вчерашній ростъ населенія самъ по себѣ ничего не говоритъ о завтрашнемъ, какъ тотъ фактъ, что кто-нибудь вчера былъ здоровъ, нисколько не помѣшаетъ ему же очасно заболѣть завтра. Да и зачѣмъ говорить о завтрашнемъ, когда дѣло перемѣнилось уже сегодня? По недавно обнародованнымъ несомнѣннымъ статистическимъ даннымъ, та значительная прогрессія, въ которой возрастало наше населеніе до восьмидесятыхъ годовъ, съ тѣхъ поръ стала сильно убывать и въ нѣкоторыхъ частяхъ Имперіи уже сошла на нуль. А именно въ губерніяхъ средне-черноземной полосы съ 1885 года прибыль населенія, какъ извѣстно, вовсе прекратилась, и тотъ значительный (хотя и меньшій, чѣмъ ожидали) приростъ въ 12 милліоновъ за 10 лѣтъ, который обнаруженъ переписью 1897 г.,

падаетъ преимущественно на различныя нерусскія или полурусскія окраины. Чтобы отдѣлаться какъ-нибудь отъ этого печальнаго факта, напрасно пытались объяснить его переселеніями изъ центра къ окружности страны. Отъ этого объясненія нужно отказаться. Во-первыхъ цифра переселенцевъ изъ центральныхъ губерній за 10 лѣтъ, сама по себѣ довольно большая, совершенно ничтожна сравнительно съ тою цифрою, какою долженъ бы былъ выразиться естественный приростъ населенія за тѣ же годы и въ тѣхъ же губерніяхъ, если бы этотъ приростъ происходилъ въ прежней прогрессіи; во-вторыхъ, переселенческое движеніе, помимо центральныхъ губерній, было очень сильно, напримѣръ, въ Царствѣ Польскомъ, не измѣнивъ, однако, высокой цифры прироста на мѣстѣ; наконецъ, если бы остановка въ приростѣ сельскаго населенія центральной Россіи происходила отъ переселеній, то чѣмъ объяснить такую же остановку относительно города Москвы, откуда никто не переселяется, а куда, напротивъ, притекаетъ промышленный людъ большими количествами? А между тѣмъ населеніе Москвы, удвоившееся за шестидесятые и семидесятые годы, продолжавшее и въ восьмидесятыхъ годахъ расти, хотя не съ такою быстротою, въ послѣднее десятилѣтіе останавливается на порогѣ милліона и никакъ не можетъ его перешагнуть. Есть, значитъ, помимо механическаго перемѣщенія людскихъ массъ, какая-то органическая причина, остановившая нашъ ростъ.

Волей-неволей должны мы обратиться къ патріотизму *размышляющему* и *тревожному*. Безотчетный и беззаботно-счастливый оптимизмъ патріотовъ ликующихъ, помимо его умственной и нравственной скудости, теряетъ подъ собою всякую фактическую почву на нашихъ глазахъ. На вопросъ: что будетъ съ Россіею чрезъ сто лѣтъ — нельзя намъ отвѣчать даже съ тою опредѣленностью, которая выражается въ цифрѣ 400 милліоновъ жителей. Но неужели намъ ничего неизвѣстно о будущности Россіи? Мы знаемъ, конечно, что съ нею будетъ то, что угодно Богу. Но не лицемѣріе ли это — останавливаться на общемъ указаніи неисповѣдимой для насъ воли Божіей, — указаніи, изъ котораго ничего не слѣдуетъ, и которое ни къ чему насъ не обязываетъ? Развѣ мы не знаемъ еще и того, что именно угодно Богу *отъ насъ*, отъ Россіи? Если еще и не знаемъ, то это — наша вина, и отъ насъ зависитъ ее и исправить, — *навѣрное узнать*, чего хочетъ отъ насъ Богъ. Вѣдь не Прихоть и не Про-

изволъ надъ нами, и есть у насъ разумъ и совѣсть, чтобы познать высшую волю, — и вотъ настоящая, единственная задача для размышляющаго патріотизма.

26 іюля 1898 г.

XXII.

Духовное состояніе русскаго народа.

Правда ли это, будто нашъ народъ сталъ равнодушенъ къ религіи и находится «за послѣднія двадцать лѣтъ» въ состояніи духовнаго упадка? Замѣтьте, однако, что та самая перепись 1897 года, которая обнаружила остановку въ физическомъ ростѣ коренной Россіи, — она же дала поводъ къ рѣдкому по яркости проявленію одной духовной аномаліи въ жизни русскаго народа, — аномаліи, въ которой можно видѣть суевѣріе, умственную тьму, дикость, — все, что угодно, кромѣ религіознаго индифферентизма. Я говорю, объ извѣстномъ, но до сихъ поръ недостаточно оцѣненномъ происшествіи на Терновскихъ хуторахъ. Въ уголокъ Новороссіи, населенный недавними великороссійскими выходцами, приходитъ вѣсть о всеобщей однодневной переписи. Здѣсь нѣтъ «почтеннѣйшей публики», которой интересно, насколько населеніе Россіи приблизилось къ завѣтнымъ четыремстамъ милліонамъ: здѣсь интересуются другимъ «приближеніемъ». Переписать за разъ весь народъ — это ужъ не предзнаменованіе только Антихриста, а самое начало его «дѣйствованія», — начало крайнихъ скорбей и испытаній. Вмѣстѣ съ извѣстіемъ о переписи идутъ несомнительные слухи о новыхъ мѣрахъ противъ «древляго благочестія»; всюду появляются ревностные миссіонеры «грекороссійскіе», которыхъ наши раскольники по своей необразованности, конечно, совсѣмъ не отличаютъ отъ «гонителей и мучителей». Дѣло ясное: «и грозой, и лестью» будутъ соблазнять вѣрующихъ къ отреченію отъ истиннаго благочестія, чтобы сейчасъ же ихъ зачислить въ полкъ антихристовъ. Духъ бодръ, но плоть немощна! Не тѣмъ, такъ этимъ, не страхомъ, такъ обманомъ соблазнять — того и гляди — и пропадай душа навѣки! Лучше не допускать до искушенія.

Въ старину жгли себя цѣлыми толпами. Но нѣтъ ли тутъ грѣха и помѣхи для скораго воскресенія плоти? Вмѣсто того, чтобы насильно разрушать свой тѣлесный составъ огнемъ, не лучше ли потихоньку схоронить его въ землѣ? И вотъ, въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ (конецъ 1896 — начало 1897 г.) цѣлая община — и старые и молодые, женщины и дѣти — группами въ нѣсколько человѣкъ, съ благочестивыми обрядами и въ невозмутимомъ спокойствіи живьемъ закапываются въ землю. Принятое всѣми рѣшеніе исполнено съ блестящимъ успѣхомъ: двадцать пять человѣкъ погребено, и только одинъ, главный исполнитель, принявшій на себя «послушаніе» зарыть всѣхъ, между прочимъ, свою жену и дѣтей, чтобы потомъ уморить себя голодомъ — онъ одинъ попадаетъ «въ руки правосудія», которое, кажется, до сихъ поръ не знаетъ, что съ нимъ дѣлать.

Пусть отдѣльныя подробности этого страшнаго дѣла имѣютъ совсѣмъ особенный, исключительный характеръ, не позволяющій никакихъ обобщеній. Но главныя условія и основы происшествія, вся та религіозно-нравственная атмосфера, въ которой оно совершилось, принадлежатъ, конечно, цѣлой Россіи; если это явленіе болѣзненное, то болѣзнь національная, историческая. И никакъ ужъ тутъ не видно простого упадка духовныхъ силъ. Крайняя неуравновѣшенность и полная неосмысленность этихъ силъ — это такъ, но при этомъ какая поразительная крѣпость и энергія духа, не останавливающагося ни передъ чѣмъ въ исполненіи того, что принято, какъ нравственный долгъ!

Духовная аномалія въ Терновской трагедіи открывается глубокая. Но нельзя же принимать за упадокъ и, слѣдовательно, за *бездѣйствіе* духа — это его могучее и лишь дурно направленное дѣйствіе.

Помимо такого крайняго проявленія религіозной возбужденности, неравнодушіе русскаго народа къ духовнымъ вопросамъ достаточно доказывается появленіемъ у насъ каждый годъ новыхъ сектъ. Много любопытнаго объ этомъ находится въ только что обнародованномъ всеподданнѣйшемъ отчетѣ оберъ-прокурора св. сунода за 1894 и 1895 годы (Спб. сунод. типогр. 1898 г.).

«Въ Яковлевскомъ приходѣ Оренбургской епархіи въ 1895 г. появилась новая секта. Народъ называетъ послѣдователей этой секты *чтецами*. Сами же сектанты называютъ себя пробудившимися ду-

шами, Божіимъ народомъ, народомъ, исполненнымъ Св. Духа, и т. д. Богослуженія ихъ состоятъ изъ молитвъ, поученія и пѣнія. Поученія и молитвы составлены ими самими. *Какъ поученіе, такъ и молитвы произносятъ они съ особеннымъ воодушевленіемъ, чѣмъ дѣйствуютъ на слушателей*» ... Впрочемъ, «они стараются унизить православіе», упрекая его за то, что оно «*не даетъ свободы жить по Евангелію*». (В. О. О. П. С. С., стр. 236, 237.)

Въ Псковской губерніи обнаружено новое лжеученіе. Распространительницею онаго явилась крестьянская дѣвица Псковскаго уѣзда, села Лѣшихина, Елена Петрова ...

«Означенное лжеученіе представляетъ изъ себя не что иное, какъ продолженіе, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями и дополненіями, такъ называемой «Серафимовской секты» (по имени ея основателя іеромонаха Никандровской пустыни Серафима), появившейся въ Псковской губерніи въ 1870—1871 гг. Послѣдователи этой секты извѣстны подъ названіемъ «Серафимовичи и Серафимовны» или избранные братья и сестры».

«Съ заключеніемъ Серафима въ Соловецкій монастырь ему пресѣчена была возможность распространенія сего лжеученія, но усердной проповѣдницей таковаго явилась проживающая въ селѣ Лѣшихинѣ, Колбижецкаго прихода, Палкинской волости, Псковскаго уѣзда, крестьянская дѣвица Елена Петрова», которая, какъ читаемъ далѣе, нашла «*не мало послѣдователей*». Такимъ образомъ, выраженіе отчета о *пресѣченіи возможности* должно быть признано не совсѣмъ точнымъ: слѣдовало бы сказать, что Серафимъ былъ заключенъ въ монастырь *съ цѣлью* пресѣчь ему возможность распространять лжеученіе, но что *эта цѣль не была достигнута*.

Передъ своимъ заключеніемъ Серафимъ постригъ дѣвицу Елену Петрову въ игуменьи «и, поручивъ ей продолжать его ученіе, пообѣщалъ скоро вернуться изъ заточенія. Въ 1876—1877 гг. она поступила въ Старо-Вознесенскій Псковскій женскій монастырь, гдѣ вскорѣ стала собирать около себя молодыхъ послушницъ и вела съ ними какія-то бесѣды въ уединенныхъ мѣстахъ ...

«Своимъ избраннымъ послушницамъ она давала имена разныхъ святыхъ, — такъ она ихъ называла Николаемъ Чудотворцемъ, апостоломъ Павломъ, Никодимомъ, Іоанномъ Богословомъ и т. п., — и помогала имъ деньгами, будучи сама довольно состоятельною».

«За распространеніе такого лжеученія Елена Петрова съ

1880 г. удалена была изъ монастыря, и за нею послѣдовали 8 послушницъ, которымъ она доставляла средства къ жизни» . . .

«Поселившись дома у отца своего въ селѣ Лѣшихинѣ, Елена Петрова продолжала разсказывать о бывшихъ ей откровеніяхъ свыше, вела строгій образъ жизни, раздавала бѣднымъ деньги, вслѣдствіе чего и при содѣйствіи ея послѣдовательницъ къ ней стали собираться для принятія духовныхъ наставленій и съ просьбами о ея молитвахъ. Во время такихъ собраній пѣлись разныя молитвы, и, кромѣ того, Елена Петрова толковала по-своему разныя мѣста изъ Евангелія и Апокалипсиса, разсказывала о томъ, гдѣ кого видѣла на томъ свѣтѣ, принимала на себя трудъ молитвою переводить изъ ада въ рай; она, между прочимъ, учила, что, какъ открыто ей свыше, скоро наступитъ кончина міра; что всѣ признаки второго пришествія осуществились; что антихристъ уже народился, что поэтому надо готовиться къ скорому Страшному Суду, оставлять мірскія дѣла, заниматься исключительно набожностью, благочестіемъ, предаваясь молитвѣ въ уединенныхъ мѣстахъ» . . .

«Помѣщеніе, занимаемое Еленой Петровой, состоитъ изъ двухъ комнатъ, составляющихъ изъ себя какъ бы импровизованную молельню: на стѣнѣ до 20 иконъ съ разнаго рода образками и крестиками, на полкахъ и на столѣ богослужебныя книги: псалтырь, часословъ, акаѳистъ, псалтырь слѣдованникъ и въ толкованіяхъ, много книгъ поучительнаго содержанія; такихъ же книгъ найдено много и въ другихъ комнатахъ, гдѣ проживаютъ братья и сестры Елены Петровой, занимающіе три дома; кромѣ того оказалось также до 15 фунтовъ восковыхъ свѣчей, нѣсколько просфоръ, большой музыкальный ящикъ, два такихъ же маленькихъ, какая-то трава въ мѣшечкѣ, нѣсколько однообразныхъ шерстяныхъ чепцовъ и нѣсколько четокъ. Въ одной изъ комнатъ, гдѣ проживаетъ семейство Петровыхъ, духовнымъ слѣдователемъ усмотрѣна была икона, подъ названіемъ «Чистая душа», съ разнаго рода символическими изображеніями, поставленная рядомъ съ другими иконами».

«По осмотрѣ этой иконы оказалось, что на доскѣ въ дюймъ толщиною, 7 на 10 вершковъ ширины и высоты, изображена во весь ростъ (?) дѣва въ царской коронѣ на головѣ, надъ головою надпись: «душа чистая», подъ ногами полная луна; ниже луны левъ съ цѣпью на шеѣ, конецъ цѣпи переходитъ въ зеленую пальмовую вѣтвь, которую дѣва держитъ въ правой рукѣ; въ лѣвой рукѣ дѣва держитъ

кувшинъ, изъ котораго выливаетъ жидкость, означающую слезы дѣвы, на пылающій костеръ, устроенный изъ двѣнадцати полѣнъ дровъ; наверху образа нарисованъ I. Христосъ; съ правой стороны образа — солнце; ниже четыре ели на скалѣ, по мѣстному названію «елины», что и служитъ поводомъ къ подозрѣнію надписи на образѣ «чистая душа» — Елены; подъ елями въ скалѣ пещера, въ которой въ пламени сидитъ нагой юноша, устремивъ свой взоръ къ дѣвѣ, какъ бы прося ея молитвы; между пещерой и пылающимъ костромъ нарисованъ злой духъ, падающій съ горы внизъ головой; ниже нарисована ящерица съ двумя ногами. Подъ иконой написано что-то въ родѣ тропаря, а именно: «душа чистая, яко дѣвица преукрашенная, стоитъ выше солнца, и луна подъ ногами ея; имѣетъ на главѣ своей царскій вѣнецъ; стоитъ передъ Богомъ и молится, молитва же изъ устъ ея восходитъ на небо: слезами пламень огненный погаси и терніе грѣховное потреби; потомъ льва связа, смиреніемъ змія укроти; ненавистникъ дьяволъ паде на землю, яко котъ, не могій терпѣти доброты ея».

«Совершенно такая же икона оказалась и у одного изъ послѣдователей Елены Петровой, у котораго и отобрана» ...

«Лжеученіе Петровой нашло не мало послѣдователей. Послѣдніе стали проповѣдовать слѣдующее: Еленушка хорошей жизни, всегда молится и потому все знаетъ, Богъ все ей открываетъ; такъ, Онъ открылъ ей, что насталъ конецъ міра и появился антихристъ, который сначала былъ хорошій человѣкъ, но потомъ въ него вселился злой духъ, потомъ у него отростутъ крылья, онъ будетъ летать по воздуху и переставлять горы ... Еленушку и всѣхъ ея послѣдователей посадятъ въ острогъ, будутъ бить по шеѣ ... Съ кончиной міра Еленушка вступитъ въ бракъ со Спасителемъ, который уже теперь называетъ ее наслѣдницей своею; бракъ этотъ на небеси въ Сіонѣ будетъ продолжаться 300 лѣтъ, и попадутъ на бракъ этотъ только избранные Еленушкой; потому теперь же надо ей вѣрить и молиться, распѣвая въ честь ея величаніе: «величаемъ тя, преблаженная Елена, невѣста Христова, чтемъ болѣзни и труды твои, ими же трудишся еси во славу Вседержителя, ты бо молиши о насъ Христа, Бога нашего». (В. О. О. П. С. С. 239—245.)

Это подробное (мною нѣсколько сокращенное) описаніе Еленушкиной секты и почитаемой ею иконы помѣщено во «всеподданнѣйшемъ отчетѣ», конечно, лишь какъ образчикъ странныхъ религіоз-

пыхъ фантазій, возникающихъ въ нашемъ народѣ. А эти фантазіи самымъ своимъ ребячествомъ показываютъ, насколько народъ далекъ отъ равнодушія къ религіи. Въ отчетѣ не сказано, къ сожалѣнію, какія практическія послѣдствія имѣлъ обыскъ у Елены Петровой. Конечно, обнаруженные духовнымъ слѣдователемъ у этой крестьянской дѣвицы «однообразные шерстяные чепцы», равно какъ и всѣ эти «лжеученія» о діаволѣ, падающемъ съ неба, «яко котъ», и о «ящерицѣ съ двумя ногами», не представляютъ сами по себѣ обиды или опасности для кого бы то ни было. Опасность явилась бы лишь въ томъ случаѣ, если бы предсказанія сектантовъ о томъ, что ихъ «посадятъ въ острогъ и будутъ бить по шеѣ», сбылись хотя бы лишь приблизительно. Это сейчасъ дало бы имъ авторитетъ правдивыхъ пророковъ, а мы знаемъ, какъ подобныя мѣры, принятыя въ XVII вѣкѣ противъ столь же невиннаго «лжеученія» *о еже сугубити аллилуя* и т. п., повергли русскій народъ въ величайшую историческую смуту, которая сказывается и доселѣ въ такихъ явленіяхъ, какъ закапываніе въ землю живьемъ цѣлыхъ общинъ изъ страха передъ грядущими миссіонерами.

Въ двухъ мѣстахъ отчета за 1894 и 1895 гг. описано семь новыхъ сектъ. Въ томъ же отчетѣ мы находимъ интересныя свѣдѣнія еще объ одномъ весьма важномъ явленіи изъ религіозной жизни русскаго народа за послѣднее время. Объ этомъ — до слѣдующаго письма [1].

---

[1] Продолженія напечатано не было. Всѣ „Воскресныя письма“ появились въ 1897 и 1898 годахъ въ газетѣ „Русь“, издававшейся В. П. Гайдебуровымъ. Двадцать второе письмо было послѣднимъ. *Г. Р.*

Три разговора.

1899—1900.

Посвящается ушедшимъ друзьямъ раннихъ лѣтъ
Николаю Михайловичу Лопатину
и Александру Александровичу Соколову.



По поводу послѣднихъ событій.

1900.

Предисловіе.

Есть ли *зло* только естественный *недостатокъ*, несовершенство, само собой исчезающее съ ростомъ добра, или оно есть дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ *владѣющая* нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нею нужно имѣть точку опоры въ иномъ порядкѣ бытія? Этотъ жизненный вопросъ можетъ отчетливо изслѣдоваться и рѣшаться лишь въ цѣлой метафизической системѣ. Начавъ работать надъ этимъ для тѣхъ, кто способенъ и склоненъ къ умозрѣнію [1], я, однако, чувствовалъ, насколько вопросъ о злѣ важенъ для всѣхъ. Около двухъ лѣтъ тому назадъ особая перемѣна въ душевномъ настроеніи, о которой здѣсь нѣтъ надобности распространяться, вызвала во мнѣ сильное и устойчивое желаніе освѣтить наглядным и общедоступнымъ образомъ тѣ главныя стороны въ вопросѣ о злѣ, которыя должны затрагивать всякаго. Долго я не находилъ удобной формы для исполненія своего замысла. Но весною 1899 года, за границей, разомъ сложился и въ нѣсколько дней написанъ первый разговоръ объ этомъ предметѣ, а затѣмъ, по возвращеніи въ Россію, написаны и два другіе діалога. Такъ, сама собою явилась эта словесная форма, какъ простѣйшее выраженіе для того, что я хотѣлъ сказать. Этою формою случайнаго свѣтскаго разговора уже достаточно ясно указывается, что здѣсь не нужно искать ни научно-философскаго изслѣдованія, ни религіозной проповѣди. Моя задача здѣсь скорѣе апологетическая и полемическая: я хотѣлъ, насколько могъ, ярко выставить связанныя съ вопросомъ о злѣ жизненныя стороны христіанской истины, на которыя съ разныхъ сторонъ напускается туманъ, особенно въ послѣднее время.

Много лѣтъ тому назадъ прочелъ я извѣстіе о новой религіи, возникшей гдѣ-то въ восточныхъ губерніяхъ. Эта религія, послѣдо-

[1] *Приступъ* къ этому труду напечатанъ мною въ первыхъ главахъ *теоретической философіи*. (См. томъ IX, стр. 89—166.)

ватели которой назывались *вертидырниками*, или *дыромолями*, состояла въ томъ, что, просверливъ въ какомъ-нибудь темномъ углу въ стѣнѣ избы дыру средней величины, эти люди прикладывали къ ней губы и много разъ настойчиво повторяли: *изба моя, дыра моя, спаси меня!* — Никогда еще, кажется, предметъ богопочитанія не достигалъ такой крайней степени упрощенія. Но если обоготвореніе обыкновенной крестьянской избы и простого, человѣческими руками сдѣланнаго, отверстія въ ея стѣнѣ есть явное заблужденіе, то должно сказать, что это было заблужденіе правдивое: эти люди дико безумствовали, но никого не вводили въ заблужденіе: про избу они такъ и говорили *изба*, и мѣсто, просверленное въ ея стѣнѣ, справедливо называли *дырой*.

Но религія дыромоляевъ скоро испытала «эволюцію» и подверглась «трансформаціи». И въ новомъ своемъ видѣ она сохранила прежнюю слабость религіозной мысли и узость философскихъ интересовъ, прежній приземистый реализмъ, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь названіе «царства Божія *на землѣ*», а дыра стала называться «новымъ евангеліемъ», и, что всего хуже, различіе между этимъ мнимымъ евангеліемъ и настоящимъ совершенно такое же, какъ между просверленною въ бревнѣ дырой и живымъ и цѣлымъ деревомъ, — это существенное различіе новые евангелисты всячески старались и замолчать, и заговорить.

Я, конечно, не утверждаю, прямой исторической, или «генетической» связи между первоначальною сектой дыромоляевъ и проповѣдью мнимаго царства Божія и мнимаго евангелія. Это и не важно для моего простого намѣренія: наглядно показать существенное тождество двухъ «ученій», — съ тѣмъ нравственнымъ различіемъ, которое я отмѣтилъ. А тождество здѣсь — въ чистой отрицательности и безсодержательности обоихъ «міровоззрѣній». Хотя «интеллигентные» дыромоляи и называютъ себя не дыромоляями, а христіанами, и проповѣдь свою называютъ евангеліемъ, но христіанство безъ Христа и евангеліе, то-есть *благая вѣсть*, безъ того *блага*, о которомъ стоило бы возвѣщать, именно безъ дѣйствительнаго воскресенія въ полноту блаженной жизни, — есть такое же *пустое мѣсто*, какъ и обыкновенная дыра, просверленная въ крестьянской избѣ. Обо всемъ этомъ можно было бы и не говорить, если бы надъ раціоналистическою дырой не ставилось поддѣльнаго христіанскаго флага, соблазняющаго и сбивающаго съ толку множество малыхъ сихъ. Когда люди, думающіе и потихоньку утверждающіе, что Христосъ *устарѣлъ*, пре-

взойденъ, или что его вовсе не было, что это — миѳъ, выдуманный апостоломъ Павломъ, — вмѣстѣ съ тѣмъ упорно продолжаютъ называть себя «истинными христіанами» и проповѣдь своего пустого мѣста прикрывать переиначенными евангельскими словами, тутъ уже равнодушіе и снисходительное пренебреженіе болѣе не у мѣста: въ виду зараженія нравственной атмосферы систематическою ложью общественная совѣсть громко требуетъ, чтобы дурное дѣло было названо своимъ настоящимъ именемъ. Истинная задача полемики здѣсь — *не опроверженіе мнимой религіи, а обнаруженіе дѣйствительнаго обмана.*

Этотъ обманъ не имѣетъ извиненія. Между мною, какъ авторомъ трехъ сочиненій, запрещенныхъ духовною цензурою, и этими издателями многихъ заграничныхъ книгъ, брошюръ и листковъ не можетъ быть серьезнаго вопроса о внѣшнихъ препятствіяхъ для полной откровенности по этимъ предметамъ. Остающіяся у насъ ограниченія религіозной свободы — одна изъ самыхъ большихъ для меня сердечныхъ болей, потому что я вижу и чувствую, насколько всѣ эти внѣшнія стѣсненія вредны и тягостны не только для тѣхъ, кто имъ подвергается, но главнымъ образомъ для христіанскаго дѣла въ Россіи, а слѣдовательно, для русскаго народа, а слѣдовательно, и для русскаго государства.

Но никакое внѣшнее положеніе не можетъ помѣшать убѣжденному и добросовѣстному человѣку высказать до конца свое убѣжденіе. Нельзя это сдѣлать дома, — можно за границей, да и кто же болѣе проповѣдниковъ мнимаго евангелія пользуется этою возможностью, когда дѣло идетъ о *прикладныхъ* вопросахъ политики и религіи? А по главному, принципіальному вопросу для воздержанія отъ неискренности и фальши не нужно и за границу ѣхать, — вѣдь никакая русская цензура не требуетъ заявлять такія убѣжденія, которыхъ не имѣешь, притворяться вѣрящимъ въ то, во что не вѣришь, любящимъ и чтущимъ то, что презираешь и ненавидишь. Чтобы держать себя добросовѣстно, по отношенію къ извѣстному историческому лицу и Его дѣлу, отъ проповѣдниковъ пустоты требовалось въ Россіи только одно: умалчивать объ этомъ лицѣ, «игнорировать» Его. Но какая странность! Эти люди не хотятъ пользоваться по этому предмету ни свободой молчанія у себя дома, ни свободой слова за границей. И здѣсь, и тамъ они предпочитаютъ наружно примыкать къ Христову евангелію; и здѣсь, и тамъ они не хотятъ ни прямо — рѣшительнымъ словомъ, ни косвенно — краснорѣчивымъ умолчаніемъ, правдиво

показать свое настоящее отношеніе къ основателю христіанства, именно, что Онъ имъ совсѣмъ чуждъ, ни на что не нуженъ и составляетъ для нихъ только помѣху.

Съ ихъ точки зрѣнія то, что они проповѣдуютъ, *само по себѣ* понятно, желательно и спасительно для всякаго. Ихъ «истина» держится сама на себѣ, и если извѣстное историческое лицо съ нею согласно, тѣмъ лучше для Него, но это никакъ еще не можетъ дать Ему значеніе высшаго авторитета для нихъ, особенно когда то же самое лицо говорило и дѣлало много такого, что для нихъ есть и «соблазнъ», и «безуміе».

Если даже по немощи человѣческой эти люди испытываютъ неодолимую потребность опереть свои убѣжденія, кромѣ собственнаго «разума», на какой-нибудь историческій авторитетъ, то отчего бы имъ не поискать въ исторіи *другого*, болѣе для нихъ подходящаго? Да и есть такой давно готовый — основатель широко-распространенной буддійской религіи. Онъ вѣдь дѣйствительно проповѣдывалъ то, что имъ нужно: непротивленіе, безстрастіе, недѣланіе, трезвость и т. д., и ему удалось даже *безъ мученичества* «сдѣлать блестящую карьеру» [2] для своей религіи, священныя книги буддистовъ дѣйствительно возвѣщаютъ *пустоту*, и для полнаго ихъ согласованія съ новою проповѣдью того же предмета потребовалось бы только детальное упрощеніе; напротивъ того, Священное Писаніе евреевъ и христіанъ наполнено и насквозь проникнуто положительнымъ духовнымъ содержаніемъ, отрицающимъ и древнюю, и новую пустоту, и, чтобы привязать ея проповѣдь къ какому-нибудь евангельскому или пророческому изреченію, необходимо всѣми неправдами разорвать связь этого изреченія и съ цѣлою книгой, и съ ближайшимъ контекстомъ, — тогда какъ буддійскія *сутты* даютъ сплошными массами подходящія поученія и легенды, и ничего нѣтъ въ этихъ книгахъ по существу или по духу противнаго новой проповѣди. Замѣнивъ для нея «галилейскаго раввина» отшельникомъ изъ рода шакьевъ, мнимые христіане ничего дѣйствительнаго не потеряли бы, а выиграли бы нѣчто очень важное, — по крайней мѣрѣ на мой взглядъ, — возможность быть и при заблужденіи добросовѣстно мыслящими и въ нѣкоторой мѣрѣ послѣдовательными. Но они этого не захотятъ...

Безсодержательность вѣроученія новой «религіи» и ея логическія противорѣчія слишкомъ бросаются въ глаза, и съ этой стороны

[2] Выраженіе не мое.

мнѣ пришлось только (въ третьемъ разговорѣ) представить краткій, но полный перечень положеній, очевидно уничтожающихъ другъ друга и едва ль прельщающихъ кого-нибудь внѣ такого отпѣтаго типа, какъ мой *князь*. Но, если бы мнѣ удалось раскрыть чьи-нибудь глаза на другую сторону дѣла и дать почувствовать иной обманувшейся, но живой душѣ всю нравственную фальшь этого мертвящаго ученія въ его совокупности — полемическая цѣль этой книжки была бы достигнута.

Впрочемъ, я глубоко убѣжденъ, что слово обличенія неправды, до конца договоренное, если бы оно и совсѣмъ ни на кого сейчасъ же не произвело добраго дѣйствія, все-таки есть, сверхъ субъективнаго исполненія нравственнаго долга для говорящаго, еще и духовно-ощутительная санитарная мѣра въ жизни цѣлаго общества, существенно полезная ему и въ настоящемъ и для будущаго.

Съ полемическою задачею этихъ діалоговъ связана у меня положительная: представить вопросъ о борьбѣ противъ зла и о смыслѣ исторіи — съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія, изъ которыхъ одна, религіозно-бытовая, принадлежащая прошедшему, выступаетъ особенно въ первомъ разговорѣ, въ рѣчахъ *генерала;* другая, культурно-прогрессивная, господствующая въ настоящее время, высказывается и защищается *политикомъ* особенно во второмъ разговорѣ, и третья, безусловно-религіозная, которой еще предстоитъ проявить свое рѣшающее значеніе въ будущемъ, указана въ третьемъ разговорѣ въ разсужденіяхъ г. Z. и въ повѣсти отца Пансофія. Хотя самъ я окончательно стою на послѣдней точкѣ зрѣнія, но признаю относительную правду и за двумя первыми, и потому могъ съ одинаковымъ безпристрастіемъ передавать противоположныя разсужденія и заявленія *политика* и *генерала*. Высшая безусловная истина не исключаетъ и не отрицаетъ предварительныхъ условій своего проявленія, а оправдываетъ, осмысливаетъ и освящаетъ ихъ. Если съ извѣстной точки зрѣнія всемірная исторія есть всемірный судъ Божій — die Weltgeschichte ist das Weltgericht, — то вѣдь въ понятіе такого суда входитъ долгая и сложная *тяжба* (процессъ) между добрыми и злыми историческими силами, а эта тяжба для окончательнаго рѣшенія съ одинаковою необходимостью предполагаетъ и напряженную борьбу за существованіе между этими силами, и наибольшее ихъ внутреннее, слѣдовательно, мирное развитіе въ общей культурной средѣ. Поэтому и *генералъ* и *политикъ* передъ свѣтомъ высшей истины оба правы, и я совершенно искренно становился на точку зрѣнія

и того, и другого. Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такіе способы борьбы съ нимъ, какъ мечъ воина или перо дипломата: эти *орудія* должны оцѣниваться по своей дѣйствительной цѣлесообразности въ данныхъ условіяхъ, и каждый разъ то изъ нихъ лучше, котораго приложеніе умѣстнѣе, то-есть успѣшнѣе служитъ добру. И св. Алексій митрополитъ, когда мирно предстательствовалъ за русскихъ князей въ Ордѣ, и Сергій преподобный, когда благословилъ оружіе Дмитрія Донского противъ той же Орды — были одинаково служителями одного и того же добра, — многочастнаго и многообразнаго.

Эти «разговоры» о злѣ, о военной и мирной борьбѣ съ нимъ должны были закончиться опредѣленнымъ указаніемъ на послѣднее, крайнее проявленіе зла въ исторіи, представленіемъ его краткаго торжества и рѣшительнаго паденія. Первоначально этотъ предметъ былъ мною изложенъ въ той же разговорной формѣ, какъ и все предыдущее, и съ такою же примѣсью шутки. Но дружеская критика убѣдила меня, что такой способъ изложенія здѣсь вдвойнѣ неудобенъ: во-первыхъ, потому, что требуемые діалогомъ перерывы и вставочныя замѣчанія мѣшаютъ возбужденному интересу разсказа, а, во-вторыхъ, потому, что житейскій и въ особенности шутливый тонъ разговора не соотвѣтствуетъ религіозному значенію предмета. Найдя это справедливымъ, я измѣнилъ редакцію третьяго разговора, вставивъ въ него сплошное чтеніе «краткой повѣсти объ антихристѣ» изъ рукописи умершаго монаха. Эта повѣсть (предварительно прочтенная мною публично) вызвала и въ обществѣ, и въ печати не мало недоумѣній и перетолкованій, главная причина которыхъ очень проста: недостаточное знакомство у насъ съ показаніями Слова Божія и церковнаго преданія объ антихристѣ.

Внутреннее значеніе антихриста, какъ религіознаго самозванца, «хищеніемъ», а не духовнымъ подвигомъ добывающаго себѣ достоинство Сына Божія, связь его съ лжепророкомъ-тавматургомъ, обольщающимъ людей дѣйствительными и ложными чудесами, темное и спеціальное грѣховное происхожденіе самого антихриста, дѣйствіемъ злой силы пріобрѣтающаго свое внѣшнее положеніе всемірнаго монарха, общій ходъ и конецъ его дѣятельности, вмѣстѣ съ нѣкоторыми частными чертами, характерными для него и для его лжепророка,

напримѣръ «сведеніе огня съ неба», убіеніе двухъ свидѣтелей Христовыхъ, выставленіе ихъ тѣлъ на улицахъ Іерусалима и т. д. — все это находится въ словѣ Божіемъ и въ древнѣйшемъ преданіи. Для связи событій, а также для наглядности разсказа, требовались подробности, или основанныя на историческихъ соображеніяхъ, или подсказанныя воображеніемъ. Чертамъ послѣдняго рода — каковы полуспиритическія, полуфокусническія продѣлки всемірнаго мага съ подземными голосами, съ фейерверкомъ и т. п., — я, разумѣется, не придавалъ серьезнаго значенія и, кажется, въ правѣ былъ ждать отъ «критиковъ» своихъ такого же отношенія къ этому предмету. Что касается до другого, весьма существеннаго — характеристики трехъ олицетворенныхъ исповѣданій на вселенскомъ соборѣ, — она могла быть замѣчена и оцѣнена лишь тѣми, кто не чуждъ церковной исторіи и жизни.

Данный въ Откровеніи характеръ лжепророка и прямо указанное тамъ назначеніе его — морочить людей въ пользу антихриста, — требуютъ приписать ему всякія продѣлки колдовского и фокусническаго свойства. Достовѣрно извѣстно, dass sein Hauptwerk ein Feuerwerk sein wird: «и творитъ знаменія великія, такъ что и *огонь* заставляетъ нисходить съ неба на землю передъ лицомъ людей» (Апокал. XIII, 13). Магическая и механическая техника этого дѣла не можетъ быть намъ заранѣе извѣстна, и можно только быть увѣреннымъ, что черезъ два или три вѣка она уйдетъ очень далеко отъ теперешней, а что именно при такомъ прогрессѣ возможно будетъ для такого чудодѣя, — объ этомъ я не берусь судить. Нѣкоторыя конкретныя черты и подробности моей повѣсти допущены только въ смыслѣ наглядныхъ поясненій къ существеннымъ и достовѣрнымъ отношеніямъ, чтобы не оставлять ихъ голыми схемами.

Во всемъ томъ, что говорится у меня о панмонголизмѣ и азіатскомъ нашествіи на Европу, также слѣдуетъ различать существенное отъ подробностей. Но и самый главный фактъ здѣсь не имѣетъ, конечно, той безусловной достовѣрности, какая принадлежитъ будущему явленію и судьбѣ антихриста и его лжепророка. Въ исторіи монгольско-европейскихъ отношеній ничто не взято прямо изъ Св. Писанія, хотя многое имѣетъ здѣсь достаточно точекъ опоры. Въ общемъ эта исторія есть рядъ, основанныхъ на фактическихъ данныхъ, соображеній вѣроятности. Лично я думаю, что эта вѣроятность близка къ достовѣрности, и не одному мнѣ такъ кажется, а и другимъ болѣе важнымъ лицамъ ... Для связности повѣствованія пришлось придать

этимъ соображеніямъ о грядущей монгольской грозѣ разныя подробности, за которыя я, разумѣется, не стою и которыми старался не злоупотреблять. Важно для меня было реальнѣе опредѣлить предстоящее страшное столкновеніе двухъ міровъ — и тѣмъ самымъ наглядно пояснить настоятельную необходимость мира и искренней дружбы между европейскими націями.

Если прекращеніе войны *вообще* я считаю невозможнымъ раньше окончательной катастрофы, то въ тѣснѣйшемъ сближеніи и мирномъ сотрудничествѣ всѣхъ *христіанскихъ* народовъ и государствъ я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасенія для христіанскаго міра отъ поглощенія его низшими стихіями.

Чтобы не удлинять и не осложнять своего разсказа, я выпустилъ изъ текста разговоровъ другое предвидѣніе, о которомъ скажу здѣсь два слова. Мнѣ кажется, что успѣхъ панмонголизма будетъ заранѣе облегченъ тою упорною и изнурительною борьбою, которую нѣкоторымъ европейскимъ государствамъ придется выдержать противъ пробудившагося Ислама въ западной Азіи, сѣверной и средней Африкѣ. Большую, чѣмъ обыкновенно думаютъ, роль играетъ здѣсь тайная и неустанная дѣятельность религіозно-политическаго братства *Сенусси*, имѣющаго для движеній современнаго мусульманства такое же руководящее значеніе, какое въ движеніяхъ буддійскаго міра принадлежитъ тибетскому братству *Келановъ* въ Хлассѣ съ его индійскими, китайскими и японскими развѣтвленіями. Я далекъ отъ безусловной вражды къ буддизму и тѣмъ болѣе къ Исламу, но отводить глаза отъ существующаго и грядущаго положенія дѣлъ — слишкомъ много охотниковъ и безъ меня [3].

Историческимъ силамъ, царящимъ надъ массой человѣчества, еще предстоитъ столкнуться и перемѣшаться, прежде чѣмъ на этомъ раздирающемъ себя звѣрѣ вырастетъ новая голова — всемірно-объединяющая власть антихриста, который «будетъ говорить громкія и вы-

[3] Кстати. Мнѣ продолжаютъ приписывать враждебно-обличительныя сочиненія противъ основательницы необуддизма, покойной Е. П. Блаватской. Въ виду этого считаю нужнымъ заявить, что я съ нею никогда не встрѣчался, никакими изслѣдованіями и обличеніями ея личности и производившихся ею явленій не занимался и ничего объ этомъ никогда не печаталъ (что касается до „Теософскаго Общества“ и его ученія, см. мою замѣтку въ Словарѣ Венгерова и рецензію на книгу Блаватской „Key to the secret doctrine“, въ „Русскомъ Обозрѣніи“). [Помѣщены въ томѣ VI сочиненій *Г. Р.*]

сокія слова» и наброситъ блестящій покровъ добра и правды на тайну крайняго беззаконія въ пору ея конечнаго проявленія, чтобы — по слову Писанія — даже и избранныхъ, если возможно, соблазнить къ великому отступленію. Показать заранѣе эту обманчивую личину, подъ которой скрывается злая бездна, было моимъ высшимъ замысломъ, когда я писалъ эту книжку.

Къ тремъ разговорамъ я прибавилъ рядъ небольшихъ статей, напечатанныхъ въ 1897 и 1898 гг. (въ газетѣ «Русь»). Нѣкоторыя изъ этихъ статей принадлежатъ къ наиболѣе удачному, что когда-либо мною написано. По содержанію же своему онѣ дополняютъ и поясняютъ главныя мысли трехъ разговоровъ.

Въ заключеніе я долженъ выразить сердечную признательность А. П. Саломону, исправившему и дополнившему мои представленія о топографіи современнаго Іерусалима, Н. А. Вельяминову, разсказавшему мнѣ про видѣнную имъ въ 1877 г. башибузуцкую «кухню», и М. М. Бибикову, внимательно разобравшему разсказъ генерала въ первомъ разговорѣ и указавшему на ошибки по части военной техники, которыя теперь мною и исправлены.

Разнообразные недостатки и въ этомъ исправленномъ изложеніи достаточно мнѣ чувствительны, но ощутителенъ и не такъ уже далекій образъ блѣдной смерти, тихо совѣтующій не откладывать печатаніе этой книжки на неопредѣленные и необезпеченные сроки. Если мнѣ дано будетъ время для новыхъ трудовъ, то и для усовершенствованія прежнихъ. А нѣтъ — указаніе на предстоящій историческій исходъ нравственной борьбы сдѣлано мною въ достаточно ясныхъ, хотя и краткихъ чертахъ, и я выпускаю теперь этотъ малый трудъ съ благодарнымъ чувствомъ исполненнаго нравственнаго долга *.

Свѣтлое Воскресеніе 1900 г.

---

* Предисловіе это было помѣщено въ первоначальномъ видѣ въ газетѣ „Россія“ подъ названіемъ „О поддѣльномъ добрѣ“. Выпуская „Три разговора“ отдѣльною книгой, В. С. Соловьевъ сдѣлалъ въ немъ значительныя поправки; но роковымъ образомъ одна изъ этихъ поправокъ оказалась ненужной, а именно, по совѣту друзей, вычеркнуты были слова, имѣвшія, казалось, черезчуръ личный характеръ: .... *„ощутителенъ и не такъ уже далекій образъ блѣдной смерти, тихо совѣтующій не откладывать“* и проч. Слова эти, слишкомъ скоро оправдавшіяся, должны остаться и въ исправленномъ текстѣ. *М. С. Соловьевъ.*

* * *

Въ саду одной изъ тѣхъ виллъ, что, тѣснясь у подножія Альпъ, глядятся въ лазурную глубину Средиземнаго моря, случайно сошлись этою весною пятеро русскихъ: старый боевой ГЕНЕРАЛЪ; «*мужъ совѣта*», *отдыхающій отъ теоретическихъ и практическихъ занятій государственными дѣлами, — я буду называть его* ПОЛИТИКОМЪ; *молодой* КНЯЗЬ, *моралистъ и народникъ, издающій разныя болѣе или менѣе хорошія брошюры по нравственнымъ и общественнымъ вопросамъ;* ДАМА *среднихъ лѣтъ, любопытная ко всему человѣческому; и еще одинъ господинъ неопредѣленнаго возраста и общественнаго положенія, — назовемъ его г. Z. Я безмолвно присутствовалъ при ихъ бесѣдахъ; нѣкоторыя показались мнѣ занимательными, и я тогда же по свѣжей памяти записалъ ихъ. Первый разговоръ начался въ мое отсутствіе, по поводу какой-то газетной статьи или брошюры насчетъ того литературнаго похода противъ войны и военной службы, что по слѣдамъ гр. Толстого ведется нынѣ баронессою Зуттнеръ и м-ромъ Стэдомъ. «Политикъ» на вопросъ дамы, что онъ думаетъ объ этомъ движеніи, назвалъ его благонамѣреннымъ и полезнымъ; генералъ вдругъ на это разсердился и сталъ злобно глумиться надъ тѣми тремя писателями, называя ихъ истинными столпами государственной премудрости, путеводнымъ созвѣздіемъ на политическомъ небосклонѣ и даже тремя китами русской земли, на что политикъ замѣтилъ: ну и другія рыбы найдутся. Это привело почему-то въ восхищеніе г. Z., который заставилъ, по его словамъ, обоихъ противниковъ единомысленно исповѣдать, что они дѣйствительно считаютъ кита за рыбу, и даже будто бы дать сообща опредѣленіе тому, что такое рыба, а именно: животное, принадлежащее частью къ морскому вѣдомству, частью же къ департаменту водяныхъ сообщеній. Думаю, впрочемъ, что это выдумалъ самъ г. Z. Какъ бы то ни было, мнѣ не удалось возстановить какъ слѣдуетъ начало разговора. Сочинять изъ своей головы по образцу Платона и его подражателей я не рѣшился и началъ свою запись съ тѣхъ словъ генерала, которыя услышалъ, подходя къ бесѣдующимъ.*

Разговоръ первый.

Audiatur et *prima* pars.

ГЕНЕРАЛЪ *(взволнованный, говоритъ, вставая и снова садясь и съ быстрыми жестами).* Нѣтъ, позвольте! Скажите мнѣ только одно: существуетъ ли теперь или нѣтъ *христолюбивое и достославное россійское воинство?* Да или нѣтъ?

ПОЛИТИКЪ *(растянувшись на шезъ-лонгѣ, говоритъ тономъ, напоминающимъ нѣчто среднее между беззаботными богами Эпикура, прусскимъ полковникомъ и Вольтеромъ).* Существуетъ ли русская армія? Очевидно, существуетъ. Развѣ вы слышали, что она упразднена?

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, не притворяйтесь же! Вы отлично понимаете, что я не про это говорю. Я спрашиваю, имѣю ли я теперь право попрежнему почитать существующую армію за достославное христолюбивое воинство, или это названіе уже болѣе не годится и должно быть замѣнено другимъ?

ПОЛИТИКЪ. Э... такъ вотъ вы о чемъ безпокоитесь! Ну, съ этимъ вопросомъ вы не туда адресовались: обратитесь лучше въ департаментъ герольдіи — тамъ вѣдь разными титулами завѣдуютъ.

Г. Z. *(говоритъ какъ будто съ затаенною мыслью).* А департаментъ герольдіи на такой запросъ генерала отвѣтитъ, вѣроятно, что употребленіе прежнихъ титуловъ закономъ не возбраняется. Развѣ послѣдній принцъ Лузиньянъ не назывался безпрепятственно королемъ кипрскимъ, хотя онъ не то что Кипромъ управлять, а и вина-то кипрскаго пить не могъ по своему тѣлесному и имущественному состоянію? Такъ почему же и современной арміи не титуловаться христолюбивымъ воинствомъ?

ГЕНЕРАЛЪ. Титуловаться! Такъ бѣлое и черное — титулъ? Сладкое и горькое — титулъ? Герой и подлецъ — титулъ?

Г. Z. Да вѣдь я это не отъ себя, а отъ лица мужей, блюдущихъ законы.

ДАМА (*къ политику*). Зачѣмъ вы останавливаетесь на выраженіяхъ? Навѣрное, генералъ хотѣлъ что-нибудь сказать своимъ «христолюбивымъ воинствомъ».

ГЕНЕРАЛЪ. Благодарю васъ. Я хотѣлъ и хочу сказать вотъ что. Споконъ вѣковъ и до вчерашняго дня всякій военный человѣкъ, — солдатъ или фельдмаршалъ, все равно, — зналъ и чувствовалъ, что онъ служитъ дѣлу важному и хорошему, — не полезному *только*, или нужному, какъ полезна, напримѣръ, ассенизація или стирка бѣлья, а въ высокомъ смыслѣ хорошему, благородному, почетному дѣлу, которому всегда служили самые лучшіе, первѣйшіе люди, вожди народовъ, герои. Это наше дѣло всегда освящалось и возвеличивалось въ церквахъ, прославлялось всеобщею молвою. И вотъ въ одно прекрасное утро мы вдругъ узнаемъ, что все это намъ нужно забыть, и что мы должны понимать себя и свое мѣсто на свѣтѣ Божіемъ — въ обратномъ смыслѣ. Дѣло, которому мы служили и гордились, что служимъ, объявлено дѣломъ дурнымъ и пагубнымъ, оно противно, оказывается, Божьимъ заповѣдямъ и человѣческимъ чувствамъ, оно есть ужаснѣйшее зло и бѣдствіе, всѣ народы должны противъ него соединиться, и его окончательное уничтоженіе есть только вопросъ времени.

КНЯЗЬ. Неужели вы, однако, раньше не слыхали никакихъ голосовъ, осуждающихъ войну и военную службу, какъ остатокъ древняго людоѣдства?

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, какъ не слыхать? И слыхалъ, и читалъ на разныхъ языкахъ! Но вѣдь всѣ эти ваши голоса были для нашего брата — извините за откровенность — не изъ тучи громъ: услышалъ и забылъ. Ну, а теперь дѣло совсѣмъ другого рода: мимо не пройдешь. Такъ вотъ я и спрашиваю, какъ намъ теперь быть? Чѣмъ я, то-есть всякій военный, долженъ себя почитать и какъ на самого себя смотрѣть: какъ на настоящаго человѣка, или какъ на изверга естества? Долженъ ли я себя уважать за свою посильную службу доброму и важному дѣлу, или ужасаться этого своего дѣла, каяться въ немъ и смиренно умолять всякаго штатскаго простить мнѣ мое профессіональное окаянство?

ПОЛИТИКЪ. Что за фантастическая постановка вопроса! Какъ будто отъ васъ стали требовать чего-то особеннаго. Новыя требова-

нія обращены не къ вамъ, а къ дипломатамъ и другимъ «штатскимъ», которые очень мало интересуются вашимъ «окаянствомъ», какъ и вашею «христолюбивостью». А къ вамъ, какъ прежде, такъ и теперь, — только одно требованіе: исполнять безпрекословно приказанія начальства.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, такъ какъ вы не интересуетесь военнымъ дѣломъ, то натурально и имѣете о немъ, по вашему выраженію, «фантастическое» представленіе. Вы не знаете, какъ видно, и того, что въ извѣстныхъ случаяхъ приказаніе начальства только въ томъ и состоитъ, чтобы не ждать и не спрашивать его приказаній.

ПОЛИТИКЪ. А именно?

ГЕНЕРАЛЪ. А именно, представьте себѣ, напримѣръ, что я волею начальства поставленъ во главѣ цѣлаго военнаго округа. Значитъ, мнѣ тѣмъ самымъ приказано всячески руководить ввѣренными мнѣ войсками, поддерживать и укрѣплять въ нихъ извѣстный образъ мыслей, дѣйствовать въ опредѣленномъ направленіи на ихъ волю, настраивать на извѣстный ладъ ихъ чувства, однимъ словомъ, воспитывать ихъ, такъ сказать, въ смыслѣ ихъ назначенія. Прекрасно. Для этой цѣли мнѣ предоставлено, между прочимъ, отдавать по войскамъ моего округа общіе приказы отъ моего имени и подъ моею личною отвѣтственностью. Ну, такъ если бы я отнесся къ высшему начальству съ тѣмъ, чтобы оно диктовало мнѣ мои приказы, или хоть предписывало, въ какомъ направленіи мнѣ ихъ писать, такъ развѣ не получилъ бы я на это въ первый разъ «стараго дурака», а во второй — чистой отставки? Это значитъ, что я самъ долженъ дѣйствовать на свои войска въ извѣстномъ духѣ, который, предполагается, заранѣе и разъ навсегда одобренъ и утвержденъ высшимъ начальствомъ, такъ что и спрашивать объ этомъ было бы или глупостью, или дерзостью. А вотъ теперь-то этотъ самый «извѣстный духъ», который былъ въ сущности одинъ и тотъ же отъ Саргона и Ассурбанипала до Вильгельма Второго, — онъ-то вдругъ и оказывается подъ сомнѣніемъ. До вчерашняго дня я зналъ, что я долженъ поддерживать и укрѣплять въ своихъ войскахъ не другой какой-нибудь, а именно *боевой* духъ, — готовность каждаго солдата бить враговъ и самому быть убитому, — для чего непремѣнно нужна полная увѣренность въ томъ, что война есть дѣло святое. И вотъ у этой-то увѣренности отнимается ея основаніе, военное дѣло лишается своей, какъ это говорятъ по-ученому, — «нравственно-религіозной санкціи».

ПОЛИТИКЪ. Это все ужасно преувеличено. Никакого такого радикальнаго переворота во взглядахъ не замѣчается. Съ одной стороны, и прежде всегда всѣ знали, что война есть зло, и что чѣмъ меньше ея, тѣмъ лучше, а съ другой стороны, всѣ серьезные люди и теперь понимаютъ, что это есть такого рода зло, котораго полное устраненіе въ настоящее время еще невозможно. Значитъ, дѣло идетъ не объ уничтоженіи войны, а объ ея постепенномъ и, можетъ быть, медленномъ введеніи въ тѣснѣйшія границы. А принципіальный взглядъ на войну остается тотъ же, что и былъ всегда: неизбѣжное зло, бѣдствіе, терпимое въ крайнихъ случаяхъ.

ГЕНЕРАЛЪ. И только-то?

ПОЛИТИКЪ. Только.

ГЕНЕРАЛЪ *(вскакивая съ мѣста)*. А что вы въ святцы заглядывали когда-нибудь?

ПОЛИТИКЪ. То-есть въ календарь? Приходилось справляться, напримѣръ, насчетъ именинницъ и именинниковъ.

ГЕНЕРАЛЪ. А замѣтили вы, какіе тамъ святые помѣщены?

ПОЛИТИКЪ. Святые бываютъ разные.

ГЕНЕРАЛЪ. Но какого званія?

ПОЛИТИКЪ. И званія разнаго, я думаю.

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ то-то и есть, что не очень разнаго.

ПОЛИТИКЪ. Какъ? Неужели только одни военные?

ГЕНЕРАЛЪ. Не только, а на половину.

ПОЛИТИКЪ. Ну, опять какое преувеличеніе!

ГЕНЕРАЛЪ. Мы вѣдь не перепись имъ поголовную дѣлаемъ для статистики. А я только утверждаю, что всѣ святые собственно нашей русской церкви принадлежатъ лишь къ двумъ классамъ: или монахи разныхъ чиновъ, или князья, то-есть по старинѣ значитъ непремѣнно военные, и никакихъ другихъ святыхъ у насъ нѣтъ — разумѣю святыхъ мужского пола. Или монахъ, или воинъ.

ДАМА. А юродивыхъ вы забыли?

ГЕНЕРАЛЪ. Нисколько не забылъ! Но юродивые вѣдь это своего рода иррегулярные монахи. Что казаки для арміи, то юродивые для монашества. А затѣмъ, если вы мнѣ найдете между русскими святыми хоть одного бѣлаго священника, или купца, или дьяка, или приказнаго, или мѣщанина, или крестьянина — однимъ словомъ, какой бы то ни было профессіи, кромѣ монаховъ и военныхъ — берите себѣ все то, что я въ будущее воскресенье привезу изъ Монте-Карло.

ПОЛИТИКЪ. Спасибо. Оставляю вамъ ваши сокровища и вашу половину святцевъ, а то и всѣ цѣликомъ. Но только объясните мнѣ, пожалуйста, что же собственно вы хотѣли вывести изъ вашего открытія или наблюденія? Неужели то, что одни монахи и военные могуть быть нравственными образцами?

ГЕНЕРАЛЪ. Не совсѣмъ угадали. Я самъ зналъ высоко-добродѣтельныхъ людей и между бѣлыми священниками, и между банкирами, и между чиновниками, и между крестьянами, а самое добродѣтельное существо, которое я могу припомнить, была нянюшка у одного изъ моихъ знакомыхъ. Но мы вѣдь не объ этомъ. Я къ тому о святыхъ сказалъ, что какимъ бы образомъ могло туда попасть столько воиновъ наряду съ монахами и предпочтительно передъ всѣми мирными, гражданскими профессіями, если бы всегда смотрѣли на военное дѣло, какъ на терпимое зло въ родѣ питейной торговли или чего-нибудь еще худшаго? Ясно, что христіанскіе народы, по мысли которыхъ святцы-то дѣлались (вѣдь не у однихъ русскихъ такъ, а приблизительно то же и у другихъ), не только уважали, но еще *особенно* уважали военное званіе и изо всѣхъ мірскихъ профессій только одну военную считали воспитывающею, такъ сказать, своихъ лучшихъ представителей для святости. Вотъ этотъ-то взглядъ и несовмѣстимъ съ теперешнимъ походомъ противъ войны.

ПОЛИТИКЪ. Да я развѣ говорилъ, что нѣтъ *никакой* перемѣны? Нѣкоторая желательная перемѣна происходитъ несомнѣнно. Религіозный ореолъ, который окружалъ войны и военныхъ въ глазахъ толпы, теперь снимается — это такъ. Но вѣдь къ этому дѣло шло уже давно. И кого же это практически-то задѣваетъ? Развѣ духовенство, такъ какъ изготовленіе *ауреоловъ* въ его вѣдомствѣ. Ну, придется кой-что почистить съ этой стороны. Чего нельзя похерить, истолкуютъ въ смыслѣ иносказательномъ, а прочее подвергнутъ благоумолчанію и благозабвенію.

КНЯЗЬ. Да ужъ и начались благоприспособленія. Я для своихъ изданій слѣжу за нашей духовной литературой. Такъ ужъ въ двухъ журналахъ имѣлъ удовольствіе прочесть, что христіанство безусловно осуждаетъ войну.

ГЕНЕРАЛЪ. Не можетъ быть!

КНЯЗЬ. Я и самъ глазамъ не вѣрилъ. Могу показать.

ПОЛИТИКЪ *(къ генералу)*. Вотъ видите! Ну, а для васъ-то тутъ какая забота? Вы вѣдь люди дѣла, а не благоглаголанія. Про-

фессіональное самолюбіе что ли и тщеславіе? Такъ вѣдь это не хорошо. А практически, повторяю, все для васъ остается попрежнему. Хотя система милитаризма, отъ которой вотъ уже тридцать лѣтъ никому вздохнуть нельзя, должна теперь исчезнуть, но войска въ извѣстныхъ размѣрахъ остаются; и поскольку они будутъ допущены, то-есть признаны необходимыми, отъ нихъ будутъ требоваться тѣ же самыя боевыя качества, что и прежде.

ГЕНЕРАЛЪ. Да ужъ вы мастера просить молока отъ мертваго быка! Кто же вамъ дастъ эти требуемыя боевыя качества, когда первое боевое качество, безъ котораго всѣ другія ни къ чему, состоитъ въ бодрости духа, а она держится на вѣрѣ въ святость своего дѣла. Ну, а какъ же это можетъ статься, если будетъ признано, что война есть злодѣйство и губительство, лишь по неизбѣжности терпимое въ крайнихъ случаяхъ.

ПОЛИТИКЪ. Но вѣдь отъ военныхъ такого признанія вовсе и не требуется. Пусть считаютъ себя первыми людьми въ свѣтѣ, какое кому до этого дѣло? Вѣдь ужъ вамъ объясняли, что принцу Лузиньяну позволено признавать себя королемъ кипрскимъ, лишь бы онъ у насъ денегъ на кипрское вино не просилъ. Не покушайтесь только на нашъ карманъ больше, чѣмъ слѣдуетъ, а затѣмъ будьте въ своихъ глазахъ солью земли и красою человѣчества, — кто вамъ мѣшаетъ?

ГЕНЕРАЛЪ. Будьте въ своихъ глазахъ! Да что мы на лунѣ, что ли, разговариваемъ? Въ торичелліевой пустотѣ, что ли, вы будете держать военныхъ людей, чтобъ до нихъ не доходили никакія постороннія вліянія? И это при всеобщей-то воинской повинности, при краткосрочной-то службѣ, при дешевыхъ-то газетахъ! Нѣтъ, дѣло ужъ слишкомъ ясно. Разъ военная служба стала вынужденною повинностью для всѣхъ и каждаго, и разъ во всемъ обществѣ, начиная съ представителей государства, какъ вотъ вы, напримѣръ, устанавливается новый отрицательный взглядъ на военное дѣло, этотъ взглядъ непремѣнно ужъ будетъ усвоенъ и самими военными. Если на военную службу всѣ, начиная съ начальства, станутъ смотрѣть, какъ на неизбѣжное *покуда* зло, то, во-первыхъ, никто не станетъ добровольно избирать военную профессію на всю жизнь, кромѣ развѣ какого-нибудь отребья природы, которому больше дѣваться некуда; а, во-вторыхъ, всѣ тѣ кому поневолѣ придется нести временную военную повинность, будутъ нести ее съ тѣми чувствами, съ которыми каторжники, прикованные къ своей тачкѣ, несутъ свои

нѣми. Извольте при этомъ говорить о боевыхъ качествахъ и о военномъ духѣ!

Г. Z. Я всегда былъ увѣренъ, что послѣ введенія всеобщей воинской повинности упраздненіе войскъ, а затѣмъ и отдѣльныхъ государствъ, есть только вопросъ времени, и времени не слишкомъ уже отдаленнаго при теперешнемъ ускоренномъ ходѣ исторіи.

ГЕНЕРАЛЪ. Можетъ быть, вы правы.

КНЯЗЬ. А я даже полагаю, что вы *навѣрное* правы, хотя это мнѣ до сихъ поръ не приходило въ голову въ такомъ видѣ. Но вѣдь это превосходно! Подумайте только: милитаризмъ порождаетъ, какъ свое крайнее выраженіе, систему всеобщей воинской повинности, и вотъ благодаря именно этому гибнетъ не только новѣйшій милитаризмъ, но и всѣ древнія основы военнаго строя. Чудесно.

ДАМА. У князя даже лицо повеселѣло. Это хорошо. А то ходилъ все такой угрюмый — совсѣмъ не подобаетъ «истинному христіанину».

КНЯЗЬ. Да ужъ слишкомъ много грустнаго кругомъ; одна вотъ только радость остается: мысль о неизбѣжномъ торжествѣ разума наперекоръ всему.

Г. Z. Что милитаризмъ въ Европѣ и въ Россіи съѣдаетъ самого себя — это несомнѣнно. А какія отсюда произойдутъ радости и торжества — это еще увидимъ.

КНЯЗЬ. Какъ? Вы сомнѣваетесь въ томъ, что война и военщина — *безусловное* и *крайнее* зло, отъ котораго человѣчество должно *непремѣнно* и *сейчасъ же* избавиться? Вы сомнѣваетесь, что полное и немедленное уничтоженіе этого людоѣдства было бы *во всякомъ случаѣ* торжествомъ разума и добра?

Г. Z. Да, я совершенно увѣренъ въ *противномъ*.

КНЯЗЬ. То-есть это въ чемъ же?

Г. Z. Да въ томъ, что война *не* есть безусловное зло, и что миръ не есть безусловное добро, или, говоря проще, что возможна и бываетъ *хорошая война*, возможенъ и бываетъ *дурной миръ*.

КНЯЗЬ. А! Теперь я вижу разницу между вашимъ взглядомъ и взглядомъ генерала: онъ вѣдь думаетъ, что война всегда хорошее дѣло, а миръ — всегда дурное.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, нѣтъ! И я отлично понимаю, что война можетъ быть иногда очень плохимъ дѣломъ, именно когда насъ бьютъ, какъ, напримѣръ, подъ Нарвой или Аустерлицемъ, и миръ можетъ

быть прекраснымъ дѣломъ, какъ, напримѣръ, миръ Ништадтскій или Кучукъ-Кайнарджійскій.

ДАМА. Это, кажется, варьянтъ знаменитаго изреченія того кафра или готтентота, который говорилъ миссіонеру, что онъ отлично понимаетъ разницу между добромъ и зломъ: добро — это когда я уведу чужихъ женъ и коровъ, а зло — когда у меня уведутъ моихъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Да вѣдь это мы съ африканцемъ-то вашимъ только сострили: онъ нечаянно, а я нарочно. А вотъ теперь хотѣлось бы послушать, какъ умные люди вопросъ о войнѣ съ нравственной точки зрѣнія обсуждать будутъ.

ПОЛИТИКЪ. Ахъ! лишь бы только наши «умные люди» не примѣшали какой-нибудь схоластики и метафизики къ такому ясному, исторически-обусловленному вопросу.

КНЯЗЬ. Ясному съ какой точки зрѣнія?

ПОЛИТИКЪ. Моя точка зрѣнія — обыкновенная, европейская, которую, впрочемъ, теперь и въ другихъ частяхъ свѣта усвоютъ понемногу люди образованные.

КНЯЗЬ. А сущность ея, конечно, въ томъ, чтобы признавать все относительнымъ и не допускать безусловной разницы между должнымъ и недолжнымъ, хорошимъ и дурнымъ. Не такъ ли?

Г. Z. Виноватъ. Это прекаліе для нашего вопроса, пожалуй, безполезно. Я вотъ, напримѣръ, вполнѣ признаю безусловную противоположность между нравственнымъ добромъ и зломъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ мнѣ совершенно ясно, что война и миръ сюда не подходятъ, что окрасить войну сплошь одною черною краскою, а миръ — одною бѣлою никакъ невозможно.

КНЯЗЬ. Но вѣдь это же внутреннее противорѣчіе! Если то, что само по себѣ дурно, напримѣръ, убійство, можетъ быть хорошо въ извѣстныхъ случаяхъ, когда вамъ угодно называть его войною, то куда же дѣнется безусловное-то различіе добра и зла?

Г. Z. Какъ это просто. «Всякое убійство есть безусловное зло; война есть убійство; слѣдовательно, война есть безусловное зло». Силлогизмъ — первый сортъ. Только вы забыли, что обѣ ваши посылки, и большая и малая, еще должны быть доказаны, а слѣдовательно и заключеніе еще виситъ пока на воздухѣ.

ПОЛИТИКЪ. Ну, развѣ я не говорилъ, что мы попадемъ въ схоластику?

ДАМА. Да про что собственно они толкуютъ?

ПОЛИТИКЪ. Про какія-то большія и малыя посылки.

Г. Z. Простите! мы сейчасъ къ дѣлу подойдемъ. Такъ вы утверждаете, что во всякомъ случаѣ убить, то-есть отнять жизнь у другого, есть безусловное зло?

КНЯЗЬ. Безъ сомнѣнія.

Г. Z. Ну, а быть убитымъ — безусловное это зло, или нѣтъ?

КНЯЗЬ. По-готтентотски — разумѣется, да. Но вѣдь мы говорили про нравственное зло, а оно можетъ заключаться лишь въ собственныхъ дѣйствіяхъ разумнаго существа, которыя отъ него самого зависятъ, а не въ томъ, что съ нимъ случается помимо его воли. Значитъ, быть убитымъ — все равно, какъ умереть отъ холеры, или отъ инфлуэнцы, не только не есть безусловное зло, но даже вовсе не есть зло. Этому насъ еще Сократъ и стоики научили.

Г. Z. Ну, за людей столь древнихъ я не берусь отвѣчать. А ваша-то вотъ безусловность при нравственной оцѣнкѣ убійства какъ будто хромаетъ: вѣдь по-вашему выходитъ, что безусловное зло состоитъ въ причиненіи другому чего-то такого, что вовсе не есть зло. Воля ваша, а тутъ что-то хромаетъ. Однако, мы эту хромоту бросимъ, а то, пожалуй, въ самомъ дѣлѣ въ схоластику залѣземъ. Итакъ, при убійствѣ зло состоитъ не въ физическомъ фактѣ лишенія жизни, а въ нравственной причинѣ этого факта, именно въ злой волѣ убивающаго. Такъ вѣдь?

КНЯЗЬ. Ну, конечно. Да вѣдь безъ этой злой воли и убійства не бываетъ, а бываетъ или несчастье, или неосторожность.

Г. Z. Это ясно, когда воли убивать вовсе не было, напримѣръ, при неудачной операціи. Но вѣдь можно представить и другого рода положеніе, когда воля, хотя и не имѣетъ своею прямою цѣлью лишить жизни человѣка, однако заранѣе соглашается на это, какъ на крайнюю необходимость, — будетъ ли и такое убійство безусловнымъ зломъ по-вашему?

КНЯЗЬ. Да, конечно, будетъ, разъ воля согласилась на убійство.

Г. Z. А развѣ не бываетъ такъ, что воля, хотя и согласна на убіство, не есть однако *злая* воля, и, слѣдовательно, убійство не можетъ здѣсь быть безусловнымъ зломъ даже съ этой субъективной стороны?

КНЯЗЬ. Ну, это ужъ совсѣмъ что-то непонятное... А! впрочемъ, догадываюсь: вы разумѣете тотъ знаменитый случай, когда въ пустынномъ мѣстѣ какой-нибудь отецъ видитъ разъяреннаго мерзавца,

который бросается на его невинную (для бо́льшаго эффекта прибавляютъ еще малолѣтнюю) дочь, чтобы совершить надъ нею гнусное злодѣяніе, и вотъ несчастный отецъ, не имѣя возможности иначе защитить ее, убиваетъ обидчика. Тысячу разъ слыхалъ этотъ аргументъ!

Г. Z. Замѣчательно, однако, не то, что вы тысячу разъ его слыхали, а то, что никто ни одного разу не слыхалъ отъ вашихъ единомышленниковъ дѣльнаго или хоть сколько-нибудь благовиднаго возраженія на этотъ простой аргументъ.

КНЯЗЬ. Да на что же тутъ возражать?

Г. Z. Вотъ, вотъ! Ну, если не хотите въ формѣ возраженія, то докажите какимъ-нибудь прямымъ и положительнымъ образомъ, что во всѣхъ случаяхъ, безъ исключенія, слѣдовательно и въ томъ, о которомъ у насъ рѣчь, воздержаться отъ сопротивленія злу силою безусловно лучше, нежели употребить насиліе съ рискомъ убить злого и вреднаго человѣка.

КНЯЗЬ. Да какое же тутъ можетъ быть *особое* доказательство для единичнаго случая? Разъ вы признали, что вообще убійство есть въ нравственномъ смыслѣ зло, то ясно, что и во всякомъ единичномъ случаѣ оно будетъ также зло.

ДАМА. Ну, это слабо.

Г. Z. Это даже очень слабо, князь. Вѣдь о томъ, что *вообще* лучше не убивать, чѣмъ убивать — объ этомъ нѣтъ спора, въ этомъ всѣ согласны. А вопросъ именно только объ единичныхъ случаяхъ. Спрашивается: есть ли общее или общепризнанное правило *не убивать* — дѣйствительно *безусловное* и, слѣдовательно, не допускающее *никакого* исключенія, ни въ какомъ единичномъ случаѣ и ни при какихъ обстоятельствахъ, или же оно допускаетъ хоть одно исключеніе, и, слѣдовательно, уже не есть безусловное?

КНЯЗЬ. Нѣтъ, я не согласенъ на такую формальную постановку вопроса. И къ чему это? Положимъ, я допущу, что въ вашемъ исключительномъ случаѣ, нарочно выдуманномъ для спора...

ДАМА *(укоризненно)*. Ай-ай!

ГЕНЕРАЛЪ *(иронически)*. О-го-го!

КНЯЗЬ *(не обращая вниманія)*. Допустимъ, что въ вашемъ выдуманномъ случаѣ убить лучше, чѣмъ не убивать, — въ самомъ дѣлѣ я этого, конечно, не допускаю, но положимъ, что вы тутъ правы; положимъ даже, что вашъ случай не выдуманный, а дѣйстви-

тельный, но, какъ и вы согласитесь, совершенно рѣдкій, исключительный. А вѣдь у насъ дѣло идетъ о войнѣ, — явленіи общемъ, всемірномъ; и не станете же вы утверждать, что Наполеонъ, или Мольтке, или Скобелевъ находились въ положеніи сколько-нибудь похожемъ на положеніе отца, принужденнаго защищать отъ покушеній изверга невинность своей малолѣтней дочери?

ДАМА. Вотъ это лучше прежняго. Bravo, mon prince!

Г. Z. Дѣйствительно, ловкій скачокъ отъ непріятнаго вопроса. Но не позволите ли вы мнѣ, однако, установить между этими двумя явленіями — единичнымъ убійствомъ и войною, ихъ логическую, а вмѣстѣ и историческую связь. А для этого сначала возьмемъ опять нашъ примѣръ, но только безъ тѣхъ частностей, которыя какъ будто усиливаютъ, а на самомъ дѣлѣ ослабляютъ его значеніе. Не нужно тутъ ни отца, ни малолѣтней дочери, такъ какъ при нихъ вопросъ сейчасъ же теряетъ свое чисто этическое свойство, изъ области разумно-нравственнаго сознанія переносится на почву натуральныхъ нравственныхъ чувствъ: родительская любовь, конечно, заставитъ этого отца убить злодѣя на мѣстѣ, не останавливаясь на обсужденіи вопроса, долженъ ли онъ и имѣетъ ли право это сдѣлать въ смыслѣ высшаго нравственнаго начала. Итакъ, возьмемъ не отца, а бездѣтнаго моралиста, на глазахъ котораго чужое и незнакомое ему слабое существо подвергается неистовому нападенію дюжаго злодѣя. Что же, по-вашему, этотъ моралистъ долженъ скрестя руки проповѣдывать добродѣтель въ то время, какъ осатанѣвшій звѣрь будетъ терзать свою жертву? Этотъ моралистъ, по-вашему, не почувствуетъ въ себѣ нравственнаго побужденія остановить звѣря силою, хотя бы и съ возможностью и даже вѣроятностью убить его? И если онъ вмѣсто того допуститъ злодѣянію совершиться подъ аккомпаниментъ его хорошихъ словъ, что же, по-вашему, совѣсть не будетъ упрекать его, и не будетъ ему стыдно до отвращенія къ самому себѣ?

КНЯЗЬ. Можетъ быть, все, что вы говорите, будетъ ощущаться моралистомъ, не вѣрящимъ въ дѣйствительность нравственнаго порядка, или забывшимъ, что Богъ не въ силѣ, а въ правдѣ.

ДАМА. И это очень хорошо сказано. Ну, что-то вы теперь отвѣтите?

Г. Z. Я отвѣчу, что желалъ бы, чтобы это было сказано еще лучше, а именно прямѣе, проще и ближе къ дѣлу. Вы вѣдь хотѣли сказать, что моралистъ, дѣйствительно вѣрящій въ правду Божію,

долженъ, не останавливая злодѣя силою, обратиться къ Богу съ молитвою, чтобы злое дѣло не совершилось: или черезъ чудо нравственное — внезапное обращеніе злодѣя на путь истинный, или чрезъ чудо физическое — внезапный параличъ, что ли...

ДАМА. Можно и безъ паралича: разбойникъ можетъ быть чѣмъ-нибудь испуганъ, или вообще какъ-нибудь отвлеченъ отъ своего замысла.

Г. Z. Ну, это-то все равно, потому что чудо вѣдь не въ самомъ происшествіи, а въ цѣлесообразной связи этого происшествія, будь то тѣлесный параличъ, или душевное какое-нибудь волненіе — съ молитвою и ея нравственнымъ предметомъ. Во всякомъ случаѣ, предлагаемый княземъ способъ помѣшать злому дѣло сводится все-таки къ молитвѣ о чудѣ.

КНЯЗЬ. Ну... то-есть... почему же къ молитвѣ... и къ чуду?

Г. Z. А то къ чему же?

КНЯЗЬ. Но разъ я вѣрю, что міръ управляется добрымъ и разумнымъ началомъ жизни, я вѣрю и тому, что въ мірѣ можетъ происходить только то, что согласно съ этимъ, то-есть съ волею Божіей.

Г. Z. Виноватъ! Вамъ сколько лѣтъ?

КНЯЗЬ. Что значитъ этотъ вопросъ?

Г. Z. Ничего обиднаго, увѣряю васъ. Лѣтъ тридцать-то будетъ?

КНЯЗЬ. Ну, побольше будетъ.

Г. Z. Такъ вамъ навѣрное приходилось видать, а не видать, такъ слыхать, а не слыхать, такъ читать въ газетахъ, что злыя-то или безнравственныя дѣла совершаются все-таки на семъ свѣтѣ.

КНЯЗЬ. Ну?

Г. Z. Ну, такъ какъ же? Значитъ, «нравственный порядокъ», или правда, или воля Божія, очевидно, сами собою въ мірѣ не осуществляются...

ПОЛИТИКЪ. Вотъ, наконецъ, на дѣло похоже. Если зло существуетъ, то, значитъ, боги или не могутъ, или не хотятъ ему помѣшать, а въ обоихъ случаяхъ боговъ, какъ всемогущихъ и благихъ силъ, вовсе нѣтъ. Старо, но вѣрно.

ДАМА. Ахъ, что это вы!

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ вѣдь до чего договорились. «Пофилософствуй, умъ вскружится!»

КНЯЗЬ. Ну, это плохая философія! Какъ будто Божья воля связана съ какими-нибудь нашими представленіями о добрѣ и злѣ!

Г. Z. *Съ какими-нибудь* представленіями не связана, но съ истиннымъ понятіемъ добра связана тѣснѣйшимъ образомъ. Иначе, если добро и зло вообще безразличны для божества, то вы сами себя опровергли окончательно.

КНЯЗЬ. Почему это?

Г. Z. Да вѣдь если, по-вашему, для божества все равно, что сильный мерзавецъ подъ вліяніемъ звѣрской страсти истребляетъ слабое существо, то вѣдь и подавно божество ничего не можетъ имѣть противъ того, чтобы подъ вліяніемъ состраданія кто-нибудь изъ насъ истребилъ мерзавца. Вѣдь не станете же вы защищать такую нелѣпость, что только убійство слабаго и безобиднаго существа *не* есть зло передъ Богомъ, а убійство сильнаго и злого звѣря *есть* зло.

КНЯЗЬ. Это вамъ кажется нелѣпостью, потому что вы не туда смотрите, куда слѣдуетъ: нравственно важно не то, кто убитъ, а то, кто убиваетъ. Вѣдь вотъ вы сами назвали злодѣя звѣремъ, то-есть существомъ безъ разума и совѣсти, — какое же можетъ быть нравственное зло въ его дѣйствіяхъ?

ДАМА. Ай-ай! Да развѣ тутъ про звѣря — въ буквальномъ смыслѣ? Это все равно, какъ если бы я сказала своей дочери: какія ты говоришь глупости, ангелъ мой! а вы бы стали на меня кричать: что съ вами? развѣ ангелы могутъ говорить глупости? Ай-ай, какой плохой споръ!

КНЯЗЬ. Извините, я отлично понимаю, что злодѣй названъ звѣремъ метафорически, и что у этого звѣря нѣтъ хвоста и копытъ; но ясно, что про неразумность и безсовѣстность здѣсь говорится въ буквальномъ смыслѣ: не можетъ же человѣкъ съ разумомъ и совѣстью совершать такія дѣла!

Г. Z. Новая игра словами! Конечно, человѣкъ, поступающій по-звѣрски, теряетъ разумъ и совѣсть въ томъ смыслѣ, что перестаетъ слушаться ихъ голоса; но чтобы разумъ и совѣсть вовсе въ немъ не говорили, — это еще вамъ нужно доказать, а пока я продолжаю думать, что звѣрскій человѣкъ отличается отъ насъ съ вами не отсутствіемъ разума и совѣсти, а только своею рѣшимостью дѣйствовать наперекоръ, по прихотямъ своего звѣря. А звѣрь такой же точно и въ насъ сидитъ, только мы его, обыкновенно, на цѣпи держимъ, ну, а тотъ человѣкъ, значитъ, спустилъ его съ цѣпи, и самъ

тянется за его хвостомъ; а цѣпь-то и у него есть, только безъ употребленія.

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ именно. А если князь съ вами несогласенъ, бейте его скорѣе его собственнымъ прикладомъ! Да вѣдь если злодѣй есть только звѣрь безъ разума и совѣсти, такъ вѣдь убить его все равно, что убить волка, или тигра, бросившихся на человѣка — это, кажется, и обществомъ покровительства животнымъ еще не запрещено.

КНЯЗЬ. Но вы опять забываете, что каково бы ни было состояніе этого человѣка — полная ли атрофія разума и совѣсти, или сознательная безнравственность, если такая возможна, дѣло вѣдь не въ немъ, а въ васъ самихъ: у васъ-то разумъ и совѣсть не атрофированы, и при томъ вы не хотите сознательно нарушать ихъ требованій — ну, такъ вы и не убьете этого человѣка, каковъ бы онъ ни былъ.

Г. Z. Конечно не убилъ бы, если бы разумъ и совѣсть мнѣ это безусловно запрещали. Но представьте себѣ, что разумъ и совѣсть говорятъ мнѣ совсѣмъ другое и, кажется, болѣе разумное и добросовѣстное.

КНЯЗЬ. Это любопытно. Послушаемъ.

Г. Z. И прежде всего, разумъ и совѣсть умѣютъ считать по крайней мѣрѣ до трехъ...

ГЕНЕРАЛЪ. Ну-тка, ну-тка!

Г. Z. А потому разумъ и совѣсть, если не хотятъ фальшивить, не станутъ говорить мнѣ *два*, когда на дѣлѣ — *три*...

ГЕНЕРАЛЪ *(въ нетерпѣніи)*. Ну-ну!

КНЯЗЬ. Ничего не понимаю.

Г. Z. Да вѣдь, по-вашему, разумъ и совѣсть говорятъ мнѣ только обо мнѣ самомъ да о злодѣѣ, и все дѣло, по-вашему, въ томъ, чтобы я его какъ-нибудь пальцемъ не тронулъ. Ну, а вѣдь, по правдѣ-то, тутъ есть и третье лицо, и кажется, самое главное — жертва злого насилія, требующая моей помощи. Ее-то вы всегда забываете, ну, а совѣсть-то говоритъ и о ней, и о ней прежде всего, и воля Божія тутъ въ томъ, чтобы я спасъ эту жертву, по возможности щадя злодѣя; но ей-то я помочь долженъ во что бы то ни стало и во всякомъ случаѣ: если можно, то увѣщаніями, если нѣтъ, то силой, ну, а если у меня руки связаны, *тогда* только тѣмъ крайнимъ способомъ — крайнимъ *сверху*, — который вы преждевременно указали и такъ

легко бросили, именно молитвою, то-есть тѣмъ высшимъ напряженіемъ доброй воли, что, я увѣренъ, дѣйствительно творитъ чудеса, когда это нужно. Но какой изъ этихъ способовъ помощи употребить, это зависитъ отъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій происшествія, а безусловно здѣсь только одно: я долженъ помочь тѣмъ, кого обижаютъ. Вотъ что говоритъ моя совѣсть.

ГЕНЕРАЛЪ. Прорванъ центръ, ура!

КНЯЗЬ. Ну, я отъ такой широкой совѣсти отошелъ. Моя говоритъ въ этомъ случаѣ опредѣленнѣе и короче: *не убій!* — вотъ и все. А впрочемъ, я и теперь не вижу, чтобы мы сколько-нибудь подвинулись въ нашемъ спорѣ. Если бы я опять согласился съ вами, что въ томъ положеніи, которое вы выставляете, *всякій*, даже нравственно развитой и вполнѣ добросовѣстный человѣкъ, могъ бы подъ вліяніемъ состраданія и не имѣя достаточно времени, чтобы дать себѣ ясный отчетъ о нравственномъ качествѣ своего поступка, могъ бы допустить себя до убійства, — то что же опять таки отсюда слѣдуетъ для главнаго-то нашего вопроса? Развѣ, повторяю, Тамерланъ или Александръ Македонскій, или лордъ Китченеръ убивали и заставляли убивать людей для защиты слабыхъ существъ отъ покушавшихся на нихъ злодѣевъ?

Г. Z. Хотя сопоставленіе Тамерлана съ Александромъ Македонскимъ есть плохое предвѣщаніе для нашихъ историческихъ соображеній, но такъ какъ вы вотъ уже второй разъ нетерпѣливо переходите въ эту область, то позвольте мнѣ сдѣлать историческую ссылку, которая дѣйствительно поможетъ намъ связать вопросъ о личной защитѣ съ вопросомъ о защитѣ государственной. Дѣло было въ двѣнадцатомъ столѣтіи, въ Кіевѣ. Удѣльные князья, уже тогда, повидимому, державшіеся вашихъ взглядовъ на войну и полагавшіе, что ссориться и драться можно только «chez soi», не соглашались идти въ походъ противъ половцевъ, говоря, что имъ жалко подвергать людей бѣдствіямъ войны. На это великій князь Владиміръ Мономахъ держалъ такую рѣчь: «Вы жалѣете смердовъ, а о томъ не подумаете, что вотъ придетъ весна, выѣдетъ смердъ въ поле...»

ДАМА. Пожалуйста, безъ дурныхъ словъ!

Г. Z. Да вѣдь это изъ лѣтописи.

ДАМА. А вы ее все равно наизусть не помните, такъ говорите своими словами. А то выходитъ какъ-то глупо: «придетъ весна» —

ждешь: «зацвѣтутъ цвѣты, запоютъ соловьи», и вдругъ какой-то «смердъ»!

Г. Z. Ну, хорошо. «Придетъ весна, выѣдетъ крестьянинъ въ поле съ конемъ, землю пахать. Пріѣдетъ половчинъ, крестьянина убьетъ, коня уведетъ; наѣдутъ потомъ половцы большою толпой, всѣхъ крестьянъ перебьютъ, женъ съ дѣтьми въ полонъ заберутъ, скотъ угонятъ, село выжгутъ. Что же вы въ этомъ-то людей не жалѣете? Я ихъ жалѣю, для того и зову васъ на половцевъ». На этотъ разъ пристыженные князья послушались, и земля отдохнула при Владимирѣ Мономахѣ. Ну, а потомъ они вернулись къ своему миролюбію, избѣгавшему внѣшнихъ войнъ, чтобы на досугѣ дома безобразничать, и кончилось для Россіи монгольскимъ игомъ, а для собственныхъ потомковъ этихъ князей — тѣмъ угощеніемъ, которое поднесла имъ исторія въ лицѣ Ивана Четвертаго.

КНЯЗЬ. Ничего не понимаю! То вы мнѣ разсказываете такое происшествіе, которое никогда ни съ кѣмъ изъ насъ не случалось и навѣрное не случится, то поминаете какого-то Владимира Мономаха, котораго, можетъ быть, вовсе не существовало, и до котораго намъ во всякомъ случаѣ нѣтъ никакого дѣла...

ДАМА. Parlez pour vous, monsieur!

Г. Z. Да вы, князь, — изъ рюриковичей?

КНЯЗЬ. Говорятъ; такъ что же, по-вашему, не интересоваться ли мнѣ Рюрикомъ, Синеусомъ и Труворомъ?

ДАМА. По-моему, не знать своихъ предковъ — это все равно, какъ маленькія дѣти, которыя думаютъ, что ихъ въ огородѣ подъ капустой нашли.

КНЯЗЬ. Ну, а какъ же быть тѣмъ несчастнымъ, у которыхъ нѣтъ предковъ?

Г. Z. Есть у всякаго, по крайней мѣрѣ, два великихъ предка, оставившихъ въ общее пользованіе свои подробныя и очень поучительныя записки: отечественную и всемірную исторію.

КНЯЗЬ. Но не могутъ эти записки рѣшать для насъ вопросъ о томъ, какъ намъ *теперь* быть, что мы должны *теперь* дѣлать! Пусть Владиміръ Мономахъ существовалъ дѣйствительно, а не въ воображеніи только какого-нибудь мниха Лаврентія или Ипатія: пусть даже онъ былъ превосходнѣйшимъ человѣкомъ и искренно жалѣлъ «смердовъ». Въ такомъ случаѣ онъ былъ правъ, что воевалъ съ половцами, потому что въ тѣ дикія времена нравственное сознаніе

еще не возвысилось надъ грубымъ византійскимъ пониманіемъ христіанства и позволяло ради кажущагося добра убивать людей. Но какъ же намъ-то это дѣлать, разъ мы поняли, что такъ какъ убійство есть зло, противное волѣ Божіей, запрещенное издревлѣ заповѣдью Божіею, то оно ни подъ какимъ видомъ и ни подъ какимъ именемъ не можетъ быть намъ позволительно и не можетъ перестать быть зломъ, когда вмѣсто одного человѣка убиваются подъ названіемъ войны тысячи людей. Это есть прежде всего вопросъ личной совѣсти.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, если дѣло въ личной совѣсти, такъ позвольте вамъ доложить вотъ что. Я человѣкъ въ нравственномъ смыслѣ, — какъ и въ другихъ, конечно, — совсѣмъ средній ни черный, ни бѣлый, а сѣрый. Ни особенной добродѣтели, ни особеннаго злодѣйства не проявлялъ. И въ добрыхъ-то дѣлахъ всегда есть загвоздка: никакъ не скажешь навѣрно, по совѣсти, что тутъ въ тебѣ дѣйствуетъ. настоящее ли добро, или только слабость душевная, привычка житейская, а иной разъ и тщеславіе. Да и мелко все это. Во всей моей жизни былъ одинъ только случай, который и мелкимъ назвать нельзя, а главное, я навѣрное знаю, что тутъ уже никакихъ сомнительныхъ побужденій у меня не было, а владѣла мною только одна добрая сила. Единственный разъ въ жизни испыталъ я полное нравственное удовлетвореніе и даже въ нѣкоторомъ родѣ экстазъ, такъ что и дѣйствовалъ я тутъ безъ всякихъ размышленій и колебаній. И осталось это доброе дѣло до сихъ поръ, да, конечно, и навѣки останется самымъ лучшимъ, самымъ чистымъ моимъ воспоминаніемъ. Ну-съ, и было это мое единственное доброе дѣло — убійствомъ, и убійствомъ не малымъ, ибо убилъ я тогда въ какія-нибудь четверть часа гораздо больше тысячи человѣкъ...

ДАМА. Quelles blagues! А я думала, что вы — серьезно.

ГЕНЕРАЛЪ. Да, совершенно серьезно: могу свидѣтелей представить. Вѣдь не руками я убивалъ, не моими грѣшными руками, а изъ шести чистыхъ, непорочныхъ стальныхъ орудій, самою добродѣтельною, благотворною картечью.

ДАМА. Такъ въ чемъ же тутъ добро?

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, конечно, хоть я не только военный, а по-нынѣшнему и «милитаристъ», но не стану же я называть добрымъ дѣломъ простое истребленіе тысячи обыкновенныхъ людей, будь они нѣмцы или венгерцы, англичане или турки. А тутъ было дѣло со-

всѣмъ особенное. Я и теперь не могу равнодушно разсказывать, — такъ оно мнѣ всю душу выворотило.

ДАМА. Ну, разсказывайте скорѣй!

ГЕНЕРАЛЪ. Такъ какъ я объ орудіяхъ упомянулъ, то вы, конечно, догадались, что было это въ послѣднюю турецкую войну. Я былъ при кавказской арміи. Послѣ третьяго октября...

ДАМА. Что такое третьяго октября?

ГЕНЕРАЛЪ. А это было сраженіе на Аладжинскихъ высотахъ, когда мы въ первый разъ «непобѣдимому» Гази-Мухтаръ-пашѣ всѣ бока обломали... Такъ послѣ третьяго октября мы сразу продвинулись въ эту азіатчину. Я былъ на лѣвомъ флангѣ и командовалъ передовымъ развѣдочнымъ отрядомъ. Были у меня нижегородскіе драгуны, три сотни кубанцевъ и батарея конной артиллеріи. — Страна невеселая — еще въ горахъ ничего, красиво; а внизу только и видишь, что пустыя выжженныя села да потоптанныя поля. Вотъ разъ — двадцать восьмого октября это было — спускаемся мы въ долину, и на картѣ значится, что большое армянское село. Ну, конечно, села никакого, а было дѣйствительно порядочное, и еще недавно: дымъ виденъ за много верстъ. А я свой отрядъ стянулъ, потому что, по слухамъ, можно было наткнуться на сильную кавалерійскую часть. Я ѣхалъ съ драгунами, казаки впереди. Только вблизи села дорога поворотъ дѣлаетъ. Смотрю, казаки подъѣхали и остановились какъ вкопаные — не двигаются. Я поскакалъ впередъ; прежде чѣмъ увидѣлъ, по смраду жаренаго мяса догадался: баши-бузуки свою кухню оставили. Огромный обозъ съ бѣглыми армянами не успѣлъ спастись, тутъ они его захватили и хозяйничали. Подъ телѣгами огонь развели, а армянъ, того головой, того ногами, того спиной или животомъ, привязавши къ телѣгѣ, на огонь свѣсили и потихоньку поджаривали. Женщины съ отрѣзанными грудями, животы вспороты. Уже всѣхъ подробностей разсказывать не стану. Только одно вотъ и теперь у меня въ глазахъ стоитъ. Женщина навзничь на землѣ за шею и плечи къ телѣжной оси привязана, чтобы не могла головы повернуть, — лежитъ не обожженная и не ободранная, а только съ искривленнымъ лицомъ — явно отъ ужаса померла, — а передъ нею высокій шестъ въ землю вбитъ, и на немъ младенецъ голый привязанъ — ея сынъ навѣрное — весь почернѣвшій и съ выкатившимися глазами, а подлѣ и рѣшетка съ потухшими углями валяется. Тутъ на меня сначала какая-то тоска смертельная нашла, на міръ

Божій смотрѣтъ противно, и дѣйствую какъ будто машинально. Скомандовалъ рысью впередъ, въѣхали мы въ сожженное село — чисто, ни кола, ни двора. Вдругъ, видимъ, изъ сухого колодца чучело какое-то карабкается... Вылѣзъ замазанный, ободранный, упалъ на землю ничкомъ, причитаетъ что-то по-армянски. Подняли его, разспросили: оказался армянинъ изъ другого села; малый толковый. Былъ по торговымъ дѣламъ въ этомъ селѣ, когда жители собрались бѣжать. Только что они тронулись, какъ нагрянули баши-бузуки, — множество, — говоритъ, сорокъ тысячъ. Ну, ему, конечно, не до счету было. Притаился въ колодцѣ. Слышалъ вопли, да и такъ зналъ чѣмъ кончилось. Потомъ, слышитъ, баши-бузуки вернулись и на другую дорогу переѣхали. Это они, навѣрно, говоритъ, въ наше село идутъ и съ нашими то же дѣлать будутъ. Реветъ, руки ломаетъ.

Тутъ со мною вдругъ какое-то просвѣтлѣніе сдѣлалось. Сердце будто растаяло, и міръ Божій точно мнѣ опять улыбнулся. Спрашиваю армянина, давно ли черти отсюда ушли? По его соображенію — часа три.

— А много ли до вашего села коннаго пути?

— Пять часовъ слишкомъ.

— Ну, въ два часа никакъ не догонишь. Ахъ ты, Господи! А другая-то дорога къ вамъ есть, короче?

— Есть, есть. — А самъ весь встрепенулся. — Есть дорога черезъ ущелья. Совсѣмъ короткая. Немногіе и знаютъ ее.

— Конному пройти можно?

— Можно.

— А орудіямъ?

— Трудно будетъ. А можно.

Велѣлъ я дать армянину лошадь, и со всѣмъ отрядомъ — за нимъ въ ущелье. Какъ ужъ мы тамъ въ горахъ карабкались — я и не замѣтилъ хорошенько. Опять машинальность нашла; но только въ душѣ легкость какая-то, точно на крыльяхъ лечу, и увѣренность полная: знаю, *что* нужно дѣлать, и чувствую, что *будетъ* сдѣлано.

Стали мы выходить изъ послѣдняго ущелья, послѣ котораго наша дорога на большую переходила, — вижу, армянинъ скачетъ назадъ, машетъ руками: тутъ, молъ, они! Подъѣхалъ я къ передовому разъѣзду, навелъ трубку: точно — конницы видимо-невидимо; ну, не сорокъ тысячъ, конечно, а тысячи три-четыре будетъ, если не всѣ пять. Увидали чортовы дѣти казаковъ — поворотили намъ навстрѣчу —

мы-то имъ въ лѣвый флангъ изъ ущелья выходили. Стали изъ ружей палить въ казаковъ. Вѣдь такъ и жарятъ азіатскія чудища изъ европейскихъ ружей, точно люди! То тамъ, то тутъ казакъ съ лошади свалится. Старшій изъ сотенныхъ командировъ подъѣзжаетъ ко мнѣ:

— Прикажите атаковать, ваше превосходительство! Что жъ они, анаѳемы, насъ какъ перепелокъ подстрѣливать будутъ, пока орудія-то устанавливаютъ. Мы ихъ и сами разнесемъ.

— Потерпите, голубчики, еще чуточку, говорю. Разогнать-то, говорю, вы ихъ разгоните, а какая же въ томъ сладость? Мнѣ Богъ велитъ прикончить ихъ, а не разгонять.

Ну, двумъ сотеннымъ командирамъ приказалъ, пастуная въ разсыпную, начать съ чертями перестрѣлку, а потомъ, ввязавшись въ дѣло, отходить на орудія. Одну сотню оставилъ маскировать орудія, а нижегородцевъ поставилъ уступами влѣво отъ батареи. Самъ весь дрожу отъ нетерпѣнія. И младенецъ-то жареный съ выкаченными глазами передо мной, и казаки-то падаютъ. Ахъ ты, Господи!

ДАМА. Какъ же кончилось?

ГЕНЕРАЛЪ. А кончилось по самому хорошему, безъ промаха! Ввязались казаки въ перестрѣлку, и сейчасъ же стали отходить назадъ съ гикомъ. Чортово племя за ними — раззадорились, ужъ и стрѣлять перестали, скачутъ всей оравой прямо на насъ. Подскакали казаки къ своимъ саженей на двѣсти и разсыпались горохомъ кто куда. Ну, вижу, пришелъ часъ воли Божіей. Сотня, раздайся! Раздвинулось мое прикрытіе пополамъ — направо-налѣво — все готово, Господи благослови! Приказалъ пальбу батареѣ.

И благословилъ же Господь всѣ мои шесть зарядовъ. Такого дьявольскаго визга я отродясь не слыхивалъ. Не успѣли они опомниться — второй залпъ картечи. Смотрю, вся орда назадъ шарахнулась. Третій — вдогонку. Такая тутъ кутерьма поднялась, точно какъ въ муравейникъ нѣсколько зажженныхъ спичекъ бросить. Заметались во всѣ стороны, давятъ другъ друга. Тутъ мы съ казаками и драгунами съ лѣваго фланга ударили и пошли крошить какъ капусту. Немного ихъ ускакало — которые отъ картечи увернулись, на шашки попали. Смотрю, иные ужъ и ружья бросаютъ, съ лошадей соскакиваютъ, амана запросили. Ну, тутъ я ужъ и не распоряжался, — люди и сами понимали, что не до амана теперь, — всѣхъ казаки и нижегородцы порубили.

А вѣдь если бы эти безмозглые дьяволы послѣ двухъ первыхъ-то

залповъ, что были имъ, можно сказать, въ упоръ пущены — саженяхъ въ двадцати-тридцати, если бы они вмѣсто того, чтобъ назадъ кинуться, на пушки поскакали, такъ ужъ намъ была бы вѣрная крышка — третьяго-то залпа ужъ не дали бы.

Ну, съ нами Богъ! Кончилось дѣло. А у меня на душѣ — свѣтлое Христово воскресеніе. Собрали мы своихъ убитыхъ — тридцать семь человѣкъ Богу душу отдали. Положили ихъ на ровномъ мѣстѣ въ нѣсколько рядовъ, глаза закрыли. Былъ у меня въ третьей сотнѣ старый урядникъ, Одарченко, великій начетчикъ и способностей удивительныхъ. Въ Англіи былъ бы первымъ министромъ. Теперь онъ въ Сибирь попалъ за сопротивленіе властямъ при закрытіи какого-то раскольничьяго монастыря и истребленіи гроба какого-то ихъ почитаемаго старца. Кликнулъ я его. — Ну, говорю, Одарченко, дѣло походное, гдѣ намъ тутъ въ аллилуіяхъ разбираться, будь у насъ за попа, — отпѣвай нашихъ покойниковъ. А для него, само собой — первое удовольствіе. — Радъ стараться, ваше превосходительство! а самъ, бестія, даже просіялъ весь. Пѣвчіе свои тоже нашлись. Отпѣли чинъ-чиномъ. Только священническаго разрѣшенія нельзя было дать, да тутъ его и не нужно было: разрѣшило ихъ заранѣе слово Христово про тѣхъ, что душу свою за други своя полагаютъ. Вотъ какъ сейчасъ мнѣ это отпѣванье представляется. День-то весь былъ облачный, осенній, а тутъ разошлись тучи передъ закатомъ, внизу ущелье чернѣетъ, а на небѣ облака разноцвѣтныя, точно Божьи полки собрались. У меня въ душѣ все тотъ же свѣтлый праздникъ. Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно съ меня вся нечистота житейская смыта, и всѣ тяжести земныя сняты, ну, прямо райское состояніе, — чувствую Бога, да и только. А какъ сталъ Одарченко по именамъ поминать новопреставленныхъ воиновъ, за вѣру, царя и отечество на полѣ брани животъ свой положившихъ, — тутъ-то я почувствовалъ, что не многоглаголаніе это офиціальное и не титулъ какой-то, какъ вотъ вы изволили говорить, а что взаправду есть христолюбивое воинство, и что война, какъ была, такъ есть и будетъ до конца міра великимъ, честнымъ и святымъ дѣломъ...

КНЯЗЬ *(послѣ нѣкотораго молчанія)*. Ну, а когда вы похоронили своихъ въ этомъ свѣтломъ настроеніи, неужели совсѣмъ таки не вспомнили о непріятеляхъ, которыхъ вы убили въ такомъ большомъ количествѣ?

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, слава Богу, что мы успѣли двинуться дальше прежде, чѣмъ эта падаль не стала о себѣ напоминать.

ДАМА. Ахъ, вотъ и испортили все впечатлѣніе. Ну, можно ли это?

ГЕНЕРАЛЪ *(обращаясь къ князю)*. Да чего бы вы собственно отъ меня хотѣли? Чтобы я давалъ христіанское погребеніе этимъ шакаламъ, которые не были ни христіане, ни мусульмане, а чортъ знаетъ кто? А вѣдь если бы я, сойдя съ ума, велѣлъ бы ихъ въ самомъ дѣлѣ вмѣстѣ съ казаками отпѣвать, вы бы, пожалуй, стали меня обличать въ религіозномъ насиліи. Какъ же? Эти несчастныя милашки при жизни чорту кланялись, на огонь молились, и вдругъ послѣ смерти подвергать ихъ суевѣрнымъ и грубымъ лже-христіанскимъ обрядамъ! Нѣтъ, у меня тутъ другая была забота. Позвалъ сотниковъ и есауловъ и велѣлъ объявить, чтобы никто изъ людей не смѣлъ на три сажени къ чортовой падали подходить, а то я видѣлъ, что у моихъ казаковъ давно ужъ руки чесались пощупать ихъ карманы по своему обычаю. А вѣдь кто ихъ знаетъ, какую бы чуму тутъ напустили. Пропади они совсѣмъ!

КНЯЗЬ. Такъ ли я васъ понялъ? Вы боялись, чтобы казаки не стали грабить трупы баши-бузуковъ и не перенесли отъ нихъ въ вашъ отрядъ какой-нибудь заразы?

ГЕНЕРАЛЪ. Именно этого боялся. Кажется, ясно.

КНЯЗЬ. Вотъ такъ христолюбивое воинство!

ГЕНЕРАЛЪ. Казаки-то!?.. Сущіе разбойники! Всегда такими и были.

КНЯЗЬ. Да что, мы во снѣ, что ли, разговариваемъ?

ГЕНЕРАЛЪ. Да и мнѣ что-то кажется неладно. Никакъ въ толкъ не возьму, о чемъ вы собственно спрашиваете?

ПОЛИТИКЪ. Князь, вѣроятно, удивляется, что ваши идеальные и чуть не святые казаки вдругъ по вашимъ же словамъ оказываются сущими разбойниками.

КНЯЗЬ. Да; и я спрашиваю, какимъ же это образомъ война можетъ быть «великимъ, честнымъ и святымъ дѣломъ», когда по-вашему же выходитъ, что это борьба однихъ разбойниковъ съ другими?

ГЕНЕРАЛЪ. Э! вотъ оно что. «Борьба однихъ разбойниковъ съ другими». Да вѣдь то-то и есть, что съ *другими*, совсѣмъ другого сорта. Или вы въ самомъ дѣлѣ думаете, что пограбить при оказіи то же самое, что младенцевъ въ глазахъ матерей на угольяхъ поджа-

ривать? А я вамъ вотъ что скажу. Такъ чиста моя совѣсть въ этомъ дѣлѣ, что я и теперь иногда отъ всей души жалѣю, что не умеръ я послѣ того, какъ скомандовалъ послѣдній залпъ. И ни малѣйшаго у меня нѣтъ сомнѣнія, что умри я тогда, — прямо предсталъ бы передъ Всевышняго со своими тридцатью семью убитыми казаками, и заняли бы мы свое мѣсто въ раю рядомъ съ добрымъ евангельскимъ разбойникомъ. Вѣдь недаромъ онъ тамъ въ Евангеліи стоитъ.

КНЯЗЬ. Да. Но только вы ужъ навѣрное не найдете въ Евангеліи, чтобы доброму разбойнику могли уподобляться только наши единоземцы и единовѣрцы, а не люди всѣхъ народовъ и религій.

ГЕНЕРАЛЪ. Да что вы на меня, какъ на мертваго, несете! Когда я различалъ въ этомъ дѣлѣ народности и религіи? Развѣ армяне мнѣ земляки и единовѣрцы? И развѣ я спрашивалъ, какой вѣры или какого племени то чортово отродье, которое я разнесъ картечью?

КНЯЗЬ. Но вы вотъ и до сихъ поръ не успѣли вспомнить, что это самое чортово отродье — все-таки люди, что во всякомъ человѣкѣ есть добро и зло, и что всякій разбойникъ, будь онъ казакъ, или баши-бузукъ, можетъ оказаться добрымъ евангельскимъ разбойникомъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, разбери васъ тутъ! То вы говорили, что злой человѣкъ есть то же, что звѣрь безотвѣтственный, то теперь по-вашему баши-бузукъ, поджаривающій младенцевъ, можетъ оказаться добрымъ евангельскимъ разбойникомъ! И все это единственно для того, чтобы какъ-нибудь зла пальцемъ не тронуть. А по-моему, важно не то, что во всякомъ человѣкѣ есть зачатки и добра, и зла, а то, что изъ двухъ въ комъ пересилило. Не то интересно, что изъ всякаго винограднаго сока можно и вино, и уксусъ сдѣлать, а важно, что именно вотъ въ этой-то бутылкѣ заключается — вино, или уксусъ. Потому что, если это уксусъ, а я стану его пить стаканами и другихъ угощать, подъ тѣмъ же предлогомъ, что это изъ того же матеріала, что и вино, то вѣдь кромѣ порчи желудковъ я этой мудростью никакой услуги никому не окажу. Всѣ люди братья. Прекрасно. Очень радъ. Ну, а дальше-то что? Вѣдь братья-то бываютъ разные. И почему же мнѣ не поинтересоваться, кто изъ моихъ братьевъ Каинъ и кто Авель? И если на моихъ глазахъ братъ мой Каинъ деретъ шкуру съ брата моего Авеля, и я именно по неравнодушію къ братьямъ дамъ брату Каину такую затрещину, чтобъ ему больше не до озорства было, — вы вдругъ меня укоряете,

что я про братство забылъ. Отлично помню, — поэтому и вмѣшался, а если бы не помнилъ, то могъ бы спокойно мимо пройти.

КНЯЗЬ. Но откуда же такая дилемма: или мимо пройти, или затрещину дать?

ГЕНЕРАЛЪ. Да третьяго-то исхода чаще всего и не найдете въ такихъ случаяхъ. Вотъ вы предлагали было молиться Богу о прямомъ вмѣшательствѣ, чтобы Онъ, значитъ, мгновенно и собственною десницей всякаго чортова сына въ разумъ привелъ, — такъ вы сами, кажется, отъ этого способа отказались. А я скажу, что этотъ способъ при всякомъ дѣлѣ хорошъ, но никакого дѣла замѣнить собою не можетъ. Вѣдь вотъ благочестивые люди и передъ обѣдомъ молятся, а жевать-то жуютъ сами, собственными челюстями. Вѣдь и я не безъ молитвы конною артиллеріей-то командовалъ.

КНЯЗЬ. Такая молитва, конечно, есть кощунство. Нужно не молиться Богу, а дѣйствовать по-Божьи.

ГЕНЕРАЛЪ. То-есть?

КНЯЗЬ. Кто въ самомъ дѣлѣ исполненъ истиннымъ духомъ евангельскимъ, тотъ найдетъ въ себѣ, когда нужно, способность и словами, и жестами, и всѣмъ своимъ видомъ такъ подѣйствовать на несчастнаго темнаго брата, желающаго совершить убійство, или какое-нибудь другое зло, — сумѣетъ произвести на него такое потрясающее впечатлѣніе, что онъ сразу постигнетъ свою ошибку и откажется отъ своего ложнаго пути.

ГЕНЕРАЛЪ. Святые угодники! Это передъ баши-бузуками-то, что младенцевъ поджаривали, я, по-вашему, долженъ былъ продѣлывать трогательные жесты и говорить трогательныя слова?

Г. Z. Слова-то по дальности разстоянія и по взаимному незнанію языковъ были тутъ, пожалуй, вполнѣ неумѣстны. А что касается до жестовъ, производящихъ потрясающее впечатлѣніе, то лучше залповъ картечи, воля ваша, для данныхъ обстоятельствъ ничего не придумаешь.

ДАМА. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ языкѣ и съ помощью какихъ инструментовъ объяснялся бы генералъ съ баши-бузуками?

КНЯЗЬ. Я вовсе не говорилъ, чтобы вотъ *они* могли подѣйствовать по-евангельски на баши-бузуковъ. Я только сказалъ, что человѣкъ, исполненный истиннаго евангельскаго духа, нашелъ бы возможность и въ этомъ случаѣ, какъ и во всякомъ другомъ, пробудить

въ темныхъ душахъ то добро, которое таится во всякомъ человѣческомъ существѣ.

Г. Z. Вы въ самомъ дѣлѣ такъ думаете?

КНЯЗЬ. Нисколько въ этомъ не сомнѣваюсь.

Г. Z. Ну, а думаете ли вы, что Христосъ *достаточно* былъ проникнутъ истиннымъ евангельскимъ духомъ, или нѣтъ?

КНЯЗЬ. Что за вопросъ?

Г. Z. А то, что я желаю знать: почему же Христосъ не подѣйствовалъ силою евангельскаго духа, чтобы пробудить добро, сокрытое въ душахъ Іуды, Ирода, еврейскихъ первосвященниковъ и, наконецъ, того *злого* разбойника, о которомъ обыкновенно какъ-то совсѣмъ забываютъ, когда говорятъ о его *добромъ* товарищѣ? Для положительнаго-то христіанскаго воззрѣнія непреодолимой трудности тутъ нѣтъ. Ну, а вамъ чѣмъ-нибудь изъ двухъ ужъ непремѣнно тутъ нужно пожертвовать: или вашею привычкой ссылаться на Христа и на евангеліе, какъ на высшій авторитетъ, — или вашимъ моральнымъ оптимизмомъ. Потому что третій, довольно таки изъѣзженный путь — отрицаніе самаго евангельскаго факта какъ позднѣйшей выдумки, или «жреческаго» истолкованія — въ настоящемъ случаѣ для васъ совершенно закрытъ. Какъ бы вы ни искажали и ни сбрубали для своей цѣли текстъ четырехъ евангелій, главное-то въ немъ для нашего вопроса останется все-таки безспорнымъ, а именно, что Христосъ подвергся жестокому преслѣдованію и смертной казни по злобѣ Своихъ враговъ. Что Онъ Самъ оставался нравственно выше всего этого, что Онъ не хотѣлъ сопротивляться и простилъ Своихъ враговъ — это одинаково понятно какъ съ моей, такъ и съ вашей точки зрѣнія. Но почему же, прощая Своихъ враговъ, Онъ (говоря вашими словами) не избавилъ ихъ душъ отъ той ужасной тьмы, въ которой онѣ находились? Почему Онъ не побѣдилъ ихъ злобы силою Своей кротости? Почему Онъ не пробудилъ дремавшаго въ нихъ добра, не просвѣтилъ и не возродилъ ихъ духовно? Однимъ словомъ, почему Онъ не подѣйствовалъ на Іуду, Ирода, іудейскихъ первосвященниковъ такъ, какъ Онъ подѣйствовалъ на *одного* только добраго разбойника? Опять таки: или не могъ, или не хотѣлъ. Въ обоихъ случаяхъ выходитъ *по-вашему*, что Онъ не былъ *достаточно* проникнутъ истиннымъ евангельскимъ духомъ, а такъ какъ дѣло идетъ, если не ошибаюсь, о евангеліи Христовомъ, а не чьемъ-нибудь другомъ, то у васъ оказывается, что Христосъ не былъ достаточно проник-

путъ истиннымъ духомъ Христовымъ, съ чѣмъ я васъ и поздравляю.

КНЯЗЬ. Ну, соперничать съ вами въ словесномъ фехтованіи я не стану, какъ не сталъ бы состязаться съ генераломъ въ фехтованіи на «христолюбивыхъ» шпагахъ... *(Тутъ князь всталъ съ мѣста и хотѣлъ, очевидно, сказать что-то очень сильное, чтобы однимъ ударомъ, безъ фехтованія, сразить противника, но на ближней колокольнѣ пробило семь часовъ.)*

ДАМА. Пора обѣдать! И нельзя второпяхъ оканчивать такой споръ. Послѣ обѣда наша партія въ винтъ, но завтра непремѣнно, непремѣнно долженъ продолжаться этотъ разговоръ. *(Къ политику.)* Вы согласны?

ПОЛИТИКЪ. На продолженіе этого разговора? А я такъ обрадовался его концу! Вѣдь споръ рѣшительно принималъ довольно непріятный специфическій запахъ религіозныхъ войнъ! Совсѣмъ не по сезону. А мнѣ моя жизнь все-таки всего дороже.

ДАМА. Не притворяйтесь. И вы непремѣнно, непремѣнно должны принять участіе. А то что это: растянулись какимъ-то дѣйствительнымъ тайнымъ Мефистофелемъ!

ПОЛИТИКЪ. Завтра, пожалуй, я согласенъ разговаривать, но только съ условіемъ, чтобы религіи было поменьше. Я не требую, чтобы ее изгнать совсѣмъ, такъ какъ это, кажется, невозможно. Но только поменьше, ради Бога, поменьше!

ДАМА. Ваше «ради Бога» въ этомъ случаѣ очень мило!

Г. Z. *(къ политику)*. Но вѣдь лучшее средство, чтобы религіи было какъ можно меньше, это — вамъ говорить какъ можно больше.

ПОЛИТИКЪ. И обѣщаюсь! Хотя слушать все-таки пріятнѣе, чѣмъ говорить, особенно въ этомъ благорастворѐніи воздуховъ, но для спасенія нашего маленькаго общества отъ междоусобной брани, что могло бы отразиться пагубнымъ образомъ и на винтѣ, — готовъ на два часа пожертвовать собою.

ДАМА. Отлично! А послѣзавтра — конецъ спора о евангеліи. Князь успѣетъ приготовить какое-нибудь совсѣмъ непобѣдимое возраженіе. Только и вы должны присутствовать. Нужно же немного къ духовнымъ предметамъ пріучаться.

ПОЛИТИКЪ. Еще и послѣзавтра? Ну, нѣтъ! Такъ далеко мое самопожертвованіе не идетъ, — къ тому же мнѣ нужно послѣзавтра ѣхать въ Ниццу.

ДАМА. Въ Ниццу? Какая наивная дипломатія! Вѣдь это безполезно: вашъ шифръ давно разобранъ, и всякій знаетъ, что когда вы говорите: нужно въ Ниццу, то это значитъ: хочу кутить въ Монте-Карло. Что жъ? Послѣзавтра обойдемся и безъ васъ. Погрязайте въ матеріи, если не боитесь, что сами черезъ нѣсколько времени духомъ станете. Ступайте въ Монте-Карло. И пусть Провидѣніе воздастъ вамъ по вашимъ заслугамъ!

ПОЛИТИКЪ. Ну, заслуги мои касаются не Провидѣнія, а только проведенія необходимыхъ мѣропріятій. А вотъ удачу и маленькій расчетъ, — это я допускаю — въ рулеткѣ, какъ и во всемъ другомъ.

ДАМА. Только завтра-то ужъ мы непремѣнно должны собраться всѣ вмѣстѣ.

Разговоръ второй.

Audiatur et *altera* pars.

На другой день, въ назначенный предобѣденный часъ, я былъ вмѣстѣ съ прочими за чайнымъ столомъ подъ пальмами. Недоставало только *князя*, котораго пришлось подождать. Не играя въ карты, я вечеромъ же записалъ весь этотъ второй разговоръ съ самаго начала. «Политикъ» говорилъ на этотъ разъ много и такъ «протяженно-сложенно ткалъ» свои фразы, что записать все съ буквальною точностью — было невозможно. Я привелъ достаточное количество его подлинныхъ изреченій и старался сохранить общій тонъ, но, разумѣется, во многихъ случаяхъ могъ лишь передать своими словами сущность его рѣчи.

ПОЛИТИКЪ. Давно ужъ я замѣчалъ одну странность: люди, сдѣлавшіе себѣ особаго конька изъ высшей какой-то морали, никакъ не могутъ овладѣть самою простою и необходимою, а по-моему даже единственно необходимою добродѣтелью — вѣжливостью. Поэтому остается только благодарить Создателя, что у насъ сравнительно такъ мало лицъ, одержимыхъ этою идеей высшей морали — говорю *идеей*, потому что дѣйствительности-то ея я никогда не встрѣчалъ и не имѣю никакой причины вѣрить въ существованіе подобной вещи.

ДАМА. Ну, это старо, а вотъ о вѣжливости есть правда въ томъ, что вы сказали. Попробуйте-ка, покуда не пришелъ le sujet en question, доказать, что вѣжливость единственно необходимая добродѣтель, — такъ, слегка доказать, какъ пробуютъ инструменты въ оркестрѣ передъ началомъ увертюры.

ПОЛИТИКЪ. Да, въ такихъ случаяхъ раздаются только отдѣльные звуки. Такая монотонность будетъ и теперь, потому что едва ли кто станетъ защищать другое мнѣніе, т. е. до прихода князя, ну, а при немъ говорить о вѣжливости было бы сегодня не совсѣмъ вѣжливо.

ДАМА. Конечно. Ну, а ваши доказательства?

ПОЛИТИКЪ. Вы согласитесь, я думаю, что можно отлично существовать въ такомъ обществѣ, гдѣ нѣтъ ни одного цѣломудреннаго, ни одного безкорыстнаго, ни одного самоотверженнаго человѣка. Я, по крайней мѣрѣ, всегда недурно устраивался въ такихъ компаніяхъ . . .

ДАМА. Напримѣръ, въ Монте-Карло.

ПОЛИТИКЪ. И въ Монте-Карло, и во всѣхъ другихъ мѣстахъ. Нигдѣ не ощущается потребности хотя бы въ единомъ представителѣ высшей добродѣтели. Ну, а попробуйте-ка прожить въ такомъ обществѣ, гдѣ не было бы ни одного вѣжливаго человѣка.

ГЕНЕРАЛЪ. Не знаю, про какія кампаніи вы изволите говорить, но вотъ въ хивинской кампаніи или въ турецкой едва ли можно было обойтись безъ нѣкоторыхъ другихъ добродѣтелей, помимо вѣжливости.

ПОЛИТИКЪ. Еще бы вы сказали, что для путешествующихъ черезъ среднюю Африку нужна не одна вѣжливость. Я вѣдь говорю о правильной повседневной жизни въ культурномъ человѣческомъ обществѣ. Вотъ для нея никакихъ высшихъ добродѣтелей и никакого такъ называемаго христіанства не нужно. *(Къ г. Z.)* Вы качаете головой?

Г. Z. Я вспомнилъ объ одномъ печальномъ происшествіи, о которомъ меня на-дняхъ извѣстили.

ДАМА. Что такое?

Г. Z. Мой другъ N внезапно умеръ.

ГЕНЕРАЛЪ. Это извѣстный романистъ?

Г. Z. Онъ самый.

ПОЛИТИКЪ. Да, объ его смерти въ газетахъ писали какъ-то глухо.

Г. Z. То-то и есть, что глухо.

ДАМА. Но почему же вы именно въ эту минуту вспомнили? Развѣ онъ умеръ отъ чьей-нибудь невѣжливости?

Г. Z. Наоборотъ, отъ своей собственной чрезмѣрной вѣжливости и больше ни отъ чего.

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ и по этому пункту единомыслія у насъ, какъ видно, не оказывается.

ДАМА. Разскажите, если можно.

Г. Z. Да, тутъ скрывать нечего. Мой другъ, думавшій также,

что вѣжливость есть хотя и не единственная добродѣтель, но во всякомъ случаѣ первая необходимая ступень общественной нравственности, считалъ своею обязанностью строжайшимъ образомъ исполнять всѣ ея требованія. А сюда онъ относилъ между прочимъ слѣдующее: читать всѣ получаемыя имъ письма, хотя бы отъ незнакомыхъ, а также всѣ книги и брошюры, присылаемыя ему съ требованіемъ рецензій; на каждое письмо отвѣчать и всѣ требуемыя рецензіи писать; старательно вообще исполнять всѣ обращенныя къ нему просьбы и ходатайства, вслѣдствіе чего онъ былъ весь день въ хлопотахъ по чужимъ дѣламъ, а на свои собственныя оставлялъ только ночи; далѣе — принимать всѣ приглашенія, а также всѣхъ посѣтителей, застававшихъ его дома. Пока мой другъ былъ молодъ и могъ легко переносить крѣпкіе напитки, каторжная жизнь, которую онъ себѣ создалъ, вслѣдствіе своей вѣжливости, хотя и удручала его, но не переходила въ трагедію: вино веселило его сердце и спасало отъ отчаянія. Уже готовый взяться за веревку, онъ брался за бутылку и, потянувши изъ нея, бодрѣе тянулъ и свою цѣпь. Но здоровья онъ былъ слабаго и въ сорокъ пять лѣтъ долженъ былъ отказаться отъ крѣпкихъ напитковъ. Въ трезвомъ состояніи его каторга показалась ему адомъ, и вотъ теперь меня извѣщаютъ, что онъ покончилъ съ собою.

ДАМА. Какъ! Изъ-за одной только вѣжливости?! Да онъ былъ просто сумасшедшій.

Г. Z. Несомнѣнно, что онъ потерялъ душевное равновѣсіе, но думаю, что слово «просто» тутъ менѣе всего подходитъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Да, и я такіе случаи сумасшествія видалъ, что ежели ихъ хорошенько разобрать, то самъ, пожалуй, съ ума сойдешь, — такъ оно не просто.

ПОЛИТИКЪ. Но во всякомъ случаѣ ясно, что вѣжливость-то тутъ не при чемъ. Какъ испанскій престолъ не виноватъ въ сумасшествіи титулярнаго совѣтника Поприщина, такъ обязанность вѣжливости не причастна сумасшествію вашего друга.

Г. Z. Конечно, да я вѣдь не противъ вѣжливости, а только противъ ея возведенія въ какое-то абсолютное правило.

ПОЛИТИКЪ. Абсолютное правило, какъ и всякій абсолютъ, есть только выдумка людей, лишенныхъ здраваго смысла и чувства живой дѣйствительности. Никакихъ абсолютныхъ правилъ я не принимаю, а принимаю только правила *необходимыя*. Я, напримѣръ, от-

лично знаю, что если я не буду соблюдать правилъ опрятности, то это будетъ гадко и мнѣ самому, и другимъ. Не желая испытывать и возбуждать непріятныхъ ощущеній, я ненарушимо держусь правила каждый день умываться, мѣнять бѣлье и т. д. не потому, что это принято другими, или мною самимъ, или составляетъ что-нибудь священное, что нарушать грѣхъ, а просто потому, что нарушеніе этого правила было бы ipso facto матеріально неудобно. Точно то же и о вѣжливости вообще, куда собственно входитъ и опрятность, какъ часть. Мнѣ, какъ и всякому, гораздо *удобнѣе* исполнять, чѣмъ нарушать, правила вѣжливости, — я ихъ и исполняю. Но вольно же было вашему другу воображать, что вѣжливость требуетъ отъ него отвѣчать на всѣ письма и просьбы безъ разбора удобствъ и выгодъ, — это ужъ не вѣжливость, а какое-то нелѣпое самопожертвованіе.

Г. Z. Непремѣнно развитая совѣстливость перешла у него въ манію, которая и погубила его.

ДАМА. Но это ужасно, что человѣкъ погибъ изъ-за такой глупости. Неужели вы не могли его образумить?

Г. Z. Старался всячески и имѣлъ очень сильнаго союзника въ одномъ аѳонскомъ странникѣ, полуюродивомъ, но очень замѣчательномъ. Мой другъ его очень уважалъ и часто совѣтовался съ нимъ по духовнымъ дѣламъ. Тотъ сразу замѣтилъ, въ чемъ тутъ корень зла. Я хорошо знаю этого странника, и мнѣ иногда случалось присутствовать при ихъ бесѣдахъ. Когда мой другъ начиналъ сообщать ему свои нравственныя сомнѣнія — правъ ли онъ былъ въ этомъ, не погрѣшилъ ли въ томъ, Варсонофій сейчасъ прерывалъ его: «Э-э, насчетъ грѣховъ своихъ сокрушаешься, — брось, пустое! Вотъ какъ я тебѣ скажу: въ день пятьсотъ тридцать девять разъ грѣши, да главное не кайся, потому согрѣшить и покаяться, это всякій можетъ, а ты грѣши постоянно и не кайся никогда; потому ежели грѣхъ зло, то вѣдь зло помнить — значитъ быть злопамятнымъ, и этого никто не похвалитъ. И самое, что ни на есть худшее злопамятство — свои грѣхи помнить. Ужъ лучше ты помни то зло, что тебѣ другіе сдѣлаютъ — въ этомъ есть польза: впередъ такихъ людей остерегаться будешь, а свое зло — забудь о немъ и думать, чтобъ вовсе его не было. Грѣхъ одинъ только и есть смертный — унынiе, потому что изъ него рождается отчаяніе, а отчаяніе — это уже собственно и не грѣхъ, а сама смерть духовная. Ну, а какіе еще тамъ грѣхи? Пьянство, что ли? Такъ вѣдь умный человѣкъ пьетъ поколику вмѣщаетъ, онъ

безмѣстно пить не будетъ, а дуракъ — тотъ и ключевою водой обопьется, значитъ тутъ сила не въ винѣ, а въ безуміи. Иные по безумію и сгораютъ отъ водки, не то что однимъ нутромъ, а такъ, что и снаружи весь почернѣетъ, и огоньки по немъ пойдутъ, — самъ своими глазами видѣлъ, — такъ тутъ ужъ о какомъ грѣхѣ говорить, когда изъ тебя сама геена огненная воочію проступаетъ. — Насчетъ этихъ разныхъ нарушеній седьмой заповѣди по совѣсти скажу: судить мудрено, а похвалить никакъ невозможно. Нѣтъ, не рекомендую! Конечно, оно удовольствіе пронзительное — это что и толковать, — ну, а наконецъ того — унылое и жизнь сокращаетъ. Ежели мнѣ не вѣришь, посмотри вотъ, что ученый нѣмецкій докторъ пишетъ. — И Варсонофій бралъ съ полки книгу стариннаго вида и начиналъ ее перелистывать. — Одно, братъ, заглавіе чего стоитъ! Ма-кро-бі-отика Гу-фе-ланда! Вотъ смотри-ка тутъ на страницѣ сто семьдесятъ шесть... — И онъ съ разстановками прочитывалъ страницу, гдѣ нѣмецкій авторъ усердно предостерегаетъ отъ нерасчетливой траты жизненныхъ силъ. — Вотъ видишь! Такъ изъ-за чего же умному человѣку въ убытокъ-то входить? Въ молодую-то, несмысленную пору оно, конечно, и невѣсть что мерещится; ну, а потомъ — нѣтъ! себѣ дороже. А чтобы, значитъ, прежнее все вспоминать да сокрушаться: зачѣмъ, молъ, я окаянный невинности своей лишился, чистоту душевную и тѣлесную потерялъ? — такъ это, я тебѣ скажу, одна чистая глупость, это значитъ себя прямо таки дьяволу въ шуты отдавать. Ему-то, конечно, лестно, чтобы твоя душа впередъ и вверхъ не шла, а все бы на одномъ грязномъ мѣстѣ топталась. А вотъ тебѣ мой совѣтъ: какъ начнетъ онъ тебя этимъ самымъ раскаяніемъ смущать, ты плюнь да разотри — вотъ, молъ, и всѣ мои грѣхи тяжкіе, — такъ они для меня необнаковенно важны! Небось, отстанетъ! — по опыту говорю... Ну, а еще тамъ какія за тобой беззаконія? Воровать, чай, не станешь? А ежели и укралъ — невелика бѣда: нынѣ всѣ воруютъ. Такъ, значитъ, ты объ такихъ пустякахъ и не думай, а берегись только одного — уныніи. Придутъ мысли о грѣхахъ, — что, молъ, не обидѣлъ ли кого чѣмъ, — такъ ты въ театръ, что ли, сходи, или въ компанію какую-нибудь веселую, или листы какіе-нибудь скоморошескіе почитай. А хочешь отъ меня непремѣнно правила, такъ вотъ тебѣ и правило: въ вѣрѣ будь твердъ, не по страху грѣховъ, а потому, что ужъ очень пріятно умному человѣку съ Богомъ жить, а безъ Бога-то довольно пакостно;

въ слово Божіе вникай, вѣдь его если съ толкомъ читать, что ни стихъ — какъ рублемъ подаритъ; молись ежедневно хоть разъ или два съ чувствомъ. Умываться-то небось не забываешь, а молитва искренняя для души — лучше всякаго мыла. Постись для здоровья желудка и прочихъ внутренностей — теперь всѣ доктора совѣтуютъ послѣ сорока лѣтъ; о чужихъ дѣлахъ не думай и благотворительностью не занимайся, если свое дѣло есть; а встрѣчнымъ бѣднымъ давай, не считая; на церкви и монастыри тоже жертвуй безъ счета — тамъ ужъ въ небесномъ контролѣ все сами подсчитаютъ, — ну, и будешь ты здравъ и душою, и тѣломъ, а съ ханжами какими-нибудь, что въ чужую душу залѣзаютъ, потому что въ своей пусто, съ такими ты и не разговаривай». Подобныя рѣчи производили хорошее дѣйствіе на моего друга, но не могли до конца одолѣть наплыва гнетущихъ впечатлѣній, да въ послѣднее время онъ рѣдко и видался съ Варсонофіемъ.

ПОЛИТИКЪ. А вѣдь этотъ вашъ странникъ по-своему говоритъ въ сущности почти то же, что и я.

ДАМА. Тѣмъ лучше. Но какой удивительный въ самомъ дѣлѣ моралистъ! Грѣши и, главное, не кайся, — мнѣ это очень нравится.

ГЕНЕРАЛЪ. Вѣдь, я думаю, не всѣмъ же онъ это говоритъ. Какого-нибудь душегубца или пакостника, навѣрно, въ другомъ тонѣ поучаетъ.

Г. Z. Ну, конечно. Но, какъ только замѣтитъ нравственную мнительность, сейчасъ философомъ становится и даже фаталистомъ. Одну очень умную и образованную старушку онъ привелъ въ восхищеніе. Она была хотъ и русской вѣры, но заграничнаго воспитанія и, много наслышавшись о нашемъ Варсонофіи, отнеслась было къ нему какъ бы къ directeur de conscience, но онъ ей не далъ много говорить о своихъ душевныхъ затрудненіяхъ. «Да изъ-за чего ты этакою дрянью себя безпокоишь! Кому это нужно? Вотъ и мнѣ, простому мужику, скучно тебя слушать, а неужто ты думаешь, что Богу-то интересно! И о чемъ тутъ толковать: ты стара, ты слаба и никогда лучше не будешь». Она мнѣ это со смѣхомъ и со слезами на глазахъ разсказывала; впрочемъ, она пробовала ему возражать, но онъ ее окончательно убѣдилъ однимъ разсказомъ изъ жизни древнихъ отшельниковъ, — Варсонофій и намъ съ N часто его разсказывалъ. Хорошій разсказъ, только, пожалуй, долго будетъ теперь его передавать.

ДАМА. А вы разскажите коротко.

Г. Z. Постараюсь. Въ Нитрійской пустынѣ спасались два отшельника. Пещеры ихъ были въ недалекомъ разстояніи, но они никогда не разговаривали между собою, развѣ только псалмами иногда перекликаются. Такъ провели они много лѣтъ, и слава ихъ стала распространяться по Египту и по окрестнымъ странамъ. И вотъ однажды удалось діаволу вложить имъ въ душу, обоимъ заразъ, одно намѣреніе, и они, не говоря другъ другу ни слова, забрали свою работу — корзинки и постилки изъ пальмовыхъ листьевъ и вѣтвей — и отправились вмѣстѣ въ Александрію. Тамъ они продали свою работу и затѣмъ три дня и три ночи кутили съ пьяницами и блудницами, послѣ чего пошли назадъ въ свою пустыню. Одинъ изъ нихъ горько рыдалъ и сокрушался.

— Погибъ я теперь совсѣмъ окаянный! Такого неистовства, такой скверны ничѣмъ не замолишь. Пропали теперь даромъ всѣ мои посты и бдѣнія, и молитвы, — заразъ все безвозвратно погубилъ!

А другой съ нимъ рядомъ идетъ и радостнымъ голосомъ псалмы распѣваетъ.

— Да что ты, обезумѣлъ, что ли?

— А что?

— Да что жъ ты не сокрушаешься?

— А о чемъ мнѣ сокрушаться?

— Какъ! А Александрія?

— Что жъ Александрія? Слава Всевышнему, хранящему сей знаменитый и благочестивый градъ!

— Да мы-то что дѣлали въ Александріи?

— Извѣстно что дѣлали: корзины продавали, святому Марку поклонились, прочіе храмы посѣщали, въ палаты къ благочестивому градоправителю заходили, съ монахолюбивою домною Леониллою бесѣдовали...

— Да ночевали-то мы развѣ не въ блудилищѣ?

— Храни Богъ! Вечеръ и ночь проводили мы на патріаршемъ дворѣ.

— Святые мученики! Онъ лишился разсудка... Да виномъ-то мы гдѣ упивались?

— Вина и яствъ вкушали мы отъ патріаршей трапезы по случаю праздника Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы.

— Несчастный! А цѣловался-то съ нами кто, чтобы о горшемъ умолчать?

— А лобзаніемъ святымъ почтилъ насъ на разставаніи отецъ отцовъ, блаженнѣйшій архіепископъ великаго града Александріи и всего Египта, Ливіи же и Пентаполя и судія вселенной, Кур-Тимоѳей, со всѣми отцами и братіями его богоизбраннаго клира.

— Да что ты, насмѣхаешься, что ли, надо мной? Или за вчерашнія мерзости въ тебя самъ діаволъ вселился? Съ блудницами скверными цѣловался ты, окаянный!

— Ну, не знаю, въ кого вселился діаволъ: въ меня ли, когда я радуюсь дарамъ Божіимъ и благоволенію къ намъ мужей священноначальныхъ и хвалю Создателя вмѣстѣ со всею тварью, — или въ тебя, когда ты здѣсь бѣснуешься и домъ блаженнѣйшаго отца нашего и пастыря называешь блудилищемъ, а его самого и боголюбезный клиръ его — позоришь, яко бы сущихъ блудницъ.

— Ахъ ты, еретикъ! Аріево отродье! Аполлинарія мерзкаго всеклятыя уста!

И сокрушавшійся о своемъ грѣхопаденіи отшельникъ бросился на своего товарища и сталъ изо всѣхъ силъ его бить. Послѣ этого они молча пошли къ своимъ пещерамъ. Одинъ всю ночь убивался, оглашая пустыню стонами и воплями, рвалъ на себѣ волосы, бросался на землю и колотился объ нее головой, другой же спокойно и радостно распѣвалъ псалмы. На утро кающемуся пришла въ голову мысль: такъ какъ я долголѣтнимъ подвигомъ уже стяжалъ особую благодать Святаго Духа, которая уже начала проявляться въ чудесахъ и знаменіяхъ, то, *послѣ этого,* отдавшись плотской мерзости, я совершилъ грѣхъ противъ Духа Святаго, что, по слову Божію, не прощается ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ. Я бросилъ жемчужину небесной чистоты мысленнымъ свиніямъ, т. е. бѣсамъ, они потоптали ее и теперь, навѣрное, обратившись, растерзаютъ меня. Но если я во всякомъ случаѣ окончательно погибъ, то что же я буду дѣлать тутъ, въ пустынѣ? И онъ пошелъ въ Александрію и предался распутной жизни. Когда же ему понадобились деньги, то онъ, въ сообщничествѣ съ другими такими же гуляками, убилъ и ограбилъ богатаго купца. Дѣло открылось, онъ былъ подвергнутъ градскому суду и, приговоренный къ смертной казни, умеръ безъ покаянія. А между тѣмъ, его прежній товарищъ, продолжая свое подвижничество, достигъ высшей степени святости и прославился великими чу-

десами, такъ что по одному его слову многолѣтне-безплодныя женщины зачинали и рождали дѣтей мужескаго пола. Когда пришелъ день его кончины, изможденное и засохшее его тѣло вдругъ какъ бы расцвѣло красотою и молодостью, просіяло и наполнило воздухъ благоуханіемъ. По смерти надъ его чудотворными мощами создался монастырь, и имя его перешло изъ Александрійской церкви въ Византію, а оттуда попало въ кіевскіе и московскіе святцы. — Вотъ, значитъ, и правду я говорю, — прибавлялъ Варсонофій, — всѣ грѣхи не бѣда, кромѣ одного только — уныніе: прочія-то всѣ беззаконія они совершали оба вмѣстѣ, а погибъ-то одинъ, — который унывалъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Видите: и для монаховъ бодрость духа нужна, а теперь вотъ хотятъ на военныхъ унынiе напускать.

Г. Z. Вотъ мы, значитъ, отъ вопроса о вѣжливости хотя удалились, зато къ главному-то нашему предмету опять приблизились.

ДАМА. А кстати наконецъ и князь идетъ. Здравствуйте! А мы безъ васъ о вѣжливости говорили.

КНЯЗЬ. Извините, пожалуйста, никакъ нельзя было раньше выбраться. Получилъ цѣлую кипу разныхъ бумагъ отъ нашихъ и разныя изданія, потомъ покажу.

ДАМА. Ну, хорошо, а я вамъ потомъ разскажу священный анекдотъ о двухъ монахахъ, которымъ мы тоже утѣшались въ ваше отсутствіе, а теперь слово принадлежитъ нашему дѣйствительному тайному монте-карлисту. Ну, излагайте, что вы послѣ вчерашняго разговора скажете о войнѣ.

ПОЛИТИКЪ. Изъ вчерашняго разговора у меня осталось въ памяти вотъ ихъ ссылка на Владимира Мономаха, да военный разсказъ генерала. Это пусть и будетъ исходною точкой для дальнѣйшаго обсужденія вопроса. — Невозможно спорить противъ того, что Владимиръ Мономахъ хорошо дѣлалъ, когда громилъ половцевъ, и что генералъ хорошо сдѣлалъ, что перебилъ баши-бузуковъ.

ДАМА. Значитъ, вы согласны?

ПОЛИТИКЪ. Я согласенъ съ тѣмъ, о чемъ вотъ и имѣю честь вамъ докладывать, а именно, что и Мономахъ, и генералъ дѣйствовали такъ, какъ *въ данномъ положеніи* имъ должно было дѣйствовать; но что же отсюда слѣдуетъ для оцѣнки самого этого положенія, или для оправданія и увѣковѣченія войны и милитаризма?

КНЯЗЬ. Вотъ именно я это и говорю.

ДАМА. Теперь ужъ вы, значитъ, съ княземъ согласны?

ПОЛИТИКЪ. Если вы мнѣ позволите объяснить мой взглядъ на предметъ, то само собою будетъ видно, съ кѣмъ и въ чемъ я согласенъ. Мой взглядъ есть только логическій выводъ изъ несомнѣнной дѣйствительности и фактовъ исторіи. Развѣ можно спорить противъ историческаго значенія войны, какъ главнаго, если не единственнаго средства, которымъ создавалось и упрочивалось государство? Укажите мнѣ хоть одно такое государство, которое было бы создано и закрѣплено помимо войны.

ДАМА. А Сѣверная Америка?

ПОЛИТИКЪ. Спасибо за отличный примѣръ. Я вѣдь говорю о созданіи *государства*. Конечно, Сѣверная Америка, какъ европейская *колонія*, была создана, подобно всѣмъ прочимъ колоніямъ, не войною, а мореплаваніемъ, но какъ только эта колонія захотѣла быть государствомъ, такъ ей пришлось долголѣтнею войною добывать свою политическую независимость.

КНЯЗЬ. Изъ того, что государство создавалось посредствомъ войны, что, конечно, неоспоримо, вы, повидимому, заключаете о важности войны, а по-моему, изъ этого можно заключать только о неважности государства — разумѣется для людей, отказавшихся отъ поклоненія насилію.

ПОЛИТИКЪ. Сейчасъ и поклоненіе насилію! Зачѣмъ это? А вы лучше попробуйте-ка устроить прочное человѣческое общежитіе внѣ принудительныхъ государственныхъ формъ, или хоть сами на дѣлѣ откажитесь отъ всего, что на нихъ держится, — тогда и говорите о неважности государства. Ну, а до тѣхъ поръ государство и все то, чѣмъ мы съ вами ему обязаны, остается огромнымъ фактомъ, а ваши нападенія на него остаются маленькими словами. — Итакъ, повторяю: великое историческое значеніе войны, какъ главнаго условія при созданіи государства, — внѣ вопроса; но я спрашиваю: самое это великое дѣло созиданія государства развѣ не должно считаться завершеннымъ въ существенныхъ чертахъ? А подробности, конечно, могутъ быть улажены и безъ такого героическаго средства, какъ война. Въ древности и въ средніе вѣка, когда міръ европейской культуры былъ лишь островомъ среди океана болѣе или менѣе дикихъ племенъ, военный строй требовался прямо самосохраненіемъ. Было нужно всегда быть наготовѣ къ отраженію какихъ-нибудь ордъ, устремлявшихся невѣдомо откуда, чтобы потоптать слабые ростки ци-

вилизаціи. Но теперь островами можно назвать только не-европейскіе элементы, а европейская культура стала океаномъ, размывающимъ эти острова. Наши ученые, авантюристы и миссіонеры весь земной шаръ обшарили и ничего грозящаго серьезною опасностью для культурнаго міра не нашли. Дикари весьма успѣшно истребляются и вымираютъ, а воинственные варвары, какъ турки или японцы, цивилизуются и теряютъ свою воинственность. Между тѣмъ, объединеніе европейскихъ націй въ общей культурной жизни...

ДАМА *(вполголоса)*. Монте-Карло...

ПОЛИТИКЪ. Въ общей культурной жизни такъ усилилось, что война между этими націями прямо имѣла бы характеръ междоусобія, во всѣхъ отношеніяхъ непростительнаго при возможности мирнаго улаженія международныхъ споровъ. Рѣшать ихъ войною въ настоящее время было бы такъ же фантастично, какъ пріѣхать изъ Петербурга въ Марсель на парусномъ суднѣ или въ тарантасѣ на тройкѣ, — хотя я совершенно согласенъ, что «бѣлѣетъ парусъ одинокій» и «вотъ мчится тройка удалая» гораздо поэтичнѣе, чѣмъ свистки парохода или крики «en voiture, messieurs!» Точно также я готовъ признать эстетическое преимущество и «стальной щетины» и «колыхаясь и сверкая движутся полки» передъ портфелями дипломатовъ и суконными столами мирныхъ конгрессовъ, но серьезная постановка такого жизненнаго вопроса, очевидно, не должна имѣть ничего общаго съ эстетической оцѣнкой той красоты, которая принадлежитъ вѣдь не реальной войнѣ, — это, увѣряю васъ, вовсе некрасиво, — а лишь ея отраженію въ фантазіи поэта или художника; и разъ всѣ начинаютъ понимать, что война при всей своей интересности для поэзіи и живописи, — онѣ вѣдь могутъ и прошедшими войнами довольствоваться, — вовсе теперь не нужна, потому что невыгодна, такъ какъ это слишкомъ дорогое, да и рискованное средство для такихъ цѣлей, которыя могутъ быть достигнуты дешевле и вѣрнѣй инымъ путемъ — *то, значитъ, военный періодъ исторіи кончился*. Говорю, разумѣется, en grand. О какомъ-нибудь немедленномъ разоруженіи не можетъ быть и рѣчи, но я твердо увѣренъ, что ни мы, ни наши дѣти большихъ войнъ, — настоящихъ войнъ, — не увидимъ, а внуки наши и о маленькихъ войнахъ — гдѣ-нибудь въ Азіи или Африкѣ — также будутъ знать только изъ историческихъ сочиненій.

Такъ вотъ мой отвѣтъ насчетъ Владимира Мономаха: когда приходилось ограждать будущность новорожденнаго русскаго государства

отъ половцевъ, потомъ отъ татаръ и т. д. — война была самымъ необходимымъ и важнымъ дѣломъ. То же до нѣкоторой степени можно сказать про эпоху Петра Великаго, когда нужно было обезпечить будущность Россіи, какъ державы *европейской*. Но затѣмъ значеніе войны становится все болѣе и болѣе подлежащимъ вопросу, — и въ настоящее время, какъ я сказалъ, военный періодъ исторіи кончился въ Россіи, какъ и вездѣ. Вѣдь то, что сейчасъ было мною сказано о нашемъ отечествѣ, примѣнимо, — конечно, mutatis mutandis, — и къ другимъ европейскимъ странамъ. Вездѣ война была нѣкогда главнымъ и неизбѣжнымъ средствомъ для огражденія и упроченія государственнаго и національнаго бытія, — и вездѣ, съ достиженіемъ этой цѣли, она теряетъ смыслъ.

Сказать въ скобкахъ, меня удивляетъ, что нѣкоторые современные философы трактуютъ о *смыслѣ войны* безотносительно ко времени. Имѣетъ ли смыслъ война? C'est selon. Вчера, можетъ быть, имѣла смыслъ вездѣ, сегодня имѣетъ смыслъ только гдѣ-нибудь въ Африкѣ и въ средней Азіи, гдѣ еще остались дикари, а завтра не будетъ имѣть смысла нигдѣ. — Замѣчательно, что, параллельно потерѣ своего практическаго смысла, война теряетъ, хотя и медленно, свой мистическій ореолъ. Это видно даже у такого отсталаго въ массѣ своей народа, какъ нашъ. Посудите сами: вотъ генералъ намедни съ торжествомъ указывалъ, что всѣ святые у насъ, если не монахи, то военные. Но я васъ спрашиваю: къ какой именно исторической эпохѣ относится вся эта военная святость или святая воинщина? Не къ той ли самой, когда война *дѣйствительно* была необходимѣйшимъ, спасительнымъ и, если хотите, святымъ дѣломъ? Наши святые воители были все князья кіевской и монгольской эпохи, а генералъ-лейтенантовъ или даже генералъ-поручиковъ между ними я что-то не припомню. Что же это значитъ? Изъ двухъ знаменитыхъ военныхъ, при одинаковыхъ личныхъ правахъ на святость, за однимъ она признана, за другимъ — нѣтъ. Почему? Почему, я спрашиваю, Александръ Невскій, бившій ливонцевъ и шведовъ въ тринадцатомъ вѣкѣ, — святой, а Александръ Суворовъ, бившій турокъ и французовъ въ восемнадцатомъ, — не святой? Ни въ чемъ, противномъ святости, Суворова упрекнуть нельзя. Онъ былъ искренно благочестивъ, громогласно пѣлъ на клиросѣ и читалъ съ амвона, жизнь велъ безупречную, даже ничьимъ любовникомъ не былъ, а юродства его, конечно, составляютъ не препятствіе, а скорѣе лиш-

ній аргументъ для его канонизаціи. Но дѣло въ томъ, что Александръ Невскій сражался за національно-политическую будущность своего отечества, которое, разгромленное уже наполовину съ востока, едва ли бы устояло при новомъ разгромѣ съ запада, — инстинктивный смыслъ народа понималъ жизненную важность положенія и далъ этому князю самую высокую награду, какую только могъ представить, причисливъ его къ святымъ. Ну, а подвиги Суворова, хотя несравненно болѣе значительные въ смыслѣ военномъ, — особенно его Аннибаловскій походъ черезъ Альпы, — не отвѣчали никакой настоятельной потребности, — спасать Россію ему не приходилось, ну, онъ и остался только военною знаменитостью.

ДАМА. А вотъ полководцы двѣнадцатаго года, хотя и спасали Россію отъ Наполеона, однако въ святые тоже вѣдь не попали?

ПОЛИТИКЪ. Н-но, спасеніе Россіи отъ Наполеона — это патріотическая реторика. Не съѣлъ бы онъ насъ, да и не собирался съѣсть. Что мы подъ конецъ его одолѣли — это, разумѣется, показало нашу народно-государственную силу и высоко подняло наше національное самочувствіе, но, чтобы въ двѣнадцатомъ году война вызывалась какою-нибудь настоятельною необходимостью, съ этимъ я никогда не соглашусь! Отлично можно было столковаться съ Наполеономъ, — ну, а дразнить его, конечно, нельзя было безъ большого риска, а хотя рискъ вышелъ удаченъ и конецъ войны былъ очень лестнымъ для нашего національнаго самолюбія, но дальнѣйшія ея послѣдствія едва ли можно признать дѣйствительно полезными. Если два силача ни съ того, ни съ сего подерутся между собою, и одинъ одолѣетъ другого, но безъ вреда для обоюднаго здоровья, то я хотя и скажу про побѣдителя: молодецъ! но необходимость именно такого проявленія молодечества останется для меня темною. Слава двѣнадцатаго года, проявленныя тогда національныя доблести остаются при насъ, каковы бы ни были причины войны.

Еще двѣнадцатаго года
Была жива святая быль...

Прекрасно для поэзіи: «святая быль»! Но я смотрю на то, что изъ этой были вышло, и вижу: архимандрита Фотія, Магницкаго, Аракчеева — съ одной стороны, заговоръ декабристовъ — съ другой и en somme тотъ тридцатилѣтній режимъ запоздалаго милитаризма, что привелъ къ севастопольскому погрому.

ДАМА. А Пушкинъ?

ПОЛИТИКЪ. Пушкинъ?.. Почему Пушкинъ?

ДАМА. А я недавно прочла въ газетахъ, что національная поэзія Пушкина порождена военною славой двѣнадцатаго года.

Г. Z. Не безъ особаго участія артиллеріи, какъ видно изъ фамиліи поэта.

ПОЛИТИКЪ. Да, развѣ что такъ. Продолжаю. Въ послѣдующія времена безполезность, ненужность нашихъ войнъ становится все яснѣе и яснѣе. Крымскую войну у насъ очень цѣнятъ, такъ какъ думаютъ, что ея неудачный исходъ вызвалъ освобожденіе крестьянъ и прочія реформы Александра Второго. Если и такъ, то вѣдь благія послѣдствія войны *неудачной,* и именно только какъ неудачной, не составляютъ, конечно, апологіи войны вообще. Если я безъ достаточной причины стану прыгать съ балкона и вывихну себѣ руку, а этотъ вывихъ во-время удержитъ меня отъ подписанія разорительнаго векселя, то я потомъ буду радъ, что такъ случилось, но не стану утверждать, что вообще нужно прыгать съ балкона, а не сходить съ него по лѣстницѣ. Вѣдь при неповрежденной-то головѣ нѣтъ надобности въ поврежденіи руки, чтобы не подписывать разорительныхъ сдѣлокъ: одно и то же благоразуміе предохранитъ заразъ и отъ нелѣпыхъ скачковъ съ балкона, и отъ нелѣпыхъ подписей. Я думаю, что и безъ крымской войны реформы Александра Второго были бы, вѣроятно, произведены и пожалуй болѣе прочнымъ и многостороннимъ образомъ. Но доказывать этого не стану, чтобы не удаляться отъ нашего предмета. Во всякомъ случаѣ политическія дѣянія нельзя оцѣнивать по ихъ косвеннымъ и непредвидѣннымъ послѣдствіямъ, сама же по себѣ крымская война, т. е. начало ея, наступленіе нашей арміи на Дунай, въ тысяча восемьсотъ пятьдесятъ третьемъ году, не имѣетъ разумнаго оправданія. Я не могу назвать здравою политикой такую, что сегодня спасаетъ Турцію отъ разгрома Мехметъ-Али — нашей египетскимъ, препятствуя, такимъ образомъ, раздвоенію мусульманскаго міра около двухъ центровъ, Стамбула и Каира, въ чемъ для насъ, кажется, очень большой бѣды не было бы, а на другой день собирается разгромить ту же, спасенную и усиленную Турцію, съ рискомъ наткнуться на европейскую коалицію. Это не политика, а донъ-кихотство какое-то. Не иначе назову я — прошу прощенія у генерала — и нашу послѣднюю войну.

ДАМА. А баши-бузуки армянскіе? Вы же одобрили генерала, что онъ ихъ истребилъ.

ПОЛИТИКЪ. Виноватъ! Я утверждаю, что война въ настоящее время стала *безполезною,* и давешній разсказъ генерала служитъ тому лишь иллюстраціей. Я понимаю, что, очутившись по долгу службы дѣятельнымъ участникомъ войны и наткнувшись на иррегулярныя турецкія войска, производящія возмутительныя звѣрства надъ мирнымъ населеніемъ, всякій... *(смотритъ на князя)* всякій человѣкъ, свободный отъ предвзятыхъ «абсолютныхъ принциповъ», долженъ былъ и по чувству, и по обязанности безпощадно ихъ истребить, какъ сдѣлалъ генералъ, а не думать объ ихъ нравственномъ перерожденіи, какъ говоритъ князь. Но я спрашиваю, во-первыхъ, кто же былъ настоящею причиной всего этого безобразія, и, во-вторыхъ, что же достигнуто военнымъ вмѣшательствомъ? На первый вопросъ я по совѣсти могу отвѣтить лишь указаніемъ на ту дурную воинствующую политику, которая, возбуждая страсти и притязанія турецкой райи, дразнила турокъ; болгаръ вѣдь стали рѣзать тогда, когда Болгарія наполнилась революціонными комитетами и туркамъ пришлось бояться иностраннаго вмѣшательства и распаденія своего государства. То же самое и въ Арменіи. А на второй вопросъ — что изъ этого вышло? — отвѣтъ данъ вчерашними событіями такой наглядный, что всякому бросается въ глаза. Смотрите сами: въ тысяча восемьсотъ семьдесятъ седьмомъ году нашъ генералъ истребляетъ нѣсколько тысячъ баши-бузуковъ и спасаетъ этимъ, *можетъ быть,* нѣсколько сотенъ армянъ; а въ тысяча восемьсотъ девяносто пятомъ году въ тѣхъ же мѣстахъ такіе же баши-бузуки вырѣзываютъ уже не сотни, а тысячи и, можетъ быть, даже десятки тысячъ населенія. Если вѣрить разнымъ корреспондентамъ (хотя я, впрочемъ, вѣрить имъ не совѣтую), перерѣзано было чуть не полмилліона людей. Ну, это басни. Однако, во всякомъ случаѣ, эта армянская рѣзня была значительно грандіознѣе прежней болгарской. И вотъ благіе результаты нашей патріотической и филантропической войны.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, пойми, кто можетъ! То дурная политика виновата, а то патріотическая война. Подумаешь, что князь Горчаковъ и господинъ Гирсъ были военные, или что Дизраэли и Бисмаркъ были русскіе патріоты и филантропы.

ПОЛИТИКЪ. Неужели мое указаніе не ясно? Я имѣю въ виду

совершенно несомнѣнную связь, — и не отвлеченную какую-нибудь или идеальную, а вполнѣ реальную, прагматическую связь между войною тысяча восемьсотъ семьдесятъ седьмого года, которая сама была слѣдствіемъ нашей дурной политики, — и недавними избіеніями христіанъ въ Арменіи. Вамъ, можетъ быть, извѣстно, а если нѣтъ, то полезно будетъ узнать, что послѣ тысяча восемьсотъ семьдесятъ восьмого года Турція, увидавши изъ санъ-стефанскаго договора свои будущія перспективы въ Европѣ, рѣшилась хорошенько обезпечить свое существованіе, по крайней мѣрѣ, въ Азіи. Прежде всего она заручилась на берлинскомъ конгрессѣ англійскою гарантіею; но, справедливо полагая, что «на Англію надѣйся, а самъ не плошай», турецкое правительство занялось въ Арменіи усиленіемъ и устройствомъ своихъ иррегулярныхъ войскъ, т. е. болѣе или менѣе тѣхъ самыхъ «чертей», съ которыми имѣлъ дѣло генералъ. Это оказалось весьма основательнымъ: всего черезъ пятнадцать лѣтъ послѣ того, какъ Дизраэли, въ обмѣнъ на островъ Кипръ, гарантировалъ Турціи ея азіатскія владѣнія, англійская политика, вслѣдствіе измѣнившихся обстоятельствъ, стала антитурецкою и армянофильскою, и англійскіе агитаторы появились въ Арменіи, какъ нѣкогда славянофильскіе въ Болгаріи. Вотъ тутъ-то знакомые генералу «черти» оказались, что называется, *людьми положенія* и самымъ исправнымъ образомъ скушали самую большую порцію христіанскаго мяса, какая только когда-нибудь попадала имъ на зубы.

ГЕНЕРАЛЪ. Слушать противно! И какая же тутъ война виновата? Побойтесь Бога! Вѣдь если бы въ тысяча восемьсотъ семьдесятъ восьмомъ году государственные мужи такъ же хорошо кончили свое дѣло, какъ военные свое, то вѣдь ни о какомъ усиленіи и устройствѣ иррегулярныхъ войскъ въ Арменіи, а слѣдовательно и ни о какихъ избіеніяхъ и помину не могло бы быть.

ПОЛИТИКЪ. То-есть вы разумѣете окончательное разрушеніе турецкой имперіи?

ГЕНЕРАЛЪ. Да! Хоть я отъ души люблю и уважаю турокъ — прекраснѣйшій народъ, особенно по сравненію со всѣми этими эѳіопами разношерстными, — а все-таки, я полагаю, давно пора покончить съ этою самою турецкой имперіей.

ПОЛИТИКЪ. Я бы ничего не имѣлъ противъ этого, если бы на ея мѣстѣ эѳіопы-то ваши могли образовать свою собственную эѳіопскую какую-нибудь имперію, а то вѣдь они умѣютъ только драться

между собой, и турецкое правительство такъ же для нихъ необходимо, какъ присутствіе турецкихъ солдатъ въ Іерусалимѣ необходимо для мира и благосостоянія разныхъ христіанскихъ исповѣданій въ тѣхъ мѣстахъ.

ДАМА. Ну, я того и ждала, что вы и гробъ Господень навсегда туркамъ отдать хотите.

ПОЛИТИКЪ. И вы, конечно, думаете, что это вслѣдствіе моего безбожія или равнодушія?! А между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ я желаю пребыванія турокъ въ Іерусалимѣ единственно только въ силу маленькой, но неистребимой искры религіознаго чувства, которая осталась у меня отъ дѣтства. Я навѣрное знаю, что въ минуту удаленія турецкихъ солдатъ съ іерусалимскихъ карауловъ всѣ христіане тамъ перерѣжутъ другъ друга, предварительно истребивши всѣ христіанскія святыни. Если мои впечатлѣнія и заключенія кажутся вамъ подозрительными, спросите у тѣхъ паломниковъ, которымъ довѣряете, а то, всего лучше, посмотрите сами.

ДАМА. Ѣхать въ Іерусалимъ? Ахъ, нѣтъ! Что еще тамъ увидишь... Нѣтъ, боюсь, боюсь!

ПОЛИТИКЪ. Вотъ видите!

ДАМА. Но какъ странно. Вы съ генераломъ спорите, а оба турокъ превозносите.

ПОЛИТИКЪ. Генералъ цѣнитъ ихъ, вѣроятно, какъ бравыхъ солдатъ, а я — какъ стражей мира и порядка на Востокѣ.

ДАМА. Хорошъ миръ и порядокъ: вдругъ нѣсколько десятковъ тысячъ человѣкъ перерѣзать! По-моему ужъ лучше какой-нибудь безпорядокъ.

ПОЛИТИКЪ. Какъ я уже докладывалъ, избіенія были вызваны революціонною агитаціею. Почему же требовать отъ турокъ той высокой степени христіанскаго незлобія и всепрощенія, которой не требуютъ ни отъ какой другой націи, хотя бы христіанской? Назовите мнѣ въ самомъ дѣлѣ ту страну, гдѣ вооруженное возстаніе усмирялось безъ жестокихъ и несправедливыхъ мѣръ. Это: во-первыхъ, зачинщиками избіенія были не турки; во-вторыхъ, собственно турки въ нихъ мало и участвовали, дѣйствуя въ большинствѣ случаевъ лишь руками генеральскихъ «чертей», ну, а, въ-третьихъ, я согласенъ, что, давая волю этимъ «чертямъ», турецкое правительство на этотъ разъ пересолило, какъ пересолилъ у насъ Иванъ Четвертый, потопивши десять тысячъ мирныхъ новгородцевъ, какъ пересаливали

комиссары французскаго конвента своими «ноядами» и «фюзильядами», или англичане въ Индіи при усмиреніи возстанія въ тысяча восемьсотъ пятьдесятъ седьмомъ году. И все-таки нельзя сомнѣваться, что если бы разныхъ единовѣрныхъ и единоплеменныхъ эѳіоповъ, какъ говоритъ генералъ, предоставить самимъ себѣ, то произошло бы гораздо больше рѣзни, чѣмъ при туркахъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Да развѣ я хочу эѳіоповъ на мѣсто Турціи поставить? Кажется, дѣло просто: взять намъ Константинополь, взять Іерусалимъ и вмѣсто турецкой имперіи учредить нѣсколько русскихъ военныхъ губерній, какъ въ Самаркандѣ или Асхабадѣ, — турокъ, значитъ, когда положатъ оружіе, — всячески ублаготворить и насчетъ религіи и насчетъ всего прочаго.

ПОЛИТИКЪ. Ну, надѣюсь, вы это не серьезно говорите, а то мнѣ пришлось бы усомниться въ вашемъ... патріотизмѣ; вѣдь, если бы мы начали войну съ подобными радикальными намѣреніями, то это, навѣрное, вызвало бы опять европейскую коалицію, къ которой бы подъ конецъ пристали и наши эѳіопы, освобожденные или намѣченные къ освобожденію. Вѣдь они хорошо понимаютъ, что подъ русскою властью имъ не очень-то будетъ вольготно проявлять «свою національную физіономію ту», какъ говорятъ болгары. Ну, и кончилось бы тѣмъ, что, вмѣсто разрушенія турецкой имперіи, повторился бы для насъ, en grand, севастопольскій погромъ. Нѣтъ, хоть мы нерѣдко вдавались въ дурную политику, но я все-таки увѣренъ, что такого безумія, какъ новая война съ Турціей, мы не увидимъ; а если бы увидѣли, то всякому патріоту пришлось бы съ отчаяніемъ сказать про Россію: quem Deus vult perdere, prius dementat.

ДАМА. Что это значитъ?

ПОЛИТИКЪ. Это значитъ: кого Богъ хочетъ погубить, — сперва лишитъ разума.

ДАМА. Ну, исторія не по вашему разуму дѣлается: вы вотъ, вѣроятно, и за Австрію стоите такъ же, какъ за Турцію?

ПОЛИТИКЪ. Объ этомъ мнѣ не приходится и распространяться, потому что болѣе меня компетентные люди — національные вожди Богеміи — уже давно объявили: «если бы Австріи не было — ее надо было бы выдумать». Недавнія парламентскія побоища въ Вѣнѣ служатъ прекрасною иллюстраціею этого афоризма и миніатюрнымъ прообразомъ того, что должно произойти въ этихъ странахъ съ исчезновеніемъ имперіи Габсбурговъ.

ДАМА. Ну, а что вы скажете о франко-русскомъ союзѣ? Вы всегда объ этомъ какъ-то помалчиваете.

ПОЛИТИКЪ. Да я и теперь въ подробности этого щекотливаго вопроса входить не намѣренъ. Вообще же могу сказать, что сближеніе съ такою прогрессивною и богатою націей, какъ Франція, во всякомъ случаѣ, для насъ выгодно, а затѣмъ вѣдь этотъ союзъ есть, конечно, союзъ мира и предосторожности: такъ, по крайней мѣрѣ, онъ понимается въ тѣхъ высокихъ мѣстахъ, гдѣ его заключали и поддерживаютъ.

Г. Z. Что касается до моральныхъ и культурныхъ выгодъ отъ сближенія двухъ націй — это дѣло сложное и для меня пока темное. Но со стороны собственно политической не кажется ли вамъ, что, присоединяясь къ одному изъ двухъ враждебныхъ лагерей на континентѣ Европы, мы теряемъ выгоду своего свободнаго положенія какъ третьяго безпристрастнаго судьи, или арбитра между ними, теряемъ свою сверхпартійность. Приставъ къ одной сторонѣ и тѣмъ уравновѣсивъ силы обѣихъ, не создаемъ ли мы возможность вооруженнаго столкновенія между ними? Вѣдь одна Франція не могла бы воевать противъ тройственнаго союза, а вмѣстѣ съ Россіей — можетъ.

ПОЛИТИКЪ. То, что вы говорите, было бы совершенно вѣрно, если бы у кого-нибудь была охота затѣвать европейскую войну. Но смѣю васъ увѣрить, что этого никому не хочется. И во всякомъ случаѣ для Россіи гораздо легче удержать Францію на пути мира, нежели для Франціи — увлечь Россію на путь войны, въ сущности одинаково нежелательной для обѣихъ. Всего успокоительнѣе то, что современныя націи не только не хотятъ, но, главное, *перестаютъ умѣть* воевать. Возьмите хоть послѣднее столкновеніе — испано-американское. Ну, что же это за война? Нѣтъ, я васъ спрашиваю: что это за война? Кукольная комедія какая-то, сраженіе Петрушки Уксусова съ квартальнымъ! «Послѣ продолжительнаго и горячаго боя непріятель отступилъ, потерявши одного убитаго и двухъ раненыхъ. Съ нашей стороны потерь не было». Или: «Весь непріятельскій флотъ, послѣ отчаяннаго сопротивленія нашему крейсеру «Money enough», сдался ему безусловно. Потерь убитыми и ранеными съ обѣихъ сторонъ не было». И въ этомъ родѣ вся война. Меня поражаетъ, что всѣ такъ мало поражены этимъ новымъ характеромъ войны, ея,

можно сказать, безкровностью. Вѣдь превращеніе совершилось на нашихъ глазахъ: мы же всѣ помнимъ, какіе бывали бюллетени и въ тысяча восемьсотъ семидесятомъ, и въ тысяча восемьсотъ семьдесятъ седьмомъ годахъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Погодите поражаться; пусть столкнутся двѣ настоящія военныя націи, и вы увидите, какіе опять пойдутъ бюллетени!

ПОЛИТИКЪ. Не думаю. Давно ли и Испанія была первостепенною военною націею? Прошлаго, слава Богу, не вернешь. Мнѣ представляется, что все равно какъ въ тѣлѣ ненужные органы атрофируются, такъ и въ человѣчествѣ: воинственныя качества стали не нужны, вотъ они и исчезаютъ. А если бы вдругъ опять появились, — я такъ же бы удивился, какъ если бы у летучей мыши вдругъ оказались орлиные глаза, или у людей стали опять расти хвосты.

ДАМА. А какъ же вы сами сейчасъ турецкихъ солдатъ хвалили?

ПОЛИТИКЪ. Я ихъ хвалилъ, какъ стражей порядка внутри государства. Въ этомъ смыслѣ военная сила, или, какъ говорится, «военная рука» — manus militaris — еще надолго будетъ необходима для человѣчества, но это не мѣшаетъ тому, что воинственность въ смыслѣ склонности и способности къ войнамъ международнымъ, эта, такъ сказать, національная *драчливость* должна совершенно исчезнуть и уже исчезаетъ на нашихъ глазахъ, вырождаясь въ ту безкровную, хотя и не безувѣчную форму, какую представляютъ парламентскія потасовки. И такъ какъ склонность къ такимъ проявленіямъ, вѣроятно, останется, пока существуютъ враждующія партіи и мнѣнія, то для ихъ обузданія необходимо останется въ государствѣ и manus militaris, когда внѣшнія войны — международныя или между-государственныя — уже давно будутъ лишь историческимъ воспоминаніемъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Это, значитъ, вы полицію съ хвостцовою косточкою сравнили, которая остается у человѣка послѣ того, какъ о хвостѣ однѣ кіевскія вѣдьмы напоминаютъ. Это остроумно, только не слишкомъ ли вы торопитесь нашего брата къ исчезнувшему хвосту приравнять? Изъ того, что та или другая нація прокисла и плохо деретъся, по-вашему выходитъ, что ужъ во всемъ мірѣ военныя качества пропали. Пожалуй, какими-нибудь «мѣропріятіями» да «си-

стемами» можно и русскаго солдата въ киселя превратить, — ну, да Богъ не выдастъ.

ДАМА *(къ политику)*. А вы все-таки не объяснили, какимъ же способомъ безъ войны должны рѣшаться такіе историческіе вопросы, какъ вотъ восточный. Какъ бы ни были плохи христіанскіе народы на Востокѣ, но если ужъ у нихъ явилось желаніе непремѣнно быть самими по себѣ, а турки ихъ за это рѣзать будутъ, такъ неужели намъ на это сложа руки смотрѣть? Положимъ, вы прежнія войны хорошо критиковали; но я скажу, какъ князь, хоть не въ его смыслѣ: теперь-то вотъ что намъ дѣлать, если опять начнутся гдѣ-нибудь избіенія?

ПОЛИТИКЪ. А теперь, пока они еще не начались, намъ нужно взяться за умъ поскорѣе и, вмѣсто своей дурной, вести хоть и нѣмецкую, да хорошую политику: турокъ не дразнить, о водруженіи крестовъ на мечетяхъ — въ пьяномъ видѣ не кричать, а потихоньку и дружелюбно культивировать Турцію для обоюдной пользы — и нашей, и ея собственной. Вѣдь прямо отъ насъ зависитъ, чтобы турки поскорѣе поняли, что вырѣзывать населеніе въ своей странѣ есть дѣло не только дурное, но главное — ни къ чему не нужное, совершенно невыгодное.

Г. Z. Ну, въ этихъ вразумленіяхъ, связанныхъ съ желѣзнодорожными концессіями и всякими торговыми и промышленными предпріятіями, нѣмцы ужъ насъ, навѣрное, предупредятъ [1], и тягаться намъ съ ними тутъ — дѣло безнадежное.

ПОЛИТИКЪ. Да и зачѣмъ тягаться? Если кто-нибудь вмѣсто меня какую-нибудь тяжелую работу сдѣлаетъ, то вѣдь я только радоваться и благодарить буду. А если я напротивъ стану за это на него сердиться: зачѣмъ, молъ, онъ, а не я, — то вѣдь это совсѣмъ недостойно порядочнаго человѣка. И точно также недостойно такой націи, какъ Россія, уподобляться собакѣ, которая на сѣнѣ лежитъ — и сама не ѣстъ, и другимъ не даетъ. Если другіе своими средствами лучше и скорѣе насъ сдѣлаютъ то доброе дѣло, котораго и мы желаемъ, то тѣмъ выгоднѣе для насъ. Я васъ спрашиваю: изъ-за чего велись наши войны съ Турціей въ двѣнадцатомъ вѣкѣ, какъ не изъ-за того, чтобы оградить человѣческія права турецкихъ христіанъ? Ну,

[1] Эти слова, писанныя мною въ октябрѣ 1899 г., черезъ мѣсяцъ оправдались нѣмецко-турецкою конвенціей по мало-азіатскимъ дѣламъ и багдадской желѣзной дорогѣ. *В. С.*

а что если эту самую цѣль нѣмцы вѣрнѣе достигнутъ мирнымъ путемъ, *культивируя* Турцію? Вѣдь, если бы въ тысяча восемьсотъ девяносто пятомъ году они были такъ же прочно устроены въ Азіатской Турціи, какъ англичане въ Египтѣ, то ужъ, конечно, ни о какихъ армянскихъ избіеніяхъ не пришлось бы толковать.

ДАМА. Такъ, значитъ, и по-вашему съ Турціей нужно покончить, только вы вотъ почему-то хотите, чтобы ее съѣли нѣмцы.

ПОЛИТИКЪ. Но я потому и признаю нѣмецкую политику мудрою, что она вовсе не хочетъ ѣсть такихъ неудобоваримыхъ предметовъ; ея задача болѣе тонкая: ввести Турцію въ среду культурныхъ націй, помочь туркамъ образоваться и стать способными справедливо и гуманно управлять тѣми народами, которые по взаимной дикой враждѣ не въ состояніи мирно управиться со своими дѣлами.

ДАМА. Ну, что вы сказки разсказываете! Отдавать христіанскій народъ въ вѣчное управленіе туркамъ — развѣ это возможно? Мнѣ самой турки во многомъ нравятся, но все-таки они варвары, и послѣднее слово у нихъ всегда будетъ насиліе. А европейская цивилизація только ихъ испортитъ.

ПОЛИТИКЪ. То же самое можно было сказать и про Россію при Петрѣ Великомъ, да и гораздо позднѣе. «Турецкія звѣрства» мы помнимъ, а давно ли въ Россіи да и въ прочихъ странахъ собственныя «турецкія звѣрства» исчезли? «Несчастные христіане, стонущіе подъ мусульманскимъ игомъ»? Ну, а тѣ, что стонали у насъ подъ игомъ дурныхъ помѣщиковъ, — кто они были: христіане или язычники? А тѣ солдаты, что стонали подъ игомъ шпицрутена? Однако, вѣдь справедливымъ отвѣтомъ на эти стоны русскихъ христіанъ была только отмѣна крѣпостного права и шпицрутена, а не разрушеніе Россійской имперіи. Такъ почему же на болгарскіе и армянскіе стоны должно непремѣнно отвѣчать упраздненіемъ того государства, гдѣ эти стоны раздаются, но могутъ и не раздаваться?

ДАМА. Это совсѣмъ не одно и то же, когда происходятъ какія-нибудь безобразія внутри христіанскаго государства, которое легко можетъ быть преобразовано, — или когда христіанскій народъ притѣсняется не-христіанскимъ.

ПОЛИТИКЪ. Невозможность преобразованія Турціи есть только враждебный предразсудокъ, который нѣмцы стали опровергать на нашихъ глазахъ, какъ они же въ свое время способствовали устраненію предразсудка о врожденной дикости русскаго народа. Что же

касается до вашихъ «христіанъ» и «не-христіанъ», то для *жертвъ* всякихъ звѣрствъ la question manque d'intérêt: если съ меня кто-нибудь деретъ шкуру, я вѣдь не стану обращаться къ нему съ вопросомъ: а какого вы, милостивый государь, вѣроисповѣданія? — и я не буду нисколько утѣшенъ, если окажется, что терзающіе меня люди не только весьма непріятны и неудобны для меня, но сверхъ того въ качествѣ христіанъ крайне гнусны и для своего собственнаго Бога, надъ повелѣніями котораго они глумятся. А, говоря объективно, неужели не ясно, что «христіанство» Ивана Четвертаго, или Салтычихи, или Аракчеева, есть не преимущество, а лишь такая глубина безнравственности, какая въ другихъ религіяхъ даже невозможна. Вотъ вчера генералъ разсказывалъ про злодѣйства дикихъ курдовъ и, между прочимъ, объ ихъ чертопоклонствѣ упомянулъ. Дѣйствительно, очень дурно поджаривать на медленномъ огнѣ — какъ младенцевъ, такъ и взрослыхъ; я готовъ назвать такіе поступки дьявольскими. Извѣстно однако, что Иванъ Четвертый особенно любилъ именно поджаривать людей на медленномъ огнѣ, и даже своимъ посохомъ уголья подгребалъ. А онъ былъ не дикарь и не чертопоклонникъ, а человѣкъ остраго ума и обширнаго по своему времени образованія, при томъ богословъ, твердый въ правовѣріи. Да, чтобъ не ходить такъ далеко въ исторію, развѣ какой-нибудь болгарскій Стамбуловъ, или сербскій Миланъ — турки, а не представители такъ называемыхъ христіанскихъ народовъ? Такъ что же такое это ваше «христіанство», какъ не пустая кличка, которая совсѣмъ ни за что не ручается?

ДАМА. Такія сужденія хоть бы князю въ уста!

ПОЛИТИКЪ. Когда дѣло идетъ объ очевидной правдѣ, то я не только съ нашимъ почтеннѣйшимъ княземъ, но и съ Валаамовою ослицей готовъ быть въ единомысліи.

Г. Z. Однако ваше высокопревосходительство благоизволили принять первенствующее участіе въ сегодняшнемъ разговорѣ не въ томъ, кажется, намѣреніи, чтобы трактовать о христіанствѣ или о библейскихъ животныхъ. У меня и сейчасъ еще звучитъ въ ушахъ вашъ вчерашній *крикъ сердца:* «только религіи поменьше, ради Бога, религіи поменьше!» Такъ не благоугодно ли вамъ возвратиться къ предмету разговора и разъяснить мнѣ одно недоумѣніе. А именно: если, какъ вы справедливо изволили замѣтить, мы должны не разрушать турецкую имперію, а «культивировать» ее, и если съ другой стороны, какъ вы также основательно допустили, культурнымъ про-

грессомъ Турціи гораздо лучше насъ будутъ заниматься — и уже занимаются — нѣмцы, то въ чемъ же собственно по-вашему состоитъ особая задача русской политики въ восточномъ вопросѣ?

ПОЛИТИКЪ. Въ чемъ? Кажется, ясно, что ни въ чемъ. Вѣдь подъ *особою* задачею русской политики вы разумѣете такую, которая и ставилась бы, и разрѣшалась Россіей отдѣльно и наперекоръ стремленіямъ всѣхъ прочихъ европейскихъ націй. Но я вамъ скажу, что такой особой политики никогда собственно и не бывало. Бывали у насъ нѣкоторыя уклоненія въ эту сторону, вотъ хотъ въ пятидесятыхъ, а потомъ въ семидесятыхъ годахъ, но эти печальныя уклоненія, составляющія именно то, что я называю *дурною* политикою, сейчасъ же приносили съ собою свое возмездіе въ видѣ болѣе или менѣе крупныхъ неудачъ. Вообще же говоря, русскую политику въ восточномъ вопросѣ никакъ нельзя признать обособленною, или изолированною. Ея задача съ шестнадцатаго и, пожалуй, до конца восемнадцатаго вѣка состояла въ томъ, чтобы вмѣстѣ съ Польшей и Австріей оборонять культурный міръ отъ опаснаго въ то время турецкаго нашествія. Такъ какъ въ этой оборонѣ приходилось (хотъ бы и безъ формальныхъ союзовъ) дѣйствовать сообща и съ поляками, и съ цесарцами, и съ венеціанскою республикой, то ясно, что это была политка общая, а не особенная какая-то. Ну, и въ девятнадцатомъ, а тѣмъ болѣе въ наступающемъ двадцатомъ столѣтіи этотъ общій ея характеръ остается прежнимъ, хотя и цѣль, и средства по необходимости измѣнились. Теперь приходится не Европу защищать отъ турецкаго варварства, а самихъ турокъ европеизировать. Для прежней цѣли нужны средства военныя, для нынѣшней — мирныя. Но сама задача-то, и въ первомъ и во второмъ случаѣ — общая для всѣхъ: какъ прежде европейскія націи были солидарны въ интересѣ военной обороны, такъ теперь онѣ солидарны въ интересѣ культурнаго расширенія.

ГЕНЕРАЛЪ. Однако, прежняя-то военная солидарность Европы не мѣшала Ришелье и Людовику Четырнадцатому заключать союзы съ Турціей противъ Габсбурговъ.

ПОЛИТИКЪ. Дурная бурбонская политика, которая, вмѣстѣ съ ихъ безсмысленною внутреннею политикой, въ свое время получила должное возмездіе отъ исторіи.

ДАМА. Вы называете это исторіей? Кажется, прежде это называлось régicide.

Г. Z. Да вѣдь именно это и значитъ попасть въ скверную исторію.

ПОЛИТИКЪ *(къ дамѣ)*. Дѣло не въ словахъ, а въ томъ фактѣ, что никакая политическая ошибка не проходитъ даромъ. И пусть желающіе усматриваютъ въ этомъ что-то мистическое. Для меня его тутъ такъ же мало, какъ и въ томъ, что ежели, напримѣръ, я въ моемъ возрастѣ и положеніи, вмѣсто того, чтобы ѣсть простоквашу, начну, какъ молодой человѣкъ, ежедневно пить шампанское стаканами, то я непремѣнно заболѣю, а ежели стану упорствовать въ этомъ ancien régime, то и совсѣмъ умру, подобно Бурбонамъ.

ДАМА. Согласитесь, однако, что ваша политика простокваши à la longue становится скучной.

ПОЛИТИКЪ *(обиженно)*. Если бы меня не прерывали, я давно бы уже исчерпалъ предметъ и уступилъ бы слово болѣе занимательному собесѣднику.

ДАМА. Ну, не обижайтесь. Я пошутила. Напротивъ, по-моему вы даже очень остроумны... для вашего возраста и положенія.

ПОЛИТИКЪ. Такъ я сказалъ, что теперь мы солидарны съ прочею Европой въ задачѣ культурнаго преобразованія Турціи, и что никакой особой политики у насъ тутъ нѣтъ и быть не можетъ. Приходится, къ сожалѣнію, прибавить, что, вслѣдствіе нашей сравнительной отсталости въ гражданскомъ, промышленномъ и торговомъ отношеніяхъ, доля участія Россіи въ этомъ общемъ дѣлѣ цивилизованія турецкой имперіи не можетъ быть пока очень значительною. То первостепенное значеніе, которое принадлежало нашему отечеству какъ государству военному, не можетъ, конечно, сейчасъ же остаться за нами. Оно не дается даромъ, его нужно заслужить. Свою военную значительность мы заслужили не хвастливыми словами, а дѣйствительными походами и битвами; такъ и культурную свою значительность мы должны заслужить дѣйствительными трудами и успѣхами на мирныхъ поприщахъ. Если турки уступали нашимъ военнымъ побѣдамъ, то на почвѣ мирной цивилизаціи они, конечно, уступятъ тѣмъ, которые въ этомъ всѣхъ сильнѣе. И что же намъ тутъ дѣлать? Та степень слабоумія, которая позволяетъ дѣйствительнымъ, трудовымъ преимуществамъ нѣмцевъ противопоставлять воображаемый крестъ на Ая-Софіи, — едва ли и встрѣчается теперь гдѣ-нибудь.

ГЕНЕРАЛЪ. Да вотъ въ томъ-то и дѣло, чтобы крестъ этотъ не былъ воображаемымъ.

ПОЛИТИКЪ. Такъ кто же вамъ его матеріализируетъ? А пока вы такого медіума не нашли, единственное, что требуется нашимъ національнымъ самолюбіемъ, — въ тѣхъ разумныхъ предѣлахъ, въ какихъ это чувство вообще допустимо, — удвоить усилія, чтобы скорѣе догнать другія націи, въ чемъ мы отъ нихъ отстали, и наверстать время и силы, потерянныя на разные славянскіе комитеты и прочіе вредные пустяки. При томъ, если въ Турціи мы пока безсильны, то намъ можно уже теперь играть первостепенную культурную роль въ Средней Азіи и особенно на Дальнемъ Востокѣ, куда, повидимому, всемірная исторія переноситъ свой центръ тяжести. По географическому положенію и другимъ условіямъ, Россія можетъ здѣсь сдѣлать больше, чѣмъ всѣ другія націи, за исключеніемъ, конечно, Англіи. Значитъ, задача нашей политики съ этой стороны состоитъ въ постоянномъ и искреннемъ соглашеніи съ англичанами, чтобы наше культурное сотрудничество съ ними никогда не превращалось въ безсмысленную вражду и недостойное соперничество.

Г. Z. Къ несчастью, такое превращеніе и у людей, и у народовъ всегда происходитъ какъ будто роковымъ образомъ.

ПОЛИТИКЪ. Да, это бываетъ. Однако, съ другой стороны, ни въ жизни людей, ни въ жизни народовъ я не знаю ни одного случая, чтобы враждебное и завистливое отношеніе къ своимъ сотрудникамъ въ общей работѣ дѣлало кого-нибудь сильнѣе, богаче, или счастливѣе. Этотъ всеобщій опытъ, изъ котораго нѣтъ ни одного исключенія, принимается къ свѣдѣнію людьми умными, и я думаю, что имъ, наконецъ, воспользуется и такой умный народъ, какъ русскій. Враждовать съ англичанами на Дальнемъ Востокѣ — вѣдь это было бы верхомъ безумія, не говоря о томъ, что и неприлично поднимать домашнія свары передъ чужими. Или вы, можетъ быть, думаете, что мы болѣе *свои* желтолицымъ китайцамъ, нежели соотечественникамъ Шекспира и Байрона?

Г. Z. Ну, это вопросъ щекотливый.

ПОЛИТИКЪ. Такъ оставимъ его пока. Но вы обратите вниманіе вотъ на что. Если стать на мою точку зрѣнія и признать, что въ настоящее время политика Россіи должна имѣть только двѣ задачи: во-первыхъ, поддержаніе европейскаго мира, такъ какъ всякая европейская война на теперешней ступени историческаго развитія была бы безумнымъ и преступнымъ междоусобіемъ, — а, во-вторыхъ, культурное воздѣйствіе на варварскіе народы, находящіеся въ сферѣ на-

шего вліянія, — то обѣ эти задачи, помимо внутренняго своего достоинства, удивительнымъ образомъ поддерживаютъ другъ друга, взаимно обусловливая свое существованіе. Ясно въ самомъ дѣлѣ, что, добросовѣстно трудясь надъ культурнымъ прогрессомъ варварскихъ государствъ, въ чемъ заинтересована и прочая Европа, мы стягиваемъ узы солидарности между нами и другими европейскими націями, а укрѣпленіе этого европейскаго единства, въ свою очередь, усиливаетъ наше дѣйствіе на варварскіе народы, отнимая у нихъ самую мысль о возможности сопротивленія. Вы думаете, если бы желтый человѣкъ зналъ, что за Россіей стоитъ Европа, былъ бы намъ въ Азіи какой-нибудь запретъ? Ну, а если бы онъ, наоборотъ, увидалъ, что Европа стоитъ не за Россіей, а противъ Россіи, то онъ, конечно, и о вооруженномъ нападеніи на нашу границу сталъ бы подумывать, и намъ пришлось бы обороняться на два фронта на разстояніи десяти тысячъ верстъ. Я не вѣрю въ пугало монгольскаго нашествія, потому что не допускаю возможности европейской войны, а *при ней,* конечно, и монголовъ пришлось бы бояться.

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ вамъ европейская война и нашествіе монголовъ кажутся такою невѣроятностью, а мнѣ въ вашу «солидарность европейскихъ націй» и въ наступающій «миръ всего міра» совсѣмъ не вѣрится. Не натурально это, неправдоподобно какъ-то. Вѣдь недаромъ о Рождествѣ въ церквахъ поется: «на землѣ миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе». Это значитъ, что миръ на землѣ будетъ только тогда, когда между людьми будетъ благоволеніе. Ну, а гдѣ же оно? Видали вы его, что ли? Вѣдь правду сказать, и мы съ вами искреннее-то, настоящее благоволеніе только къ одной европейской державѣ и чувствуемъ — къ княжеству Монако. Съ нимъ у насъ и миръ ненарушимый. Ну, а чтобы нѣмцевъ или англичанъ прямотаки *своими* считать и въ душѣ чувствовать, что вотъ ихъ польза — наша польза, ихъ удовольствіе — наше удовольствіе, — такой, какъ вы это называете, «солидарности» съ европейскими націями у насъ, навѣрно, никогда не будетъ.

ПОЛИТИКЪ. Какъ же это не будетъ, когда уже есть, когда она лежитъ въ природѣ вещей? Мы солидарны съ европейцами по той весьма простой причинѣ, что мы сами европейцы. Это съ восемнадцатаго вѣка est un fait accompli, и ни дикость народныхъ массъ въ Россіи, ни печальныя химеры славянофиловъ этого уже не перемѣнятъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, а европейцы-то между собою солидарны, французы съ нѣмцами, напримѣръ, англичане и съ тѣми, и съ другими? Слышно, что даже шведы съ норвежцами свою солидарность гдѣ-то затеряли!

ПОЛИТИКЪ. Какой сильный, повидимому, аргументъ! Жаль только, что вся его сила держится однимъ дефективнымъ основаніемъ — забвеніемъ историческаго положенія. А я васъ спрошу: была бы солидарна Москва съ Новгородомъ при Иванѣ Третьемъ или при Иванѣ Четвертомъ? Такъ что жъ, вы станете отрицать и теперешнюю солидарность Московской и Новгородской губерній въ общихъ государственныхъ интересахъ?

ГЕНЕРАЛЪ. Нѣтъ, я скажу только: подождемте объявлять себя европейцами хоть до того историческаго момента, когда европейскія націи будутъ такъ же крѣпко сплочены между собою, какъ сплотились наши области въ государствѣ Россійскомъ. А то не разрываться же намъ на части въ своей солидарности съ европейцами, когда они между собою на ножахъ.

ПОЛИТИКЪ. Ну, ужъ и на ножахъ! Будьте покойны. Не только между Швеціей и Норвегіей, но даже между Франціей и Германіей вамъ не придется разрываться на части, потому что до разрыва они и между собою не дойдутъ. Теперь ужъ, кажется, это ясно. Вѣдь это у насъ только многіе принимаютъ за Францію ничтожную групу авантюристовъ, которыхъ можно и должно засадить въ острогъ: пусть они тамъ свой націонализмъ проявляютъ и войну съ Германіей проповѣдуютъ.

ДАМА. Это было бы очень хорошо, если бы всю національную вражду можно было посадить въ острогъ. Только я думаю, что вы ошибаетесь.

ПОЛИТИКЪ. Ну, конечно, я это сказалъ cum grano salis. Конечно, Европа на видимой поверхности еще не сплотилась въ одно цѣлое. Но я стою за свою историческую аналогію. Какъ у насъ, напримѣръ, въ шестнадцатомъ вѣкѣ, хотя сепаратизмъ областей еще существовалъ, но уже былъ при послѣднемъ издыханіи, а государственное единство далеко не было одною мечтою, а дѣйствительно складывалось въ опредѣленныя формы, такъ и теперь въ Европѣ, хотя національный антагонизмъ еще и существуетъ, — особенно среди необразованныхъ массъ и малообразованныхъ политикановъ, — но безсиленъ перейти въ какое-нибудь значительное дѣйствіе: евро-

пейской войны ему не вызвать, нѣтъ! А что вы, генералъ, говорите насчетъ благоволенія, такъ, правду сказать, я его не только между народами, но и внутри отдѣльной націи и даже отдѣльныхъ семей мало что-то замѣчаю. Когда и есть, такъ до первой кости. Что жъ отсюда слѣдуетъ? Не есть же это резонъ для междоусобной войны и для братоубійства. Такъ и въ интернаціональномъ отношеніи. Пусть французы и нѣмцы не благоволятъ другъ къ другу, лишь бы драки между ними не было. Увѣренъ, что и не будетъ.

Г. Z. Это весьма вѣроятно. Но если и признать Европу за одно цѣлое, то изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, чтобы мы-то были европейцами. Вы знаете, существуетъ у насъ и довольно распространился въ два послѣднія десятилѣтія такой взглядъ, что Европа, то-есть совокупность германо-романскихъ народовъ, есть дѣйствительно одинъ солидарный въ себѣ культурно-историческій типъ, но что мы-то къ нему не принадлежимъ, а составляемъ свой особый, греко-славянскій.

ПОЛИТИКЪ. Слыхалъ я про эту варьяцію славянофильства, и даже случалось разговаривать съ приверженцами этого взгляда. И вотъ что я замѣтилъ, и это, по-моему, рѣшаетъ вопросъ. Дѣло въ томъ, что всѣ эти господа, перорирующіе противъ Европы и нашего европеизма, никакъ не могутъ удержаться на точкѣ зрѣнія нашей греко-славянской самобытности, а сейчасъ же съ головой уходятъ въ исповѣданіе и проповѣданіе какого-то китаизма, буддизма, тибетизма и всякой индѣйско-монгольской азіатчины. Ихъ отчужденію отъ Европы прямо пропорціонально ихъ тяготѣніе къ Азіи. Что же это такое? Допустимъ, что они правы насчетъ европеизма. Пусть это — крайнее заблужденіе. Но откуда же для нихъ такое роковое впаденіе въ противоположную-то крайность, въ азіатизмъ-то этотъ самый? А? И куда же испарилась у нихъ греко-славянская, православная середина? Нѣтъ, я васъ спрашиваю, куда она испарилась? А? А вѣдь въ ней-то, казалось бы, самая суть? А? То-то вотъ оно и есть! Гони природу въ дверь, она влетитъ въ окно. А природа-то здѣсь въ томъ, что никакого самобытнаго греко-славянскаго культурно-историческаго типа вовсе не существуетъ, а была, есть и будетъ Россія, какъ великая окраина Европы въ сторону Азіи. При такомъ своемъ окраинномъ положеніи отечество наше естественно гораздо болѣе прочихъ европейскихъ странъ испытываетъ воздѣйствіе азіатскаго элемента, въ чемъ и состоитъ вся наша мнимая са-

мобытность. Вѣдь и Византія не чѣмъ-нибудь своимъ, а тоже лишь примѣсью азіатскаго была оригинальна, ну, а у насъ изначала, а особенно со временъ Батыя, азіатскій элементъ въ природу вошелъ, второю душою сдѣлался, такъ что нѣмцы могли бы про насъ со вздохомъ сказать:

Zwei Seelen wohnen, ach! in *ihrer* Brust
Die eine will sich von der andern trennen.

Совсѣмъ отдѣлаться отъ своей второй души намъ невозможно, да и не нужно — мы вѣдь и ей тоже кое-чѣмъ обязаны, — но чтобы въ такой коллизіи не разорваться намъ на части, какъ говоритъ генералъ, необходимо было, чтобы рѣшительно одолѣла и возобладала одна душа, и разумѣется, лучшая, то-есть умственно болѣе сильная, болѣе способная къ дальнѣйшему прогрессу, болѣе богатая внутренними возможностями. Такъ оно и вышло при Петрѣ Великомъ. А неистребимое, хотя окончательно осиленное душевное сродство наше съ Азіей и послѣ того вводило нѣкоторые умы въ безсмысленныя мечтанія о какомъ-то химерическомъ перерѣшеніи безповоротно рѣшеннаго историческаго вопроса. Отсюда славянофильство, теорія самобытнаго культурно-историческаго типа и все такое. На самомъ же дѣлѣ мы *безповоротные европейцы,* только съ азіатскимъ осадкомъ на днѣ души. Для меня это даже, такъ сказать, грамматически ясно. Что такое *русскіе* — въ грамматическомъ смыслѣ? Имя прилагательное. Ну, а къ какому же существительному это прилагательное относится?

ДАМА. Я думаю, къ существительному *человѣкъ:* русскій человѣкъ, русскіе люди.

ПОЛИТИКЪ. Нѣтъ, это слишкомъ широко и неопредѣленно. Вѣдь и папуасы, и эскимосы — люди; но я не согласенъ считать своимъ существительнымъ то, что у меня общее съ папуасомъ и эскимосомъ.

ДАМА. Однако, есть очень важныя вещи, которыя общи всѣмъ людямъ: напримѣръ, любовь.

ПОЛИТИКЪ. Ну, это еще шире: какъ могу я признать своею специфическою сущностью любовь, когда я знаю, что она свойственна и прочимъ животнымъ, и даже всякой твари?

Г. Z. Да, дѣло сложное. Я вотъ человѣкъ кроткій, такъ въ любви я гораздо болѣе солидаренъ съ какимъ-нибудь бѣлымъ или

сизымъ голубемъ, нежели съ чернымъ маврой Отелло, хоть и онъ тоже человѣкомъ называется.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, въ извѣстномъ возрастѣ всякій благоразумный мужчина солидаренъ съ бѣлыми голубями [2].

ДАМА. Это еще что такое?

ГЕНЕРАЛЪ. Это каламбуръ не для васъ, а для насъ съ его высокопревосходительствомъ.

ПОЛИТИКЪ. Оставимъ это, прошу васъ, оставимъ. Trêve de plaisanteries. Мы вѣдь здѣсь не на сценѣ Михайловскаго театра. — Я хотѣлъ сказать, что настоящее существительное къ прилагательному *русскій* есть *европеецъ*. Мы — *русскіе европейцы*, какъ есть европейцы англійскіе, французскіе, нѣмецкіе. Если я чувствую себя европейцемъ, то не глупо ли мнѣ доказывать, что я какой-то славяноруссъ, или греко-славянинъ? Я такъ же неоспоримо знаю, что я европеецъ, какъ и то, что я русскій. Я могу и, пожалуй, долженъ жалѣть и беречь всякаго человѣка, какъ и всякое животное, — блаженъ мужъ иже и скоты милуетъ; но признавать себя солидарнымъ, *своимъ* — я буду не съ какими-нибудь зулусами или китайцами, а только съ націями и людьми, создавшими и хранившими всѣ тѣ сокровища высшей культуры, которыми я духовно питаюсь, которыя доставляютъ мнѣ лучшія наслажденія. Прежде всего нужно было, чтобы эти избранныя націи сложились, и окрѣпли, и устояли противъ низшихъ элементовъ, нужна была война, и война была дѣло святое. Теперь они сложились, окрѣпли, и имъ нечего бояться, кромѣ междоусобныхъ раздоровъ. Теперь наступаетъ эпоха мира и мирнаго распространенія европейской культуры повсюду. Всѣ должны стать европейцами. Понятіе европейца должно совпасть съ понятіемъ человѣка, и понятіе европейскаго культурнаго міра — съ понятіемъ человѣчества. Въ этомъ смыслъ исторіи. Сначала были только греческіе, потомъ римскіе европейцы, затѣмъ явились всякіе другіе, сначала на западѣ, потомъ и на востокѣ, явились русскіе европейцы, тамъ за океаномъ — европейцы американскіе, теперь должны появиться турецкіе, персидскіе, индійскіе, японскіе, даже, можетъ быть, китайскіе. Европеецъ — это понятіе съ опредѣленнымъ содержаніемъ и съ расширяющимся объемомъ. Замѣтьте при томъ, какая разница: всякій человѣкъ есть такой же человѣкъ, какъ и всякій другой. По-

[2] Названіе одной русской секты.

этому если мы своимъ существительнымъ признаемъ это отвлеченное понятіе, то мы должны придти къ эгалитарной безразличности и націю Ньютона и Шекспира цѣнить не больше, чѣмъ какихъ-нибудь папуасовъ. Это прежде всего нелѣпо, а на практикѣ и пагубно. Ну, а если мое существительное — не человѣкъ вообще, не это пустое мѣсто съ двумя ногами, а человѣкъ, какъ носитель культуры, то-есть европеецъ, то для нелѣпой эгалитарности тутъ нѣтъ мѣста. Понятіе *европеецъ*, или, что то же, понятіе *культура* содержитъ въ себѣ твердое мѣрило для опредѣленія сравнительнаго достоинства или цѣнности различныхъ расъ, націй, индивидовъ. Эти различія оцѣнокъ здравая политика непремѣнно должна принимать въ разсчетъ. Иначе, если мы будемъ ставить на одну доску сравнительно-культурную Австрію и какихъ-нибудь полудикихъ герцеговинцевъ, это какъ разъ приведетъ насъ къ тѣмъ нелѣпымъ и опаснымъ авантюрамъ, по которымъ еще вздыхаютъ послѣдніе могикане нашего славянофильства. Il y a européen et européen. Даже послѣ наступленія того желаннаго и, надѣюсь, близкаго часа, когда Европа или культурный міръ дѣйствительно совпадетъ по объему со всѣмъ населеніемъ земного шара, — въ объединенномъ и умиротворенномъ человѣчествѣ останутся всѣ тѣ натуральныя и закрѣпленныя исторіей градаціи и нюансы культурной цѣнности, которыми должны опредѣляться наши различныя отношенія къ различнымъ народамъ. И въ торжествующемъ, всеобъемлющемъ царствѣ высшей культуры, все равно какъ и въ царствѣ небесномъ, — ина слава солнцу, ина слава лунѣ, ина слава звѣздамъ, — звѣзда бо отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ — такъ вѣдь, кажется, въ катехизисѣ? А? — Ну, а теперь, когда цѣль хотя близка, но еще не достигнута, тѣмъ болѣе нужно беречься отъ ошибокъ безразличной эгалитарности. Вотъ нынче въ газетахъ стали писать о какой-то распрѣ между Англіей и Трансваалемъ, и что будто бы эти африканцы даже войною Англіи грозятся [3], — такъ ужъ я теперь вижу, какъ разные газетчики и политиканы, и унасъ, да, пожалуй, на всемъ контигентѣ противъ Англіи ополчатся, и за бѣдныхъ этихъ угнетенныхъ африканцевъ распинаться будутъ. А вѣдь это все равно, какъ если бы на почтеннѣйшаго, заслуженнаго, всѣмъ извѣстнаго и образованнѣйшаго Ѳедора Ѳедоровича Мартенса, зашедшаго по своимъ дѣламъ въ сосѣднюю

[3] Разговоръ происходилъ въ апрѣлѣ.

лавочку, чумазый подростокъ-сидѣлецъ вдругъ съ кулаками полѣзъ: «лавочка, молъ, наша, ты здѣсь лишній, и, если не уйдешь, я тебя задушу или зарѣжу», а тамъ и душить сталъ. Можно было бы, конечно, пожалѣть, что почтенному Ѳедору Ѳедоровичу пришлось въ такую нелѣпую исторію попасть, но ужъ разъ это случилось, я бы испыталъ только чувство нравственнаго удовлетворенія, если бы мой досточтимый другъ, надававши буяну хорошихъ тумаковъ, сдалъ бы его чрезъ полицію въ исправительный пріютъ для малолѣтнихъ преступниковъ. А вмѣсто того разные прилично одѣтые господа вдругъ начинаютъ поощрять и подзадоривать мальчугана: «Молодецъ! Такой маленькій и на такого крупнаго господина напалъ! Валяй во всю, голубчикъ, не выдадимъ!» Что за безобразіе! И еще если бы у этихъ африканскихъ чумаковъ и скотоводовъ достало ума себя по кровному родству прямо за голландцевъ признать. Голландія — настоящая нація, заслуженная, высоко-культурная. Куда тутъ! Они себя самихъ за особую націю считаютъ, собственное африканское отечество создаютъ. Ахъ, канальи!

ДАМА. Во-первыхъ, не бранитесь, а, во-вторыхъ, растолкуйте мнѣ, что это за Трансвааль такой, какіе люди тамъ обитаютъ?

Г. Z. Тамъ обитаетъ помѣсь европейцевъ и негровъ: они не бѣлы и не черны, а *буры*.

ДАМА. Это опять, кажется, каламбуръ?

ПОЛИТИКЪ. И не высокаго сорта.

Г. Z. Каковы буры, таковы и каламбуры. Впрочемъ, если этотъ цвѣтъ вамъ не нравится, тамъ есть еще *Оранжевая* республика.

ПОЛИТИКЪ. Говоря серьезно, эти буры, конечно, европейцы, но плохіе. Отчужденные отъ своей славной метрополіи, они въ значительной степени потеряли и свою культурность; окруженные дикарями, сами одичали, загрубѣли, и ставить ихъ на одну доску съ англичанами и даже доходить до того, чтобы желать имъ успѣха въ борьбѣ съ Англіей — cela n'a pas de nom!

ДАМА. А вѣдь ваши же европейцы сочувствовали кавказскимъ горцамъ, когда они воевали съ нами за свою независимость. А Россія все-таки гораздо культурнѣе черкесовъ.

ПОЛИТИКЪ. Чтобы не распространяться о мотивахъ этого сочувствія Европы кавказскимъ дикарямъ, скажу только, что намъ должно ассимилировать себѣ общій европейскій умъ, а не случайныя

глупости тѣхъ или другихъ европейцевъ. — Нѣтъ, я, конечно, отъ всей души сожалѣю, что Англіи, какъ видно, придется для усмиренія этихъ зазнавшихся варваровъ употребить такое отжившее, осужденное историческимъ разумомъ средство, какъ война. Но если ужъ она окажется неизбѣжною вслѣдствіе дикости этихъ зулусовъ, — я хотѣлъ сказать — буровъ, поощряемой неразумною завистью континента къ Англіи, — то, разумѣется, я буду горячо желать, чтобы эта война поскорѣе кончилась полнымъ усмиреніемъ африканскихъ буяновъ, такъ чтобы про ихъ независимость больше и помину не было. А ихъ успѣхъ, — тоже возможный по отдаленности тѣхъ странъ, — былъ бы торжествомъ варварства надъ образованностью, и для меня, какъ русскаго, то-есть европейца, это былъ бы день глубокаго національнаго траура.

Г. Z. *(тихо къ генералу)*. Ахъ, хорошо говорятъ сановники, совсѣмъ какъ тотъ французъ: ce sabre d'honneur est le plus beau jour de ma vie.

ДАМА *(къ политику)*. Нѣтъ, я несогласна. И почему не сочувствовать этимъ трансбурамъ? Вѣдь мы же Вильгельму Теллю сочувствуемъ.

ПОЛИТИКЪ. Да, вотъ если бы они свою поэтическую легенду создали, такихъ художниковъ, какъ Шиллеръ и Россини, вдохновили и сами у себя кого-нибудь въ родѣ Жанъ-Жака Руссо или другихъ писателей и ученыхъ произвели, — тогда другой былъ бы о нихъ и разговоръ.

ДАМА. Да вѣдь это все потомъ вышло, а сначала и швейцарцы вѣдь тоже пастухи были... Да и кромѣ нихъ, развѣ американцы, когда за независимость противъ англичанъ бунтовали, чѣмъ-нибудь въ образованности отличались? Нѣтъ, они были хоть не буры, а краснокожи и волосы съ кожей сдирали — у Майнъ-Рида. А вѣдь имъ и Лафайетъ сочувствовалъ, и былъ правъ, потому что они вотъ теперь взяли да въ Чикаго всѣ религіи соединили и выставку изъ нихъ сдѣлали, — чего еще никто никогда не видывалъ. Вотъ вѣдь въ Парижѣ хотѣли для будущей выставки такимъ же способомъ всѣ религіи собрать, однако ничего не вышло. Очень тамъ старался аббатъ одинъ, Викторъ Шарбоннель. Онъ и ко мнѣ нѣсколько писемъ писалъ — такой симпатичный. Но только всѣ вѣры отказались. Даже великій раввинъ объявилъ: «Для религіи у насъ есть Библія, а выставка тутъ ни къ чему». Бѣдный Шарбоннель съ отчаянія отъ

Христа отрекся и въ газетахъ напечаталъ, что онъ выходитъ въ отставку и очень уважаетъ Ренана. И кончилъ онъ, мнѣ писали, совсѣмъ какъ-то нехорошо: не то женился, не то спился. Потомъ нашъ Неплюевъ тоже хлопоталъ, но и онъ во всѣхъ религіяхъ разочаровался. Онъ мнѣ писалъ — такой идеалистъ — что полагается на единое только человѣчество. Но какъ же единое человѣчество на выставкѣ въ Парижѣ показывать? Я думаю, — это фантазія. А вотъ американцы прекрасно свое дѣло устроили. Ото всѣхъ вѣръ къ нимъ духовныя лица пріѣхали. Епископа католическаго предсѣдателемъ сдѣлали. Онъ имъ *Отче нашъ* по-англійски прочелъ, а буддійскіе и китайскіе жрецы-идолопоклонники учтиво ему отвѣчаютъ: «Oh yes! All right Sir! Мы никому зла не желаемъ и только объ одномъ просимъ: чтобы ваши миссіонеры уѣхали отъ насъ куда-нибудь подальше. Потому что ваша религія чрезвычайно какъ хороша для васъ, и что вы ее не исполняете, мы въ этомъ не виноваты, а для насъ наша религія всѣхъ лучше». И такъ благополучно все кончилось, ни одной драки не было, всѣ удивлялись. Вотъ каковы американцы теперь стали. А почемъ знать, можетъ быть, и изъ этихъ нынѣшнихъ африканцевъ такіе же американцы потомъ выйдутъ.

ПОЛИТИКЪ. Конечно, все возможно. И изъ какого-нибудь *гавроша* можетъ великій ученый выйти. Но до тѣхъ поръ все-таки для его собственной пользы не мѣшаетъ его хорошенько выпороть...

ДАМА. Какія выраженія! Décidément vous vous encanaillez. И все это изъ Монте-Карло! Qui est ce que vous fréquentez là bas? Les familles des croupiers sans doute. Впрочемъ, это ваше дѣло. А я бы только просила васъ сократить вашу политическую мудрость, а то людей съ обѣдомъ задерживаете. Давно пора кончить.

ПОЛИТИКЪ. Да я и хотѣлъ резюмировать и свести конецъ рѣчи съ ея началомъ.

ДАМА. Не вѣрю! Никогда сами не кончите. Нужно, чтобы я вамъ помогла растолковать вашу мысль. Вы, вѣдь, хотѣли сказать, что времена перемѣнились, что прежде былъ Богъ и война, а теперь вмѣсто Бога культура и миръ. Такъ вѣдь?

ПОЛИТИКЪ. Пожалуй, приблизительно такъ.

ДАМА. Вотъ и отлично. Что такое Богъ — я хоть и не знаю и объяснить не могу, но чувствую. А насчетъ этой вашей культуры у меня и чувства никакого нѣтъ. Такъ вотъ вы мнѣ объясните двумя словами, что̀ это такое?

ПОЛИТИКЪ. Изъ чего состоитъ культура, что въ ней содержится, — это вы и сами знаете: всѣ тѣ сокровища мысли и генія, которыя создавались избранными умами избранныхъ народовъ.

ДАМА. Да, вѣдь, это все не одно, а совсѣмъ разное. Тутъ и Вольтеръ, и Боссюэ, и Мадонна, и Нана, и Альфредъ Мюссэ, и Филаретъ. Какъ же все это въ одну кучу свалить и эту кучу себѣ вмѣсто Бога поставить?

ПОЛИТИКЪ. Да я и хотѣлъ сказать, что о культурѣ въ смыслѣ исторической сокровищницы намъ нѣтъ заботы. Она создана, существуетъ, и слава Богу. Можно, пожалуй, надѣяться, что еще будутъ новые Шекспиры и Ньютоны, но это не въ нашей власти и практическаго интереса не представляетъ. Между тѣмъ, есть въ культурѣ другая сторона, практическая, или, если хотите, нравственная, и это есть именно то, что въ частной жизни мы называемъ вѣжливостью, или учтивостью. Это можетъ казаться маловажнымъ на поверхностный взглядъ, но оно имѣетъ огромное и единственное значеніе именно потому, что оно одно можетъ быть всеобщимъ и обязательнымъ: нельзя ни отъ кого требовать ни высшей добродѣтели, ни высшаго ума или генія, но можно и должно требовать отъ всѣхъ учтивости. Это есть тотъ *минимумъ* разсудительности и нравственности, благодаря которому люди могутъ жить по-человѣчески. Конечно, вѣжливость не есть *вся* культура, но она есть необходимое *условіе* всякой культурности, все равно какъ грамотность, хотя не исчерпываетъ умственнаго образованія, но есть его необходимое условіе. Вѣжливость есть культурность à l'usage de tout le monde. И вотъ мы видимъ въ самомъ дѣлѣ, что она все болѣе изъ частныхъ отношеній между людьми одного класса распространяется на соціальныя — между различными классами — и на политическія, или международныя. Мы помнимъ еще въ своемъ дѣтствѣ, какъ люди нашего класса могли быть невѣжливы съ простолюдинами, ну, а теперь обязательная, а то и принудительная вѣжливость эту сословную границу перешагнула, и вотъ готова перешагнуть и границы интернаціональныя.

ДАМА. Ахъ, пожалуйста, говорите короче. Вы, вѣдь, къ тому ведете, что мирная политика то же самое между государствами, что вѣжливость между людьми.

ПОЛИТИКЪ. Конечно, — недаромъ по-французски *politesse* и *politique* въ ближайшемъ родствѣ. И замѣтьте, что для этого вовсе не требуется никакихъ чувствъ, никакого этого *благоволенія*, о ко-

торомъ напрасно помянулъ генералъ. Если я на кого-нибудь не бросаюсь и не грызу его голову зубами, то вѣдь это не значитъ, чтобы я имѣлъ къ нему какое-то благоволеніе. Напротивъ, я могу питать къ нему въ своей душѣ самыя злобныя чувства, но, какъ человѣку культурному, мнѣ такая грызня прямо гадка, а, главное, я понимаю, что ничего, кромѣ гадостей, изъ нея и выйти не можетъ, а ежели я отъ нея воздержусь и обойдусь съ этимъ человѣкомъ учтиво, то ничего не потеряю и много выиграю. Точно также, каковы бы ни были національныя антипатіи между двумя народами, на извѣстной степени культуры они никогда не дойдутъ до voies de fait, то-есть до войны, во-первыхъ, потому, что самая процедура войны — не такъ, какъ она въ стихахъ и на картинахъ изображается, а какъ она въ дѣйствительности существуетъ, — всѣ эти мертвыя тѣла, зловонныя раны, скопленія множества грубыхъ и грязныхъ людей, прекращеніе нормальнаго порядка жизни, разрушеніе полезныхъ зданій и учрежденій, мостовъ, желѣзныхъ дорогъ, телеграфовъ — все это безобразіе культурному народу прямо противно, какъ намъ съ вами противны выбитые глаза, свороченныя скулы или откушенные носы; а, во-вторыхъ, на извѣстной степени умственнаго развитія народъ понимаетъ, какъ выгодно быть учтивымъ съ другими націями и какъ убыточно съ ними драться. Тутъ, конечно, множество градацій: кулакъ культурнѣе зубовъ, палка культурнѣе кулака, а символическая пощечина еще культурнѣе, — точно такъ же и войны вести можно болѣе или менѣе дикимъ образомъ, и европейскія войны девятнадцатаго вѣка болѣе похожи на формально обусловленную дуэль двухъ порядочныхъ людей, нежели на драку двухъ пьяныхъ мастеровыхъ, но и это — только переходная ступень. Замѣтьте, что и дуэль у передовыхъ націй выходитъ изъ употребленія. Тогда какъ отсталая Россія оплакиваетъ двухъ своихъ лучшихъ поэтовъ, погибшихъ на поединкѣ, — въ болѣе культурной Франціи дуэль уже давно превратилась въ безкровную жертву дурной и *мертвой* традиціи. Quand on est mort c'est qu'on n'est plus en vie, сказалъ бы господинъ Де-ла-Палиссъ, и навѣрное мы съ вами увидимъ, какъ дуэль вмѣстѣ съ войною будутъ навѣки похоронены въ архивѣ исторіи. Тутъ компромиссъ не можетъ быть продолжительнымъ. Настоящая культура требуетъ, чтобы всякая *драка* между людьми и между націями была вовсе упразднена. Во всякомъ случаѣ, мирная политика есть мѣрило и симптомъ культурнаго прогресса. И вотъ почему, при

всемъ желаніи быть угоднымъ почтеннѣйшему генералу, я все-таки остаюсь при своемъ заявленіи, что литературная агитація противъ войны есть явленіе весьма отрадное. Она не только предваряетъ, но и ускоряетъ окончательное рѣшеніе назрѣвшей задачи. При всѣхъ своихъ странностяхъ и увлеченіяхъ, эта проповѣдь важна тѣмъ, что подчеркиваетъ въ общественномъ сознаніи главную, такъ сказать, магистральную, линію историческаго прогресса. Мирное, то-есть вѣжливое, то-есть для всѣхъ выгодное улаженіе всѣхъ международныхъ отношеній и столкновеній — вотъ незыблемая норма здравой политики въ культурномъ человѣчествѣ. — А? *(Къ г. Z.)* Вы что-то хотите сказать?

Г. Z. Нѣтъ, я насчетъ того, что вы передъ этимъ изволили замѣтить, что мирная политика есть симптомъ прогресса, — такъ я вспомнилъ, что въ Тургеневскомъ «*Дымѣ*» одна особа тоже совершенно правильно говоритъ: «Прогрессъ — эти симптомъ!» Такъ не выйдетъ ли, что мирная политика есть симптомъ симптома?

ПОЛИТИКЪ. Да. Такъ что же? Конечно, все относительно. Но въ чемъ же собственно ваша мысль?

Г. Z. Да въ томъ, что ежели мирная политика есть только тѣнь тѣни, то стоитъ ли объ ней такъ много толковать? И о ней, и обо всемъ этомъ тѣневомъ прогрессѣ? Не лучше ли прямо сказать человѣчеству то, что отецъ Варсонофій говорилъ той благочестивой дамѣ: «Ты стара, ты слаба и никогда лучше не будешь».

ДАМА. Ну, объ этомъ теперь ужъ поздно. *(Къ политику.)* Но замѣтьте, какъ подшутила надъ вами ваша politique-politesse.

ПОЛИТИКЪ. Что такое?

ДАМА. А то, что въ Монте-Карло или par euphémisme въ Ниццу вы завтра не поѣдете.

ПОЛИТИКЪ. Это почему?

ДАМА. А потому, что эти господа хотятъ вамъ возражать, но вы говорили съ такою prolixité, что для нихъ времени не оставили, и ихъ возраженія нужно отложить на завтра. Но неужели, когда тутъ культурные люди будутъ опровергать ваши тезы, вы будете въ Монте-Карло предаваться болѣе или менѣе запрещеннымъ наслажденіямъ въ обществѣ необразованныхъ крупье и ихъ семействъ? Вѣдь это былъ бы comble неучтивости. Гдѣ же тогда вашъ «обязательный минимумъ нравственности»?

ПОЛИТИКЪ. Ну, если такъ ужъ вышло, я могу отложить на

одинъ день свою поѣздку въ Ниццу. Мнѣ и самому будетъ любопытно послушать, что можно сказать противъ моихъ аксіомъ.

ДАМА. Отлично. А теперь, я думаю, всѣ ужасно голодны и, если бы не наша «культурность», давно бы уже бросились въ столовую.

ПОЛИТИКЪ. Il me semble du reste que la culture et l'art culinaire se marient très bien ensemble.

ДАМА. Ой, ой! Зажимаю уши.

И тутъ мы всѣ, обмѣниваясь сомнительными остротами, поспѣшили вслѣдъ за хозяйкой къ обѣденному столу.

Разговоръ третій.

Audiatur et *tertia* pars.

На этотъ разъ по общему желанію мы собрались въ саду раньше обыкновеннаго, чтобы не торопиться съ окончаніемъ разговора. Всѣ были почему-то въ болѣе серьезномъ настроеніи, чѣмъ вчера.

ПОЛИТИКЪ *(къ г. Z)*. Вы, кажется, хотѣли что-то возразить, или замѣтить на то, что я давеча говорилъ?

Г. Z. Да, это насчетъ вашего опредѣленія, что мирная политика есть симптомъ прогресса, — я еще вспомнилъ слова одной особы въ Тургеневскомъ «*Дымѣ*», что «прогрессъ — это симптомъ». Я не знаю, что именно подъ этимъ разумѣла тургеневская особа, но вѣдь прямой смыслъ этихъ словъ совершенно вѣренъ. Прогрессъ дѣйствительно есть симптомъ.

ПОЛИТИКЪ. Чего?

Г. Z. Пріятно съ умными людьми разговаривать. Именно къ этому вопросу я и велъ рѣчь. Я думаю, что прогрессъ, то-есть замѣтный, ускоренный прогрессъ, есть всегда *симптомъ конца*.

ПОЛИТИКЪ. Я понимаю, что если дѣло идетъ, напримѣръ, о прогрессивномъ параличѣ, то это есть симптомъ конца. Но почему же прогрессъ культуры или культурности непремѣнно долженъ быть симптомомъ конца?

Г. Z. Да, это не такъ очевидно, какъ въ случаѣ паралича, однако это такъ.

ПОЛИТИКЪ. Что вы въ этомъ увѣрены — это ясно, но для меня не ясно даже, въ чемъ собственно вы увѣрены. И, во-первыхъ, ободренный вашею похвалою, я и тутъ возобновлю свой простой вопросъ, который вамъ показался умнымъ. Вы говорите «симптомъ конца». Конца *чего?* — я спрашиваю.

Г. Z. Да конца того, о чемъ у насъ была рѣчь. Вѣдь мы тол-

ковали объ исторіи человѣчества, о томъ историческомъ «процессѣ», который несомнѣнно сталъ идти ускореннымъ темпомъ и, какъ я убѣжденъ, приближается къ своей развязкѣ.

ДАМА. C'est la fin du monde, n'est ce pas? Это очень любопытно.

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ, наконецъ, до самаго интереснаго добрались.

КНЯЗЬ. Вѣроятно, вы и антихриста не оставите безъ вниманія?

Г. Z. Конечно, — ему первое мѣсто.

КНЯЗЬ *(къ дамѣ)*. Извините, пожалуйста, у меня ужасно много дѣлъ совсѣмъ неотложныхъ, такъ что, при всемъ желаніи послушать о такихъ интереснѣйшихъ вещахъ, я долженъ отправиться къ себѣ.

ГЕНЕРАЛЪ. Какъ? А винтъ?

ПОЛИТИКЪ. Я еще третьяго дня предчувствовалъ, что будетъ какое-нибудь злодѣйство. Ужъ разъ религія замѣшалась, не жди добра. Tantum religio potuit suadere malorum.

КНЯЗЬ. Никакого злодѣйства не будетъ, — я постараюсь вернуться въ девять часовъ, а теперь рѣшительно некогда.

ДАМА. Но почему такая внезапность? Почему вы не предупредили объ этихъ важныхъ дѣлахъ? Не вѣрю! Признайтесь, что это антихристъ васъ вдругъ спугнулъ.

КНЯЗЬ. Я вчера такъ много наслушался, что учтивость есть самое первое дѣло, что подъ этимъ внушеніемъ рѣшился сказать неправду ради учтивости. Теперь вижу, что это очень дурно, и скажу прямо, что хотя у меня дѣйствительно много важныхъ дѣлъ, но что я ухожу отъ этого разговора главнымъ образомъ потому, что считаю непозволительнымъ тратить свое время на разсужденія о такихъ вещахъ, которыя могутъ имѣть значеніе развѣ для папуасовъ какихъ-нибудь.

ПОЛИТИКЪ. Вашъ тяжкій грѣхъ излишней учтивости, кажется, теперь искупленъ.

ДАМА. И зачѣмъ сердиться? Если мы глупы, просвѣтите насъ. Вотъ я, право, не сержусь, что вы и меня папуаской назвали — вѣдь и у папуасовъ могутъ быть вѣрныя понятія. Богъ умудряетъ младенцевъ. Но если вамъ трудно слушать про антихриста, такъ вотъ на чемъ помиримся. Ваша вилла вѣдь два шага отсюда. Ступайте

теперь заниматься, а къ концу разговора приходите — послѣ антихриста.

КНЯЗЬ. Хорошо, приду.

(Когда князь отошелъ отъ бесѣдующихъ) ГЕНЕРАЛЪ *(смѣясь, замѣтилъ)*. Знаетъ кошка, чье мясо съѣла!

ДАМА. Какъ, вы думаете, что нашъ князь — антихристъ?

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, не лично, не онъ лично: далеко кулику до Петрова дня! А все-таки на той линіи. Какъ еще у Іоанна Богослова въ писаніи сказано: вы слышали, дѣтушки, что придетъ антихристъ, а теперь много антихристовъ. Такъ вотъ изъ этихъ многихъ, изъ многихъ-то . . .

ДАМА. Во «многіе», пожалуй, и нечаянно попадешь. Съ него Богъ не взыщетъ, его съ толку сбили. Онъ знаетъ, что своего пороху ему не выдумать, а въ модномъ мундирѣ ходить — все-таки почетъ — будто въ гвардію попасть изъ армейскихъ. Большому генералу это все равно, а для маленькаго офицера лестно.

ПОЛИТИКЪ. Это психологія вѣрная. Но я все-таки не понимаю, почему онъ разсердился насчетъ антихриста. Вотъ я, напримѣръ, ни во что мистическое не вѣрю, такъ оно меня и не сердитъ, а скорѣй интересуетъ съ точки зрѣнія общечеловѣческой. Я вѣдь знаю, что для многихъ это дѣло серьезное; значитъ, здѣсь выражается какая-то сторона человѣческой природы, которая у меня атрофирована, что ли, но сохраняетъ свой объективный интересъ и для меня. Я вотъ, напримѣръ, совсѣмъ плохъ къ живописи: и самъ ничего не нарисую — даже прямой линіи или круга, да и у живописцевъ не разберу, что хорошо написано, что дурно. Но я и вопросами живописи интересуюсь на почвѣ общеобразовательной и общеэстетической.

ДАМА. На такое безобидное дѣло нельзя сердиться, а вотъ религію вы же сами ненавидите, и только что привели какое-то латинское ругательство противъ нея.

ПОЛИТИКЪ. Ну, ужъ и ругательство! Я, какъ и мой любимый поэтъ Лукрецій, упрекаю религію за кровавые алтари и за вопли человѣческихъ жертвъ. Отголосокъ этой кровожадности слышится мнѣ и въ мрачно нетерпимыхъ заявленіяхъ покинувшаго насъ собесѣдника. А религіозныя идеи сами по себѣ меня очень интересуютъ, — вотъ, между прочимъ, и эта идея «антихриста». Къ сожалѣнію, пришлось объ этомъ предметѣ прочесть только книгу Ренана, а тотъ беретъ дѣло лишь со стороны исторической учености и все къ Нерону

сводитъ. Но этого мало. Вѣдь идея антихриста была гораздо раньше Нерона у евреевъ — по поводу царя Антіоха Епифана, и осталась до сихъ поръ у нашихъ раскольниковъ, напримѣръ. Тутъ есть какая-то общая мысль.

ГЕНЕРАЛЪ. Да, хорошо вашему высокопревосходительству о такихъ вещахъ разсуждать при вашихъ-то досугахъ, — ну, а вотъ бѣдный князь такъ поглощенъ дѣлами евангельской проповѣди, что гдѣ ужъ ему о Христѣ или объ антихристѣ поразмыслить: даже для винта и то не болѣе трехъ часовъ въ день остается. Человѣкъ безъ фальши, нужно отдать ему справедливость.

ДАМА. Нѣтъ, вы къ нему слишкомъ строги. Конечно, они всѣ какіе-то изломанные, но зато и несчастные такіе; нѣтъ въ нихъ никакой веселости, никакого довольства и благодушія. А вѣдь въ Писаніи гдѣ-то сказано, что христіанство есть радость о Духѣ Святѣ.

ГЕНЕРАЛЪ. Положеніе, въ самомъ дѣлѣ, тяжелое: Духа Христова не имѣя, выдавать себя за самыхъ настоящихъ христіанъ.

Г. Z. За христіанъ *по преимуществу*, при отсутствіи именно того, что составляетъ преимущество христіанства.

ГЕНЕРАЛЪ. Но мнѣ думается, что это печальное положеніе и есть именно положеніе антихристово, которое для болѣе умныхъ или чуткихъ отягощается сознаніемъ, что вѣдь въ концѣ концовъ кривая не вывезетъ.

Г. Z. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что то антихристіанство, которое по библейскому воззрѣнію — и ветхозавѣтному, и новозавѣтному — обозначаетъ собою послѣдній актъ исторической трагедіи, — что оно будетъ не простое невѣріе, или отрицаніе христіанства, или матеріализмъ и тому подобное, а что это будетъ религіозное *самозванство*, когда имя Христово присвоятъ себѣ такія силы въ человѣчествѣ, которыя на дѣлѣ и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его.

ГЕНЕРАЛЪ. Ну, конечно, дьяволъ не былъ бы и дьяволомъ, если бы въ открытую игралъ!

ПОЛИТИКЪ. Я боюсь, однако, какъ бы всѣ христіане не оказались самозванцами и, значитъ, по-вашему, антихристами. Исключеніе составятъ развѣ только безсознательныя народныя массы, насколько такія еще существуютъ въ христіанскомъ мірѣ, да немногіе отдѣльные оригиналы въ родѣ васъ, господа. А ужъ, во всякомъ случаѣ, къ «антихристамъ» слѣдуетъ отнести тѣхъ людей — и здѣсь, во

Франціи, и у насъ, — что особенно хлопочутъ о христіанствѣ, дѣлаютъ изъ него свое спеціальное занятіе и изъ христіанскаго имени какую-то свою монополію или привилегію. Такіе люди въ настоящее время принадлежатъ къ одному изъ двухъ разрядовъ, одинаково чуждыхъ, я надѣюсь, духу Христову. Или это живодеры какіе-то оголтѣлые, что сейчасъ готовы инквизицію возстановить и религіозные массакры устроить — въ родѣ тѣхъ «благочестивыхъ» аббатовъ и «бравыхъ» «католическихъ» офицеровъ, что выражали недавно свои лучшія чувства по случаю прославленія какого-то попавшагося мошенника [4], или это новые постники и безбрачники, что открыли добродѣтель и совѣсть, какъ Америку какую-то, а при этомъ потеряли внутреннюю правдивость и всякій здравый смыслъ. Отъ первыхъ нравственная тошнота дѣлается, а отъ вторыхъ и физическая зѣвота одолѣваетъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Да. И въ давнія времена христіанство кому было непонятно, кому ненавистно; но сдѣлать его отвратительнымъ и смертельно-скучнымъ — это лишь теперь удалось. Воображаю, какъ дьяволъ себѣ руки потиралъ и за животъ хватался при такомъ успѣхѣ. Ахъ ты, Господи!

ДАМА. Такъ что жъ, это и есть антихристъ, по-вашему?

Г. Z. Ну, нѣтъ. Нѣкоторые пояснительные намеки на его существо тутъ даны, а самъ-то еще впереди.

ДАМА. Такъ разъясните же, какъ можно проще, въ чемъ тутъ дѣло?

Г. Z. Ну, за простоту не могу ручаться. На истинную простоту не сразу попадешь, а мнимая простота, искусственная, фальшивая — нѣтъ ничего хуже ея. Есть старинное изреченіе, которое любилъ повторять одинъ мой умершій пріятель: *многая простота удобопревратна.*

---

[4] Очевидно, Политикъ намекаетъ на подписку въ память „самоубитаго“ Анри, гдѣ одинъ французскій офицеръ заявилъ, что онъ подписывается съ надеждою на новую Варѳоломеевскую ночь, другой, — что онъ уповаетъ на скорое повѣшеніе всѣхъ протестантовъ, франмасоновъ и евреевъ, а одинъ аббатъ — что онъ живетъ чаяніемъ той свѣтлой будущности, когда изъ кожи, содранной съ гугенотовъ, масоновъ и жидовъ, будутъ сдѣланы дешевые ковры, и онъ, какъ добрый христіанинъ, будетъ постоянно топтать такой коверъ ногами. Эти заявленія, среди нѣсколькихъ десятковъ тысячъ другихъ въ томъ же родѣ, напечатаны въ газетѣ „Libre Parole“.

ДАМА. Ну, и это не совсѣмъ просто.

ГЕНЕРАЛЪ. Это, вѣроятно, то же, что и въ народной пословицѣ: *иная простота хуже воровства.*

Г. Z. Это самое.

ДАМА. Теперь и я понимаю.

Г. Z. Жаль только, что всего антихриста на однѣхъ пословицахъ не объяснишь.

ДАМА. Ну, объясняйте, какъ знаете.

Г. Z. Прежде всего скажите мнѣ, признаете ли вы существованіе и силу зла въ мірѣ?

ДАМА. Не хотѣлось бы признавать, да приходится поневолѣ. Одна смерть чего стоитъ: ужъ отъ этого-то зла не уйдешь. Вѣрю, что «послѣдній врагъ истребится смерть», — ну, а пока не истребился, ясно, что зло не только сильно, но и сильнѣе добра.

Г. Z. *(къ генералу).* А вы какъ думаете?

ГЕНЕРАЛЪ. Я передъ пулями и ядрами глазъ не закрывалъ, такъ и на болѣе тонкіе вопросы жмуриться не стану. Конечно, зло такъ же реально существуетъ, какъ и добро. Есть Богъ, есть и дьяволъ, — разумѣется, пока его Богъ терпитъ.

ПОЛИТИКЪ. Ну, а я пока ничего не отвѣчу. Мой взглядъ въ корень не идетъ, а ту сторону дѣла, которая мнѣ ясна, я изложилъ вчера, какъ могъ. Но мнѣ любопытно познакомиться съ чужимъ взглядомъ. Образъ мыслей князя мнѣ совершенно понятенъ, то-есть мнѣ понятно, что тутъ никакой настоящей мысли вовсе нѣтъ, а торчитъ какая-то голая претензія qui n'a ni rime ni raison. Ну, а положительный религіозный взглядъ, конечно, болѣе содержателенъ и болѣе меня интересуетъ. Только я до сихъ поръ былъ съ нимъ знакомъ лишь въ его казенной формѣ, которая меня не удовлетворяетъ. И мнѣ было бы очень желательно услышать, наконецъ, объ этихъ вещахъ не благоглаголаніе благопотребное, а натуральное человѣческое слово.

Г. Z. Изо всѣхъ звѣздъ, которыя восходятъ на умственномъ горизонтѣ человѣка, со вниманіемъ читающаго наши священныя книги, нѣтъ, я думаю, болѣе яркой и поразительной, чѣмъ та, которая сверкаетъ въ евангельскомъ словѣ: «Думаете ли вы, что Я миръ пришелъ принести на землю? Нѣтъ, говорю вамъ, — но раздѣленіе». Онъ пришелъ принести на землю *истину*, а она, какъ и добро, прежде всего *раздѣляетъ*.

ДАМА. Это нужно объяснить. И почему же Христосъ называется prince de la paix, и почему Онъ же сказалъ, что миротворцы сынами Божіими нарекутся?

Г. Z. А вы такъ добры, что желаете и мнѣ получить это высшее достоинство чрезъ примиреніе противорѣчивыхъ текстовъ?

ДАМА. Именно.

Г. Z. Такъ замѣтьте же, что примирить ихъ можно только чрезъ раздѣленіе между добрымъ или истиннымъ миромъ и миромъ дурнымъ или ложнымъ. И это раздѣленіе прямо указано Тѣмъ же, Кто принесъ истинный миръ и добрую вражду: «Миръ оставляю вамъ, миръ *Мой* даю вамъ: не такъ, какъ *міръ* даетъ, Я даю вамъ». Есть, значитъ, хорошій, Христовъ миръ, основанный на томъ *раздѣленіи*, что Христосъ пришелъ принести на землю, именно на раздѣленіи между добромъ и зломъ, между истиной и ложью; и есть дурной, мірской миръ, основанный на смѣшеніи, или внѣшнемъ соединеніи того, что внутренно враждуетъ между собою.

ДАМА. Какъ же вы покажете разницу между хорошимъ и дурнымъ миромъ?

Г. Z. Да почти такъ же, какъ третьяго дня генералъ, когда онъ шутя замѣтилъ, что бываетъ хорошій миръ, напримѣръ, Ништадтскій или Кучукъ-Кайнарджійскій. Подъ этою шуткой есть болѣе общій и важный смыслъ. И въ духовной борьбѣ, какъ и въ политической, хорошій миръ есть тотъ, который заключаютъ лишь тогда, когда цѣль войны достигнута.

ДАМА. Но изъ-за чего же окончательно идетъ война между добромъ и зломъ? Да и нужно ли имъ, собственно, воевать между собою? Да и возможно ли между ними дѣйствительно столкновеніе — corps à corps? Вѣдь на обыкновенной войнѣ, когда одна сторона начнетъ усиливаться, то и другая, непріятельская, ищетъ подкрѣпленій, споръ долженъ быть рѣшенъ настоящими битвами, съ пушками и штыками. А въ борьбѣ добра и зла этого нѣтъ, и когда добрая сторона усиливается, то дурная сейчасъ ужъ и слабѣетъ, и до настоящаго сраженія между ними дѣло никогда не доходитъ, такъ что все это только въ переносномъ смыслѣ. Значитъ, нужно только заботиться, чтобы добра въ людяхъ было больше, тогда ужъ само собою зла будетъ меньше.

Г. Z. То-есть вы думаете, что стоитъ только добрымъ людямъ самимъ становиться еще добрѣе, чтобы злые теряли свою злобу, пока, наконецъ, не сдѣлаются тоже добрыми?

ДАМА. Мнѣ кажется, что такъ.

Г. Z. Ну, а вамъ извѣстны какіе-нибудь случаи, чтобы доброта добраго человѣка дѣлала злого добрымъ, или, по крайней мѣрѣ, менѣе злымъ?

ДАМА. Нѣтъ, сказать правду, я такихъ случаевъ не видала и не слыхала... Но постойте: вѣдь то, что вы теперь сказали, подходитъ, кажется, къ тому, о чемъ вы третьяго дня съ княземъ говорили, что даже Христосъ при всей Своей добротѣ ничего хорошаго не могъ сдѣлать съ душой Іуды Искаріота или злого разбойника. Такъ отвѣтъ на это остался за княземъ, вы не забудьте, когда онъ придетъ.

Г. Z. Ну, такъ какъ я его не считаю антихристомъ, то и въ пришествіи его не увѣренъ, а въ его богословской находчивости — еще менѣе. Такъ, чтобы на нашемъ разговорѣ не тяготѣлъ этотъ нерѣшенный вопросъ, я представлю пока то возраженіе, которое долженъ бы сдѣлать князь *съ его точки зрѣнія*. «Почему Христосъ не переродилъ Своею добротою злыя души Іуды и К°?» Да просто потому, что время было слишкомъ темное, и только очень немногія души стояли на той степени нравственнаго развитія, на которой внутренняя сила истины можетъ быть ощутительна. А Іуда и К° были еще слишкомъ «неразвиты». Но вѣдь самъ же Христосъ сказалъ Своимъ ученикамъ: «Дѣла, которыя Я творю, и вы сотворите, — и *больше* этого *сотворите*». Значитъ, на высшей ступени нравственнаго развитія въ человѣчествѣ, какая достигнута въ настоящее время, истинные ученики Христовы могутъ силою своей кротости и непротивленія злу творить нравственныя чудеса больше тѣхъ, что были возможны осьмнадцать вѣковъ тому назадъ...

ГЕНЕРАЛЪ. Позвольте, позвольте! Если *могутъ* творить, такъ почему же не творятъ? Или вы эти новыя чудеса видали? Вѣдь вотъ нашъ князь и теперь «послѣ осьмнадцати вѣковъ нравственаго развитія христіанскаго сознанія» никакъ не можетъ просвѣтить мою темную душу: какимъ я былъ до него людоѣдомъ, такимъ и посейчасъ остаюсь, и какъ прежде, такъ и теперь послѣ Бога и Россіи больше всего на свѣтѣ люблю военное дѣло вообще и артиллерійское въ особенности. А вѣдь я не только съ однимъ нашимъ княземъ, а и съ многими другими непротивленцами, посильнѣй его, встрѣчался.

Г. Z. Ну, зачѣмъ же становиться на такую личную почву? И чего вы отъ меня желаете? Я вамъ представилъ въ пользу отсут-

ствующаго противника евангельскій текстъ, о которомъ онъ забылъ, а затѣмъ

Резонъ ли въ этомъ, или не резонъ —
Я за чужой не отвѣчаю сонъ.

ДАМА. Ну, теперь ужъ и я вступлюсь за бѣднаго князя. Если бы онъ захотѣлъ быть умнымъ, то онъ отвѣчалъ бы генералу такъ: я и мои единомышленники, съ которыми вы встрѣчались, считаемъ себя истинными учениками Христа только по направленію нашихъ мыслей и поступковъ, а не потому, чтобы мы достигли большой силы. Но, навѣрное, есть гдѣ-нибудь, или скоро будутъ христіане болѣе совершенные, чѣмъ мы, — они и вашу темную стѣну пробили бы.

Г. Z. Этотъ отвѣтъ, конечно, былъ бы практически удобенъ, такъ какъ онъ апеллировалъ бы къ неизвѣстной инстанціи. Но это, вѣдь, не серьезно. Они, положимъ, скажутъ, должны сказать: мы ничего дѣлать не можемъ — ни бо̀льшаго, чѣмъ то, что Христосъ дѣлалъ, ни равнаго Его дѣламъ, ни даже меньшаго, но сколько-нибудь приближающагося къ этимъ дѣламъ. Что же можно заключить изъ такого признанія по здравой логикѣ?

ГЕНЕРАЛЪ. Кажется, только то, что слова Христовы: «вы будете творить то, что Я творилъ, и больше этого» — сказаны были не этимъ господамъ, а кому-нибудь другому, совсѣмъ на нихъ не похожему.

ДАМА. Но, вѣдь, можно себѣ представить, что какой-нибудь человѣкъ до конца проведетъ заповѣдь Христову о любви къ врагамъ и о прощеніи обидъ, — и тогда онъ чрезъ того же Христа получитъ силу превращать своею кротостью злыя души въ добрыя.

Г. Z. Былъ не такъ давно сдѣланъ опытъ въ этомъ родѣ, и не только безъ успѣха, но онъ показалъ прямо обратное тому, что вы предполагаете. Былъ человѣкъ, не знавшій предѣловъ своей кротости и не только прощавшій всякую обиду, но и отвѣчавшій на всякое новое злодѣяніе новыми и большими благодѣяніями. И что же? Потрясъ ли онъ душу своего врага, переродилъ ли его нравственно? Увы! онъ только ожесточилъ сердце злодѣя и жалостнымъ образомъ погибъ отъ его руки.

ДАМА. Про что такое вы говорите? Какой это человѣкъ? Гдѣ и когда онъ жилъ?

Г. Z. Не такъ давно и въ Петербургѣ. Я думалъ, что вы его знаете. Это камергеръ Деларю.

ДАМА. Никогда не слыхала, а, кажется, я весь Петербургъ по пальцамъ знаю.

ПОЛИТИКЪ. Я тоже что-то не припоминаю. Но въ чемъ же исторія этого камергера?

Г. Z. Она прекрасно изложена въ одномъ неизданномъ стихотвореніи Алексѣя Толстого.

ДАМА. Неизданномъ? Значитъ, навѣрное фарсъ. Къ чему же это при такихъ серьезныхъ предметахъ?

Г. Z. Увѣряю васъ, что хотя это фарсъ по формѣ, но съ очень серьезнымъ и, главное, правдивымъ реальнымъ содержаніемъ. Во всякомъ случаѣ дѣйствительное отношеніе между добротою и злобою въ человѣческой жизни изображено этими шуточными стихами гораздо лучше, чѣмъ я могъ бы его изобразить своею серьезною прозой. И у меня нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что когда герои иныхъ всемірно-знаменитыхъ романовъ, искусно и серьезно распахивающихъ психологическій черноземъ, будутъ только литературнымъ воспоминаніемъ для книжниковъ, — этотъ фарсъ, въ смѣшныхъ и дико-карикатурныхъ чертахъ затронувшій подпочвенную глубину нравственнаго вопроса, сохранитъ всю свою художественную и философскую правду.

ДАМА. Ну, я вашимъ парадоксамъ не вѣрю. Вы одержимы духомъ противорѣчія и нарочно всегда бравируете общественное мнѣніе.

Г. Z. Я вѣроятно «бравировалъ» бы его, если бы оно существовало. Но исторію о камергерѣ Деларю я вамъ все-таки сообщу, такъ какъ вы ея не знаете, а я помню ее наизусть.

Вонзилъ кинжалъ убійца нечестивый
Въ грудь Деларю.
Тотъ, шляпу снявъ, сказалъ ему учтиво:
„Благодарю“
Тутъ въ лѣвый бокъ ему кинжалъ ужасный
Злодѣй вогналъ,
А Деларю сказалъ: „Какой прекрасный
У васъ кинжалъ!“
Тогда злодѣй, къ нему зашедши справа,
Его пронзилъ,
А Деларю съ улыбкою лукавой
Лишь погрозилъ.

И тыкалъ тутъ злодѣй ему, пронзая,
Всѣ тѣлеса,
А Деларю: „Прошу на чашку чая
Къ намъ въ три часа“.
Злодѣй палъ ницъ и, слезъ проливши много,
Дрожалъ, какъ листъ,
А Деларю: „Ахъ, встаньте, ради Бога!
Здѣсь полъ нечистъ“.
Но все у ногъ его въ сердечной мукѣ
Злодѣй рыдалъ,
А Деларю сказалъ, разставя руки:
„Не ожидалъ!
„Возможно-ль? Какъ?! Рыдать съ такою силой? —
По пустякамъ!
Я вамъ аренду выхлопочу, милый, —
Аренду вамъ!
Черезъ плечо дадутъ вамъ Станислава
Другимъ въ примѣръ.
Я дать совѣтъ властямъ имѣю право:
Я камергеръ!
„Хотите дочь мою просватать, Дуню?
А я за то
Кредитными билетами отслюню
Вамъ тысячъ сто.
А вотъ пока вамъ мой портретъ на память, —
Пріязни въ знакъ.
Я не успѣлъ его еще обрамить, —
Примите такъ!“
Тутъ ѣдокъ сталъ и даже горче перца
Злодѣя видъ.
Добра за зло испорченное сердце,
Ахъ! не проститъ.
Высокій духъ посредственность тревожитъ,
Тьмѣ страшенъ свѣтъ.
Портретъ еще простить убійца можетъ,
Аренду жъ — нѣтъ.
Зажглась въ злодѣѣ зависти отрава
Такъ горячо,
Что, лишь надѣлъ мерзавецъ Станислава
Черезъ плечо, —
Онъ окунулъ со злобою безбожной
Кинжалъ свой въ ядъ
И, къ Деларю подкравшись осторожно,
Хватъ друга въ задъ!
Тотъ на полъ легъ, не въ силахъ въ страшныхъ боляхъ
На кресло сѣсть.

Межъ тѣмъ злодѣй, отнявъ на антресоляхъ
У Дуни честь, —
Бѣжалъ въ Тамбовъ, гдѣ былъ, какъ губернаторъ,
Весьма любимъ.
Потомъ въ Москвѣ, какъ ревностный сенаторъ,
Былъ всѣми чтимъ.
Потомъ онъ членомъ сдѣлался совѣта
Въ короткій срокъ...
Какой примѣръ для насъ являетъ это,
Какой урокъ!

ДАМА. Ахъ, какъ мило, я и не ожидала!

ПОЛИТИКЪ. Въ самомъ дѣлѣ превосходно. «Кредитными билетами отслюню!» — чудесно. «Аренду жъ — нѣтъ!» и «Бѣжалъ въ Тамбовъ» — deux vrais coups de maître!

Г. Z. Но правдивость-то какая, вы замѣтьте. Деларю не та «очищенная добродѣтель», которой въ природѣ не встрѣчается. Онъ живой человѣкъ со всѣми человѣческими слабостями — и тщеславіемъ («я камергеръ!»), и стяжательностью (припасены сто тысячъ), а его фантастическая непроницаемость для злодѣйскаго кинжала есть лишь очевидный символъ его безпредѣльнаго добродушія, неодолимаго и даже нечувствительнаго для всякихъ обидъ, что все-таки бываетъ, хотя и очень рѣдко. Деларю не олицетвореніе добродѣтели, а натуральный добрый человѣкъ, у котораго сердечная доброта одолѣла дурныя качества и вытѣснила ихъ на душевную поверхность въ видѣ безобидныхъ слабостей. Также «злодѣй» — вовсе не ходячій экстрактъ порока, а обыкновенная смѣсь добрыхъ и злыхъ качествъ; но у него зло зависти засѣло въ самой глубинѣ души и вытѣснило все доброе на душевную *эпидерму*, такъ сказать, гдѣ доброта приняла видъ очень живой, но поверхностной чувствительности. Когда на рядъ жестокихъ обидъ Деларю отвѣчаетъ учтивыми словами и приглашеніемъ на чашку чая, чувствительность нравственной эпидермы у «злодѣя» сильно затронута этими проявленіями благовоспитанности, и онъ предается самому экспансивному раскаянію. Когда же учтивость камергера переходитъ въ сердечное участіе истинно-добраго человѣка, который платитъ своему врагу за зло не кажущимся только добромъ вѣжливыхъ словъ и жестовъ, а дѣйствительнымъ и живымъ добромъ практической помощи, — когда Деларю входитъ въ житейское положеніе своего злодѣя, готовъ подѣлиться съ нимъ своимъ состояніемъ, устроитъ его служебныя дѣла и

даже его семейное благополучіе, — тогда эта *дѣйствительная* доброта, проникая болѣе глубокіе моральные слои злодѣя, обнаруживаетъ его внутреннюю нравственную негодность и, достигая наконецъ до дна его души, будитъ тамъ крокодила зависти. Не добротѣ Деларю завидуетъ злодѣй, — онъ, вѣдь, и самъ можетъ быть добрымъ, — развѣ онъ не чувствовалъ своей доброты, когда «рыдалъ въ сердечной мукѣ»? — нѣтъ, онъ завидуетъ именно недостижимой для него бездонности и *простой серьезности* этой доброты:

Портретъ еще простить убійца можетъ,
Аренду жъ — нѣтъ

Развѣ это не реально, развѣ не такъ бываетъ въ живой дѣйствительности? Отъ одной и той же влаги живительнаго дождя растутъ и благотворныя силы въ цѣлебныхъ травахъ, и ядъ — въ ядовитыхъ. Также и дѣйствительное благодѣяніе въ концѣ концовъ увеличиваетъ добро въ добромъ и зло — въ зломъ. Такъ должны ли мы, имѣемъ ли мы даже право всегда и безъ разбора давать волю своимъ добрымъ чувствамъ? Можно ли похвалить родителей, усердно поливающихъ изъ доброй лейки ядовитыя травы въ саду, гдѣ гуляютъ ихъ дѣти? Дуня-то за что погибла, я васъ спрашиваю?

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ это вѣрно! Если бы Деларю изрядно накостылялъ затылокъ своему злодѣю и выгналъ его изъ дому, такъ вѣдь тому не до антресолей бы было!

Г. Z. Въ самомъ дѣлѣ, пускай онъ имѣетъ право жертвовать *себя* своей добротѣ, пускай, какъ встарину были мученики вѣры, такъ теперь должны быть мученики доброты. Но съ Дуней-то какъ быть, я васъ спрашиваю? Вѣдь она глупа и молода и ничего собою доказать не можетъ и не желаетъ. Такъ неужели ея не жалко?

ПОЛИТИКЪ. Положимъ, жалко. Но мнѣ еще болѣе жалко, что антихристъ-то, кажется, отъ насъ вмѣстѣ съ злодѣемъ въ Тамбовъ убѣжалъ.

Г. Z. Поймаемъ, ваше высокопревосходительство, поймаемъ! — Вчера вы изволили указать смыслъ исторіи въ томъ, что натуральное человѣчество, — состоящее первоначально изъ множества болѣе или менѣе дикихъ народовъ, чуждыхъ другъ другу, частью не знающихъ другъ о другѣ, а частью прямо враждующихъ между собою, — постепенно выдѣляетъ изъ себя лучшую, образованную часть — культурный или европейскій міръ, который постепенно растетъ и разра-

стается и, наконецъ, долженъ охватить и всѣ отставшіе въ этомъ историческомъ движеніи народы, включая ихъ въ одно солидарное и мирное международное цѣлое. Установленіе вѣчнаго международнаго мира — вотъ ваша формула, не такъ ли?

ПОЛИТИКЪ. Да, и эта формула въ своей предстоящей и уже недалекой реализаціи покроетъ собою гораздо больше существенныхъ культурныхъ успѣховъ, чѣмъ можетъ теперь казаться. Вы только подумайте, сколько дурного будетъ по необходимости атрофировано и сколько хорошаго по самой природѣ вещей возникнетъ и разовьется. Сколько силъ будетъ освобождено для производительныхъ занятій, какъ процвѣтутъ науки и искусства, промышленность и торговля...

Г. Z. Ну, а уничтоженіе болѣзней и смерти включаете вы въ число предстоящихъ успѣховъ культуры?

ПОЛИТИКЪ. Разумѣется... до нѣкоторой степени. Ужъ и теперь много сдѣлано по части санитарныхъ условій, гигіены, антисептики... органотерапіи...

Г. Z. А эти несомнѣнные успѣхи въ положительную сторону развѣ не уравновѣшиваются столь же несомнѣннымъ прогрессомъ невропатическихъ и психопатическихъ явленій вырожденія, сопровождающихъ развитіе культуры?

ПОЛИТИКЪ. Ну, на какихъ же это вѣсахъ взвѣшивать?

Г. Z. Во всякомъ случаѣ, безспорно, что растетъ плюсъ, растетъ и минусъ, а въ результатѣ получается что-то близкое къ нулю. Это насчетъ болѣзней. Ну, а касательно смерти, кажется, кромѣ нуля, ничего и не было въ культурномъ прогрессѣ.

ПОЛИТИКЪ. Да развѣ культурный прогрессъ ставитъ себѣ такія задачи, какъ уничтоженіе смерти?

Г. Z. Знаю, что не ставитъ, но, вѣдь, потому и его самого очень высоко ставить нельзя. Ну, въ самомъ дѣлѣ, если бы я зналъ навѣрно, что и я самъ, и все, что мнѣ дорого, должно навсегда исчезнуть, не было ли бы для меня все равно, дерутся ли гдѣ-нибудь между собою разные народы, или живутъ въ мирѣ, культурны они, или дики, учтивы, или неучтивы?

ПОЛИТИКЪ. Да, съ личной, эгоистической точки зрѣнія, конечно, это все равно.

Г. Z. Какъ съ эгоистической? Извините, — со всякой точки зрѣнія. Смерть все равняетъ, и передъ нею эгоизмъ и альтруизмъ одинаково безсмысленны.

ПОЛИТИКЪ. Пустъ такъ, но вѣдь безсмысленность эгоизма не мѣшаетъ быть намъ эгоистами, точно также альтруизмъ, насколько онъ вообще возможенъ, обойдется и безъ разумныхъ основаній, и разсужденіе о смерти тутъ ни при чемъ. Я знаю, что мои дѣти и внуки умрутъ, но это не мѣшаетъ мнѣ заботиться объ ихъ благѣ такъ, какъ если бы оно было вѣчное. Я тружусь для нихъ прежде всего потому, что люблю ихъ, и отдавать имъ свою жизнь доставляетъ мнѣ удовлетвореніе. «Я вкусъ въ томъ нахожу». C'est simple comme bonjour.

ДАМА. Да, пока все хорошо идетъ, — хотя и тутъ мысль о смерти все-таки приходитъ. Ну, а какъ съ дѣтьми и внуками пойдутъ разныя несчастья? Какое тутъ удовлетвореніе и какой вкусъ? Это, все равно, какъ водяные цвѣты на трясинѣ: схватишь и провалишься.

Г. Z. Да и помимо этого, о дѣтяхъ и внукахъ вамъ можно и необходимо заботиться quand même, не рѣшая и даже не ставя вопроса о томъ, могутъ ли ваши заботы доставить имъ дѣйствительное и окончательное благо. Вы о нихъ заботитесь не для чего-нибудь, а *потому*, что имѣете къ нимъ живую любовь; но такую любовь нельзя имѣть къ несуществующему еще человѣчеству будущаго, и тутъ вступаетъ во всѣ свои права вопросъ разума объ *окончательномъ* смыслѣ, или цѣли нашихъ заботъ, и если этотъ вопросъ въ высшей инстанціи рѣшается смертью, если послѣдній результатъ вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждаго и всѣхъ, то ясно, что всякая прогрессивная культурная дѣятельность — ни къ чему, что она безцѣльна и безсмысленна.

(Тутъ говорившій вдругъ остановился, и прочіе собесѣдники повернули головы къ звякнувшей калиткѣ и нѣсколько мгновеній пребывали въ изумленіи. Въ садъ вошелъ и неровными шагами приближался къ бесѣдующимъ Князь.)

ДАМА. Ахъ! А мы, вѣдь, объ антихристѣ еще и не начинали.

КНЯЗЬ. Это все равно. Я раздумалъ, и мнѣ кажется, что я напрасно высказалъ дурное чувство къ заблужденіямъ моихъ ближнихъ, не выслушавъ ихъ оправданія.

ДАМА *(торжествующимъ тономъ къ генералу)*. Вотъ видите! Ну, что?

ГЕНЕРАЛЪ *(сухо)*. Ничего.

Г. Z. *(Князю.)* Вы очень кстати подошли. Рѣчь идетъ теперь о

томъ, стоитъ ли заботиться о прогрессѣ, если знать, что конецъ его всегда есть смерть для всякаго человѣка, дикарь ли онъ, или самый что ни-на-есть образованный европеецъ будущаго? Что бы вы сказали по вашей доктринѣ?

КНЯЗЬ. Истинно-христіанское ученіе даже не допускаетъ такой постановки вопроса. Евангельское рѣшеніе вопроса съ особенною яркостью и силой выражено въ притчѣ о виноградаряхъ. Виноградари вообразили себѣ, что садъ, куда они были посланы для работы на хозяина, былъ ихъ собственностью, что все, что было въ саду, сдѣлано для нихъ, и что ихъ дѣло только въ томъ, чтобы наслаждаться въ этомъ саду своею жизнью, забывъ о хозяинѣ и убивая тѣхъ, которые напоминали имъ о хозяинѣ и объ обязанностяхъ къ нему. Какъ тѣ виноградари, такъ и теперь почти всѣ люди живутъ въ нелѣпой увѣренности, что они сами хозяева своей жизни, что она дана имъ для ихъ наслажденія. А вѣдь это, очевидно, нелѣпо. Вѣдь если мы посланы сюда, то по чьей-нибудь волѣ и для чего-нибудь. А мы рѣшили, что мы какъ грибы: родились и живемъ только для своей радости, и ясно, что намъ дурно, какъ будетъ дурно работнику, не исполняющему воли хозяина. Воля же хозяина выражена въ ученіи Христа. Только исполняй люди это ученіе, и на землѣ установится Царствіе Божіе, и люди получатъ наибольшее благо, которое доступно имъ. Въ этомъ все. *Ищите Царства Божія и правды его, а остальное приложится вамъ.* Мы ищемъ *остального* и не находимъ его, и не только не устанавливаемъ Царства Божія, но разрушаемъ его — разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками.

ГЕНЕРАЛЪ *(въ сторону).* Ну, завели машину!

ПОЛИТИКЪ *(Князю).* Вы кончили?

КНЯЗЬ. Да.

ПОЛИТИКЪ. Я долженъ сказать, что ваше рѣшеніе вопроса кажется мнѣ просто непонятнымъ. Вы какъ будто разсуждаете, что-то доказываете и разъясняете, въ чемъ-то хотите убѣдить, а между тѣмъ все, что говорите, — рядъ произвольныхъ и ничѣмъ между собою не связанныхъ утвержденій. Напримѣръ, вы говорите: если мы посланы сюда, то по чьей-нибудь волѣ и для чего-нибудь. Это, кажется, ваша главная мысль, но что же это такое? Откуда вы взяли, что мы сюда кѣмъ-то для чего-то посланы? Кто вамъ это сказалъ? Что мы здѣсь на землѣ существуемъ — это вѣрно, но чтобы наше

существованіе было какимъ-то посланничествомъ — это вы совершенно голословно утверждаете. Когда я, напримѣръ, былъ въ молодости посланникомъ, то я зналъ это несомнѣнно, а также кѣмъ и зачѣмъ посланъ — зналъ, во-первыхъ, потому, что у меня были на то безспорные документы, во-вторыхъ, потому, что я имѣлъ и личную аудіенцію у покойнаго императора Александра Николаевича, и лично получилъ Высочайшія инструкціи, а въ-третьихъ, потому, что я каждую треть года получалъ десять тысячъ рублей золотомъ. Ну, а если бы вмѣсто всего этого посторонній человѣкъ на улицѣ подошелъ ко мнѣ и объявилъ, что я посланникъ и посланъ туда-то и для того-то, такъ вѣдь я бы сталъ только озираться кругомъ, нѣтъ ли по близости городового, чтобы защитить меня отъ этого маніака, который можетъ, пожалуй, и на жизнь мою покуситься. А что касается до настоящаго случая, то вѣдь безспорныхъ документовъ отъ вашего предполагаемаго хозяина у васъ нѣтъ, личной ауденціи вы у него не имѣли, жалованья отъ него не получаете. — какой же вы посланникъ? А между тѣмъ, вы не только себя, но и всѣхъ прочихъ не то въ посланники, не то въ рабочіе записали. По какому праву? На какомъ основаніи? — не понимаю. Мнѣ представляется, что это какая-то риторическая импровизація très mal inspirée d'ailleurs.

ДАМА. Ну, вы опять прикидываетесь. Вы отлично понимаете, что князь вовсе не ваше невѣріе опровергать хотѣлъ, а излагалъ общій христіанскій взглядъ, что всѣ мы зависимъ отъ Бога и обязаны служить Ему.

ПОЛИТИКЪ. Ну, я службы безъ жалованья не понимаю, и если оказывается, что жалованье тутъ всѣмъ одно — смерть, je présente mes compliments.

ДАМА. Но, вѣдь, все равно, умрете, никто васъ спрашивать не будетъ.

ПОЛИТИКЪ. Вотъ именно это «все равно» и доказываетъ, что жизнь не есть служба, и если не требуется моего согласія для моей смерти, какъ и для моего рожденія, то я предпочитаю видѣть въ смерти, какъ и въ жизни, то, что въ нихъ дѣйствительно есть, именно необходимость природы, а не выдумывать какую-то службу какому-то хозяину. А заключеніе мое такое: живи, пока живется, и старайся жить какъ можно умнѣй и лучше, а условіе умной и хорошей жизни есть мирная культура. Впрочемъ, я полагаю, что и на почвѣ христіанскаго ученія мнимое рѣшеніе вопроса, предложенное княземъ,

не выдерживаетъ критики; но объ этомъ пусть скажутъ люди болѣе меня компетентные.

ГЕНЕРАЛЪ. Да какое же тутъ рѣшеніе? Ни рѣшенія, ни постановки, а одинъ только словесный обходъ вопроса. Это все равно, какъ если бы я на планѣ окружилъ своими начерченными батальонами начерченную непріятельскую крѣпость и вообразилъ бы, что я ее взялъ. Въ этомъ родѣ вѣдь случалось, знаете, какъ въ извѣстной солдатской пѣснѣ поется:

Какъ четвертаго числа
Насъ нелегкая несла
Горы занимать.
. . . . . .
Наѣзжали князья, графы,
И чертили топографы
На большихъ листахъ.
Гладко вышло на бумагѣ,
Да забыли про овраги,
А по нимъ ходить.

А результатъ извѣстенъ:

На Ѳедюхины высоты
Насъ пришло всего двѣ роты,
А пошли полки.

КНЯЗЬ. Ничего не понимаю! И это все, что вы можете возразить на то, что я говорилъ?

ГЕНЕРАЛЪ. А въ томъ, что вы говорили, мнѣ особенно показалось непонятно насчетъ грибовъ, что будто они живутъ для своей радости. А я всегда полагалъ, что они живутъ для радости тѣхъ, кто любитъ грибы въ сметанѣ или пироги съ грибами. Ну, а ежели ваше Царствіе Божіе на землѣ оставляетъ смерть нетронутой, то, вѣдь, выходитъ, что люди поневолѣ живутъ, и въ вашемъ Царствѣ Божіемъ будутъ жить, именно какъ грибы, — не выдуманные вами веселые грибы, а дѣйствительно грибы, которые на сковородѣ жарятъ. Вѣдь и для людей въ нашемъ земномъ Царствѣ Божіемъ все дѣло будетъ кончаться тѣмъ, что ихъ смерть съѣстъ.

ДАМА. Князь этого не говорилъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Ни этого, ни другого. Какая же причина такого умолчанія о самомъ важномъ пунктѣ?

Г. Z. Прежде чѣмъ поднимать этотъ вопросъ, я желалъ бы

узнать, откуда взята притча, въ которой вы, князь, выразили свой взглядъ? Или это ваше собственное сочиненіе?

КНЯЗЬ. Какъ сочиненіе? Вѣдь это же изъ Евангелія.

Г. Z. Нѣтъ, что вы! Ни въ какомъ Евангеліи такой притчи не находится.

ДАМА. Богъ съ вами! Что вы князя съ толку сбиваете? Есть, вѣдь, притча о виноградаряхъ въ Евангеліи.

Г. Z. Есть нѣчто похожее по внѣшней фабулѣ, но вѣдь совсѣмъ о другомъ по содержанію и смыслу, который тутъ же и указанъ.

ДАМА. Что вы? Полноте! Мнѣ кажется, совсѣмъ такая же притча. Да вы что-то мудрите, — я вамъ на слово не вѣрю.

Г. Z. И не нужно: книжка-то у меня въ карманѣ *(тутъ вынулъ Новый Завѣтъ малаго формата и сталъ его перелистывать)*. Притча о виноградаряхъ находится у трехъ евангелистовъ: Матѳея, Марка и Луки, но сколько-нибудь значительной разницы между тремя варіантами нѣтъ. Такъ довольно будетъ прочесть въ одномъ Евангеліи, болѣе подробномъ — у Луки. Это въ главѣ двадцатой, гдѣ излагается послѣдняя заключительная проповѣдь Христа народу. Дѣло близилось къ развязкѣ, и вотъ разсказывается (конецъ девятнадцатой и начало двадцатой главы), какъ противники Христа — партіи первосвященниковъ и книжниковъ — сдѣлали на Него рѣшительное и прямое нападеніе, требуя всенародно, чтобы Онъ представилъ полномочія своей дѣятельности, сказалъ бы, по какому праву, въ силу какой власти Онъ дѣйствуетъ. Но позвольте, я ужъ лучше прочту. *(Читаетъ.)* «И училъ Онъ каждый день во храмѣ. Первосвященники же и книжники искали погубить Его, да и старѣйшины народные, но не находили, что бы тутъ сдѣлать, ибо весь народъ неотступно слушалъ Его. И было въ одинъ изъ тѣхъ дней, когда Онъ училъ народъ во храмѣ и благовѣствовалъ, приступили первосвященники и книжники со старѣйшинами и сказали Ему: «Скажи намъ, по какой власти Ты такъ поступаешь, или кто далъ Тебѣ эту власть?» — Онъ же сказалъ имъ въ отвѣтъ: «Спрошу и Я васъ объ одномъ: крещеніе Іоанново съ небесъ было, или отъ людей?» — Они же разсуждали между собою, говоря: если скажемъ, что съ небесъ, спроситъ: почему вы не повѣрили ему? — а если скажемъ: отъ людей, — весь народъ побьетъ насъ каменьями, потому что онъ увѣренъ, что Іоаннъ — пророкъ; и отвѣчали, что не знаютъ, откуда. И сказалъ имъ Іисусъ: такъ и Я не скажу вамъ, какою властью это дѣлаю» . . .

ДАМА. Къ чему же вы это читаете? Что Христосъ не отвѣчалъ, когда къ Нему приставали, это хорошо. Но при чемъ же тутъ притча о виноградаряхъ?

Г. Z. Подождите, это все къ одному. И вы напрасно говорите, что Христосъ не отвѣчалъ: Онъ отвѣтилъ совершенно опредѣленно, и при томъ вдвойнѣ: указалъ на такого свидѣтеля своихъ полномочій, котораго не рѣшились отвергнуть спрашивавшіе, а затѣмъ доказалъ, что у нихъ самихъ нѣтъ настоящей власти и правъ надъ Нимъ, такъ какъ они дѣйствуютъ лишь по страху народа, изъ боязни за жизнь свою примѣняясь къ мнѣніямъ толпы. Но, вѣдь, настоящая власть та, которая не идетъ за другими, а ведетъ другихъ за собою. Боясь и слушаясь народа, эти люди показали, что настоящая власть отъ нихъ ушла и принадлежитъ народу. Къ нему теперь и обращается Христосъ, чтобы передъ нимъ обвинить ихъ за сопротивленіе Себѣ. Въ этомъ обвиненіи недостойныхъ національныхъ вождей еврейства за ихъ сопротивленіе Мессіи — все содержаніе евангельской притчи о виноградаряхъ, какъ вы сами сейчасъ увидите. *(Читаетъ)*: «Началъ же *къ народу* говорить притчу сію. Человѣкъ нѣкій насадилъ виноградникъ и отдалъ его виноградарямъ; и отлучился на довольно долгое время. И въ должный срокъ послалъ онъ къ виноградарямъ раба, чтобы дали ему отъ плода виноградника. Виноградари же, побивъ его, отослали ни съ чѣмъ. И положилъ послать другого раба; они же и его, побивъ и обезчестивъ, отослали ни съ чѣмъ. И положилъ послать третьяго; они же и того, изранивъ, выбросили. И сказалъ хозяинъ виноградника: что мнѣ дѣлать? Пошлю сына моего возлюбленнаго; можетъ быть, видя его, устыдятся. Увидя его, виноградари разсуждали между собою, говоря: этотъ вѣдь — наслѣдникъ; давайте убьемъ его, чтобы намъ досталось наслѣдство. И, выбросивъ его изъ виноградника, убили. Такъ что же сдѣлаетъ имъ хозяинъ виноградника? Придетъ и погубитъ этихъ виноградарей и дастъ виноградникъ другимъ. — Слышавшіе же это сказали: да не будетъ! — Онъ же, взглянувъ на нихъ, сказалъ: такъ что значитъ написанное: камень, тотъ, что отвергли строители, — онъ сталъ во главу угла; всякій, кто упадетъ на этотъ камень, разобьется, а на кого онъ упадетъ, того раздавитъ. — И хотѣли первосвященники и книжники наложить на Него руки въ тотъ часъ, да побоялись народа; ибо поняли они, что про нихъ сказалъ Онъ эту притчу». Про кого же и про что, я спрашиваю, сказана притча о виноградникѣ?

КНЯЗЬ. Не понимаю, въ чемъ же тутъ ваше возраженіе? Іудейскіе первосвященники и книжники обидѣлись потому, что они были и сознавали себя образчиками тѣхъ дурныхъ мірскихъ людей, о которыхъ говорилось въ притчѣ.

Г. Z. Но въ чемъ же собственно они здѣсь обличались?

КНЯЗЬ. Въ неисполненіи истиннаго ученія.

ПОЛИТИКЪ. Ясно, кажется: эти негодяи жили какъ грибы для своей радости, курили табакъ, пили водку, ѣли убоину и даже своего бога ею угощали, при томъ женились, предсѣдательствовали въ судахъ и участвовали въ войнахъ.

ДАМА. Вы думаете, что глумиться такимъ образомъ прилично вашему возрасту и положенію? — Вы его не слушайте, князь. Мы съ вами хотимъ говорить серьезно. Скажите мнѣ вотъ что: вѣдь, въ евангельской притчѣ, въ самомъ дѣлѣ, виноградари гибнутъ потому, что убили хозяйскаго сына и наслѣдника, — и это главное дѣло по Евангелію, — почему же вы это пропускаете?

КНЯЗЬ. Потому пропускаю, что это относится къ личной судьбѣ Христа, которая, конечно, имѣетъ свою важность и интересъ, но все-таки не существенна для того, что есть единое на потребу.

ДАМА. То-есть?

КНЯЗЬ. То-есть для исполненія евангельскаго ученія, которымъ достигается Царство Божіе и правда Его.

ДАМА. Постойте на минуточку: у меня что-то въ головѣ все запуталось... Въ чемъ бишь дѣло?.. Да. *(Къ г. Z.)* У васъ Евангеліе въ рукахъ, — такъ скажите, пожалуйста, о чемъ еще въ этой главѣ говорится, послѣ притчи?

Г. Z. *(перелистывая книжку).* А говорится о томъ, чтобы отдавать должное Кесарю, потомъ о воскресеніи мертвыхъ, что мертвые воскреснутъ, потому что Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ, а затѣмъ доказывается, что Христосъ не есть Сынъ Давидовъ, а Сынъ Божій, — ну, а два послѣдніе стиха — противъ лицемѣрія и тщеславія книжниковъ.

ДАМА. Вотъ видите, князь: вѣдь и это тоже — евангельское ученіе: чтобы признавать государство въ мірскихъ дѣлахъ, чтобы вѣрить въ воскресеніе мертвыхъ, и что Христосъ не простой человѣкъ, а Сынъ Божій.

КНЯЗЬ. Но развѣ можно заключать изъ одной главы, неизвѣстно кѣмъ и когда составленной?

ДАМА. Ахъ, нѣтъ! Это ужъ я и безъ справки знаю, что не одна глава, а во всѣхъ четырехъ Евангеліяхъ очень много и насчетъ воскресенія, и насчетъ божественности Христа — особенно у Іоанна, его и на похоронахъ читаютъ.

Г. Z. А насчетъ того, будто неизвѣстно, кѣмъ и когда составлено, то и свободная нѣмецкая критика теперь уже признала, что всѣ четыре Евангелія — происхожденія апостольскаго, перваго вѣка.

ПОЛИТИКЪ. Да и въ тринадцатомъ изданіи «Vie de Jésus» я замѣтилъ будто ретрактацію насчетъ четвертаго Евангелія.

Г. Z. Нельзя же отъ учителей отставать. Но главная-то бѣда, князь, въ томъ, что, каковы бы ни были наши четыре Евангелія, когда бы и кѣмъ они ни были составлены, другого-то Евангелія, болѣе по-вашему достовѣрнаго и согласнаго съ вашимъ «ученіемъ», вѣдь, не существуетъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Какъ не существуетъ? А пятое, гдѣ Христа нѣтъ, а одно только *ученіе* — насчетъ убоины и военной службы.

ДАМА. И вы тоже? Стыдно! Знайте, что чѣмъ больше вы съ вашимъ штатскимъ союзникомъ будете дразнить князя, тѣмъ больше я буду на его сторонѣ. Я увѣрена, князь, что вы хотите брать христіанство съ самой лучшей стороны, и что ваше евангеліе, хотя не есть то же, что наше, но въ томъ родѣ, какъ въ старину сочиняли книжки l'ésprit de M. de Montesquieu, l'ésprit de Fénelon, — такъ и вы или ваши учителя хотѣли сочинить l'ésprit de l'Évangile. Только жаль, что этого никто изъ вашихъ въ особой маленькой книжкѣ не сдѣлалъ, которую такъ и можно было бы назвать: «*Духъ христіанства* по ученію такихъ-то». Вамъ необходимо имѣть что-нибудь въ родѣ катехизиса, чтобы мы, простые люди, не теряли нити во всѣхъ этихъ варьяціяхъ. То мы слышимъ, что главная суть въ Нагорной Проповѣди, то вдругъ намъ говорятъ, что прежде всего нужно трудиться въ потѣ лица надъ земледѣліемъ, — хоть этого въ Евангеліи нѣтъ, а есть въ Книгѣ Бытія, тамъ же, гдѣ «въ болѣзняхъ родить», — но, вѣдь, это же не заповѣдь, а только печальная судьба; то говорятъ, что нужно все раздать нищимъ, а то — никому ничего не давать, потому что деньги — зло, и нехорошо дѣлать зло другимъ, а только себѣ и своей семьѣ, а для другихъ нужно только трудиться; то опять говорятъ: ничего не дѣлать, а только размышлять; то говорятъ: призваніе женщины — родить какъ можно больше здоровыхъ

дѣтей, а тамъ вдругъ —совсѣмъ ничего такого не надо, потомъ мясного не ѣсть — первая ступень, а почему первая — никому неизвѣстно; потомъ противъ водки и табака, потомъ блины; а потомъ военная служба, что главная бѣда въ ней, и главная обязанность христіанина отъ нея отказываться, а кого въ солдаты не берутъ, тотъ, значитъ, и такъ святъ. Я, можетъ быть, вздоръ говорю, но не моя вина: никакъ нельзя во всемъ этомъ разобраться.

КНЯЗЬ. Я тоже думаю, что намъ необходимо толковое резюме истиннаго ученія; кажется, его теперь и составляютъ.

ДАМА. Ну, а пока составятъ, скажите намъ теперь въ двухъ словахъ, въ чемъ же сущность Евангелія, по-вашему?

КНЯЗЬ. Кажется, ясно, что въ великомъ принципѣ непротивленія злу насиліемъ.

ПОЛИТИКЪ. А какъ же отсюда табакъ вывести?

КНЯЗЬ. Какой табакъ?

ПОЛИТИКЪ. Ахъ, Боже мой! Я спрашиваю, какая связь между принципомъ непротивленія злу и требованіями воздержанія отъ табака, вина, мяса, любовныхъ дѣлъ?

КНЯЗЬ. Кажется, связь ясная: всѣ эти порочныя привычки одуряютъ человѣка — заглушаютъ въ немъ требованія его разумнаго сознанія или совѣсти. Вотъ почему солдаты обыкновенно отправляются пьяными на войну.

Г. Z. Особливо на войну неудачную. Но это можно оставить. Правило непротивленія злу важно само по себѣ, оправдываетъ ли оно, или нѣтъ, аскетическія требованія. По-вашему, если мы не будемъ сопротивляться злу силою, то зло сейчасъ же и исчезнетъ. Значитъ, оно держится только нашимъ сопротивленіемъ или тѣми мѣрами, которыя мы принимаемъ противъ зла, а собственной дѣйствительной силы оно не имѣетъ. Въ сущности, зла вовсе нѣтъ, оно является только вслѣдствіе нашего ошибочнаго мнѣнія, по которому мы полагаемъ, что зло есть, и начинаемъ дѣйствовать согласно этому предположенію. Такъ, вѣдь?

КНЯЗЬ. Конечно, такъ.

Г. Z. Но если зла въ дѣйствительности нѣтъ, то какъ вы объясняете поразительную неудачу дѣла Христова въ исторіи? Вѣдь, съ вашей точки зрѣнія, оно совсѣмъ не удалось, такъ что въ концѣ концовъ изъ него ничего не вышло, то-есть, во всякомъ случаѣ, вышло гораздо больше дурного, чѣмъ хорошаго.

КНЯЗЬ. Почему это?

Г. Z. Вотъ странный вопросъ! Ну, если вамъ это непонятно, разберемъ по порядку. Христосъ, и по-вашему, всѣхъ яснѣе, сильнѣе и послѣдовательнѣе проповѣдывалъ истинное добро. Такъ?

КНЯЗЬ. Да.

Г. Z. А истинное добро въ томъ, чтобы не сопротивляться насиліемъ злу, то-есть мнимому злу, такъ какъ настоящаго зла нѣтъ.

КНЯЗЬ. Такъ.

Г. Z. Христосъ не только проповѣдывалъ, но и самъ до конца исполнилъ требованія этого добра, подвергшись безъ сопротивленія мучительной казни. Христосъ, по-вашему, умеръ и не воскресъ. Прекрасно. По Его примѣру многія тысячи Его послѣдователей претерпѣли то же самое. Прекрасно. И что же изъ всего этого вышло, по-вашему?

КНЯЗЬ. А вы хотѣли бы, чтобы на этихъ мучениковъ ангелы какіе-нибудь блестящіе вѣнки надѣли и помѣстили ихъ гдѣ-нибудь подъ кущами райскихъ садовъ въ награду за ихъ подвиги?

Г. Z. Нѣтъ, зачѣмъ же такъ говорить? Конечно, и я, и вы, надѣюсь, хотѣли бы для всѣхъ нашихъ ближнихъ, и живыхъ, и умершихъ, всего самаго лучшаго и пріятнаго. Но, вѣдь, дѣло идетъ не о нашихъ желаніяхъ, а о томъ, что, по-вашему, вышло дѣйствительно изъ проповѣди и подвига Христа и его послѣдователей.

КНЯЗЬ. Для кого вышло? Для нихъ?

Г. Z. Ну, для нихъ-то извѣстно, что вышла мучительная смерть, но они, конечно, по своему нравственному героизму подвергались ей охотно и не для того, чтобы получить блестящіе вѣнцы себѣ, а для того, чтобы доставить истинное благо другимъ, всему человѣчеству. Такъ я вотъ и спрашиваю: какими благами мученическій подвигъ этихъ людей одарилъ другихъ-то, все человѣчество? По старинному изреченію, кровь мучениковъ была сѣменемъ церкви. Это фактически вѣрно, но, вѣдь, по-вашему, церковь была искаженіемъ и гибелью истиннаго христіанства, такъ что оно даже совсѣмъ было забыто въ человѣчествѣ, и черезъ осьмнадцать вѣковъ потребовалось все съ начала возстановлять безъ всякихъ ручательствъ лучшаго успѣха, то-есть совсѣмъ безнадежно?

КНЯЗЬ. Почему безнадежно?

Г. Z. Да вѣдь вы же не отрицаете, что Христосъ и первыя поколѣнія христіанъ всю душу свою положили въ это дѣло и отдали

за него жизнь свою, и если, тѣмъ не менѣе, изъ этого ничего не вышло, по-вашему, то на чемъ же для васъ-то могутъ основываться надежды иного исхода? Одинъ только и есть несомнѣнный и постоянный конецъ всего этого дѣла, совершенно одинаковый и для его начинателей, и для его исказителей и губителей, и для его возстановителей: всѣ они, по-вашему, въ прошедшемъ умерли, въ настоящемъ умираютъ, въ будущемъ умрутъ, а изъ дѣла добра, изъ проповѣди истины никогда ничего, кромѣ смерти, не выходило, не выходитъ и не обѣщаетъ выйти. Что же это значитъ? Какая странность: несуществующее зло всегда торжествуетъ, а добро всегда проваливается въ ничтожество.

ДАМА. А развѣ злые не умираютъ?

Г. Z. И весьма. Но дѣло въ томъ, что сила зла царствомъ смерти только *подтверждается*, а сила добра, напротивъ, опровергалась бы. И, въ самомъ дѣлѣ, зло *явно* сильнѣе добра, и если это *явное* считать единственно-реальнымъ, то должно признать міръ дѣломъ злого начала. А какимъ образомъ люди умудряются, стоя исключительно на почвѣ явной, текущей дѣйствительности и, слѣдовательно, признавая явный перевѣсъ зла надъ добромъ, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать, что зла нѣтъ, и что, слѣдовательно, съ нимъ не нужно бороться, — этого я своимъ разумомъ не понимаю и жду помощи со стороны князя.

ПОЛИТИКЪ. Ну, а сначала вы свой-то выходъ изъ этого затрудненія укажите.

Г. Z. Кажется, онъ простъ. Зло, дѣйствительно, существуетъ, и оно выражается не въ одномъ отсутствіи добра, а въ положительномъ сопротивленіи и перевѣсѣ низшихъ качествъ надъ высшими во всѣхъ областяхъ бытія. Есть зло индивидуальное, — оно выражается въ томъ, что низшая сторона человѣка, скотскія и звѣрскія страсти противятся лучшимъ стремленіямъ души *и осиливаютъ ихъ* въ огромномъ большинствѣ людей. Есть зло общественное, — оно въ томъ, что людская толпа, индивидуально порабощенная злу, противится спасительнымъ усиліямъ немногихъ лучшихъ людей и одолѣваетъ ихъ; есть, наконецъ, зло физическое въ человѣкѣ, — въ томъ, что низшіе матеріальные элементы его тѣла сопротивляются живой и свѣтлой силѣ, связывающей ихъ въ прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгаютъ эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшаго. Это есть *крайнее* зло, называемое смертью. И

если бы побѣду этого крайняго физическаго зла нужно было признать какъ окончательную и безусловную, то никакія мнимыя побѣды добра, въ области лично-нравственной и общественной, нельзя было бы считать серьезными успѣхами. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что человѣкъ добра, скажемъ Сократъ, восторжествовалъ не только надъ своими внутренними врагами — дурными страстями, но что ему еще удалось убѣдить и исправить общественныхъ своихъ враговъ, преобразовать эллинскую политію, — какая польза въ этой эфемерной и поверхностной побѣдѣ надъ зломъ, если оно торжествуетъ окончательно въ самомъ глубокомъ слоѣ бытія, надъ самыми основами жизни? Вѣдь и исправителю, и исправленнымъ — одинъ конецъ: смерть. По какой логикѣ можно было бы высоко цѣнить нравственныя побѣды Сократовскаго добра надъ нравственными микробами дурныхъ страстей въ его груди и надъ общественными микробами аѳинскихъ площадей, если бы настоящими-то побѣдителями оказались еще худшіе, низшіе, грубѣйшіе микробы физическаго разложенія? Тутъ противъ крайняго пессимизма и отчаянія не защититъ никакая моральная словесность.

ПОЛИТИКЪ. Это ужъ мы слыхали. А вы-то на что опираетесь противъ отчаянія?

Г. Z. Наша опора одна: дѣйствительное воскресеніе. Мы знаемъ, что борьба добра со зломъ ведется не въ душѣ только и въ обществѣ, а глубже, въ мірѣ физическомъ. И здѣсь мы уже знаемъ въ прошедшемъ одну побѣду добраго начала жизни — въ личномъ воскресеніи. Одного и ждемъ — будущихъ побѣдъ въ собирательномъ воскресеніи всѣхъ. Тутъ и зло получаетъ свой смыслъ или окончательное объясненіе своего бытія въ томъ, что оно служитъ все къ большему и большему торжеству, реализаціи и усиленію добра: если смерть сильнѣе смертной жизни, то воскресеніе въ жизнь вѣчную сильнѣе и того, и другого. Царство Божіе есть царство торжествующей чрезъ воскресеніе жизни, — въ ней же дѣйствительное, осуществляемое, окончательное добро. Въ этомъ вся сила и все дѣло Христа, въ этомъ Его дѣйствительная любовь къ намъ и наша къ Нему. А все остальное — только условіе, путь, шаги. Безъ вѣры въ совершившееся воскресеніе Одного и безъ чаянія будущаго воскресенія всѣхъ можно только на словахъ говорить о какомъ-то Царствіи Божіемъ, а на дѣлѣ выходитъ одно царство смерти.

КНЯЗЬ. Какъ такъ?

Г. Z. Да вѣдь вы же не только признаете вмѣстѣ со всѣми *фактъ* смерти, т. е. что люди вообще умирали, умираютъ и еще будутъ умирать, — но вы, сверхъ того, возводите этотъ фактъ въ безусловный законъ, изъ котораго, по-вашему, нѣтъ ни одного исключенія, а тотъ міръ, въ которомъ смерть навсегда имѣетъ силу безусловнаго закона, какъ же его назвать, какъ не царствомъ смерти? И что такое ваше Царство Божіе на землѣ, какъ не произвольный и напрасный эвфемизмъ для царства смерти?

ПОЛИТИКЪ. И я думаю, что напрасный, потому что нельзя извѣстную величину замѣнять неизвѣстною. Бога, вѣдь, никто не видалъ, и что такое можетъ быть Его Царство — никому неизвѣстно; а смерть людей и животныхъ всѣ мы видали и знаемъ, что отъ нея, какъ отъ верховной власти въ мірѣ, никому не уйти. Такъ зачѣмъ же вмѣсто этого *a* мы будемъ какой-то *x* ставить? Кромѣ путаницы и соблазна «малыхъ» этимъ ничего не произведешь.

КНЯЗЬ. Я не понимаю: о чемъ тутъ разговоръ? Смерть есть явленіе, конечно, очень интересное, можно, пожалуй, называть ее закономъ, какъ явленіе постоянное среди земныхъ существъ, неизбѣжное для каждаго изъ нихъ; можно говорить и о безусловности этого «закона», такъ какъ до сихъ поръ не было достовѣрно констатировано ни одного исключенія, — но какую же все это можетъ имѣть существенную жизненную важность для истиннаго христіанскаго ученія, которое говоритъ намъ черезъ нашу совѣсть только объ одномъ: что̀ мы должны и чего не должны дѣлать *здѣсь и теперь?* И ясно, что голосъ совѣсти можетъ относиться только къ тому, что въ нашей власти дѣлать или не дѣлать. Поэтому совѣсть не только ничего не говоритъ намъ о смерти, но и не можетъ говорить. При всей своей огромности для нашихъ житейскихъ, мірскихъ чувствъ и желаній, смерть не въ нашей волѣ и потому никакого нравственнаго значенія для насъ имѣть не можетъ. Въ этомъ отношеніи, — а оно, вѣдь, есть единственно важное по-настоящему, — смерть есть такой же безразличный фактъ, какъ, напримѣръ, дурная погода. Что я признаю неизбѣжное періодическое существованіе дурной погоды и болѣе или менѣе терплю отъ нея, такъ неужели поэтому я долженъ вмѣсто Царства Божія говорить: царство дурной погоды?

Г. Z. Нѣтъ, не должны, во-первыхъ, потому что она царствуетъ только въ Петербургѣ, а мы вотъ съ вами пріѣхали сюда къ Средиземному морю и смѣемся надъ ея царствомъ; а во-вторыхъ, ваше

сравненіе не подходитъ потому, что и при дурной погодѣ можно Бога хвалить и чувствовать себя въ Его царствѣ, ну, а мертвые, какъ сказано въ писаніи, Бога не хвалятъ, а потому, какъ замѣтилъ и его высокопревосходительство, этотъ печальный міръ приличнѣе называть царствомъ смерти, нежели Царствомъ Божіимъ.

ДАМА. Ну, что вы все объ названіяхъ, — это скучно! Развѣ дѣло въ названіяхъ? Скажите лучше, князь, что вы, собственно, разумѣете подъ Царствомъ Божіимъ и правдой Его?

КНЯЗЬ. Я разумѣю такое состояніе людей, когда они дѣйствуютъ только по чистой совѣсти и такимъ образомъ исполняютъ волю Божію, которая предписываетъ имъ одно только чистое добро.

Г. Z. Но при томъ голосѣ совѣсти, по-вашему, говоритъ непремѣнно только объ исполненіи должнаго *теперь* и *здѣсь*.

КНЯЗЬ. Разумѣется.

Г. Z. Ну, а развѣ ваша совѣсть совсѣмъ молчитъ насчетъ того недолжнаго, что вы дѣлали, положимъ, въ отрочествѣ относительно лицъ давно умершихъ?

КНЯЗЬ. Тогда смыслъ этихъ напоминаній въ томъ, чтобы я ничего подобнаго не дѣлалъ *теперь*.

Г. Z. Ну, это не совсѣмъ такъ, но спорить объ этомъ не стоитъ. Я хочу вамъ только напомнить другую, болѣе несомнѣнную границу совѣсти. Уже давно моралисты сравниваютъ голосъ совѣсти съ тѣмъ геніемъ, или демономъ, который сопровождалъ Сократа, предостерегая его отъ недолжныхъ поступковъ, но никогда не указывая положительно, что ему нужно дѣлать. Совершенно то же можно сказать и про совѣсть.

КНЯЗЬ. Какъ же это такъ? Развѣ совѣсть не внушаетъ мнѣ, напримѣръ, помочь моему ближнему въ извѣстныхъ случаяхъ нужды или опасности?

Г. Z. Очень пріятно слышать это отъ васъ. Но если вы хорошенько разберете такіе случаи, то увидите, что роль совѣсти и здѣсь оказывается чисто-отрицательною: она требуетъ отъ васъ только не оставаться бездѣйственнымъ или равнодушнымъ передъ нуждой ближняго, а что и какъ именно вы должны для него сдѣлать, — этого сама совѣсть вамъ не говоритъ.

КНЯЗЬ. Ну, да, потому что это зависитъ отъ обстоятельствъ дѣла, отъ положенія моего и того ближняго, которому я долженъ помочь.

Г. Z. Разумѣется, а оцѣнка и соображеніе этихъ обстоятельствъ и положеній, вѣдь, не есть дѣло совѣсти, а ума.

КНЯЗЬ. Но развѣ можно отдѣлять разумъ отъ совѣсти?

Г. Z. Отдѣлять не нужно, но различать должно именно потому, что въ дѣйствительности иногда происходитъ не только отдѣленіе, но и противоположеніе между умомъ и совѣстью. Если бы они были одно и то же, то какимъ образомъ могъ бы умъ служить для дѣлъ, не только постороннихъ нравственности, но и прямо безнравственныхъ? А вѣдь это же бываетъ. Вѣдь даже помощь можетъ быть подана умно, но безсовѣстно, если я, напримѣръ, накормлю, напою и окажу всякія благодѣянія нуждающемуся человѣку, чтобъ сдѣлать изъ него необходимаго мнѣ пособника для удачнаго совершенія какого-нибудь мошенничества или другого дурного дѣла.

КНЯЗЬ. Ну, да, это элементарно. Но что же вы отсюда выводите?

Г. Z. А то, что ежели голосъ совѣсти, при всемъ своемъ значеніи, какъ предостерегателя и укорителя, не даетъ положительныхъ и практически-опредѣленныхъ указаній для нашей дѣятельности, и наша добрая воля нуждается въ умѣ, какъ служебномъ орудіи, а между тѣмъ умъ оказывается для нея сомнительнымъ слугою, такъ какъ онъ одинаково способенъ и готовъ служить двумъ господамъ — и добру и злу, — то, значитъ, для исполненія воли Божіей и достиженія Царства Божія, кромѣ совѣсти и ума, нужно еще что-нибудь третье.

КНЯЗЬ. Что же это такое, по-вашему?

Г. Z. Коротко сказать, *вдохновеніе добра,* или прямое и положительное дѣйствіе самого добраго начала на насъ и въ насъ. При такомъ содѣйствіи свыше и умъ, и совѣсть становятся надежными помощниками самаго добра, и нравственность, вмѣсто всегда сомнительнаго «хорошаго поведенія», становится несомнѣнною жизнью въ самомъ добрѣ — органическимъ ростомъ и совершенствованіемъ цѣлаго человѣка — внутренняго и внѣшняго, лица и общества, народа и человѣчества, чтобы завершиться живымъ единствомъ воскрешаемаго былого съ осуществляемымъ будущимъ въ томъ вѣчномъ настоящемъ Царства Божія, которое хотя будетъ и на землѣ, но лишь на новой землѣ, любовно обрученной съ новымъ небомъ.

КНЯЗЬ. Я ничего не имѣю и противъ такихъ поэтическихъ метафоръ, но почему же вы думаете, что въ людяхъ, исполняю-

щихъ волю Божію по евангельскимъ заповѣдямъ, отсутствуетъ то, что вы называете «вдохновеніемъ добра»?

Г. Z. Не только потому, что я не вижу въ ихъ дѣятельности признаковъ этого вдохновенія, свободныхъ и безмѣрныхъ порывовъ любви, — потому что, вѣдь, не мѣрою даетъ Богъ духа, — не вижу также радостнаго и благодушнаго спокойствія въ чувствѣ обладанія этими дарами, хоть бы только начальными, — но главнымъ образомъ я потому предполагаю у васъ отсутствіе религіознаго вдохновенія, что, вѣдь, оно, по-вашему, и не нужно. Если добро исчерпывается исполненіемъ «правила», то гдѣ же тутъ мѣсто для вдохновенія? «Правило» разъ навсегда дано, опредѣленно и одинаково для всѣхъ. Давшій это правило давно умеръ и, по-вашему, не воскресъ, и личнаго живого существованія онъ для насъ, вѣдь, не имѣетъ, а безусловное, первоначальное добро представляется вамъ не какъ отецъ свѣтовъ и духовъ, который могъ бы прямо свѣтить и дышать въ васъ, а какъ разсчетливый хозяинъ, пославшій васъ, наемниковъ, на работу въ своемъ виноградникѣ, а самъ живущій гдѣ-то за границей и посылающій къ вамъ оттуда за своими доходами.

КНЯЗЬ. Какъ будто мы сочинили произвольно этотъ образъ!

Г. Z. Нѣтъ, но вы произвольно видите въ немъ высшую норму отношеній между человѣкомъ и Божествомъ, произвольно выкидывая изъ евангельскаго текста самое существо его, — указаніе на сына и наслѣдника, въ которомъ живетъ истинная норма богочеловѣческаго отношенія. Хозяинъ, обязанности къ хозяину, воля хозяина. А я на это вамъ вотъ что скажу: пока вашъ хозяинъ только налагаетъ на васъ обязанности и требуетъ отъ васъ исполненія своей воли, то я не вижу, какъ вы мнѣ докажете, что это настоящій хозяинъ, а не самозванецъ.

КНЯЗЬ. Вотъ это мнѣ нравится! Да если я по совѣсти и разуму знаю, что требованія хозяина выражаютъ только чистѣйшее добро.

Г. Z. Виноватъ, я не о томъ говорю. Я не спорю, что хозяинъ требуетъ добра отъ васъ; но развѣ отсюда слѣдуетъ, что онъ самъ добръ?

КНЯЗЬ. А то какъ же?

Г. Z. Странно! Я всегда думалъ, что доброе качество кого бы то ни было доказывается не тѣмъ, чего онъ отъ другихъ требуетъ, а тѣмъ, что онъ самъ дѣлаетъ. Если это вамъ не ясно логически, то вотъ вамъ наглядный историческій примѣръ. Московскій царь Иванъ

Четвертый въ извѣстномъ письмѣ своемъ требовалъ отъ князя Андрея Курбскаго, чтобы тотъ проявилъ величайшее добро, высочайшій нравственный героизмъ, отказавшись отъ противленія злу и кротко подвергшись мученической смерти за правду. Эта хозяйская воля была волей добра со стороны того, что она требовала отъ другого, однако она ничуть не доказывала, что хозяинъ, требовавшій такого добра, былъ добрый. Ясно, что хотя мученичество за правду есть высочайшее нравственное благо, но это ничуть не говоритъ въ пользу Ивана Четвертаго, такъ какъ онъ-то вѣдь былъ тутъ не мученикъ, а мучитель.

КНЯЗЬ. Такъ что же вы этимъ хотите сказать?

Г. Z. А то, что покуда вы мнѣ не покажете добраго качества вашего хозяина въ его собственныхъ дѣлахъ, а не въ словесныхъ только предписаніяхъ его рабочимъ, то я останусь при своей увѣренности, что этотъ вашъ далекій хозяинъ, требующій добра отъ другихъ, но самъ никакого добра не дѣлающій, налагающій обязанности, но не проявляющій любви, никогда не показывавшійся вамъ на глаза, а живущій гдѣ-то за границей incognito, — что онъ есть не иной кто, какъ *богъ вѣка сего*...

ГЕНЕРАЛЪ. Вотъ оно инкогнито проклятое!

ДАМА. Ахъ, не говорите! Какъ страшно! Съ нами крестная сила! *(крестится)*.

КНЯЗЬ. Можно было заранѣе предвидѣть что-нибудь въ этомъ родѣ.

Г. Z. Я не сомнѣваюсь, князь, что вы по искреннему заблужденію принимаете ловкаго самозванца за настоящаго Бога. *Ловкость* самозванца есть для васъ большое смягчающее обстоятельство; я и самъ не сразу разобралъ, въ чемъ тутъ дѣло; но теперь уже для меня нѣтъ никакихъ сомнѣній, и вы поймете, съ какимъ чувствомъ я долженъ смотрѣть на то, что я считаю обманчивой и соблазнительной *личиной* добра...

ДАМА. Ну, что вы, вѣдь, это обидно!

КНЯЗЬ. Увѣряю васъ, что я нисколько не обиженъ. Вѣдь, тутъ былъ поставленъ общій и довольно интересный вопросъ, и мнѣ странно, что мой собесѣдникъ, повидимому, воображаетъ, будто этотъ вопросъ можетъ быть обращенъ только ко мнѣ, а не къ нему также. Вы требуете отъ меня показать вамъ собственныя добрыя дѣла моего хозяина, свидѣтельствующія, что онъ есть начало добра, а не зла.

Ну, а сами вы какое такое укажете доброе дѣло вашего хозяина, которое я не могъ бы приписать и своему?

ГЕНЕРАЛЪ. Да, вѣдь, ужъ указано одно дѣло, которымъ держится все остальное.

КНЯЗЬ. А именно?

Г. Z. Дѣйствительная побѣда надъ зломъ въ дѣйствительномъ воскресеніи. Только этимъ, повторяю, открывается и дѣйствительное Царство Божіе, а безъ этого есть лишь царство смерти и грѣха и творца ихъ, діавола. Воскресеніе — только не въ переносномъ смыслѣ, а въ настоящемъ — вотъ документъ истиннаго Бога.

КНЯЗЬ. Да, если вамъ угодно вѣрить въ такую миѳологію! Я, вѣдь, у васъ спрашиваю фактовъ, которые можно доказать, а не вашихъ вѣрованій.

Г. Z. Потише, потише, князь! Мы оба исходимъ изъ одной вѣры, или, если хотите, миѳологіи, — только я послѣдовательно провожу ее до конца, а вы, вопреки логикѣ, произвольно останавливаетесь въ началѣ пути. Силу добра и его будущее торжество на землѣ вы, вѣдь, признаете?

КНЯЗЬ. Признаю.

Г. Z. Что же это: фактъ или вѣра?

КНЯЗЬ. *Разумная* вѣра.

Г. Z. Посмотримъ. Разумъ, какъ насъ учили въ семинаріи, требуетъ, между прочимъ, ничего не допускать безъ достаточнаго основанія. Скажите же мнѣ, пожалуйста, на какомъ достаточномъ основаніи, признавъ силу добра въ нравственномъ исправленіи и совершенствованіи человѣка и человѣчества, вы признаете добро безсильнымъ противъ смерти?

КНЯЗЬ. А я думаю, что вамъ нужно сказать, почему вы приписываете добру какую-то силу за предѣлами нравственной сферы?

Г. Z. Я-то скажу. Разъ я вѣрю въ добро и въ его собственную силу, и въ самомъ понятіи этой доброй силы утверждается ея существенное и *безусловное* превосходство, то я *логически* признаю такую силу неограниченною, и ничто не препятствуетъ мнѣ вѣрить въ истину воскресенія, засвидѣтельствованную *исторически*. Впрочемъ, если бы вы съ самаго начала такъ прямо сказали, что вамъ до христіанской *вѣры* нѣтъ дѣла, что ея предметъ для васъ — миѳологія, то я, конечно, воздержался бы отъ той враждебности къ вашему образу мыслей, который я не могъ отъ васъ скрыть; вѣдь, заблужде-

ніе или ошибка въ фальшь не ставится, и враждовать съ людьми изъ-за ихъ теоретическихъ заблужденій значитъ давать себѣ аттестатъ слишкомъ малаго ума, слишкомъ слабой вѣры и слишкомъ дряннаго сердца. А всякій дѣйствительно вѣрующій, и тѣмъ самымъ свободный отъ этихъ излишествъ тупоумія, малодушія и безсердечности, — долженъ съ искреннимъ расположеніемъ смотрѣть на прямого, откровеннаго, словомъ — *честнаго* противника и отрицателя религіозныхъ истинъ. Вѣдь, это по нынѣшнимъ временамъ такая рѣдкость, и мнѣ трудно вамъ передать, съ какимъ особымъ удовольствіемъ я гляжу на явнаго врага христіанства. Чуть не во всякомъ изъ нихъ я готовъ видѣть будущаго апостола Павла, тогда какъ въ иныхъ ревнителяхъ христіанства поневолѣ мерещится Іуда предатель. Но вы, князь, такъ откровенно высказались, что я рѣшительно отказываюсь причислять васъ къ безчисленнымъ нынѣ Іудамъ и Іудушкамъ и уже предвижу ту минуту, когда почувствую къ вамъ то самое доброе расположеніе, которое вызываютъ во мнѣ многіе отъявленные безбожники и нехристи.

ПОЛИТИКЪ. Ну, такъ какъ теперь благополучно выяснилось, что ни эти безбожники и нехристи, ни такіе «истинные христіане», какъ вотъ князь, не представляютъ собою антихриста, то пора вамъ, наконецъ, показать его собственный портретъ.

Г. Z. Вотъ вы чего хотѣли! А развѣ вы довольны хоть однимъ изъ множества изображеній Христа, которыя дѣлались, вѣдь, иногда геніальными живописцами? Я ни одного удовлетворительнаго изображенія не знаю. Полагаю, что такого и не можетъ быть по той причинѣ, что Христосъ есть индивидуальное, единственное въ своемъ родѣ и, слѣдовательно, ни на что другое не похожее воплощеніе своей сущности — добра. Чтобы это изобразить — недостаточно и художественнаго генія. Но, вѣдь, то же должно сказать и объ антихристѣ: это такое же индивидуальное, единственное по законченности и полнотѣ, воплощеніе зла. Портрета его показать нельзя. Въ церковной литературѣ мы находимъ только его паспортъ съ общими и особыми примѣтами . . .

ДАМА. Не нужно его портрета, упаси Господи! А вы лучше объясните, зачѣмъ самъ-то онъ нуженъ, по-вашему, въ чемъ сущность его дѣла, и скоро ли онъ придетъ?

Г. Z. Ну, я могу васъ удовлетворить лучше, чѣмъ вы думаете. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ одинъ мой товарищъ по академіи, по-

томъ постриженный въ монахи, умирая, завѣщалъ мнѣ свою рукопись, которою онъ очень дорожилъ, но не хотѣлъ и не могъ печатать ее. Она называется: «*Краткая повѣсть объ антихристѣ*». Хотя подъ формой вымысла или въ видѣ заранѣе воображенной исторической картины это сочиненіе даетъ на мой взглядъ все то, что по Священному Писанію, церковному преданію и здравому разуму можно сказать наиболѣе вѣроятнаго объ этомъ предметѣ.

ПОЛИТИКЪ. Да это ужъ не нашего ли знакомца Варсонофія произведеніе?

Г. Z. Нѣтъ, этого звали еще изысканнѣе: Пансофій.

ПОЛИТИКЪ. Панъ Софій? Полякъ?

Г. Z. Нисколько. Изъ русскихъ поповичей. Если позволите мнѣ на минуту подняться въ мою комнату, я принесу и прочту вамъ эту рукопись. Она не велика.

ДАМА. Идите, идите! Только не пропадайте.

(Пока г. Z. ходилъ къ себѣ за рукописью, общество поднялось съ мѣста и прохаживалось по саду.)

ПОЛИТИКЪ. Не знаю, что это такое: зрѣніе ли у меня туманится отъ старости, или въ природѣ что-нибудь дѣлается? Только я замѣчаю, что ни въ какой сезонъ и ни въ какой мѣстности нѣтъ ужъ теперь больше тѣхъ яркихъ, а то совсѣмъ прозрачныхъ дней, какіе бывали прежде во всѣхъ климатахъ. Вѣдь, вотъ сегодня: ни одного облачка, отъ моря довольно далеко, а все какъ будто чѣмъ-то подернуто, тонкимъ чѣмъ-то, неуловимымъ, а полной ясности все-таки нѣтъ. Вы замѣчаете, генералъ?

ГЕНЕРАЛЪ. Я ужъ много лѣтъ какъ замѣтилъ.

ДАМА. А я вотъ съ прошлаго года стала тоже замѣчать, и не только въ воздухѣ, но и въ душѣ: и здѣсь нѣтъ «полной ясности», какъ вы говорите. Все какая-то тревога и какъ будто предчувствіе какое-то зловѣщее. Я увѣрена, что и вы, князь, то же самое чувствуете.

КНЯЗЬ. Нѣтъ, я ничего особеннаго не замѣчалъ: воздухъ, кажется, какъ всегда.

ГЕНЕРАЛЪ. Да вы слишкомъ молоды, чтобъ замѣтить разницу: сравнить вамъ не съ чѣмъ. Ну, а какъ припомнишь пятидесятые годы, такъ оно чувствительно.

КНЯЗЬ. Я думаю, что первое предположеніе вѣрно: это явленіе ослабленнаго зрѣнія.

ПОЛИТИКЪ. Что мы старѣемъ — это несомнѣнно; но и земля вѣдь тоже не молодѣетъ: вотъ и чувствуется какое-то обоюдное утомленіе.

ГЕНЕРАЛЪ. А еще вѣрнѣе, что это чортъ своимъ хвостомъ туманъ на свѣтъ Божій намахиваетъ. Тоже знаменіе антихриста!

ДАМА *(указывая на г. Z., спускающаюся съ террасы)*. Вотъ объ этомъ сейчасъ что-нибудь узнаемъ.

(Всѣ сѣли на прежнія мѣста, и г. Z. сталъ читать принесенную имъ рукопись.)

Краткая повѣсть объ антихристѣ.

Панмонголизмъ! Хоть имя дико,
Но мнѣ ласкаетъ слухъ оно,
Какъ бы предвѣстіемъ великой
Судьбины Божіей полно...

ДАМА. Откуда этотъ эпиграфъ?

Г. Z. Я думаю, что это авторъ повѣсти самъ сочинилъ.

ДАМА. Ну, читайте.

Г. Z. *(читаетъ)*: Двадцатый вѣкъ по Рождествѣ Христовѣ былъ эпохою послѣднихъ великихъ войнъ, междоусобій и переворотовъ. Самая большая изъ внѣшнихъ войнъ имѣла своею отдаленною причиною возникшее еще въ концѣ девятнадцатаго вѣка въ Японіи умственное движеніе *панмонголизма*. Подражательные японцы, съ удивительною быстротою и успѣшностью перенявши вещественныя формы европейской культуры, усвоили также и нѣкоторыя европейскія идеи низшаго порядка. Узнавъ изъ газетъ и изъ историческихъ учебниковъ о существованіи на Западѣ панэллинизма, пангерманизма, панславизма, панисламизма, они провозгласили великую идею панмонголизма, т. е. собраніе воедино, подъ своимъ главенствомъ, всѣхъ народовъ восточной Азіи съ цѣлью рѣшительной борьбы противъ чужеземцевъ, т. е. европейцевъ. Воспользовавшись тѣмъ, что Европа была занята послѣднею рѣшительною борьбою съ *мусульманскимъ* міромъ въ

началѣ двадцатаго вѣка, они приступили къ осуществленію великаго плана — сперва занятіемъ Кореи, а затѣмъ и Пекина, гдѣ они съ помощью прогрессивной китайской партіи низвергли старую манчжурскую династію и посадили на ея мѣсто японскую. Съ этимъ скоро примирились и китайскіе консерваторы. Они поняли, что изъ двухъ золъ лучше выбрать меньшее, и что свой своему поневолѣ братъ. *Государственная* самостоятельность стараго Китая, все равно, была не въ силахъ держаться, и неизбѣжно было подчиниться или европейцамъ, или японцамъ. Но ясно было, что владычество японцевъ, упразднивъ внѣшнія формы китайской государственности, оказавшіяся при томъ, очевидно, никуда негодными, не касалось внутреннихъ началъ національной жизни, тогда какъ преобладаніе европейскихъ державъ, поддерживавшихъ, ради политики, христіанскихъ миссіонеровъ, грозило глубочайшимъ духовнымъ устоямъ Китая. Прежняя національная ненависть китайцевъ къ японцамъ выросла тогда, когда ни тѣ, ни другіе не знали европейцевъ, передъ лицомъ которыхъ эта вражда двухъ сродныхъ націй становилась междоусобіемъ, теряла смыслъ. Европейцы были *вполнѣ* чужіе, *только* враги, и ихъ преобладаніе ничѣмъ не могло льстить племенному самолюбію, тогда какъ въ рукахъ Японіи китайцы видѣли сладкую приманку панмонголизма, который вмѣстѣ съ тѣмъ оправдывалъ въ ихъ глазахъ и печальную неизбѣжность внѣшней европеизаціи. «Поймите, упрямые братья, — твердили японцы, — что мы беремъ у западныхъ собакъ ихъ оружіе не изъ пристрастія къ нимъ, а для того, чтобы бить ихъ этимъ же оружіемъ. Если вы соединитесь съ нами и примете наше практическое руководство, то мы скоро не только изгонимъ бѣлыхъ дьяволовъ изъ нашей Азіи, но завоюемъ и ихъ собственныя страны и основемъ настоящее срединное царство надо всею вселенною. Вы правы въ своей народной гордости и въ своемъ презрѣніи къ европейцамъ, но вы напрасно питаете эти чувства одними мечтаніями, а не разумною дѣятельностью. Въ ней мы васъ опередили и должны вамъ показывать пути общей пользы. А не то, смотрите сами, что вамъ дала ваша политика самоувѣренности и недовѣрія къ намъ — вашимъ естественнымъ друзьямъ и защитникамъ: Россія и Англія, Германія и Франція чуть не подѣлили васъ между собою безъ остатка, и всѣ ваши тигровыя затѣи показали только безсильный кончикъ змѣинаго хвоста». Разсудительные китайцы находили это основательнымъ, и японская династія прочно утвердилась. Первою ея заботою было, разу-

мѣется, созданіе могучей арміи и флота. Большая часть военныхъ силъ Японіи была переведена въ Китай, гдѣ составила кадры новой огромной арміи. Японскіе офицеры, говорившіе по-китайски, дѣйствовали какъ инструкторы гораздо успѣшнѣе отстраненныхъ европейцевъ, а въ безчисленномъ населеніи Китая съ Манчжуріей, Монголіей и Тибетомъ нашлось достаточно пригоднаго боевого матеріала. Уже первый богдыханъ изъ японской династіи могъ сдѣлать удачную пробу оружія обновленной имперіи, вытѣснить французовъ изъ Тонкина и Сіама, а англичанъ изъ Бурмы и включивши въ Срединную Имперію весь Индо-Китай. Преемникъ его, по матери китаецъ, соединявшій въ себѣ китайскую хитрость и упругость съ японскою энергіей, подвижностью и предпріимчивостью, мобилизируетъ въ китайскомъ Туркестанѣ четырехмилліонную армію, и въ то время какъ Цунъ-ли-ямынь конфиденціально сообщилъ русскому послу, что эта армія предназначена для завоеванія Индіи, — богдыханъ вторгается въ нашу среднюю Азію и, поднявши здѣсь все населеніе, быстро двигается черезъ Уралъ и наводняетъ своими войсками всю восточную и центральную Россію, тогда какъ наскоро мобилизируемыя русскія войска частями спѣшатъ изъ Польши и Литвы, Кіева и Волыни, Петербурга и Финляндіи. При отсутствіи предварительнаго плана войны и при огромномъ численномъ перевѣсѣ непріятеля, боевыя достоинства русскихъ войскъ позволяютъ имъ только гибнуть съ честью. Быстрота нашествія не оставляетъ времени для должной концентраціи, и корпуса истребляются одинъ за другимъ въ ожесточенныхъ и безнадежныхъ бояхъ. И монголамъ это достается не дешево, но они легко пополняютъ свою убыль, завладѣвши всѣми азіатскими желѣзными дорогами, въ то время какъ двухсоттысячная русская армія, давно собранная у границъ Манчжуріи, дѣлаетъ неудачную попытку вторженія въ хорошо защищенный Китай. Оставивъ часть своихъ силъ въ Россіи, чтобы мѣшать формированію новыхъ войскъ, а также для преслѣдованія размножившихся партизанскихъ отрядовъ, богдыханъ тремя арміями переходитъ границы Германіи. Здѣсь успѣли подготовиться, и одна изъ монгольскихъ армій разбита на голову. Но въ это время во Франціи беретъ верхъ партія запоздалаго реванша, и скоро въ тылу у нѣмцевъ оказывается милліонъ вражьихъ штыковъ. Попавъ между молотомъ и наковальней, германская армія принуждена принять почетныя условія разоруженія, предложенныя богдыханомъ. Ликующіе французы, братаясь съ желто-

лицыми, разсыпаются по Германіи и скоро теряютъ всякое представленіе о военной дисциплинѣ. Богдыханъ приказываетъ своимъ войскамъ перерѣзать ненужныхъ болѣе союзниковъ, что исполняется съ китайскою аккуратностью. Въ Парижѣ происходитъ возстаніе рабочихъ sans patrie, и столица западной культуры радостно отворяетъ ворота владыкѣ Востока. Удовлетворивъ своему любопытству, богдыханъ отправляется въ приморскую Булонь, гдѣ, подъ прикрытіемъ флота, подошедшаго изъ Тихаго океана, готовятся транспортныя суда, чтобы переправить его войска въ Великобританію. Но ему нужны деньги, и англичане откупаются милліардомъ фунтовъ. Черезъ годъ всѣ европейскія государства признаютъ свою вассальную зависимость отъ богдыхана, и, оставивъ въ Европѣ достаточное оккупаціонное войско, онъ возвращается на Востокъ и предпринимаетъ морскіе походы въ Америку и Австралію. Полвѣка длится новое монгольское иго надъ Европой. Со стороны внутренней эта эпоха знаменуется повсюднымъ смѣшеніемъ и глубокимъ взаимнопроникновеніемъ европейскихъ и восточныхъ идей, повтореніемъ en grand древняго александрійскаго синкретизма; а въ практическихъ областяхъ жизни наиболѣе характерными становятся три явленія: широкій наплывъ въ Европу китайскихъ и японскихъ рабочихъ и сильное обостреніе, вслѣдствіе этого, соціально-экономическаго вопроса; продолжающійся со стороны правящихъ классовъ рядъ палліативныхъ опытовъ рѣшенія этого вопроса и усиленная международная дѣятельность тайныхъ общественныхъ организацій, образующихъ обширный всеевропейскій заговоръ съ цѣлью изгнанія монголовъ и возстановленія европейской независимости. Этотъ колоссальный заговоръ, въ которомъ принимали участіе и мѣстныя національныя правительства, насколько это было возможно при контролѣ богдыханскихъ намѣстниковъ, мастерски подготовленъ и удается блестящимъ образомъ. Въ назначенный срокъ начинается рѣзня монгольскихъ солдатъ, избіеніе и изгнаніе азіатскихъ рабочихъ. По всѣмъ мѣстамъ открываются тайные кадры европейскихъ войскъ, и по задолго составленному подробнѣйшему плану происходитъ всеобщая мобилизація. Новый богдыханъ, внукъ великаго завоевателя, поспѣшаетъ изъ Китая въ Россію, но здѣсь его несмѣтныя полчища на голову разбиты всеевропейскою арміей. Ихъ разсѣянные остатки возвращаются въ глубь Азіи, и Европа становится свободною. Если полувѣковое подчиненіе азіатскимъ варварамъ произошло вслѣдствіе разъединенія государствъ, думавшихъ

только о своихъ отдѣльныхъ національныхъ интересахъ, то великое и славное освобожденіе достигнуто международною организаціей соединенныхъ силъ всего европейскаго населенія. Естественнымъ слѣдствіемъ этого очевиднаго факта оказывается то, что старый традиціонный строй отдѣльныхъ націй повсюду теряетъ значеніе, и почти вездѣ исчезаютъ послѣдніе остатки старыхъ монархическихъ учрежденій. Европа въ двадцать первомъ вѣкѣ представляетъ союзъ болѣе или менѣе демократическихъ государствъ — европейскіе соединенные штаты. Успѣхи внѣшней культуры, нѣсколько задержанные монгольскимъ нашествіемъ и освободительною борьбою, снова пошли ускореннымъ ходомъ. А предметы внутренняго сознанія — вопросы о жизни и смерти, объ окончательной судьбѣ міра и человѣка, осложненные и запутанные множествомъ новыхъ физіологическихъ и психологическихъ изслѣдованій и открытій, остаются попрежнему безъ разрѣшенія. Выясняется только одинъ важный отрицательный результатъ: рѣшительное паденіе теоретическаго матеріализма. Представленіе о вселенной, какъ о системѣ пляшущихъ атомовъ, и о жизни, какъ результатѣ механическаго накопленія мельчайшихъ измѣненій вещества, — такимъ представленіемъ не удовлетворяется болѣе ни одинъ мыслящій умъ. Человѣчество навсегда переросло эту ступень философскаго младенчества. Но ясно становится съ другой стороны, что оно также переросло и младенческую способность наивной, безотчетной вѣры. Такимъ понятіямъ, какъ Богъ, *сдѣлавшій* міръ *изъ ничего,* и т. д., перестаютъ уже учить и въ начальныхъ школахъ. Выработанъ нѣкоторый общій повышенный уровень представленій о такихъ предметахъ, ниже котораго не можетъ опускаться никакой догматизмъ. И если огромное большинство мыслящихъ людей остается вовсе не вѣрующими, то немногіе вѣрующіе всѣ по необходимости становятся и *мыслящими,* исполняя предписаніе апостола: будьте младенцами по сердцу, но не по уму.

Былъ въ это время между немногими вѣрующими спиритуалистами одинъ замѣчательный человѣкъ, — многіе называли его сверхчеловѣкомъ, — который былъ одинаково далекъ какъ отъ умственнаго, такъ и отъ сердечнаго младенчества. Онъ былъ еще юнъ, но благодаря своей высокой геніальности къ тридцати тремъ годамъ широко прославился какъ великій мыслитель, писатель и общественный дѣятель. Сознавая въ самомъ себѣ великую силу духа, онъ былъ всегда убѣжденнымъ спиритуалистомъ, и ясный умъ всегда указывалъ

ему истину того, во что должно вѣрить: добро, Бога, Мессію. Въ это онъ *вѣрилъ*, но *любилъ* онъ только *одного себя*. Онъ вѣрилъ въ Бога, но въ глубинѣ души невольно и безотчетно предпочиталъ Ему себя. Онъ вѣрилъ въ Добро, но всевидящее око Вѣчности знало, что этотъ человѣкъ преклонится передъ злою силою, лишь только она подкупитъ его — не обманомъ чувствъ и низкихъ страстей и даже не высокою приманкой власти, а чрезъ одно безмѣрное самолюбіе. Впрочемъ, это самолюбіе не было ни безотчетнымъ эгоизмомъ, ни безумнымъ притязаніемъ. Помимо исключительной геніальности, красоты и благородства, высочайшія проявленія воздержанія, безкорыстія и дѣятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбіе великаго спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинять ли его за то, что столь обильно снабженный дарами Божіими, онъ увидѣлъ въ нихъ особые знаки исключительнаго благоволенія къ нему свыше и счелъ себя вторымъ по Богѣ, единственнымъ въ своемъ родѣ сыномъ Божіимъ. Однимъ словомъ, онъ призналъ себя тѣмъ, чѣмъ въ дѣйствительности былъ Христосъ. Но это сознаніе своего высшаго достоинства на дѣлѣ опредѣлилось въ немъ не какъ его нравственная обязанность къ Богу и міру, а какъ его право и преимущество передъ другими и прежде всего передъ Христомъ. У него не было первоначально вражды и къ Іисусу. Онъ признавалъ Его мессіанское значеніе и достоинство, но онъ искренно видѣлъ въ немъ лишь своего величайшаго предшественника, — нравственный подвигъ Христа и Его абсолютная единственность были непонятны для этого омраченнаго самолюбіемъ ума. Онъ разсуждалъ такъ: «Христосъ пришелъ раньше меня; я являюсь вторымъ; но вѣдь то, что въ порядкѣ времени является послѣ, то по существу первѣе. Я прихожу послѣднимъ, въ концѣ исторіи, именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель. Тотъ Христосъ — мой предтеча. Его призваніе было — предварить и подготовить мое явленіе». И въ этой мысли великій человѣкъ двадцать перваго вѣка будетъ примѣнять къ себѣ все, что сказано въ Евангеліи о второмъ пришествіи, объясняя это пришествіе не какъ возвращеніе того же Христа, а какъ замѣщеніе предварительнаго Христа окончательнымъ, то-есть имъ самимъ.

На этой стадіи грядущій человѣкъ представляетъ еще немного характернаго и оригинальнаго. Вѣдь подобнымъ же образомъ смотрѣлъ на свое отношеніе къ Христу, напримѣръ, Мухаммедъ, чело-

вѣкъ правдивый, котораго ни въ какомъ злом умыслѣ нельзя обвинить.

Самолюбивое предпочтеніе себя Христу будетъ оправдываться у этого человѣка еще такимъ разсужденіемъ: «Христосъ, проповѣдуя и въ жизни своей проявляя нравственное добро, былъ *исправителемъ* человѣчества, я же призванъ быть *благодѣтелемъ* этого отчасти исправленнаго, отчасти неисправимаго человѣчества. Я дамъ всѣмъ людямъ все, что нужно. Христосъ, какъ моралистъ, раздѣлялъ людей добромъ и зломъ, я соединю ихъ благами, которыя одинаково нужны и добрымъ, и злымъ. Я буду настоящимъ представителемъ того Бога, который возводитъ солнце свое надъ добрыми и злыми, дождитъ на праведныхъ и неправедныхъ. Христосъ принесъ мечъ, я принесу миръ. Онъ грозилъ землѣ страшнымъ послѣднимъ судомъ. Но вѣдь послѣднимъ судьею буду я, и судъ мой будетъ не судомъ правды только, а судомъ милости. Будетъ и правда въ моемъ судѣ, но не правда воздаятельная, а правда распредѣлительная. Я всѣхъ различу и каждому дамъ то, что ему нужно».

И вотъ въ этомъ прекрасномъ расположеніи ждетъ онъ какого-нибудь яснаго призыва Божія къ дѣлу новаго спасенія человѣчества, какого-нибудь явнаго и поразительнаго свидѣтельства, что онъ есть старшій сынъ, возлюбленный первенецъ Божій. Ждетъ и питаетъ свою самость сознаніемъ своихъ сверхчеловѣческихъ добродѣтелей и дарованій, — вѣдь это, какъ сказано, человѣкъ безупречной нравственности и необычайной геніальности.

Ждетъ горделивый праведникъ высшей санкціи, чтобы начать свое спасеніе человѣчества, — и не дождется. Ему ужъ минуло тридцать лѣтъ, проходятъ еще три года. И вотъ мелькаетъ въ его умѣ и до мозга костей горячею дрожью пронизываетъ его мысль: «А если?.. А вдругъ не я, а тотъ... галилеянинъ... Вдругъ Онъ не предтеча мой, а настоящій, первый и послѣдній? Но вѣдь тогда онъ долженъ быть *живъ*... Гдѣ же Онъ?.. Вдругъ Онъ придетъ ко мнѣ... сейчасъ, сюда... Что я скажу Ему? Вѣдь я долженъ буду склониться передъ Нимъ, какъ послѣдній глупый христіанинъ, какъ русскій мужикъ какой-нибудь безсмысленно бормотать: Господи Сусе Христе, помилуй мя грѣшнаго, — или какъ польская баба растянуться *кжижемъ*? Я, свѣтлый геній, сверхчеловѣкъ. Нѣтъ, никогда!» И тутъ на мѣсто прежняго разумнаго холоднаго уваженія къ Богу и Христу зарождается и растетъ въ его сердцѣ сначала какой-то ужасъ, а по-

томъ жгучая и все его существо сжимающая и стягивающая *зависть* и яростная, захватывающая духъ ненависть. «Я, я, а не Онъ! Нѣтъ Его въ живыхъ, нѣтъ и не будетъ. Не воскресъ, не воскресъ, не воскресъ! Сгнилъ, сгнилъ въ гробницѣ, сгнилъ, какъ послѣдняя...» И съ пѣнящимся ртомъ, судорожными прыжками выскакиваетъ изъ дому, изъ саду и въ глухую черную ночь бѣжитъ по скалистой тропинкѣ... Ярость утихла и смѣнилась сухимъ и тяжелымъ, какъ эти скалы, мрачнымъ, какъ эта ночь, отчаяніемъ. Онъ остановился у отвѣснаго обрыва и услышалъ далеко внизу смутный шумъ бѣгущаго по камнямъ потока. Нестерпимая тоска давила его сердце. Вдругъ въ немъ что-то шевельнулось. «Позвать Его, — спросить, что мнѣ дѣлать?» И среди темноты ему представился кроткій и грустный образъ. «Онъ меня жалѣетъ... Нѣтъ, никогда! Не воскресъ, не воскресъ!» И онъ бросился съ обрыва. Но что-то упругое, какъ водяной столбъ, удержало его въ воздухѣ, онъ почувствовалъ сотрясеніе, какъ отъ электрическаго удара, и какая-то сила отбросила его назадъ. На мигъ онъ потерялъ сознаніе и очнулся стоящимъ на колѣняхъ въ нѣсколькихъ шагахъ отъ обрыва. Передъ нимъ обрисовывалась какая-то свѣтящаяся фосфорическимъ туманнымъ сіяніемъ фигура, и изъ нея два глаза нестерпимымъ острымъ блескомъ пронизывали его душу...

Видитъ онъ эти два пронзительные глаза и слышитъ не то внутри себя, не то снаружи какой-то странный голосъ, глухой, точно сдавленный и вмѣстѣ съ тѣмъ отчетливый, металлическій и совершенно бездушный, въ родѣ какъ изъ фонографа. И этотъ голосъ говоритъ ему: «Сынъ мой возлюбленный, въ тебѣ все мое благоволеніе. Зачѣмъ ты не взыскалъ меня? Зачѣмъ почиталъ того, дурного, и отца его? Я богъ и отецъ твой. А тотъ нищій, распятый — мнѣ и тебѣ чужой. У меня нѣтъ другого сына, кромѣ тебя. Ты единственный, единородный, равный со мной. Я люблю тебя и ничего отъ тебя не требую. Ты и такъ прекрасенъ, великъ, могучъ. Дѣлай твое дѣло во имя *твое*, не мое. У меня нѣтъ зависти къ тебѣ. Я люблю тебя. Мнѣ ничего не нужно отъ тебя. Тотъ, Кого ты считалъ богомъ, требовалъ отъ Своего сына послушанія и послушанія безпредѣльнаго — до крестной смерти, — и Онъ не помогъ ему на крестѣ. Я ничего отъ тебя не требую, и я помогу тебѣ. Ради тебя самого, ради твоего собственнаго достоинства и превосходства и ради моей чистой безкорыстной любви къ тебѣ — я помогу тебѣ. Прими духъ мой.

Какъ прѣжде мой духъ родилъ тебя въ *красоть*, такъ теперь онъ рождаетъ тебя въ *силѣ*». И съ этими словами невѣдомаго уста сверхчеловѣка невольно разомкнулись, два пронзительные глаза совсѣмъ приблизились къ лицу его, и онъ почувствовалъ, какъ острая ледяная струя вошла въ него и наполнила все существо его. И съ тѣмъ вмѣстѣ онъ почувствовалъ небывалую силу, бодрость, легкость и восторгъ. Въ тотъ же мигъ свѣтящійся обликъ и два глаза вдругъ исчезли, что-то подняло сверхчеловѣка надъ землею и разомъ опустило въ его саду, у дверей дома.

На другой день не только посѣтители великаго человѣка, но даже его слуги были изумлены его особеннымъ, какимъ-то вдохновеннымъ видомъ. Но они были бы еще болѣе поражены, если бы могли видѣть, съ какою сверхъестественною быстротою и легкостью писалъ онъ, запершись въ своемъ кабинетѣ, свое знаменитое сочиненіе подъ заглавіемъ: «Открытый путь къ вселенскому миру и благоденствію».

Прежнія книги и общественныя дѣйствія сверхчеловѣка встрѣчали строгихъ критиковъ, хотя это были большею частью люди особенно религіозные и потому лишенные всякаго авторитета, — вѣдь я о времени пришествія антихриста говорю, — такъ что не многіе ихъ слушали, когда они указывали во всемъ, что писалъ и говорилъ «грядущій человѣкъ», признаки совершенно исключительнаго, напряженнаго самолюбія и самомнѣнія при отсутствіи истинной простоты, прямоты и сердечности.

Но своимъ новымъ сочиненіемъ онъ привлечетъ къ себѣ даже нѣкоторыхъ изъ своихъ прежнихъ критиковъ и противниковъ. Эта книга, написанная послѣ приключенія на обрывѣ, покажетъ въ немъ небывалую прежде силу генія. Это будетъ что-то всеобъемлющее и примиряющее всѣ противорѣчія. Здѣсь соединятся благородная почтительность къ древнимъ преданіямъ и символамъ съ широкимъ и смѣлымъ радикализмомъ общественно-политическихъ требованій и указаній, неограниченная свобода мысли съ глубочайшимъ пониманіемъ всего мистическаго, безусловный индивидуализмъ съ горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализмъ руководящихъ началъ съ полною опредѣленностью и жизненностью практическихъ рѣшеній. И все это будетъ соединено и связано съ такимъ геніальнымъ художествомъ, что всякому одностороннему мыслителю или дѣятелю легко будетъ видѣть и принять цѣлое лишь подъ своимъ частнымъ наличнымъ угломъ зрѣнія, ничѣмъ не жертвуя для

самой истины, не возвышаясь для нея дѣйствительно надъ своимъ *я*, нисколько не отказываясь *на дѣлѣ* отъ своей односторонности, ни въ чемъ не исправляя ошибочности своихъ взглядовъ и стремленій, ничѣмъ не восполняя ихъ недостаточность. Эта удивительная книга сейчасъ будетъ переведена на языки всѣхъ образованныхъ и нѣкоторыхъ необразованныхъ націй. Тысячи газетъ во всѣхъ частяхъ свѣта будутъ цѣлый годъ наполняться издательскими рекламами и восторгами критиковъ. Дешевыя изданія съ портретами автора будутъ расходиться въ милліонахъ экземпляровъ, и весь культурный міръ, — а въ то время это будетъ почти значить то же, что весь земной шаръ, — наполнится славою несравненнаго, великаго, единственнаго! Никто не будетъ возражать на эту книгу, она покажется каждому откровеніемъ всецѣлой правды. Всему прошедшему будетъ воздана въ ней такая полная справедливость, все текущее оцѣнено такъ безпристрастно и всесторонне, и лучшее будущее такъ наглядно и осязательно придвинуто къ настоящему, что всякій скажетъ: «Вотъ оно, то самое, что намъ нужно; вотъ идеалъ, который не есть утопія, вотъ замыселъ, который не есть химера». И чудный писатель не только увлечетъ всѣхъ, но онъ будетъ всякому *пріятенъ*, такъ что исполнится слово Христово:

«Я пришелъ во имя Отца, и не принимаете меня, придетъ *другой* во имя *свое*, — того *примете*». Вѣдь для того, чтобы быть *принятымъ*, надо быть *пріятнымъ*.

Правда, нѣкоторые благочестивые люди, горячо восхваляя эту книгу, станутъ задавать только вопросъ, почему въ ней ни разу не упомянуто о Христѣ, но другіе христіане возразятъ: «И слава Богу! — довольно уже въ прошлые вѣка все священное было затаскано всякими непризванными ревнителями, и теперь глубоко-религіозный писатель долженъ быть очень остороженъ. И разъ содержаніе книги проникнуто истинно-христіанскимъ духомъ дѣятельной любви и всеобъемлющаго благоволенія, то что же вамъ еще?» И съ этимъ всѣ согласятся. Вскорѣ послѣ появленія «Открытаго пути», который сдѣлалъ своего автора самымъ популярнымъ изо всѣхъ людей, когда-либо появлявшихся на свѣтѣ, должно было происходить въ Берлинѣ международное учредительное собраніе союза европейскихъ государствъ. Союзъ этотъ, установленный послѣ ряда внѣшнихъ и внутреннихъ войнъ, связанныхъ съ освобожденіемъ отъ монгольскаго ига и значительно измѣнившихъ карту Европы, подвергался опасности отъ

столкновеній — теперь уже не между націями, а между политическими и соціальными партіями. Заправилы общей европейской политики, принадлежавшіе къ могущественному братству франмасоновъ, чувствовали недостатокъ общей исполнительной власти. Достигнутое съ такимъ трудомъ европейское единство каждую минуту готово было опять распасться. Въ союзномъ совѣтѣ или всемірной управѣ (Comité permanent universel) не было единодушія, такъ какъ не всѣ мѣста удалось занять настоящими, посвященными въ дѣло масонами. Независимые члены управы вступали между собою въ сепаратныя соглашенія, и дѣло грозило новою войною. Тогда «посвященные» рѣшили учредить единоличную исполнительную власть съ достаточными полномочіями. Главнымъ кандидатомъ былъ негласный членъ ордена, — «грядущій человѣкъ». Онъ былъ единственнымъ лицомъ съ великою всемірною знаменитостью. Будучи по профессіи ученымъ артиллеристомъ, а по состоянію крупнымъ капиталистомъ, онъ повсюду имѣлъ дружескія связи съ финансовыми и военными кругами. Противъ него въ другое, менѣе просвѣщенное время говорило бы то обстоятельство, что происхожденіе его было покрыто глубокимъ мракомъ неизвѣстности. Мать его, особа снисходительнаго поведенія, была отлично извѣстна обоимъ земнымъ полушаріямъ, но слишкомъ много разныхъ лицъ имѣли одинакій поводъ считаться его отцами. Эти обстоятельства, конечно, не могли имѣть никакого значенія для вѣка столь передового, что ему даже пришлось быть послѣднимъ. *Грядущій человѣкъ* былъ выбранъ почти единогласно въ пожизненные президенты европейскихъ соединенныхъ штатовъ; когда же онъ явился на трибунѣ во всемъ блескѣ своей сверхчеловѣческой юной красоты и силы и съ вдохновеннымъ краснорѣчіемъ изложилъ свою универсальную программу, увлеченное и очарованное собраніе въ порывѣ энтузіазма безъ голосованія рѣшило воздать ему высшую почесть избраніемъ въ римскіе императоры. Конгрессъ закрылся среди всеобщаго ликованія, и великій избранникъ издалъ манифестъ, начинавшійся такъ: «Народы земли! Миръ мой даю вамъ!» и кончавшійся такими словами: «Народы земли! Свершились обѣтованія! Вѣчный вселенскій миръ обезпеченъ. Всякая попытка его нарушить сейчасъ же встрѣтитъ неодолимое противодѣйствіе. Ибо отнынѣ есть на землѣ одна срединная власть, которая сильнѣе всѣхъ прочихъ властей, и порознь, и вмѣстѣ взятыхъ. Эта ничѣмъ неодолимая, все превозмогающая власть принадлежитъ мнѣ, полномочному избраннику Европы,

императору всѣхъ ея силъ. Международное право имѣетъ, наконецъ, недоставшую ему доселѣ санкцію. И отнынѣ никакая держава не осмѣлится сказать: война, когда я говорю: миръ. Народы земли — миръ вамъ!» Этотъ манифестъ произвелъ желанное дѣйствіе. Повсюду внѣ Европы, особенно въ Америкѣ, образовались сильныя имперіалистскія партіи, которыя заставили свои государства на разныхъ условіяхъ присоединиться къ европейскимъ соединеннымъ штатамъ подъ верховною властью римскаго императора. Оставались еще независимыя племена и державцы кое-гдѣ въ Азіи и Африкѣ. Императоръ съ небольшою, но отборною арміей изъ русскихъ, нѣмецкихъ, польскихъ, венгерскихъ и турецкихъ полковъ совершаетъ военную прогулку отъ восточной Азіи до Марокко и безъ большого кровопролитія подчиняетъ всѣхъ непокорныхъ. Во всѣхъ странахъ двухъ частей свѣта онъ ставитъ своихъ намѣстниковъ изъ европейски образованныхъ и преданныхъ ему туземныхъ вельможъ. Во всѣхъ языческихъ странахъ пораженное и очарованное населеніе провозглашаетъ его верховнымъ богомъ. Въ одинъ годъ основывается всемірная монархія, въ собственномъ и точномъ смыслѣ. Ростки войны вырваны съ корнемъ. Всеобщая лига мира сошлась въ послѣдній разъ и, провозгласивъ восторженный панегирикъ великому миротворцу, закрыла себя за ненадобностью. Въ новый годъ своего властвованія римскій и всемірный императоръ издаетъ новый манифестъ: «Народы земли! Я обѣщалъ вамъ миръ, и я далъ вамъ его. Но миръ красенъ только благоденствіемъ. Кому при мирѣ грозятъ бѣдствія нищеты, тому и миръ не радость. Придите же ко мнѣ теперь всѣ голодные и холодные, чтобы я насытилъ и согрѣлъ васъ». И затѣмъ онъ объявляетъ простую и всеобъемлющую соціальную реформу, уже намѣченную въ его сочиненіи и тамъ уже плѣнявшую всѣ благородные и трезвые умы. Теперь, благодаря сосредоточенію въ его рукахъ всемірныхъ финансовъ и колоссальныхъ поземельныхъ имуществъ, онъ могъ осуществить эту реформу по желанію бѣдныхъ и безъ ощутительной обиды для богатыхъ. Всякій сталъ получать по своимъ способностямъ, и всякая способность — по своимъ трудамъ и заслугамъ.

Новый владыка земли былъ прежде всего сердобольнымъ филантропомъ, — и не только филантропомъ, но и *филозоемъ*. Самъ онъ былъ вегетаріанцемъ, онъ запретилъ вивисекцію и учредилъ строгій надзоръ за бойнями; общества покровительства животныхъ всячески поощрялись имъ. Важнѣе этихъ подробностей было прочное устано-

вленіе во всемъ человѣчествѣ самаго основного равенства — *равенства всеобщей сытости.* Это совершилось во второй годъ его царствованія. Соціально-экономическій вопросъ былъ окончательно рѣшенъ. Но если сытость есть первый интересъ для голодныхъ, то сытымъ хочется чего-нибудь другого.

Даже сытыя животныя хотятъ обыкновенно не только спать, но и играть. Тѣмъ болѣе человѣчество, которое всегда post panem требовало circenses.

Императоръ-сверхчеловѣкъ пойметъ, что нужно его толпѣ. Въ это время съ дальняго Востока прибудетъ къ нему въ Римъ великій чудодѣй, окутанный въ густое облако странныхъ былей и дикихъ сказокъ. По слухамъ, распространеннымъ среди нео-буддистовъ, онъ будетъ происхожденія божественнаго: отъ солнечнаго бога Сурьи и какой-то рѣчной нимфы.

Этотъ чудодѣй, по имени Аполлоній, человѣкъ несомнѣнно геніальный, полуазіатъ и полуевропеецъ, католическій епископъ in partibus infidelium, удивительнымъ образомъ соединитъ въ себѣ обладаніе послѣдними выводами и техническими приложеніями западной науки съ знаніемъ и умѣніемъ пользоваться всѣмъ тѣмъ, что есть дѣйствительно солиднаго и значительнаго въ традиціонной мистикѣ Востока. Результаты такого сочетанія будутъ поразительны. Аполлоній дойдетъ, между прочимъ, до полунаучнаго, полумагическаго искусства притягивать и направлять по своей волѣ атмосферическое электричество, и въ народѣ будутъ говорить, что онъ *сводитъ огонь съ небесъ.* Впрочемъ, поражая воображеніе толпы разными неслыханными диковинками, онъ не будетъ до времени злоупотреблять своимъ могуществомъ для какихъ-нибудь особенныхъ цѣлей. Такъ вотъ этотъ человѣкъ придетъ къ великому императору, поклонится ему, какъ истинному сыну Божію, объявитъ, что въ тайныхъ книгахъ Востока онъ нашелъ прямыя предсказанія о немъ, императорѣ, какъ о послѣднемъ спасителѣ и судіи вселенной, и предложитъ ему на службу себя и все свое искусство. Очарованный имъ императоръ приметъ его какъ даръ свыше и, украсивъ его пышными титулами, не будетъ уже болѣе съ нимъ разлучаться. И вотъ народы земли, облагодѣтельствованные своимъ владыкой, кромѣ всеобщаго мира, кромѣ всеобщей сытости, получатъ еще возможность постояннаго наслажденія самыми разнообразными и неожиданными чудесами и знаменіями. Кончался третій годъ царствованія сверхчеловѣка.

Послѣ благополучнаго рѣшенія политическаго и соціальнаго вопроса, поднялся вопросъ религіозный. Его возбудилъ самъ императоръ, и прежде всего по отношенію къ христіанству. Въ это время христіанство находилось въ такомъ положеніи. При очень значительномъ численномъ уменьшеніи своего состава — на всемъ земномъ шарѣ оставалось не болѣе сорока пяти милліоновъ христіанъ — оно нравственно подобралось и подтянулось и выигрывало въ качествѣ, что теряло въ количествѣ. Людей, не соединенныхъ съ христіанствомъ никакимъ духовнымъ интересомъ, болѣе уже не числилось между христіанами. Различныя вѣроисповѣданія довольно равномѣрно уменьшились въ своемъ составѣ, такъ что между ними сохранялось приблизительно прежнее числовое отношеніе; что же касается до взаимныхъ чувствъ, то хотя вражда не замѣнилась полнымъ примиреніемъ, но значительно смягчилась, и противоположенія потеряли свою прежнюю остроту. Наиство уже давно было изгнано изъ Рима и послѣ многихъ скитаній нашло пріютъ въ Петербургѣ подъ условіемъ воздерживаться отъ пропаганды здѣсь и внутри страны. Въ Россіи оно значительно опростилось. Не измѣняя существенно необходимаго состава своихъ коллегій и офицій, оно должно было одухотворить характеръ ихъ дѣятельности, а также сократить до минимальныхъ размѣровъ свой пышный ритуалъ и церемоніалъ. Многіе странные и соблазнительные обычаи, хотя формально не отмѣненные, сами собою вышли изъ употребленія. Во всѣхъ прочихъ странахъ, особенно въ Сѣверной Америкѣ, католическая іерархія еще имѣла много представителей съ твердою волей, неутомимою энергіей и независимымъ положеніемъ, еще сильнѣе прежняго стянувшихъ единство католической церкви и сохранявшихъ за нею ея международное, космополитическое значеніе. Что касается до протестантства, во главѣ котораго продолжала стоять Германія, особенно послѣ возсоединенія значительной части англиканской церкви съ католическою, — то оно очистилось отъ своихъ крайнихъ отрицательныхъ тенденцій, сторонники которыхъ открыто перешли къ религіозному индифферентизму и невѣрію. Въ евангелической церкви остались лишь искренно вѣрующіе, во главѣ которыхъ стояли люди, соединявшіе обширную ученость съ глубокою религіозностью и съ все болѣе усиливавшимся стремленіемъ возродить въ себѣ живой образъ древняго подлиннаго христіанства. Русское православіе послѣ того, какъ политическія событія измѣнили офиціальное положеніе церкви, хотя по-

теряло многіе милліоны своихъ мнимыхъ, номинальныхъ членовъ, зато испытало радость соединенія съ лучшею частью старовѣровъ и даже многихъ сектантовъ положительно-религіознаго направленія. Эта обновленная церковь, не возрастая числомъ, стала расти въ силѣ духа, которую она особенно показала въ своей внутренней борьбѣ съ размножившимися въ народѣ и обществѣ крайними сектами, не чуждыми демоническаго и сатаническаго элемента.

Въ первые два года новаго царствованія всѣ христіане, напуганные и утомленные рядомъ предшествовавшихъ революцій и войнъ, отнеслись къ новому повелителю и его мирнымъ реформамъ частью съ благосклоннымъ выжиданіемъ, частью съ рѣшительнымъ сочувствіемъ и даже горячимъ восторгомъ. Но на третій годъ, съ появленіемъ великаго мага, у многихъ православныхъ, католиковъ и евангеликовъ стали возникать серьезныя опасенія и антипатіи. Евангельскіе и апостольскіе тексты, говорившіе о князѣ вѣка сего и объ антихристѣ, стали читаться внимательнѣе и оживленно комментироваться. По нѣкоторымъ признакамъ императоръ догадался о собиравшейся грозѣ и рѣшилъ скорѣе выяснить дѣло. Въ началѣ четвертаго года царствованія онъ издаетъ манифестъ ко всѣмъ своимъ вѣрнымъ христіанамъ безъ различія исповѣданія, приглашая ихъ избрать или назначить полномочныхъ представителей на вселенскій соборъ подъ его предсѣдательствомъ. Резиденція въ это время была перенесена изъ Рима въ Іерусалимъ. Палестина тогда была автономною областью, населенною и управляемою преимущественно евреями. Іерусалимъ былъ вольнымъ, а тутъ сдѣлался имперскимъ городомъ. Христіанскія святыни оставались неприкосновенными, но на всей обширной платформѣ Харам-эш-Шерифа отъ Биркетъ-Исраинъ и теперешней казармы съ одной стороны и до мечети Эль-Акса и «соломоновыхъ конюшенъ» — съ другой, было воздвигнуто одно огромное зданіе, вмѣщавшее въ себѣ, кромѣ двухъ старыхъ небольшихъ мечетей, обширный «имперскій» храмъ для единенія всѣхъ культовъ и два роскошные императорскіе дворца, съ библіотеками, музеями и особыми помѣщеніями для магическихъ опытовъ и упражненій. Въ этомъ полухрамѣ, полудворцѣ, четырнадцатаго сентября долженъ былъ открыться вселенскій соборъ. Такъ какъ евангелическое исповѣданіе не имѣетъ въ собственномъ смыслѣ священства, то католическіе и православные іерархи, согласно желанію императора, чтобы придать нѣкоторую однородность представительству всѣхъ ча-

стей христіанства, рѣшили допустить къ участію на соборѣ нѣкоторое число своихъ мірянъ, извѣстныхъ благочестіемъ и преданностью церковнымъ интересамъ; а разъ были допущены міряне, то нельзя было исключить низшаго духовенства, чернаго и бѣлаго. Такимъ образомъ, общее число членовъ собора превышало три тысячи, а около полумилліона христіанскихъ паломниковъ наводнили Іерусалимъ и всю Палестину. Между членами собора особенно выдавались трое. Во-первыхъ, папа Петръ II, по праву стоявшій во главѣ католической части собора. Его предшественникъ умеръ по пути на соборъ, и въ Дамаскѣ составился конклавъ, единогласно избравшій кардинала Симоне Баріонини, принявшаго имя Петра. Происхожденія онъ былъ простонароднаго, изъ Неаполитанской области, и сталъ извѣстенъ какъ проповѣдникъ кармелитскаго ордена, оказавшій большія заслуги въ борьбѣ съ одною усилившеюся въ Петербургѣ и его окрестностяхъ сатаническою сектой, совращавшею не только православныхъ, но и католиковъ. Сдѣланный архіепископомъ могилевскимъ, а потомъ и кардиналомъ, онъ заранѣе былъ намѣченъ для тіары. Это былъ человѣкъ лѣтъ пятидесяти, средняго роста и плотнаго сложенія, съ краснымъ лицомъ, горбатымъ носомъ и густыми бровями. Онъ былъ человѣкъ горячій и стремительный, говорилъ съ жаромъ и съ размашистыми жестами и болѣе увлекалъ, чѣмъ убѣждалъ слушателей. Къ всемірному повелителю новый папа выказывалъ недовѣріе и нерасположеніе, особенно послѣ того, какъ покойный папа, отправляясь на соборъ, уступилъ настояніямъ императора и назначилъ кардиналомъ имперскаго канцлера и великаго всемірнаго мага, экзотическаго епископа Аполлонія, котораго Петръ считалъ сомнительнымъ католикомъ и несомнѣннымъ обманщикомъ. Дѣйствительнымъ, хотя неофиціальнымъ, вождемъ православныхъ былъ старецъ Іоаннъ, весьма извѣстный среди русскаго народа. Хотя онъ офиціально числился епископомъ «на покоѣ», но не жилъ ни въ какомъ монастырѣ, а постоянно странствовалъ во всѣхъ направленіяхъ. Про него ходили разныя легенды. Нѣкоторые увѣряли, что это воскресъ Ѳедоръ Кузьмичъ, то-есть императоръ Александръ Первый, родившійся около трехъ вѣковъ до того. Другіе шли дальше и утверждали, что это настоящій старецъ Іоаннъ, т. е. апостолъ Іоаннъ Богословъ, никогда не умиравшій и открыто явившійся въ послѣднія времена. Самъ онъ ничего не говорилъ о своемъ происхожденіи и о своей молодости. Теперь это былъ очень древній, но бодрый старикъ, съ желтѣющею

и даже зеленѣющею бѣлизною кудрей и бороды, высокаго роста и худой въ тѣлѣ, но съ полными и слегка розоватыми щеками, живыми блестящими глазами и умилительно добрымъ выраженіемъ лица и рѣчи; одѣтъ онъ былъ всегда въ бѣлую рясу и мантію. Во главѣ евангелическихъ членовъ собора сталъ ученѣйшій нѣмецкій теологъ, профессоръ Эрнстъ Паули. Это былъ невысокаго роста сухой старичокъ, съ огромнымъ лбомъ, острымъ носомъ и гладко выбритымъ подбородкомъ. Глаза его отличались какимъ-то особымъ свирѣпо-добродушнымъ взглядомъ. Онъ ежеминутно потиралъ руки, качалъ головой, страшно сдвигалъ брови и оттопыривалъ губы; при этомъ, сверкая глазами, онъ угрюмо произносилъ отрывистые звуки: so! nun! ja! so also! Онъ былъ одѣтъ торжественно — въ бѣломъ галстухѣ и длинномъ пасторскомъ сюртукѣ съ какими-то орденскими знаками.

Открытіе собора было внушительно. Двѣ трети огромнаго храма, посвященнаго «единству всѣхъ культовъ», были уставлены скамьями и другими сидѣньями для членовъ собора, одна треть была занята высокою эстрадой, гдѣ, кромѣ императорскаго трона и другого — пониже, для великаго мага, — онъ же кардиналъ, имперскій канцлеръ, — были ряды креселъ сзади для министровъ, придворныхъ и статсъ-секретарей, а сбоку болѣе длинные ряды креселъ, назначеніе которыхъ было неизвѣстно. На хорахъ были оркестры музыки, а на сосѣдней площади выстроились два гвардейскіе полка и батарея для торжественныхъ залповъ. Члены собора уже отслужили свои богослуженія въ разныхъ церквахъ, и открытіе собора должно было быть вполнѣ свѣтскимъ. Когда вошелъ императоръ съ великимъ магомъ и свитою, и оркестръ заигралъ «маршъ единаго человѣчества», служившій имперскимъ международнымъ гимномъ, всѣ члены собора встали и, махая шляпами, трижды громко прокричали: «Vivat! Ура! Hoch!» Императоръ, ставши около трона и съ величественною благосклонностью протянувши руку, произнесъ звучнымъ и пріятнымъ голосомъ: «Христіане всѣхъ толковъ! Возлюбленные мои подданные и братья! Отъ начала моего царствованія, которое Вышній благословилъ такими чудными и славными дѣлами, я ни разу не имѣлъ повода быть вами недовольнымъ; вы всегда исполняли свой долгъ по вѣрѣ и совѣсти. Но мнѣ этого мало. Моя искренняя любовь къ вамъ, братья возлюбленные, жаждетъ взаимности. Я хочу, чтобы не по чувству долга, а по чувству сердечной любви, вы признали меня

вашимъ истиннымъ вождемъ во всякомъ дѣлѣ, предпринимаемомъ для блага человѣчества. И, вотъ, кромѣ того, что я дѣлаю для всѣхъ, я хотѣлъ бы оказать вамъ особыя милости. Христіане, чѣмъ могъ бы я васъ осчастливить? Что дать вамъ не какъ моимъ подданнымъ, а какъ единовѣрцамъ, братьямъ моимъ? Христіане! скажите мнѣ, что для васъ всего дороже въ христіанствѣ, чтобъ я могъ въ эту сторону направить свои усилія?» Онъ остановился и ждалъ. По храму носился глухой гулъ. Члены собора перешептывались между собою. Папа Петръ, горячо жестикулируя, толковалъ что-то своимъ окружающимъ. Профессоръ Паули качалъ головой и ожесточенно чмокалъ губами. Старецъ Іоаннъ, наклонившись надъ восточнымъ епископомъ и капуциномъ, что-то тихо внушалъ имъ. Прождавши нѣсколько минутъ, императоръ обратился къ собору тѣмъ же ласковымъ тономъ, но въ которомъ звучала едва уловимая нотка ироніи: «Любезные христіане, — сказалъ онъ. — Я понимаю, какъ труденъ для васъ одинъ прямой отвѣтъ. Я хочу помочь вамъ и въ этомъ. Вы, къ несчастью, съ такихъ незапамятныхъ временъ распались на разные толки и партіи, что, можетъ быть, у васъ и нѣтъ одного общаго предмета влеченія. Но если вы не можете согласиться между собою, то я надѣюсь согласить всѣ ваши партіи тѣмъ, что окажу имъ всѣмъ одинакую любовь и одинакую готовность удовлетворить *истинному* стремленію каждой. Любезные христіане! я знаю, что для многихъ и не послѣднихъ изъ васъ всего дороже въ христіанствѣ тотъ *духовный авторитетъ*, который оно даетъ своимъ законнымъ представителямъ, — не для ихъ собственной выгоды, конечно, а для общаго блага, такъ какъ на этомъ авторитетѣ зиждется правильный духовный порядокъ и нравственная дисциплина, необходимая для всѣхъ. Любезные братья-католики! о, какъ я понимаю вашъ взглядъ, и какъ бы я хотѣлъ опереть свою державу на авторитетъ вашего духовнаго главы! Чтобы вы не думали, что это лесть и пустыя слова, — торжественно объявляемъ согласно нашей самодержавной волѣ: верховный епископъ всѣхъ католиковъ, папа римскій, возстановляется отнынѣ на престолѣ своемъ въ Римѣ со всѣми прежними правами и преимуществами этого званія и каѳедры, когда-либо данными отъ нашихъ предшественниковъ, начиная съ императора Константина Великаго. А отъ васъ, братья-католики, я хочу за это лишь внутренняго сердечнаго признанія меня вашимъ единственнымъ заступникомъ и покровителемъ. Кто здѣсь по совѣсти и чувству признаетъ меня

такимъ, пусть идетъ сюда ко мнѣ». И онъ указалъ пустыя мѣста на эстрадѣ. И съ радостными восклицаніями: «Gratias agimus! Domine! salvum fac magnum imperatorem» почти всѣ князья католической церкви, кардиналы и епископы, большая часть вѣрующихъ мірянъ и болѣе половины монаховъ взошли на эстраду и, послѣ низкихъ поклоновъ по направленію къ императору, заняли свои кресла. Но внизу, посрединѣ собора, прямой и неподвижный, какъ мраморная статуя, сидѣлъ на своемъ мѣстѣ папа Петръ Второй. Все, что его окружало, было на эстрадѣ. Но оставшаяся внизу порѣдѣвшая толпа монаховъ и мірянъ сдвинулась къ нему и сомкнулась тѣснымъ кольцомъ, и оттуда слышался сдержанный шопотъ: «Non praevalebunt, non praevalebunt portae inferni».

Взглянувъ съ удивленіемъ на неподвижнаго папу, императоръ снова возвысилъ голосъ: «Любезные братья! Знаю я, что между вами есть и такіе, для которыхъ всего дороже въ христіанствѣ его *священное преданіе*, старые символы, старыя пѣсни и молитвы, иконы и чинъ богослуженія. И въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть дороже этого для религіозной души? Знайте же, возлюбленные, что сегодня подписанъ мною уставъ и назначены богатыя средства всемірному музею христіанской археологіи, въ славномъ нашемъ имперскомъ городѣ Константинополѣ, съ цѣлью собиранія, изученія и храненія всякихъ памятниковъ церковной древности, преимущественно восточной, а васъ я прошу завтра же избрать изъ среды своей комиссію для обсужденія со мною тѣхъ мѣръ, которыя должны быть приняты съ цѣлью возможнаго приближенія современнаго быта, нравовъ и обычаевъ къ преданію и установленіямъ святой православной церкви! Братья православные! кому по сердцу эта моя воля, кто по сердечному чувству можетъ назвать меня своимъ истиннымъ вождемъ и владыкою, пусть взойдетъ сюда». — И большая часть іерарховъ востока и сѣвера, половина бывшихъ старовѣровъ и болѣе половины православныхъ священниковъ, монаховъ и мірянъ съ радостными кликами взошли на эстраду, косясь на горделиво возсѣдавшихъ тамъ католиковъ. Но старецъ Іоаннъ не двигался и громко вздыхалъ. И, когда толпа вокругъ него сильно порѣдѣла, онъ оставилъ свою скамью и пересѣлъ ближе къ папѣ Петру и его кружку. За нимъ послѣдовали и прочіе православные, не пошедшіе на эстраду. — Опять заговорилъ императоръ: «Извѣстны мнѣ, любезные христіане, и такіе между вами, что всего болѣе дорожатъ въ христіанствѣ лич-

ною увѣренностью въ истинѣ и свободнымъ изслѣдованіемъ Писанія. Какъ я смотрю на это — нѣтъ надобности распространяться. Вы знаете, можетъ быть, что еще въ ранней юности я написалъ большое сочиненіе по библейской критикѣ, произведшее въ то время нѣкоторый шумъ и положившее начало моей извѣстности. И вотъ, вѣроятно, въ память этого здѣсь на этихъ дняхъ присылаетъ мнѣ просьбу тюбингенскій университетъ принять отъ него почетный дипломъ доктора теологіи. Я велѣлъ отвѣчать, что съ удовольствіемъ и благодарностью принимаю. А сегодня вмѣстѣ съ тѣмъ музеемъ христіанской археологіи подписалъ я учрежденіе всемірнаго института для свободнаго изслѣдованія Священнаго Писанія со всевозможныхъ сторонъ и во всевозможныхъ направленіяхъ и для изученія всѣхъ вспомогательныхъ наукъ, съ полутора милліона марокъ годового бюджета. Кому изъ васъ по сердцу такое мое душевное расположеніе, и кто можетъ по чистому чувству признать меня своимъ державнымъ вождемъ, прошу сюда къ новому доктору теологіи». И прекрасныя уста великаго человѣка слегка передернуло какой-то странной усмѣшкой. Больше половины ученыхъ теологовъ двинулось къ эстрадѣ, хотя съ нѣкоторымъ замедленіемъ и колебаніемъ. Всѣ озирались на профессора Паули, который будто приросъ къ своему сидѣнью. Онъ низко опустилъ голову, согнулся и съежился. Взошедшіе на эстраду ученые теологи конфузились, а одинъ вдругъ махнулъ рукой и, соскочивъ прямо внизъ мимо лѣстницы, прихрамывая, побѣжалъ къ профессору Паули и оставшемуся при немъ меньшинству. Тотъ поднялъ голову и, вставши съ какимъ-то неопредѣленнымъ движеніемъ, пошелъ мимо опустѣвшихъ скамей, сопровождаемый устоявшими единовѣрцами, и подсѣлъ съ ними ближе къ старцу Іоанну и папѣ Петру съ ихъ кружками.

Значительное большинство собора и въ томъ числѣ почти вся іерархія Востока и Запада находилась на эстрадѣ. Внизу оставались только три сблизившіяся между собой кучи людей, жавшихся около старца Іоанна, папы Петра и профессора Паули.

Грустнымъ тономъ обратился къ нимъ императоръ: «Что еще могу я сдѣлать для васъ? Странные люди! Чего вы отъ меня хотите? Я не знаю. Скажите же мнѣ сами, вы, христіане, покинутые большинствомъ своихъ братьевъ и вождей, осужденные народнымъ чувствомъ: что всего дороже для васъ въ христіанствѣ?» Тутъ, какъ бѣлая свѣча, поднялся старецъ Іоаннъ и кротко отвѣчалъ: «Великій

государь! Всего дороже для насъ въ христіанствѣ самъ Христосъ, — Онъ Самъ, а отъ Него все, ибо мы знаемъ, что въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно. Но и отъ тебя, государь, мы готовы принять всякое благо, если только въ щедрой рукѣ твоей опознаемъ святую руку Христову. И на вопросъ твой: что можешь сдѣлать для насъ, — вотъ нашъ прямой отвѣтъ: исповѣдуй здѣсь теперь передъ нами Іисуса Христа Сына Божія, во плоти пришедшаго, воскресшаго и паки грядущаго, — исповѣдуй Его, и мы съ любовью примемъ тебя, какъ истиннаго предтечу Его второго славнаго пришествія». Онъ замолчалъ и уставился взоромъ въ лицо императора. Съ тѣмъ дѣлалось что-то недоброе. Внутри его поднялась такая же адская буря, какъ та, что онъ испыталъ въ ту роковую ночь. Онъ совершенно потерялъ внутреннее равновѣсіе, и всѣ его мысли сосредоточились на томъ, чтобы не лишиться и наружнаго самообладанія и не выдать себя прежде времени. Онъ дѣлалъ нечеловѣческія усилія, чтобы не броситься съ дикимъ воплемъ на говорившаго и не начать грызть его зубами. Вдругъ онъ услышалъ знакомый нездѣшній голосъ: «Молчи и ничего не бойся». Онъ молчалъ. Только помертвѣвшее и потемнѣвшее лицо его все перекосилось, и изъ глазъ вылетали искры. Между тѣмъ во время рѣчи старца Іоанна великій магъ, который сидѣлъ весь закутанный въ свою необъятную трехцвѣтную мантію. скрывавшую кардинальскій пурпуръ, какъ будто производилъ подъ нею какія-то манипуляціи, глаза его сосредоточенно сверкали, и губы шевелились. Въ открытыя окна храма было видно, что нашла огромная черная туча, и скоро все потемнѣло. Старецъ Іоаннъ не сводилъ изумленныхъ и испуганныхъ глазъ съ лица безмолвнаго императора, и вдругъ онъ въ ужасѣ отпрянулъ и, обернувшись назадъ, сдавленнымъ голосомъ крикнулъ: «Дѣтушки, антихристъ!» Въ это время вмѣстѣ съ оглушительнымъ ударомъ грома въ храмѣ вспыхнула огромная круглая молнія и покрыла собою старца. Все замерло на мгновеніе, и, когда оглушенные христіане пришли въ себя, старецъ Іоаннъ лежалъ мертвый.

Императоръ блѣдный, но спокойный, обратился къ собранію: «Вы видѣли судъ Божій. Я не хотѣлъ ничьей смерти, но мой Отецъ небесный мститъ за своего возлюбленнаго сына. Дѣло рѣшено. Кто будетъ спорить съ Всевышнимъ? Секретари! запишите: вселенскій соборъ всѣхъ христіанъ, послѣ того, какъ огонь съ небесъ поразилъ безумнаго противника божественнаго величества, единогласно при-

зналъ державнаго императора Рима и всей вселенной своимъ верховнымъ вождемъ и владыкой». Вдругъ одно громкое и отчетливое слово пронеслось по храму: «Contradicitur». Папа Петръ Второй всталъ и съ побагровѣвшимъ лицомъ, весь трясясь отъ гнѣва, поднялъ свой посохъ по направленію къ императору. «Нашъ единый Владыка — Іисусъ Христосъ, Сынъ Бога живаго. А ты кто — ты слышалъ. Вонъ отъ насъ, Каинъ-братоубійца! Вонъ, сосудъ діавольскій! Властію Христовой я, служитель служителей Божіихъ, навѣкъ извергаю тебя, гнуснаго пса, изъ ограды Божіей и предаю отцу твоему, Сатанѣ! Анаѳема, анаѳема, анаѳема!» Пока онъ говорилъ, великій магъ безпокойно двигался подъ своею мантіей, и громче послѣдней анаѳемы загремѣлъ громъ, и послѣдній папа палъ бездыханнымъ. «Такъ отъ руки отца моего погибнутъ всѣ враги мои», — сказалъ императоръ. «Pereant, pereant!» — закричали дрожащіе князья церкви. Онъ повернулся и медленно вышелъ, опираясь на плечо великаго мага и сопровождаемый всею своею толпою, въ двери за эстрадою. Въ храмѣ остались два мертвеца и тѣсный кругъ полужившихъ отъ страха христіанъ. Единственный, кто не растерялся, былъ профессоръ Паули. Общій ужасъ какъ будто возбудилъ въ немъ всѣ силы духа. Онъ и наружно перемѣнился — принялъ величавый и вдохновенный видъ. Рѣшительными шагами взошелъ онъ на эстраду и, сѣвъ на одно изъ опустѣвшихъ статсъ-секретарскихъ мѣстъ, взялъ листъ бумаги и сталъ на немъ что-то писать. Кончивши, онъ всталъ и громогласно прочелъ: «Во славу единаго Спасителя нашего Іисуса Христа. Вселенскій соборъ Божіихъ церквей, собравшійся въ Іерусалимѣ, послѣ того, какъ блаженнѣйшій братъ нашъ Іоаннъ, предстоятель восточнаго христіанства, обличилъ великаго обманщика и врага Божія въ томъ, что онъ есть подлинный антихристъ, предсказанный въ словѣ Божіемъ, а блаженнѣйшій отецъ нашъ Петръ, предстоятель западнаго христіанства, законно и правильно предалъ его безсрочному отлученію отъ церкви Божіей, нынѣ передъ тѣлами сихъ двухъ, убіенныхъ за правду, свидѣтелей Христовыхъ, постановляетъ: прекратить всякое общеніе съ отлученнымъ и съ мерзкимъ сборищемъ его, и, удалившись въ пустыню, ожидать неминуемаго пришествія истиннаго Владыки нашего Іисуса Христа». Одушевленіе овладѣло толпой, и раздались громкіе голоса: «Adveniat! Adveniat cito! Komm, Herr Jesu, komm! Гряди, Господи Іисусе!»

Профессоръ Паули приписалъ и прочелъ: «Принявъ единогласно

сей первый и послѣдній актъ послѣдняго вселенскаго собора, подписываемъ свои имена», — и онъ сдѣлалъ пригласительный знакъ собранію. Всѣ поспѣшно всходили на возвышеніе и подписывались. Въ концѣ крупнымъ готическимъ шрифтомъ подписался: «duorum defunctorum testium locum tenens Ernst Pauli». «Теперь идемъ съ нашимъ кивотомъ послѣдняго завѣта!» — сказалъ онъ, указывая на двухъ покойниковъ. Тѣла были подняты на носилкахъ. Медленно, съ пѣніемъ латинскихъ, нѣмецкихъ и церковно-славянскихъ гимновъ, направились христіане къ выходу изъ Харам-эш-Шерифа. Здѣсь шествіе было остановлено посланнымъ отъ императора статсъ-секретаремъ въ сопровожденіи офицера со взводомъ гвардіи. Солдаты остановились у входа, а статсъ-секретарь съ возвышенія прочелъ: «Повелѣніе божественнаго величества: для вразумленія христіанскаго народа и огражденія его отъ злонамѣренныхъ людей, производящихъ смуты и соблазны, признали мы за благо трупы двухъ возмутителей, убитыхъ небеснымъ огнемъ, выставить публично на улицѣ Христіанъ (Харет-эн-Насàра), у входа въ главный храмъ этой религіи, именуемый Гроба Господня, а также Воскресенія, чтобы всѣ могли убѣдиться въ ихъ дѣйствительной смерти. Упорствующіе же ихъ единомышленники, злобно отвергающіе всѣ наши благодѣянія и безумно закрывающіе глаза на явныя знаменія самого божества, — освобождаются нашимъ милосердіемъ и предстательствомъ нашимъ передъ отцомъ небеснымъ отъ заслуженной ими смерти черезъ огонь съ небесъ и оставляются на полной своей волѣ съ единственнымъ запрещеніемъ, ради общаго блага, обитать въ городахъ и другихъ населенныхъ мѣстахъ, дабы не смущали и не соблазняли они невинныхъ и простодушныхъ людей своими злобными вымыслами». Когда онъ кончилъ, восемь солдатъ, по знаку офицера, подошли къ носилкамъ съ тѣлами.

«Да совершится написанное!» — сказалъ профессоръ Паули, и христіане, державшіе носилки, безмолвно передали ихъ солдатамъ, которые удалились чрезъ сѣверо-западныя ворота, а христіане, выйдя черезъ сѣверо-восточныя, поспѣшно направились изъ города, мимо Масличной горы, въ Іерихонъ, по дорогѣ, которую предварительно жандармы и два кавалерійскіе полка очистили отъ народной толпы. На пустынныхъ холмахъ у Іерихона рѣшено было ждать нѣсколько дней. На слѣдующее утро изъ Іерусалима прибыли знакомые христіанскіе паломники и разсказали, что происходило въ Сіонѣ. Послѣ

придворнаго обѣда всѣ члены собора были приглашены въ огромную тронную палату (около предполагаемаго мѣста Соломонова престола), и императоръ, обращаясь къ представителямъ католической іерархіи, заявилъ имъ, что благо церкви, очевидно, требуетъ отъ нихъ немедленнаго избранія достойнаго преемника апостола Петра, что по обстоятельствамъ времени избраніе должно быть суммарно, что присутствіе его, императора, какъ вождя и представителя всего христіанскаго міра, съ избыткомъ восполнитъ ритуальные пропуски, и что онъ отъ имени всѣхъ христіанъ предлагаетъ священной коллегіи избрать его возлюбленнаго друга и брата Аполлонія, дабы ихъ тѣсная связь сдѣлала прочнымъ и неразрывнымъ единеніе церкви и государства для общаго ихъ блага. Священная коллегія удалилась въ особую комнату для конклава и черезъ полтора часа возвратилась съ новымъ папой Аполлоніемъ. А между тѣмъ, какъ происходили выборы, императоръ кротко, мудро и краснорѣчиво убѣждалъ православныхъ и евангелическихъ представителей, въ виду новой великой эры христіанской исторіи, покончить старыя распри, ручаясь своимъ словомъ, что Аполлоній сумѣетъ навсегда упразднить всѣ историческія злоупотребленія папской власти. Убѣжденные этою рѣчью, представители православія и протестантства составили актъ соединенія церквей, и, когда Аполлоній съ кардиналами показался въ палатѣ при радостныхъ кликахъ всего собранія, греческій архіерей и евангелическій пасторъ поднесли ему свою бумагу. «Assipio et approbo et laetificatur cor meum», — сказалъ Аполлоній, подписывая документъ. «Я такой же истинный православный и истинный евангеликъ, каковъ я истинный католикъ», — прибавилъ онъ и дружелюбно облобызался съ грекомъ и нѣмцемъ. Затѣмъ онъ подошелъ къ императору, который его обнялъ и долго держалъ въ своихъ объятіяхъ. Въ это время какія-то свѣтящіяся точки стали носиться во дворцѣ и во храмѣ по всѣмъ направленіямъ; онѣ росли и превращались въ свѣтлыя формы странныхъ существъ, невиданные на землѣ цвѣты посыпались сверху, наполняя воздухъ невѣдомымъ ароматомъ. Сверху раздались восхитительные, прямо въ душу идущіе и хватающіе за сердце звуки неслыханныхъ дотолѣ музыкальныхъ инструментовъ, и ангельскіе голоса незримыхъ пѣвцовъ славили новыхъ владыкъ неба и земли. Между тѣмъ раздался страшный подземный гулъ въ сѣверо-западномъ углу серединнаго дворца подъ *куббет-эль-аруахъ*, т. е. *куполомъ душъ*, гдѣ по мусульманскимъ преданіямъ

входъ въ преисподнюю. Когда собраніе по приглашенію императора двинулось въ ту сторону, всѣ ясно услышали безчисленные голоса, тонкіе и пронзительные, — не то дѣтскіе, не то дьявольскіе, — восклицавшіе: «Пришла пора, пустите насъ, спасители, спасители!» Но, когда Аполлоній, припавши къ скалѣ, трижды прокричалъ что-то внизъ на неизвѣстномъ языкѣ, голоса умолкли, и подземный гулъ прекратился. Между тѣмъ, необъятная толпа народа со всѣхъ сторонъ окружила Харам-эш-Шерифъ. При наступленіи ночи императоръ, вмѣстѣ съ новымъ папой, вышелъ на восточное крыльцо, поднявъ «бурю восторговъ». Онъ привѣтливо кланялся во всѣ стороны, тогда какъ Аполлоній, изъ подносимыхъ ему кардиналами-дьяконами большихъ корзинъ, непрерывно бралъ и бросалъ по воздуху загоравшіяся отъ прикосновенія его руки великолѣпныя римскія свѣчи, ракеты и огненные фонтаны, то фосфорически-жемчужные, то яркорадужные, и все это, достигая земли, превращалось въ безчисленные разноцвѣтные листы, съ полными и безусловными индульгенціями на всѣ грѣхи прошедшіе, настоящіе и будущіе [1]. Народное ликованіе перешло всякіе предѣлы. Правда, нѣкоторые утверждали, что видѣли своими глазами, какъ индульгенціи превращались въ преотвратительныхъ жабъ и змѣй. Тѣмъ не менѣе, огромное большинство было въ восторгѣ, и народныя празднества продолжались еще нѣсколько дней, при чемъ новый папа чудотворецъ дошелъ до вещей столь диковинныхъ и невѣроятныхъ, что передавать ихъ было бы совершенно безполезно. Тѣмъ временемъ у пустынныхъ высотъ Іерихона христіане предавались посту и молитвѣ. Вечеромъ четвертаго дня, когда стемнѣло, профессоръ Паули съ девятью товарищами на ослахъ и съ телѣгой пробрались въ Іерусалимъ и, боковыми улицами мимо Харам-эш-Шерифа, выѣхали на Харет-эн-Насара и подошли къ входу въ храмъ Воскресенія, гдѣ на мостовой лежали тѣла папы Петра и старца Іоанна. На улицѣ въ этотъ часъ было безлюдно, весь городъ ушелъ къ Харам-эш-Шерифу. Караульные солдаты спали глубокимъ сномъ. Пришедшіе за тѣлами нашли, что они совсѣмъ не тронуты тлѣніемъ и даже не закоченѣли и не отяжелѣли. Поднявъ ихъ на носилки и закрывъ принесенными плащами, они тѣми же обходными дорогами вернулись къ своимъ, но лишь только они опустили носилки на землю, духъ жизни вошелъ въ умершихъ.

---

[1] См. сказанное въ предисловіи по поводу этого мѣста.

Они зашевелились, стараясь сбросить съ себя окутывавшіе ихъ плащи. Всѣ съ радостными криками стали имъ помогать, и скоро оба ожившіе встали на ноги цѣлыми и невредимыми. И заговорилъ оживши́й старецъ Іоаннъ: «Ну, вотъ, дѣтушки, мы и не разстались. И вотъ что я скажу вамъ теперь: пора исполнить послѣднюю молитву Христову объ ученикахъ Его, чтобы они были едино, какъ Онъ самъ съ Отцомъ — едино. Такъ для этого единства Христова почтимъ, дѣтушки, возлюбленнаго брата нашего Петра. Пускай напослѣдяхъ пасетъ овецъ Христовыхъ. Такъ-то, братъ!» И онъ обнялъ Петра. Тутъ подошелъ профессоръ Паули: «Tu est Petrus!» — обратился онъ къ папѣ: «jetzt ist es ja gründlidh erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt». — И онъ крѣпко сжалъ его руку своею правою, а лѣвую подалъ старцу Іоанну со словами: «So also, Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo». — Такъ совершилось соединеніе церквей среди темной ночи, на высокомъ и уединенномъ мѣстѣ. Но темнота ночная вдругъ озарилась яркимъ блескомъ, и явилось на небѣ великое знаменіе: жена, облеченная въ солнце, подъ ногами ея луна, и на главѣ ея вѣнецъ изъ двѣнадцати звѣздъ. Явленіе нѣсколько времени оставалось на мѣстѣ, а затѣмъ тихо двинулось въ сторону юга. Папа Петръ поднялъ свой посохъ и воскликнулъ: «Вотъ наша хоругвь! Идемъ за нею». И онъ пошелъ по направленію видѣнія, сопровождаемый обоими старцами и всею толпою христіанъ, — къ Божьей горѣ, Синаю...

(Тутъ читавшій остановился.)

ДАМА. Что же вы не продолжаете?

Г. Z. Да рукопись не продолжается. Отецъ Пансофій не успѣлъ окончить своей повѣсти. Уже больной, онъ мнѣ разсказывалъ, что хотѣлъ писать дальше — «вотъ какъ только выздоровлю». Но онъ не выздоровѣлъ, и конецъ его повѣсти погребенъ вмѣстѣ съ нимъ въ Даниловомъ монастырѣ.

ДАМА. Но, вѣдь, вы же помните, что онъ вамъ говорилъ, — такъ разскажите.

Г. Z. Помню только въ главныхъ чертахъ. Послѣ того, какъ духовные вожди и представители христіанства удалились въ Аравійскую пустыню, куда изо всѣхъ странъ стекались къ нимъ толпы вѣрныхъ ревнителей истины, новый папа могъ безпрепятственно развращать своими чудесами и диковинами всѣхъ остальныхъ, не

разочаровавшихся въ антихристѣ, поверхностныхъ христіанъ. Онъ объявилъ, что властью своихъ ключей онъ отворилъ двери между земнымъ и загробнымъ міромъ, и, дѣйствительно, общеніе живыхъ и умершихъ, а также людей и демоновъ сдѣлалось обычнымъ явленіемъ, и развились новые, неслыханные виды мистическаго блуда и демонолатріи. Но только что императоръ сталъ считать себя крѣпко стоящимъ на почвѣ религіозной и по настоятельнымъ внушеніямъ тайнаго «отчаго» голоса объявилъ себя единымъ истиннымъ воплощеніемъ верховнаго божества вселенной, — какъ пришла на него новая бѣда, откуда никто ея не ожидалъ: поднялись евреи. Эта нація, которой численность дошла въ то время до тридцати милліоновъ, была не совсѣмъ чужда подготовленію и упроченію всемірныхъ успѣховъ сверхчеловѣка. Когда же онъ переселился въ Іерусалимъ, тайно поддерживая въ еврейской средѣ слухи о томъ, что его главная задача — установить всемірное владычество Израиля, то евреи признали его Мессіей, и ихъ восторженная преданность ему не имѣла предѣла. И вдругъ они возстали, дыша гнѣвомъ и местью. Этотъ оборотъ, несомнѣнно предуказанный и въ писаніи, и въ преданіи, представлялся отцомъ Пансофіемъ, быть можетъ, съ излишнею простотою и реализмомъ. Дѣло въ томъ, что евреи, считавшіе императора кровнымъ и совершеннымъ израильтяниномъ, случайно обнаружили, что онъ даже *не обрѣзанъ*. Въ тотъ же день весь Іерусалимъ, а на другой день вся Палестина были объяты возстаніемъ. Безпредѣльная и горячая преданность спасителю Израиля, обѣтованному Мессіи смѣнилась столь же безпредѣльною и столь же горячею ненавистью къ коварному обманщику, къ наглому самозванцу. Все еврейство встало какъ одинъ человѣкъ, и враги его увидѣли съ изумленіемъ, что душа Израиля въ глубинѣ своей живетъ не расчетами и вожделѣніями Маммона, а силою сердечнаго чувства — упованіемъ и гнѣвомъ своей вѣковѣчной мессіанской вѣры. Императоръ, не ожидавшій сразу такого взрыва, потерялъ самообладаніе и издалъ указъ, приговаривавшій къ смерти всѣхъ непокорныхъ евреевъ и христіанъ. Многія тысячи и десятки тысячъ, не успѣвшихъ вооружиться, безпощадно избивались. Но скоро милліонная армія евреевъ овладѣла Іерусалимомъ и заперла антихриста въ Харам-эш-Шерифѣ. Въ его распоряженіи была только часть гвардіи, которая не могла пересилить массу непріятеля. Съ помощью волшебнаго искусства своего папы императору удалось проникнуть сквозь ряды осаждающихъ, и скоро онъ появился

опять въ Сиріи съ несмѣтнымъ войскомъ разноплеменныхъ язычниковъ. Евреи выступили ему навстрѣчу при малой вѣроятности успѣха. Но едва стали сходиться авангарды двухъ армій, какъ произошло землетрясеніе небывалой силы, — подъ Мертвымъ моремъ, около котораго расположились имперскія войска, открылся кратеръ огромнаго вулкана, и огненные потоки, слившись въ одно пламенное озеро, поглотили и самого императора, и всѣ его безчисленные полки, и неотлучно сопровождавшаго его папу Аполлонія, которому не помогла вся его магія. Между тѣмъ евреи бѣжали къ Іерусалиму, въ страхѣ и трепетѣ взывая о спасеніи къ Богу Израилеву. Когда святой городъ былъ уже у нихъ въ виду, небо распахнулось великою молніею отъ востока до запада, и они увидѣли Христа, сходящаго къ нимъ въ царскомъ одѣяніи и съ язвами отъ гвоздей на распростертыхъ рукахъ. Въ то же время отъ Синая къ Сіону двигалась толпа христіанъ, предводимыхъ Петромъ, Іоанномъ и Павломъ, а съ разныхъ сторонъ бѣжали еще иныя восторженныя толпы: то были всѣ казненные антихристомъ евреи и христіане. Они ожили и воцарились съ Христомъ на тысячу лѣтъ.

На этомъ отецъ Пансофій хотѣлъ и кончить свою повѣсть, которая имѣла предметомъ не всеобщую катастрофу мірозданія, а лишь развязку нашего историческаго процесса, состоящую въ явленіи, прославленіи и крушеніи антихриста.

ПОЛИТИКЪ. И вы думаете, что эта развязка такъ близка?

Г. Z. Ну, еще много будетъ болтовни и суетни на сценѣ, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителямъ, ни актерамъ ничего въ ней перемѣнять не позволено.

ДАМА. Но въ чемъ же окончательно смыслъ этой драмы? И я все-таки не понимаю, почему вашъ антихристъ такъ ненавидитъ Бога, а самъ онъ въ сущности добрый, а не злой?

Г. Z. То-то и есть, что *не въ сущности*. Въ этомъ-то и весь смыслъ. И я беру назадъ свои прежнія слова, что «антихриста на однѣхъ пословицахъ не объяснишь». Онъ весь объясняется одною и при томъ чрезвычайно простоватою пословицей. «*Не все то золото, что блеститъ*». Блеска вѣдь у этого поддѣльнаго добра — хоть отбавляй, ну, а существенной силы — никакой.

ГЕНЕРАЛЪ. Но замѣтьте тоже, на чемъ занавѣсъ-то въ этой исторической драмѣ опускается: на войнѣ, на встрѣчѣ двухъ войскъ! Вотъ и конецъ нашего разговора вернулся къ

своему началу. Какъ вамъ это нравится, князь?.. Батюшка! да гдѣ же князь?

ПОЛИТИКЪ. А вы развѣ не видѣли? Онъ потихоньку ушелъ въ томъ патетическомъ мѣстѣ, когда старецъ Іоаннъ антихриста къ стѣнѣ прижалъ. Я тогда не хотѣлъ прерывать чтенія, а потомъ забылъ.

ГЕНЕРАЛЪ. Сбѣжалъ, ей Богу, второй разъ сбѣжалъ. А вѣдь какъ себя пересиливалъ. Ну, а этой марки все-таки не выдержалъ. Ахъ ты, Господи!

По поводу послѣднихъ событій.

Письмо въ редакцію.

1900.

Въ недавно вышедшемъ (май-іюньскомъ) нумерѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», въ рецензіи кн. С. Н. Трубецкого на мои «Три разговора» я считаю нужнымъ поправить одну хронологическую ошибку. Уважаемый рецензентъ, какъ строгій ученый, конечно, дорожитъ фактическою точностью своихъ указаній и потому, надѣюсь, должнымъ образомъ отнесется къ моей маленькой поправкѣ.

На стр. 363 читаемъ: «В. С. согласится, что эсхатологія отца Пансофія, при всей своей фантастичности, отлична отъ эсхатологіи перваго вѣка. Почтенный монахъ знаетъ кое-что о Ницше, о Толстомъ, о государственномъ соціализмѣ, о франмасонахъ и даже *о послѣднихъ событіяхъ въ Китаѣ*». Въ общемъ это замѣчаніе мнѣ не совсѣмъ понятно. Вѣдь вымышленный авторъ моей «повѣсти объ антихристѣ», монахъ Пансофій, представленъ мною какъ нашъ современникъ, и, слѣдовательно, его «эсхатологія», при всей своей фантастичности, какъ выражается кн. Трубецкой, или при всей своей вѣрности положительнымъ христіанскимъ началамъ, какъ сказалъ бы я, никакъ не можетъ во всѣхъ своихъ внѣшнихъ фактическихъ частностяхъ совпадать съ эсхатологіей перваго вѣка. Какимъ образомъ, на какомъ основаніи, да и по какому поводу сталъ бы я представлять современнаго образованнаго монаха, кончившаго курсъ въ духовной академіи, ничего не знающимъ о Ницше, Толстомъ, государственномъ соціализмѣ и франмасонахъ? Но если автору моей повѣсти невозможно было не знать объ этихъ предметахъ, то о «послѣднихъ событіяхъ въ Китаѣ» онъ, напротивъ, рѣшительно ничего не могъ знать. Вѣдь это было бы такое же точно знаніе, какое одинъ ревностный градоправитель предполагалъ въ подчиненной ему по-

лиціи, требуя, чтобы она извѣщала его обо всякомъ пожарѣ за полчаса до того, какъ покажется огонь.

Говоря о послѣднихъ событіяхъ въ Китаѣ, кн. Трубецкой, очевидно, разумѣлъ то вооруженное движеніе китайской націи противъ европейцевъ, которое стало проявляться въ половинѣ мая настоящаго года и приняло грозные размѣры съ начала іюня (5-го іюня — убійство германскаго посланника). А то указаніе на предстоящую грозу изъ Китая, что находится въ «Краткой повѣсти объ антихристѣ», было мною публично прочитано въ залѣ петербургской Думы *26-го февраля* этого года и на другой же день сполна появилось въ печати, именно въ *февральской* книжкѣ «Недѣли» [1]. *Знать* въ февралѣ о майскихъ и іюньскихъ событіяхъ въ Китаѣ можно было бы только путемъ ясновидѣнія; но если бы я обладалъ этимъ даромъ, то мое изложеніе будущей исторіи было бы, я думаю, болѣе точнымъ и подробнымъ.

Никакого *знанія*, ни естественнаго, ни сверхъестественнаго, о послѣднихъ событіяхъ въ Китаѣ я, конечно, не имѣлъ, пока, вмѣстѣ со всѣми, не прочелъ о нихъ въ газетахъ. Но предвидѣніе и предчувствіе этихъ событій и всего, чѣмъ они грозятъ далѣе, дѣйствительно у меня было и высказывалось мною еще гораздо раньше нынѣшняго февраля, напримѣръ, въ появившейся десять лѣтъ тому назадъ статьѣ: *Китай и Европа* («Русское Обозрѣніе» 1890 г.) [2]. Особенно сильное предчувствіе наступающей монгольской грозы испытано мною осенью 1894 г. (если не обманываетъ память, 1-го октября) на финляндскомъ озерѣ Саймѣ. Вызванное этимъ стихотвореніе «Панмонголизмъ» было записано мною нѣкоторымъ друзьямъ, а первые четыре стиха его послужили эпиграфомъ къ повѣсти объ антихристѣ:

Панмонголизмъ! Хоть имя дико,
Но мнѣ ласкаетъ слухъ оно,
Какъ бы предвѣстіемъ великой
Судьбины Божіей полно.

Въ этомъ ожиданіи исторической катастрофы на Дальнемъ Востокѣ я не былъ, конечно, одинокъ. Такой взглядъ раздѣляется въ

[1] Въ отдѣльномъ изданіи „Трехъ разговоровъ“, вышедшемъ въ маѣ, „Краткая повѣсть объ антихристѣ“ съ указаніемъ на панмонголизмъ и китайское движеніе напечатана безъ существенныхъ измѣненій сравнительно съ февральской книжкой „Недѣли“.

[2] Напечатана въ V томѣ Собранія Сочиненій. Г. Р.

послѣднее время разными лицами, какъ и указано въ предисловіи къ «Тремъ разговорамъ» [1]. И если многіе говорили о приближеніи грозы, то за мною остается лишь печальное преимущество послѣдняго и *кричащаго* указанія на грозу уже совсѣмъ приблизившуюся, готовую разразиться и, однакоже, не замѣчаемую огромнымъ большинствомъ [2].

Да и теперь, когда всѣ замѣтили, многіе ли по первымъ ударамъ оцѣнили весь объемъ и всю силу уже наступившей, уже разразившейся бѣды? Послѣ нѣсколькихъ дней напряженнаго испуга, опять все — по-старому. Кто, въ самомъ дѣлѣ, уразумѣлъ, что стараго нѣтъ больше и не помянется, что прежняя исторія взаправду кончилась, хотя и продолжается въ силу косности какая-то игра маріонетокъ на исторической сценѣ? Кто понялъ, что наступившая нынѣ историческая эпоха настолько же, — нѣтъ, гораздо больше удаляется отъ всѣхъ нашихъ вчерашнихъ историческихъ заботъ и вопросовъ, какъ время великой революціи и Наполеоновскихъ войнъ было по существу интересовъ далеко отъ эпохи войнъ за испанское наслѣдство, или какъ у насъ въ Россіи Петровскій и Екатерининскій вѣкъ неизмѣримо переросъ дни московскихъ великихъ князей. Что сцена всеобщей исторіи страшно выросла за послѣднее время и теперь совпала съ цѣлымъ земнымъ шаромъ, — это очевидный фактъ. Что этому соотвѣтствуетъ возрастающая жизненная важность про-

[1] Я слышалъ, что въ одной русской газетѣ указывалось по этому поводу мнѣніе извѣстнаго географа Реклю. Если это указаніе вѣрно, — мнѣ не приходилось читать Реклю, — то я радъ, что истина имѣетъ еще одного и такого серьезнаго свидѣтеля.

[2] Эта невнимательность къ самому важному вызываетъ во мнѣ одно воспоминаніе изъ давняго времени. Въ концѣ 70-хъ и началѣ 80-хъ годовъ я нерѣдко видался съ покойнымъ Катковымъ, у котораго въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ напечаталась моя докторская диссертація. Въ мартѣ 1881 г. мнѣ случилось передать ему одинъ достовѣрный случай изъ петербургской жизни, которымъ онъ и воспользовался по своему въ одной передовой статьѣ, гдѣ между прочимъ говорилось: „Мы слышали, что на другой день послѣ страшной катастрофы 1 марта Петръ Ивановичъ Бобчинскій переговорилъ о ней съ Петромъ Ивановичемъ Добчинскимъ, и они сообща порѣшили не придавать особеннаго значенія этому происшествію“. — Подобнымъ же образомъ нынѣшніе гоголевскіе герои хотѣли бы отнестись и къ китайскому „происшествію“. Однако, господа! Настоящій-то ревизоръ ужъ, кажется, пріѣхалъ, и я вижу на вашемъ порогѣ жандарма, который сейчасъ пригласитъ васъ пожаловать.

исходящихъ на этой сценѣ событій и рѣшаемыхъ вопросовъ — это хотя не всѣми одинаково ясно сознается, но вообще также не подвергается сомнѣнію. Но къ чему идетъ человѣчество, какой конецъ этого историческаго развитія, охватившаго нынѣ всѣ наличныя силы нашего земного населенія? Ходячія теоріи прогресса — въ смыслѣ возрастанія всеобщаго благополучія при условіяхъ теперешней земной жизни — кн. С. Н. Трубецкой справедливо называетъ пошлостью. Со стороны идеала это есть пошлость, или надоѣдливая сказка про бѣлаго бычка; а со стороны предполагаемыхъ историческихъ факторовъ — это безсмыслица, прямая невозможность. Говорите усталому, разочарованному и разбитому параличомъ старику, что ему еще предстоитъ безконечный процессъ его теперешней жизни и земного благополучія... «Ужъ какое тутъ, батюшка, благополучіе, какая жизнь! Лишь бы прочее время живота непостыдно да безъ лишнихъ страданій дотянуть до близкаго конца».

Что современное человѣчество есть больной старикъ, и что всемірная исторія внутренно *кончилась* — это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лѣтъ, ее оспаривалъ, говоря о новыхъ историческихъ силахъ, которыя могутъ еще выступить на всемірную сцену, то отецъ обыкновенно съ жаромъ подхватывалъ: «Да въ этомъ-то и дѣло, говорятъ тебѣ: когда умиралъ древній міръ, *было кому его смѣнить*, *было кому продолжать дѣлать исторію*: германцы, славяне. А теперь гдѣ ты новые народы отыщешь? Тѣ, островитяне что ли, которые Кука съѣли? Такъ они, должно быть, уже давно отъ водки и дурной болѣзни вымерли, какъ и краснокожіе американцы. Или негры насъ обновятъ? Такъ ихъ хотя отъ легальнаго рабства можно было освободить, но перемѣнить ихъ тупыя головы такъ же невозможно, какъ отмыть ихъ черноту». А когда я, съ увлеченіемъ читавшій тогда Лассаля, сталъ говорить, что человѣчество можетъ обновиться лучшимъ экономическимъ строемъ, что вмѣсто новыхъ народовъ могутъ выступить новые общественные классы, четвертое сословіе и т. д., то мой отецъ возражалъ съ особымъ движеніемъ носа, какъ бы ощутивъ какое-то крайнее зловоніе. Слова его по этому предмету стерлись въ моей памяти, но, очевидно, они соотвѣтствовали этому жесту, который вижу какъ сейчасъ. Какое яркое подтвержденіе своему продуманному и провѣренному взгляду нашелъ бы покойный историкъ теперь, когда вмѣсто воображаемыхъ новыхъ, молодыхъ народовъ нежданно занялъ историческую сцену

самъ дѣдушка-Кронось въ лицѣ ветхаго деньми китайца. и конецъ исторіи сошелся съ ея началомъ!

Историческая драма сыграна, и остался еще одинъ эпилогъ, который, впрочемъ, какъ у Ибсена, можетъ самъ растянуться на пять актовъ. Но содержаніе ихъ въ существѣ дѣла заранѣе извѣстно.

Статьи изъ Энциклопедическаго Словаря.

I. Догма.

ВДОХНОВЕНІЕ. — Въ общемъ смыслѣ подъ этимъ именемъ разумѣется такое особое состояніе субъекта, при которомъ онъ способенъ къ наиболѣе интенсивнымъ, цѣлесообразнымъ и цѣннымъ по внутреннему достоинству дѣйствіямъ въ области религіозной, умственной и эстетической. Хотя не всѣмъ одинаково свойственно испытывать такой подъемъ духовной дѣятельности, но безусловнаго различія между людьми въ этомъ отношеніи признать невозможно; нѣкоторая степень вдохновенія необходима для успѣшнаго исполненія всякаго человѣческаго дѣла. По этимологіи своей слово «вдохновеніе» (inspiratio) указываетъ на первоначальное представленіе о причинѣ этого явленія. А именно, предполагалось, что въ человѣка входитъ постороннее духовное существо и болѣе или менѣе полно овладѣваетъ его душевными способностями, возвышая и усиливая ихъ. Качествомъ этой посторонней духовной силы, входящей въ субъекта или находящей на него (вдохновеніе = наитіе), обусловливается, согласно такому представленію, различіе между положительнымъ вдохновеніемъ (наитіе свыше) и одержаніемъ или бѣсноватостью. Наиболѣе яркое и грубое выраженіе этого реально-мистическаго взгляда на вдохновеніе мы находимъ, съ одной стороны, у дикихъ и полудикихъ народовъ — напр., у нашихъ сибирскихъ инородцевъ, у которыхъ ихъ вдохновенные пророки и чародѣи, шаманы, представляются пассивными орудіями разныхъ входящихъ въ нихъ духовъ, иногда зооморфическаго характера; а съ другой стороны, у современныхъ спиритовъ мы встрѣчаемъ убѣжденіе, что всѣ вдохновенные дѣятели человѣчества были лишь особаго рода *медіумы* (т. е. также пассивныя орудія) сообщавшихся черезъ нихъ духовъ. Въ менѣе грубой формѣ, чѣмъ у шаманистовъ и спиритовъ, тотъ же взглядъ господствовалъ у древнихъ грековъ, приписывавшихъ всякое вдохновенное дѣйствіе наитію Аполлона и Музъ; возваніе къ этимъ божествамъ, превратившееся впослѣдствіи въ реторическую фигуру, имѣло первоначально совершенно реальный смыслъ. Начало иного взгляда принадлежитъ Платону, который смотритъ на вдохновеніе, какъ на внутренній аффектъ, сопровождающій возвышеніе разумной души въ сферу созерцанія истинно-сущаго или вѣчныхъ идей (см. въ особенности діалогъ *Федръ*). Впрочемъ, у Пла-

гона — и еще болѣе у позднѣйшихъ неоплатониковъ — идеалистическій взглядъ на вдохновеніе смѣшивается съ прежними миѳологическими представленіями. Онъ совершенно отрѣшается отъ нихъ въ германскомъ идеализмѣ. По Гегелю, вдохновеніе есть дѣйствіе человѣческаго духа, непосредственно наполненнаго и связаннаго раскрывающимся въ немъ идеальнымъ содержаніемъ; вслѣдствіе своей непосредственности это дѣйствіе ощущается самимъ субъектомъ, какъ чужая сила — вдохновеніе есть состояніе несвободное (ein unfreies Pathos: см. Hegel, «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften», § 560). Здѣсь, какъ и вездѣ у Гегеля, мы видимъ лишь подведеніе частнаго явленія подъ общую логическую формулу, а не реальное его объясненіе. Такого объясненія не находимъ мы и у другихъ новѣйшихъ философовъ. Шопенгауэръ повторяетъ своими словами взглядъ Платона, а Гартманъ довольствуется причисленіемъ вдохновенія — на ряду съ инстинктомъ, религіознымъ чувствомъ и т. д. — къ проявленію въ насъ безсознательнаго или сверхсознательнаго начала. Въ школьной психологіи разсужденія о вдохновеніи ограничиваются обыкновенно амплификаціями общихъ мѣстъ. Гораздо болѣе плодотворными слѣдуетъ признать наблюденія новѣйшихъ психопатологовъ, подтверждающихъ старинное мнѣніе Аристотеля о сродствѣ высшей духовной дѣятельности съ помѣшательствомъ. Можно считать установленнымъ фактомъ, что особенная способность къ вдохновеннымъ дѣйствіямъ и произведеніямъ (геніальность) и многія формы душевныхъ болѣзней развиваются на общей почвѣ невропатической и психопатической конституціи. Но этотъ важный и интересный фактъ, очевидно, вовсе не объясняетъ существеннаго и объективнаго различія между результатами сумасшествія и геніальности. Всѣ существующіе взгляды на вдохновеніе могутъ быть подведены подъ три главныя точки зрѣнія: 1) или вдохновеніе понимается какъ дѣйствіе въ человѣкѣ и черезъ человѣка внѣшнихъ духовныхъ силъ, 2) или какъ актъ имманентнаго раскрытія въ человѣческомъ духѣ его высшаго идеальнаго содержанія, 3) или, наконецъ, какъ проявленіе особой психофизической организаціи при извѣстныхъ физіологическихъ условіяхъ. Эти три основные взгляда отвѣчаютъ собственно на три различные вопроса: въ первомъ имѣется въ виду причина даннаго явленія, дѣйствующая или производящая (causa efficiens, ἀρχὴ τῆς κινήσεως во второмъ — причина формальная или идеальная (εἶδος), въ третьемъ — причина матеріальная или субстратъ (τὸ ὑποκείμενον). Во всякомъ случаѣ эти три взгляда не только въ отдѣльности, но и вмѣстѣ взятые, не даютъ намъ удовлетворительнаго объясненія, и истинно-научная теорія вдохновенія принадлежитъ къ задачамъ будущаго.

ВРЕМЯ. — Какъ основное условіе всякаго конечнаго существованія (слѣдовательно, и нашего внутренняго и внѣшняго опыта и нашего дискурзивнаго мышленія), время не допускаетъ ни эмпирическаго объясненія происхожденія, ни раціональнаго опредѣленія его

сущности. Въ первомъ отношеніи можно принять, какъ очевидную аксіому, слѣдующеее утвержденіе одного новѣйшаго психолога: «несомнѣнно, что *форма времени* существуетъ съ самаго начала сознанія; поэтому психологическое изслѣдованіе времени имѣетъ дѣло только съ *представленіемъ* времени и *оцѣнкою* его». Что касается до раціональныхъ (разсудочныхъ) опредѣленій времени, то они сводятся къ болѣе или менѣе замаскированнымъ тавтологіямъ. Такъ, напримѣръ, когда говорятъ, что время есть порядокъ явленій въ ихъ *послѣдовательности*, то здѣсь разумѣется, конечно, не всякая послѣдовательность (напр., логическая), а именно только послѣдовательность феноменальная во времени, и опредѣленіе оказывается явною тавтологіей: время опредѣляется временемъ. — Всѣ философскія объясненія времени, не представляющія пустого тождесловія, имѣютъ метафизическій характеръ и будутъ разсмотрѣны подъ именами философовъ.

ВСЕЕДИНСТВО, т. е. единство всего, принимается въ двухъ главныхъ смыслахъ: отрицательномъ или отвлеченномъ и положительномъ или конкретномъ. Въ первомъ смыслѣ единство всего полагается въ томъ, что *обще* всему существующему, при чемъ, по различію философскихъ точекъ зрѣнія, это *общее* является различнымъ: такъ, для матеріализма оно есть матерія, для послѣдовательнаго идеализма — самораскрывающаяся логическая идея и т. д. Во второмъ, положительномъ смыслѣ отношеніе единаго начала ко всему понимается какъ отношеніе всеобъемлющаго духовно-органическаго цѣлаго къ живымъ членамъ и элементамъ, въ немъ находящимся. Эта мысль также принимаетъ опредѣленныя видоизмѣненія въ различныхъ метафизическихъ системахъ.

ВѢЧНОСТЬ — это слово употребляется въ двухъ совершенно различныхъ смыслахъ. 1) Оно означаетъ свойство и состояніе существа, безусловно не подлежащаго времени, т. е. не имѣющаго ни начала, ни продолженія, ни конца во времени, но содержащаго за разъ, въ одномъ нераздѣльномъ актѣ, всю полноту своего бытія; такова В. существа абсолютнаго. 2) Подъ В. разумѣется также безконечное продолженіе или повтореніе даннаго бытія во времени; такова принимаемая во многихъ философскихъ системахъ В. міра, которая иногда, (напр., у стоиковъ) представляется какъ простое повтореніе въ безчисленныхъ циклахъ одного и того же космогоническаго и историческаго содержанія. Въ порядкѣ развитія человѣческой мысли ни то, ни другое понятіе В. не можетъ быть признано первоначальнымъ. Оба они послѣдовательно выводились изъ наблюденія надъ долговѣчностью различныхъ существъ и предметовъ. Если эта долговѣчность неодинакова, если нѣкоторыя вещи продолжаютъ существовать, когда другія исчезаютъ, то мысль, хотя бы и младенческая, должна была придти къ представленію предметовъ, которые продолжаютъ существовать всегда; эта мысль подтверждалась тѣмъ фактомъ, что никто изъ смерт-

ныхъ никогда не видалъ исчезновенія такихъ предметовъ, какъ земля, небо, океанъ. Съ другой стороны, недолговѣчность большинства прочихъ вещей, непремѣнно исчезающихъ во времени, заставляла представлять это послѣднее какъ силу сокращающую и разрушающую, какъ какое-то чудовище, пожирающее всякую жизнь, соотвѣтственно чему большая долговѣчность нѣкоторыхъ предметовъ представлялась какъ ихъ успѣшное *сопротивленіе* этой силѣ, а, слѣдовательно, тѣ предметы, долговѣчности которыхъ не полагалось конца, должны были представляться какъ окончательно побѣдившіе силу времени, какъ недоступные и не подлежащіе ея дѣйствію. Отсюда прямой переходъ къ метафизическому понятію о В., какъ о признакѣ трансцендентнаго бытія, безусловно сверхвременнаго. Это понятіе естественно выработалось позднѣе другого. Мы встрѣчаемъ его впервые (помимо Откровенія о Вѣчномъ Богѣ у евреевъ) въ индійской теософіи, именно въ нѣкоторыхъ изъ Упанишадъ; разработанное въ греческой философіи (особенно у неоплатониковъ), оно сдѣлалось любимой темой для размышленія какъ восточныхъ, такъ и западныхъ мистиковъ и теософовъ (см. подъ соотвѣтствующими именами). Вопросъ о В. во второмъ смыслѣ, т. е. какъ о безконечномъ продолженіи временнаго бытія, см. подъ сл. Міровой процессъ.

ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ. — Въ категоріяхъ разсудка понятіе Дѣйствительности связано съ понятіями возможности и необходимости, занимая средину между ними. Прежде всего должно въ самомъ понятіи дѣйствительности различать двоякій смыслъ: дѣйствительность *фактовъ сознанія, какъ такихъ, и дѣйствительность ихъ предмета* или объективнаго содержанія. Все, что происходитъ въ чьемъ-либо сознаніи, тѣмъ самымъ дѣйствительно какъ таковое, т. е. какъ состояніе этого сознанія, безотносительно къ чему-либо внѣ его. Въ этомъ чисто-психологическомъ смыслѣ понятіе Дѣйствительности не допускаетъ никакихъ степеней и не вызываетъ никакого вопроса: фактъ существованія даннаго состоянія въ сознаніи свидѣтельствуетъ о самомъ себѣ безусловно, и *только о себѣ*. Вопросъ же о Дѣйствительности относится не къ даннымъ состояніямъ, а къ предполагаемымъ предметамъ сознанія, къ ихъ праву на собственное бытіе, независимо отъ того или другого эмпирическаго субъекта. Въ этомъ второмъ, діалектическомъ смыслѣ Дѣйствительности, наше отношеніе къ ней, отрицательное и положительное, представляетъ постепенный рядъ различій, куда входятъ также понятія возможности и необходимости, ибо подъ возможностью разумѣется только, что нѣчто можетъ быть признано какъ существующее въ какой-нибудь дѣйствительности, при какихъ-нибудь условіяхъ, а подъ необходимостью разумѣется только, что нѣчто не можетъ быть не признано какъ существующее такимъ образомъ. Вотъ главныя основанія, на которыхъ мы *отрицаемъ* Дѣйствительность чего-либо: 1) *логическая немыслимость*. Хотя мы мыслимъ, напр., *о кругломъ квадратѣ*, но не можемъ *его* мыслить, т. е. вслѣдствіе прямого и

полнаго противорѣчія двухъ исключающихъ другъ друга терминовъ, вся мысль объ ихъ соединеніи состоитъ только въ непосредственномъ усмотрѣніи *безусловной* неосуществимости такого соединенія, или невозможности для когда-либо и при какихъ бы то ни было условіяхъ получить какую-нибудь дѣйствительность. 2) *Физическая невозможность* — напр., три кита, держащіе на себѣ землю. Здѣсь соединеніе терминовъ осуществимо въ представленіи, но его объективная Дѣйствительность безусловно отрицается какъ невозможная, вслѣдствіе его противорѣчія съ достовѣрно-извѣстною природою вещей. При отсутствіи же всякаго знанія объ этой природѣ поодбныя нелѣпыя представленія могутъ считаться соотвѣтствующими Дѣйствительности, потому что они сами по себѣ мыслимы, въ отличіе отъ логическихъ невозможностей, для отверженія которыхъ не требуется никакого знанія, сверхъ общаго пониманія терминовъ. Такія простыя формальныя понятія, какъ кругъ или квадратъ, вполнѣ опредѣленны и для всѣхъ одинаковы, ибо ихъ содержаніе исчерпывается ихъ опредѣленіемъ, съ непосредственнымъ или наглядымъ устраненіемъ всего противорѣчащаго. Напротивъ, такія понятія матеріальнаго характера, какъ китъ или земля, имѣютъ въ различныхъ умахъ различное мысленное содержаніе, болѣе или менѣе опредѣленное, смотря по количеству и качеству положительныхъ знаній о немъ. Поэтому физическая невозможность, какъ обусловленная знаніемъ, существуетъ только *для знающаго*, для котораго она имѣетъ всю силу невозможности логической. Но такъ какъ знающій по одному предмету бываетъ несвѣдущъ по другому, то и случается, что ученые спеціалисты признаютъ внѣ своей области Дѣйствительность такихъ предметовъ, въ которыхъ болѣе знающій открываетъ физическую невозможность. Такъ, нѣкоторые астрономы, вслѣдствіе недостаточно опредѣленныхъ понятій объ органической жизни и ея условіяхъ, населяютъ другія планеты такими же жителями, какими населена земля; подобнымъ же образомъ зоологи, несвѣдущіе въ наукахъ гуманитарныхъ, судя о человѣчествѣ по аналогіи животнаго царства, признаютъ различныя племенныя группы за отдѣльные *виды* или замкнутые въ себѣ и самодовлѣющіе типы, не имѣющіе между собою ни нравственной солидарности, ни общихъ интересовъ, ни общей исторіи; между тѣмъ, болѣе опредѣленное и ясное понятіе о природѣ человѣчества и объ особенностяхъ историческаго развитія (въ отличіе отъ жизни животной) открываетъ въ подобномъ зоологическомъ партикуляризмѣ относительно міра человѣческаго такую же физическую невозможность, какая заключается въ китахъ, держащихъ землю, или въ организмахъ, населяющихъ планеты. 3) Третій общій видъ отрицанія Дѣйствительности чего-либо есть *эмпирическая невѣроятность*, въ силу которой, напр., отрицается существованіе русалокъ или лѣшихъ. Вѣрующіе въ такихъ стихійныхъ духовъ не приписываютъ какому-нибудь данному предмету свойства, противорѣчащія его истинной природѣ (какъ это было въ предыдущемъ пунктѣ), а утверждаютъ безъ достаточнаго удостовѣренія существова-

ніе такого предмета, которому нѣтъ мѣста въ общей связи явленій или который не подходитъ подъ *аналогію опыта*. Дѣйствительность такихъ существъ противорѣчитъ не какому-нибудь формальному закону природы, а только ея обычному порядку. Поэтому такое мышленіе не будетъ настаивать на невозможности подобныхъ предметовъ, а ограничится только признаніемъ ихъ невѣроятности. Подъ этотъ пунктъ подходитъ обычное противоположное между Дѣйствительностью и *фантазіей*.

Этими тремя понятіями исчерпываются основныя различія въ отрицательномъ отношеніи нашего ума къ Дѣйствительности чего-либо: мы ее отрицаемъ или какъ логически-немыслимую, или какъ физически-невозможную, или какъ эмпирически-невѣроятную. Болѣе многочисленны различія въ положительномъ отношеніи; мы утверждаемъ Дѣйствительность чего-либо въ слѣдующихъ различныхъ смыслахъ (которые здѣсь указываются только съ логической точки зрѣнія, независимо отъ спорныхъ гнозеологическихъ вопросовъ): 4) *Вѣроятная* Дѣйствительность, утверждаемая за такими событіями *въ прошедшемъ и въ будущемъ*, которыя соотвѣтствуютъ общей аналогіи опыта и входятъ въ частную связь ближайшихъ къ нимъ явленій, напр., предстоящее торжество соціализма въ Западной Европѣ, Троянская война и т. п. 5) *Необходимая Дѣйствительность совершившихся фактовъ*. Когда мы достаточно удостовѣрены, что извѣстный прошлый фактъ существовалъ, то мы уже не просто приписываемъ ему Дѣйствительность въ прошедшемъ, а дѣлаемъ это съ абсолютной необходимостью, ибо, какъ замѣчаетъ св. Григорій Богословъ, здоровый разумъ требуетъ признать, что даже Божеству невозможно нѣкогда случившееся сдѣлать не случившимся. 6) *Наличная Дѣйствительность предметовъ нашего чувственнаго воспріятія*. Помимо всѣхъ гнозеологическихъ споровъ между реализмомъ и идеализмомъ, объективность чувственныхъ явленій (въ отличіе отъ галлюцинаціи или призраковъ) имѣетъ свой неустранимый специфическій характеръ въ ряду другихъ видовъ Дѣйствительности. 7) *Дѣйствія чувственныхъ предметовъ, находящихся за предѣлами нашего воспріятія въ данный моментъ*. Хотя чувственное существованіе, напр., Британскаго музея за сотни верстъ отъ меня, практически столь же для меня несомнѣнно, какъ и существованіе камина, у котораго я сижу, но теоретически эти двѣ Дѣйствительности не могутъ быть для меня равны; ибо, при всей моей увѣренности, что въ настоящую минуту Британскій музей для кого-нибудь ощутительно существуетъ, и что я самъ его увидѣлъ бы, если бы поѣхалъ въ Лондонъ, я все-таки долженъ допустить и ту возможность, что это учрежденіе уже взлетѣло на воздухъ отъ динамита или провалилось отъ землетрясенія. Слѣдовательно, его существованіе (какъ явленія) въ данный моментъ лишь въ высшей степени вѣроятно, а не безусловно достовѣрно, какъ ощутительная Дѣйствительность камина. Съ другой стороны, ясно, что вѣроятная Дѣйствительность Британскаго музея, хотя очень близка, логически, къ той вѣроятной дѣй-

ствительности, которую я приписываю Троянской войнѣ или какому-нибудь будущему соціальному движенію, но тѣмъ не менѣе не совпадаетъ съ нею. 8) Дѣйствительность матеріальныхъ предметовъ, *выводимая съ необходимостью* изъ наличныхъ данныхъ, хотя ни въ какомъ случаѣ не подлежащая чьему-либо прямому чувственному воспріятію, напр., внутренность земного шара, извѣстные металлы въ небесныхъ тѣлахъ (открываемые съ помощью спектральнаго анализа) и т. п. 9) *Идеальная Дѣйствительность общихъ формъ и законовъ бытія*, или природы вещей; возраженія сенсуалистовъ и номиналистовъ не подрываютъ *логическихъ* правъ этой Дѣйствительности, какъ отличной, хотя и не отдѣлимой отъ другихъ (см. Идеи). 10) Внутренняя Дѣйствительность сознающаго субъекта для самого себя. 11) Внутренняя Дѣйствительность, утверждаемая за другимъ (внѣшнимъ) субъектомъ; логическое различіе этихъ двухъ смысловъ Дѣйствительности не требуетъ поясненія, а о гнозеологическихъ трудностяхъ см. Ученіе о познаніи. 12) *Безусловно необходимая Дѣйствительность абсолютнаго существа.* Совершенно независимо отъ различныхъ понятій о немъ и даже отъ того, считается ли оно непознаваемымъ или доступнымъ познанію, логически несомнѣнно, что, поскольку оно мыслится дѣйствительнымъ, эта Дѣйствительность имѣетъ свой специфическій характеръ и не можетъ быть сведена къ другимъ видамъ Дѣйствительности. Въ обычномъ словоупотребленіи подъ Дѣйствительностью разумѣется еще совокупность бытовыхъ и общественныхъ формъ и отношеній даннаго времени, при чемъ такая Дѣйствительность противополагается идеалу. Это противоположеніе, не имѣя основанія въ самихъ понятіяхъ, лишено логическаго значенія (ибо въ Дѣйствительности, какъ такой, вовсе не мыслится необходимость быть *дурною*, а въ идеалѣ, какъ такомъ, вовсе не мыслится обязанность быть непремѣнно неосуществимымъ), а объ историческомъ его значеніи см. *Идеалъ*.

КРАСОТА. — Та сторона явленій, которая, въ своей специфической особенности, не подлежитъ сужденію ни съ точки зрѣнія теоретической истины, ни съ точки зрѣнія нравственнаго добра, ни — матеріальной пользы и которая, однако, составляетъ предметъ *положительной* оцѣнки, т. е. признается достойною или *одобряется* — есть эстетически-прекрасное, или красота. Отъ теоретически-истиннаго и нравственно-добраго она отличается непремѣннымъ требованіемъ воплощенія своего содержанія въ ощутительныхъ или конкретно-воображаемыхъ реальностяхъ. Отъ матеріально-полезнаго прекрасное, какъ такое, отличается тѣмъ, что его ощутительные предметы и образы не подлежатъ чувственному хотѣнію и пользованію. Къ этимъ сравнительнымъ указаніямъ сводится все, что въ философіи остается безспорнымъ относительно красоты. Положительную ея сущность или то, что собственно одобряется въ эстетическихъ сужденіяхъ, различныя философскія ученія понимаютъ различнымъ и частью противоположнымъ

образомъ. Въ сочиненіяхъ по эстетикѣ, не принадлежащихъ собственно философамъ, вопросъ о психофизіологическихъ условіяхъ, при которыхъ въ человѣкѣ проявляется чувство прекраснаго, нерѣдко смѣшивается съ вопросомъ о собственномъ значеніи красоты.

ЛЮБОВЬ — влеченіе одушевленнаго существа къ другому для соединенія съ нимъ и взаимнаго восполненія жизни. Изъ обоюдности отношеній можно логически вывести троякій видъ любви: 1) любовь, которая болѣе даетъ, нежели получаетъ, или *нисходящая* любовь (amor descendens), 2) любовь, которая болѣе получаетъ, нежели даетъ, или *восходящая* любовь (amor ascendens), 3) любовь, въ которой то и другое *уравновѣшено* (amor aequalis). Этому соотвѣтствуютъ три главные вида любви, встрѣчаемые въ дѣйствительномъ опытѣ, а именно: любовь родительская, любовь дѣтей къ родителямъ и любовь половая (или супружеская). Всѣ три вида имѣютъ свои начатки уже въ царствѣ животномъ. Первый видъ представляется здѣсь преимущественно любовью материнскою (въ силу непосредственной физической связи самки съ дѣтенышами), но у высшихъ животныхъ и самецъ начинаетъ принимать участіе въ заботахъ о новомъ поколѣніи. Второй видъ любви иногда и у животныхъ отрѣшается отъ родовой связи и принимаетъ характеръ какъ бы религіозный: такова привязанность нѣкоторыхъ мелкихъ животныхъ къ болѣе крупнымъ, дающимъ имъ покровительство, особенно же преданность домашнихъ животныхъ человѣку. Въ половой любви у *низшихъ* животныхъ особь имѣетъ значеніе только какъ орудіе для увѣковѣченія рода, при чемъ естественно самка первенствуетъ; взаимность является здѣсь только на мгновеніе, и затѣмъ самецъ устраняется за ненадобностью (напр., пауки, пчелы). У высшихъ животныхъ (особенно у птицъ и нѣкоторыхъ млекопитающихъ) наблюдается болѣе устойчивая половая связь, соотвѣтственно возрастающему участію самца въ семейныхъ заботахъ. Въ мірѣ человѣческомъ мы находимъ тѣ же три главные вида любви, но съ новымъ, постоянно углубляющимся и расширяющимся значеніемъ. Сыновняя привязанность, распространяемая на умершихъ предковъ, а затѣмъ на болѣе общія и отдаленныя причины бытія (до всемірнаго Провидѣнія, единаго Отца небеснаго), является корнемъ всего религіознаго развитія человѣчества. Родительская любовь, или попеченіе старшихъ о младшихъ, защита слабыхъ сильными, переростая родовой бытъ, создаетъ отечество и постепенно организуется въ бытъ національно-государственный. Наконецъ, половая любовь, неизмѣнно оставаясь наисильнѣйшимъ выраженіемъ личнаго самоутвержденія и самоотрицанія, вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе и болѣе понимается какъ совершенная полнота жизненной взаимности, и чрезъ это становится высшимъ символомъ идеальнаго отношенія между личнымъ началомъ и общественнымъ цѣлымъ. Уже въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта отношеніе между Богомъ и избранною народностью изображается преимущественно какъ союзъ супружескій (и отступленіе народа отъ

своего Бога — не иначе, какъ блудъ). Въ Новомъ Завѣтѣ эта идея переносится на Христа и Церковь, и завершеніе исторіи изображается какъ бракъ «Агнца» съ Его невѣстою — просвѣтленною и торжествующею церковью «Новаго Іерусалима», соотвѣтственно сему и земные представители Христа, епископы, становятся въ такое же отношеніе къ мѣстнымъ общинамъ (отсюда выраженіе: *вдовствующая церковь*). Такимъ образомъ идеальное начало общественныхъ отношеній, по христіанству, есть не власть, а любовь. Съ точки зрѣнія нравственной *философіи* любовь есть сложное явленіе, простые элементы котораго суть: 1) *жалость*, преобладающая въ любви родительской; 2) *благоговѣніе* (pietas), преобладающее въ любви сыновней и вытекающей изъ нея религіозной, и 3) исключительно присущее человѣку чувство *стыда*, которое, въ соединеніи съ двумя первыми элементами — жалостью и благоговѣніемъ — образуетъ человѣческую форму половой или супружеской любви (матерія же ей дается физическимъ влеченіемъ, актуальнымъ или потенціальнымъ). Въ исторіи религій любовь дважды получила первенствующее значеніе: какъ дикая стихійная сила полового влеченія въ языческомъ *фаллизмѣ* (еще сохраняющемся кое-гдѣ въ видѣ организованныхъ религіозныхъ общинъ, каковы, напримѣръ, индійскіе *сактисты* съ ихъ священно-порнографическими писаніями, *тантрами*), и затѣмъ, въ противоположность съ этимъ, какъ идеальное начало духовнаго и общественнаго единенія — въ христіанской ἀγάπη. Естественно, что и въ исторіи философіи понятіе любви занимало видное мѣсто въ различныхъ системахъ. Для Эмпедокла любовь (φιλία) была однимъ изъ двухъ началъ вселенной, именно началомъ всемірнаго единства и цѣлости (интеграціи), метафизическимъ закономъ тяготѣнія и центростремительнаго движенія. У Платона любовь есть демоническое (связывающее земной міръ съ божественнымъ) стремленіе конечнаго существа къ совершенной полнотѣ бытія и вытекающее отсюда «творчество въ красотѣ». Это эстетическое значеніе любви было оставлено безъ вниманія въ философіи патристической и схоластической. Своеобразное сліяніе христіанскихъ и платоническихъ идей объ этомъ предметѣ мы находимъ у Данта. Вообще въ средніе вѣка любовь была предметомъ религіозной мистики — съ одной стороны (Викторинцы, Бернардъ Клервосскій и особенно Бонавентура, въ его сочиненіяхъ («Stimulus amoris», «Incendium amoris», «Amatorium») и особаго рода поэзіи — съ другой; эта поэзія, изъ южной Франціи распространившаяся по всей Европѣ, была посвящена культу женщины и идеализованной половой любви, въ смыслѣ гармоническаго соединенія всѣхъ трехъ ея элементовъ: благоговѣнія, жалости и стыдливости. Въ эпоху Возрожденія (кончая Джордано Бруно) любовь опять становится предметомъ философскихъ умозрѣній въ духѣ платонизма. Въ новой философіи своеобразное пониманіе любви представляетъ Спиноза, отождествляющій ее съ абсолютнымъ познаніемъ (amor Dei intellectualis) и утверждающій, что философствовать есть не что иное, какъ любить Бога. Въ новѣйшей философіи слѣдуетъ отмѣтить остроумную, хотя

и неосновательную теорію половой любви у Шопенгауэра («Metaphysik der Liebe» въ «Parerga u. Paral.»). Индивидуализацію этой страсти у человѣка Шопенгауэръ объясняетъ тѣмъ, что жизненная воля (Wille zum Leben) стремится здѣсь не только къ увѣковѣченію рода (какъ у животныхъ), но и къ произведенію возможно совершеннѣйшихъ экземпляровъ рода; такимъ образомъ, если этотъ мужчина страстно любитъ именно эту женщину (и vice versa), то значитъ, онъ именно съ нею можетъ въ данныхъ условіяхъ произвести наилучшее потомство. Ни малѣйшаго подтвержденія въ дѣйствительномъ опытѣ этотъ взглядъ не находитъ. Болѣе вѣрныя и глубокомысленныя указанія и намеки (безъ ясной и послѣдовательной системы) можно найти у Франца Баадера («Erotische Philosophie» и др.).

МАТЕРІЯ, МАТЕРІАЛЬНОЕ НАЧАЛО, МАТЕРІАЛЬНАЯ ПРИЧИНА. (ὕλη, materia, causa materialis) — *то, изъ чего* состоитъ и изъ чего происходитъ данный предметъ. Когда вопросъ: *изъ чего?* ставится въ общемъ и безусловномъ видѣ, въ примѣненіи ко всему существующему, возникаетъ философское ученіе о матеріи, подготовленіемъ и переходомъ къ которому служатъ относительныя обобщенія естественныхъ наукъ, выводящія нашъ умъ изъ наивныхъ представленій житейскаго сознанія. Для такого сознанія вопросъ о матеріи этого стола, напр., окончательно разрѣшается указаніемъ на дерево, изъ котораго столъ сдѣланъ. Но то, что есть отвѣтъ для житейскаго сознанія, становится для науки предметомъ ея вопросовъ: она спрашиваетъ о матеріи дерева и находитъ ее въ физически недѣлимыхъ частицахъ или тѣльцахъ даннаго растительнаго вещества, состоящихъ изъ опредѣленнаго сочетанія химическихъ атомовъ (углерода, водорода и т. д.). Это есть не только дополненіе или продолженіе перваго наивнаго отвѣта, но и важная его *поправка*. Житейское сознаніе, признавая въ деревѣ матерію тѣхъ или другихъ предметовъ, изъ него сдѣланныхъ, видитъ въ немъ подлинную вещь или субстанцію, и потому, когда оно перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ было, — напр., сгораетъ, — это приводитъ къ нелѣпому представленію объ исчезновеніи или уничтоженіи вещей или субстанцій. Для науки, напротивъ, дерево не есть вещь, а только *состояніе* вещества, и его сгораніе не есть исчезновеніе, а только перемѣна состоянія. Но какъ наука не останавливается на томъ, что признается матеріею со стороны житейскаго сознанія, такъ философія не можетъ остановиться на веществѣ естествоиспытателей, съ его молекулами и атомами. И это вещество, съ философской точки зрѣнія, есть только то или другое состояніе или явленіе, а не подлинная матерія или первичный субстратъ всѣхъ вещей. Для химіи все реальное бытіе слагается изъ нѣкотораго числа элементовъ или простыхъ тѣлъ. Но уже фактъ непостоянства этого числа (такъ какъ многіе изъ предполагавшихся элементовъ оказываются химически разложимыми, а, съ другой стороны, открываются новыя простыя тѣла, которымъ, однако, можетъ предстоять та же участь) наводитъ самихъ

химиковъ на мысль, что эти элементы суть только различныя видоизмѣненія единаго всеобщаго субстрата или матеріи всѣхъ тѣлъ. Въ чемъ же, за отвлеченіемъ химическихъ свойствъ, можетъ состоять эта матерія, какое слѣдуетъ ей дать существенное опредѣленіе? Догматическая философія Декарта и Спинозы сводила ее къ атрибуту протяженія. Но критическая философія неоспоримо доказала, что протяженіе или пространство есть форма представленія, или бытія для другого, а никакъ не самостоятельная реальность. Слѣдовательно, матерія, какъ такая, или подлинный субстратъ вещей, не можетъ состоять въ протяженіи, или быть только представляемой, а должна имѣть также бытіе въ себѣ и для себя, т. е. должна быть живою и одушевленною природой. Къ такому же взгляду приводитъ, съ другой стороны, развитіе динамическаго атомизма, господствующаго нынѣ среди мыслящихъ физиковъ. Внутреннее противорѣчіе въ понятіи вещественнаго атома, какъ недѣлимаго тѣла и безотносительной массы, побуждаетъ этихъ физиковъ разумѣть подъ атомами только центры взаимодѣйствующихъ силъ, отталкивательныхъ и притягательныхъ. Но ни собственное свойство такихъ силъ, ни единство и связная цѣлость мірозданія не позволяютъ смотрѣть на эти динамическіе центры взаимодѣйствія, какъ на безусловно отдѣльныя и самобытныя существа, въ родѣ Лейбницевыхъ монадъ; все заставляетъ, напротивъ, видѣть въ ихъ реальномъ существованіи лишь относительную дифференціацію или распаденіе единой универсальной сущности или міровой души.

МЕТАФИЗИКА или *первая философія* (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*, philosophia prima) — умозрительное ученіе о первоначальныхъ основахъ всякаго бытія или о сущности міра. Слово «метафизика» произошло случайно. Когда ученики Аристотеля приводили въ порядокъ всѣ его сочиненія, то 14 книгъ съ разсужденіями о первыхъ причинахъ, оставшіяся послѣ учителя въ необработанномъ видѣ, были помѣщены послѣ трактатовъ о физикѣ и обозначены, какъ слѣдующія *за физическими* (книгами) — *μετὰ τὰ φυσικά*; Николай Дамасскій, перипатетикъ I в. по Р. Хр. цитируетъ ихъ подъ этимъ названіемъ. Понятое въ переносномъ смыслѣ, какъ обозначающее самое содержаніе «первой философіи» (по Аристотелю), названіе метафизики указываетъ на изученіе того, что лежитъ за предѣлами физическихъ явленій. Этотъ смыслъ термина и остался въ общемъ сознаніи.

Метафизика есть догматическая часть теоретической философіи, которой въ логическомъ порядкѣ предшествуетъ часть критическая — ученіе о познаніи, или *теорія познанія*. Въ историческомъ порядкѣ, напротивъ, вопросъ о первоосновахъ всѣхъ вещей возникаетъ ранѣе вопроса о познаніи, и метафизика предваряетъ гнозеологію. Хотя всѣмъ метафизическимъ системамъ, кромѣ матеріализма, присущъ критическій элементъ, но важное значеніе онъ получаетъ лишь по мѣрѣ развитія философіи, и только въ новѣйшія времена обособляется въ видѣ самостоятельной философской дисциплины. Съ точки зрѣнія философ-

ской вопросъ о возможности метафизическаго познанія связанъ съ болѣе широкимъ вопросомъ о возможности достовѣрнаго познанія вообще. Обыкновенно предполагается, что достовѣрность наукъ естественныхъ не требуетъ изслѣдованія и доказательства, которыя необходимы только для метафизики. Такое коренное противоположеніе двухъ областей знанія основано на недоразумѣніяхъ, изъ которыхъ главныя слѣдующія: 1) различіе между положительною наукой или физикой (въ широкомъ смыслѣ древнихъ) и метафизикой полагается въ томъ, что первая есть знаніе относительное и потому доступное человѣческому уму, тогда какъ вторая имѣетъ притязаніе быть знаніемъ абсолютнымъ, что не соотвѣтствуетъ ограниченности человѣческихъ способностей. Это разсужденіе основано на безотчетномъ и неопредѣленномъ употребленіи термина: «абсолютное знаніе». Никакая метафизика не имѣетъ притязанія быть *абсолютнымъ знаніемъ во всѣхъ отношеніяхъ*, а, съ другой стороны, всякая наука заключаетъ въ себѣ знаніе *въ извѣстномъ смыслѣ абсолютное*. Таковы, во-первыхъ, всѣ истины математическія. Что таблицы умноженія и теоремы Эвклидовой геометріи могутъ оказаться ложными на какой-нибудь планетѣ, гдѣ $2 \times 2 = 15$ и сумма угловъ плоскостнаго треугольника иногда равна двумъ, а иногда 45 прямымъ угламъ — это есть лишь крайній выводъ изъ предвзятаго отвлеченнаго принципа (скептическаго эмпиризма), а не серьезное научное убѣжденіе. А такъ какъ математика не есть только особая отрасль знанія, но и входитъ какъ основной элементъ во многія другія науки, то она и имъ сообщаетъ, въ той или иной мѣрѣ, свой характеръ абсолютнаго знанія. Помимо этихъ формальныхъ истинъ, есть въ наукѣ истины матеріальныя, признаваемыя самими учеными какъ абсолютно достовѣрныя. Такъ, для всякаго біолога существованіе изучаемаго имъ органическаго міра есть истина абсолютная: онъ съ абсолютною увѣренностью знаетъ, что этотъ міръ есть дѣйствительное бытіе, а не мечта его воображенія; онъ полагаетъ безусловное, а не относительное только различіе между дѣйствительными организмами и такими представленіями, какъ гиппогрифы, фениксы или говорящія деревья. Эта общая абсолютная увѣренность въ существованіи дѣйствительнаго предмета науки нисколько не измѣняетъ своего характера отъ частныхъ ошибокъ, когда какіе-нибудь микроорганизмы, напр., *багибіи* Геккеля, оказываются оптическимъ обманомъ. Точно также для историка основныя событія изъ жизни человѣчества въ ихъ прагматической связи абсолютно достовѣрны, и онъ полагаетъ въ этомъ смыслѣ безусловное, а не относительное только различіе между ними и тѣмъ, что онъ считаетъ чистымъ миѳомъ или легендою. Итакъ, со стороны общаго характера знанія и самооцѣнки его въ смыслѣ достовѣрности между метафизикой и положительною наукой прямого контраста не существуетъ. 2) Не существуетъ его также и со стороны предметовъ познанія. Ошибочно утверждаютъ, будто метафизика беретъ своимъ предметомъ *непознаваемую* сущность вещей, тогда какъ предметъ положительной науки есть познаваемый

міръ явленій. Безусловное противоположеніе между сущностью и явленіемъ не выдерживаетъ не только критики гносеологической, но и просто логической. Эти два понятія имѣютъ значеніе соотносительное и формальное; явленіе обнаруживаетъ, проявляетъ свою сущность, и сущность обнаруживается, проявляется въ своемъ явленіи — а вмѣстѣ съ тѣмъ то, что̀ есть сущность въ извѣстномъ отношеніи или на извѣстной степени познанія, есть только явленіе въ другомъ отношеніи или на другой степени познанія. Когда мы смотримъ въ микроскопъ на живую инфузорію, то ея движенія и все, что мы въ ней замѣчаемъ, есть явленіе, въ которомъ обнаруживается извѣстная сущность, именно жизнь этого организма; но и эта жизнь есть только явленіе болѣе глубокой и основной сущности, именно того существеннаго органическаго типа, по которому построено это животное и который воспроизводится и пребываетъ въ безконечномъ рядѣ поколѣній, доказывая тѣмъ свою субстанціальность; но и это есть только явленіе цѣлаго органическаго процесса и т. д. Подобнымъ образомъ и въ области психологіи: мое слово или дѣйствіе есть явленіе или обнаруженіе моихъ скрытыхъ состояній мысли, чувства и воли, которыя непосредственно не даны постороннему наблюдателю и въ этомъ смыслѣ представляютъ для него нѣкоторую «непознаваемую сущность»; однако, она познается именно чрезъ свое внѣшнее явленіе; но и эта психологическая сущность — напр., опредѣленный актъ воли, — есть только явленіе моего общаго характера или душевнаго склада (эмпирическаго характера — по Канту), который въ свою очередь не есть окончательная сущность, а только проявленіе болѣе глубокаго — *задушевнаго* — существа (умопостигаемаго характера — по Канту), на которое непререкаемо указываютъ факты нравственныхъ кризисовъ и перерожденій. Такимъ образомъ и во внѣшнемъ, и во внутреннемъ мірѣ провести опредѣленную и постоянную границу между сущностью и явленіемъ, а, слѣдовательно, и между предметами метафизики и положительной науки, совершенно невозможно, и безусловное ихъ противоположеніе есть явная ошибка. Дѣйствительное различіе между положительной наукой и метафизикой въ данномъ отношеніи состоитъ въ томъ, что первая изучаетъ явленія и ихъ ближайшую сущность съ извѣстной опредѣленной стороны (математика — со стороны количества), или въ извѣстной опредѣленной области бытія (напр., зоологія — животную организацію и жизнь), тогда какъ метафизика, имѣя въ виду всѣ явленія въ совокупности, изслѣдуетъ общую сущность или первоосновы вселенной. 3) Также ошибочно и противопоставленіе метафизики, какъ знанія чисто умозрительнаго, положительной наукѣ, какъ знанію чисто-опытному. Пониманіе опыта, какъ страдательнаго воспріятія готовой, извнѣ данной дѣйствительности, давно оставлено серьезными учеными. Дѣйствительность, съ которою имѣетъ дѣло наука, есть *умственное построеніе*, невидимое и неподлежащее никакому воспріятію. Никто никогда не наблюдалъ фактическаго бытія физическихъ молекулъ или химическихъ атомовъ (не говоря уже про абсолютные атомы матеріализма,

принимаемые нѣкоторыми за научную реальность, тогда какъ они на самомъ дѣлѣ суть лишь слабый опытъ метафизическаго мышленія). Положительная наука неизбѣжно становится на тотъ путь сверхчувственнаго, умозрительнаго построенія вселенной, по которому метафизика пытается идти далѣе до конца. У метафизики нѣтъ какого-нибудь особаго, исключительно ей свойственнаго метода; она пользуется всѣми способами научнаго мышленія, отличаясь отъ положительныхъ наукъ лишь стремленіемъ дойти до окончательнаго міровоззрѣнія, изъ котораго можно было бы объяснить всѣ области бытія, въ ихъ внутренней связи. Это стремленіе свойственно всякой метафизикѣ, какъ такой, результаты же, къ которымъ оно приводитъ, т. е. самыя метафизическія системы, представляютъ большое разнообразіе, которое, однако, легко сводится къ немногимъ основнымъ типамъ. Вообще всѣ системы метафизики могутъ быть раздѣлены на элементарныя и сложныя (синтетическія). Первые представляютъ слѣдующіе главные типы. I. По качеству признаваемаго основного начала или всемірной сущности: 1) *матеріализмъ*, ищущій это начало или эту сущность въ томъ, *изъ чего состоитъ или происходитъ* все существующее; 2) *идеализмъ*, для котораго эта сущность заключается въ умопостигаемой формѣ или идеѣ, опредѣляющей всякое бытіе; 3) *панпсихизмъ*, видящій въ основѣ всякой реальности производящую ее внутренно одушевленную силу и 4) *спиритуализмъ*, понимающій такую силу какъ самосознательный разумный духъ. II. По *количественному* опредѣленію всемірной сущности — также 4 типа метафизики: 1) *монизмъ*, полагающій ее безусловно единою; 2) *дуализмъ*, принимающій въ основѣ міра двойственность самостоятельныхъ началъ; 3) *опредѣленный плюрализмъ*, признающій ихъ нѣсколько и 4) *неопредѣленный плюрализмъ* (апейризмъ), представляющій міровую сущность какъ изначала раздробленную на безпредѣльную множественность самостоятельныхъ единицъ. III. По способу бытія системы метафизики различаются на два типа: 1) *статическій*, или метафизика пребыванія (субстанціализмъ) и 2) *динамическій*, или метафизика измѣненія (процессуализмъ). Такъ какъ при всякомъ пониманіи мірового начала (признается ли оно матеріальнымъ или духовнымъ и т. д.) вопросъ о его опредѣленіи по числу и образу бытія остается въ силѣ, то всякая элементарная система опредѣляется съ этихъ трехъ точекъ зрѣнія; такъ, матеріализмъ можетъ понимать свою міровую сущность (матерію) монистически — какъ единую и нераздѣльную (таковъ, напр., гилозоизмъ), или дуалистически — различая, напр., вѣсомое вещество отъ невѣсомаго эѳира, или плюралистически — какъ множественность недѣлимыхъ единицъ (атомизмъ — самая распространенная форма матеріализма); вмѣстѣ съ тѣмъ по образу бытія матеріалистическая метафизика можетъ быть или статическою, не признающею связнаго и послѣдовательнаго процесса или развитія вещественнаго бытія (таковъ матеріализмъ Демокрита и въ новѣйшей философіи — Чольбе), или динамическою (большинство новѣйшихъ матеріалистовъ, принимающихъ принципъ эволюціи). По-

добнымъ образомъ и спиритуализмъ можетъ полагать въ основѣ міра или единый творческій духъ, или два духовныя начала, или нѣсколько, или, наконецъ, неопредѣленную множественность единичныхъ умовъ или духовъ, а по образу бытія духовное начало (или начала) понимается здѣсь или только со стороны своей пребывающей сущности, или же какъ допускающее въ себѣ и процессъ развитія. То же должно сказать объ идеализмѣ и о панпсихизмѣ, соотвѣтственно ихъ особымъ началамъ. Въ системахъ сложныхъ или синтетическихъ не только совмѣщаются типы различныхъ категорій или по различнымъ точкамъ зрѣнія (что необходимо и въ системахъ элементарныхъ), но соединяются между собою типы одной и той же категоріи, напр., матеріальному началу дается мѣсто наравнѣ съ идеальнымъ и духовнымъ, далѣе принципъ единства въ цѣломъ совмѣщается съ коренною множественностью единичныхъ существъ (какъ, напр., въ монадологіи Лейбница) и т. д. Наиболѣе полныя системы метафизики стремятся, исходя изъ одного основного начала, связать съ нимъ внутреннею логическою связью всѣ другія начала и создать, такимъ образомъ, цѣльное, всеобъемлющее и всестороннее міросозерцаніе. Такая задача выходитъ, однако, изъ предѣловъ собственно метафизики, не только захватывая другія философскія дисциплины, но вызывая также вопросъ объ истинномъ отношеніи между философіей и религіей.

МИСТИКА, — МИСТИЦИЗМЪ. — Кромѣ яснаго богослуженія у грековъ, какъ и у другихъ народовъ, существовали сокровенные обряды и поученія, связанные въ Греціи преимущественно съ новыми божествами, носителями культуры — Деметрою и Діонисомъ. Все сюда относившееся называлось *τὰ μυστικά*. Въ переносномъ словоупотребленіи мистика означаетъ: 1) совокупность явленій и дѣйствій, особымъ образомъ связывающихъ человѣка съ тайнымъ существомъ и силами міра, независимо отъ условій пространства, времени и физической причинности; это есть мистика *реальная* или *опытная*, которая раздѣляется на: а) *прорицательную*, стремящуюся усматривать непосредственно явленія и предметы, *не* находящіеся въ данномъ пространственномъ и временномъ кругозорѣ, — сюда принадлежатъ различныя формы ясновидѣнія, гаданія, оракуловъ, также астрологія, и b) *дѣятельную* или *оперативную*, которая стремится, помимо обычныхъ средствъ и условій, производить различныя явленія, какъ-то: дѣйствовать на разстояніи, останавливать и вызывать жизненные процессы однимъ властнымъ внушеніемъ, создавать пластическія формы или матеріализировать духовныя сущности и дематеріализировать тѣлесныя и т. п.; сюда относятся, такъ называемый, животный магнетизмъ, магія (въ тѣсномъ смыслѣ), теургія, некромантія, всевозможные способы волшебства или чародѣйства и, наконецъ, вся область медіумическихъ или спиритическихъ явленій. Въ настоящее время наблюденія и опыты надъ фактами искусственнаго гипноза и внушенія заставляютъ нѣкоторыхъ ученыхъ признать въ этой области, кромѣ обмана и суе-

вѣрія, и извѣстную дѣйствительную основу. Съ христіанской точки зрѣнія реальная мистика (въ обоихъ своихъ видахъ) раздѣляется, по достоинству и значенію предмета и среды мистическаго взаимодѣйствія, на мистику *божественную, естественную* и *демоническую*. Относить къ мистикѣ алхимію, какъ это обыкновенно дѣлается, нѣтъ достаточнаго основанія, такъ какъ алхимики въ своихъ операціяхъ старались пользоваться естественными свойствами вещества и исходили изъ принципа единства матеріи, признаваемаго нынѣ положительною наукою. 2) Въ другомъ смыслѣ мистикой называется особый родъ религіозно-философской познавательной дѣятельности. Сверхъ обычныхъ способовъ познаванія истины — опыта, чистаго мышленія, преданія и авторитета — всегда допускалась большинствомъ религіозныхъ и метафизическихъ умовъ возможность непосредственнаго общенія между познающимъ субъектомъ и абсолютнымъ предметомъ познанія — сущностью всего, или божествомъ. Если такое общеніе признается единственнымъ или, по крайней мѣрѣ, самымъ вѣрнымъ и достойнымъ способомъ познанія и осуществленія истины, а всѣ другіе способы болѣе или менѣе пренебрегаются какъ низшіе и неудовлетворительные, то возникаетъ извѣстное исключительное направленіе мысли, называемое мистицизмомъ; если, независимо отъ крайности этого направленія, внутреннее общеніе человѣческаго духа съ абсолютнымъ признается какъ существенная основа истиннаго познанія, то являются ученія, которыя, смотря по преобладанію въ нихъ религіознаго или философскаго элемента, обозначаются какъ *мистическое богословіе, мистическая философія* или *теософія*. Древнѣйшій, дошедшій до насъ памятникъ мистической философіи — Упанишады, умозрительная часть ведійскихъ священныхъ сборниковъ; мистическій элементъ преобладаетъ также и въ главныхъ школахъ позднѣйшей индійской философіи: основная мысль здѣсь есть поглощеніе всего индивидуальнаго въ абсолютномъ единствѣ міровой души. У другихъ культурныхъ народовъ древняго Востока также были тайныя ученія, но отъ нихъ не осталось никакихъ письменныхъ памятниковъ, за исключеніемъ книги китайца Лао-цзы, у котораго абсолютное безразличіе — Тао — есть своеобразное выраженіе того же пантеистическаго начала, которое господствовало въ индійскихъ умозрѣніяхъ. Въ древнѣйшей греческой философіи мистическій элементъ, вызванный первоначально восточными вліяніями, получилъ оригинальное развитіе особенно у Гераклита, пи ѳагорейцевъ, Эмпедокла и занимаетъ преобладающее мѣсто въ ученіи Платона, въ еврейско-эллинскомъ ученіи Филона, въ египетско-эллинскомъ умозрѣніи, такъ называемыхъ, герметическихъ книгъ (см. Гермесъ Трисмегистъ), а еще болѣе у новоплатониковъ и гностиковъ. Новоплатоническія вліянія на почвѣ христіанскаго богословія обнаружились у Оригена, а затѣмъ породили религіозно-философскую систему, изложенную въ книгахъ, приписанныхъ Діонисію Ареопагиту и получившихъ большое значеніе съ VI в. Ранѣе началось развитіе особаго типа монашескаго мистическаго богословія въ Египтѣ и Сиріи — Ма-

карій егип. (IV в.), Исаакъ Сиринъ (VI в.). Впослѣдствіи, сосредоточившись въ аѳонскихъ монастыряхъ, отшельническая теософія все тѣснѣе связывалась съ особымъ психо-физическимъ методомъ для произведенія экстатическихъ состояній (такъ называемое «умное дѣланіе»), переходя такимъ образомъ изъ умозрительной въ опытную или реальную мистику. Писанія, посвященныя этому предмету, были соединяемы впослѣдствіи въ особые сборники, получившіе названіе *Добротолюбія* (*φιλοκαλία*); одинъ такой сборникъ въ XVII в. переведенъ съ греческаго языка на церковно-славянскій молдавскимъ инокомъ Паисіемъ Величковскимъ (нѣсколько изданій), а въ послѣднее время Добротолюбіе, отчасти въ другомъ составѣ, было издано на русскомъ языкѣ епископомъ Ѳеофаномъ († 1894 г.). Теософическія идеи, связанныя съ «умнымъ дѣланіемъ», были въ XIV в. предметомъ ожесточенныхъ споровъ въ византійской церкви и, наконецъ, объявлены согласными съ православіемъ, благодаря въ особенности стараніямъ архіепископа ѳессалоникійскаго Григорія Паламы. На западѣ, въ средніе вѣка, развилась мистика умозрительная; подъ вліяніемъ Ареопагита и его толкователя Максима Исповѣдника создалъ въ IX в. Іоаннъ Скотъ Эригена свою оригинальную теософическую систему, съ сильнымъ пантеистическимъ оттѣнкомъ, удаляющимъ ее отъ христіанскаго ученія. Вполнѣ правовѣрнымъ было мистическое богословіе Викторинцевъ и Бонавентуры, а въ новыя времена — св. Терезы. Отличительныя черты правовѣрія въ этой области состоятъ: 1) въ признаніи нравственныхъ условій для соединенія человѣческаго духа съ Богомъ, 2) въ представленіи самаго соединенія какъ процесса постепеннаго, при чемъ обыкновенно различаются три главныя степени, называемыя мистикой *очистительною* (purgativa), мистикой просвѣтительною или *озарительною* (illuminativa) и мистикой *соединительною* въ тѣсномъ смыслѣ (unitiva), — и, наконецъ, 3) отличительная черта правовѣрнаго мистическаго богословія есть тотъ принципъ, что внутреннее общеніе съ Богомъ не исключаетъ внѣшнихъ формъ благочестія и что высшее духовное совершенство не отмѣняетъ низшихъ заповѣдей. Въ противоположность этому, еретическая теософія среднихъ вѣковъ унаслѣдовала отъ древнихъ гностиковъ тотъ принципъ, что для чистаго все чисто, духовному все позволено, и для совершеннаго вѣдѣнія необходимо все испытать. Въ этомъ смыслѣ развилось съ XIII в. движеніе, такъ называемыхъ, братьевъ свободнаго духа или спиритуаловъ, куда были вовлечены многіе члены францисканскаго ордена. Независимо отъ церковнаго ученія, хотя безъ прямого противорѣчія съ нимъ, держался величайшій изъ средневѣковыхъ мистиковъ, мейстеръ Эккертъ и его школа. Внѣ христіанства развились въ средніе вѣка два великія мистическія движенія — каббализмъ у евреевъ (см. Каббала) и суфизмъ у персовъ-мусульманъ. Съ началомъ возрожденія классицизма въ Италіи, на ряду съ другими ученіями древности, воскресла и мистическая философія новоплатониковъ. Оригинальнымъ и всеобъемлющимъ мистикомъ былъ знаменитый Пара-

цельзъ; подъ вліяніемъ его (со стороны терминологіи), но совершенно независимо по существу, сложилось геніальное ученіе Якова Бема, отчасти выяснявшееся его послѣдователями (Гихтель, Пордэчъ, Сен-Мартенъ, Баадеръ). Послѣ Бема наибольшее значеніе принадлежитъ Сведенборгу, который съ оригинальною теософскою системой соединялъ, какъ духовидецъ, и опытную или реальную мистику. Вообще эти два главныхъ отдѣла мистики всегда болѣе или менѣе связаны между собою, ибо естественно, что мистическія ученія ищутъ себѣ опоры въ мистическихъ фактахъ, а занятіе послѣдними вызываетъ для ихъ объясненія тѣ или другія мистическія теоріи. Литература предмета въ различныхъ его подраздѣленіяхъ необъятна. Укажемъ лишь нѣсколько общихъ сочиненій, относящихся ко всей области: Görres, «Mystik»; Perty, «Mistische Erscheinungen der menschlichen Natur»; Du Prel, «Philosophie der Mystik» (русскій перев. Аксенова, изд. Аксакова, 1895); Kiesewetter, «Die Geheimwissenschaften» (Лпц., 1895).

МІРОВАЯ ДУША (*ψυχὴ τοῦ κόσμου*, anima mundi, Weltseele) — единая внутренняя природа міра, мыслимая какъ живое существо, обладающее стремленіями, представленіями и чувствами. Многія философскія ученія, выводившія единство міра изъ вѣчной области бытія идеальнаго или умопостигаемаго, признавали, однако, и живущую во всѣхъ явленіяхъ міровую душу, какъ подчиненное начало, воспринимающее и осуществляющее въ чувственной области и во временномъ процессѣ высшее идеальное единство, вѣчно пребывающее въ абсолютномъ началѣ. Такой взглядъ на міровую душу былъ изложенъ въ «Тимеѣ» Платона и затѣмъ сталъ однимъ изъ основныхъ пунктовъ въ философіи Плотина и новоплатониковъ. Такъ какъ здѣсь міровая душа обозначается какъ третья начальная ипостась всего существующаго (*ἡ τρίτη ἀρχικὴ ὑπόστασις*), то нѣкоторые церковные писатели (особенно Оригенъ и его послѣдователи) ошибочно отожествляли ее съ третьимъ лицомъ Св. Троицы. Исчезнувшая въ періодъ схоластики, идея міровой души выступаетъ на первый планъ у платониковъ эпохи Возрожденія и начала новыхъ временъ, а въ новѣйшее время — въ философскихъ стихотвореніяхъ Гёте и въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Шеллинга. Съ другой стороны, метафизика слѣпой воли у Шопенгауэра и безсознательнаго мірового творчества у Гартмана удаляется отъ платонизма въ сторону того еще болѣе древняго взгляда на міровую душу, который вдохновлялъ философскіе и мистическіе умы Индіи. По этому взгляду, безотчетно дѣйствующая и творящая міровая душа есть самостоятельная и единственная сущность вселенной, не предполагающая выше себя другого абсолютнаго и идеальнаго начала. Къ подобному взгляду, независимо отъ чисто-метафизическихъ умозрѣній, приходитъ логически всякій натуралистическій монизмъ. Признавая реальное единство всего существующаго, необходимо признать причину этого единства какъ дѣйствительную сущность. И если частичные элементы вселенной (атомы) должны быть сведены къ динамическому опредѣле-

нію (центры дѣйствующихъ силъ), которое въ свою очередь исчерпывается психическими признаками стремленія и представленія, то необходимо допустить, что и существенное единство этихъ силъ также имѣетъ психическую природу, или есть міровая душа, какъ къ этому долженъ былъ прійти, между прочимъ, извѣстный натуралистъ и дарвинистъ Геккель. Но идея міровой души, какъ безусловно самостоятельной и единственной сущности всего, встрѣчаетъ непреодолимую трудность въ фактѣ цѣлесообразнаго и планомѣрнаго мірового процесса, постепенно осуществляющаго во времени нѣчто такое, что̀ не дано реально въ началѣ. При допущеніи міровой души какъ *единственнаго* первоначала, такой процессъ являлся бы постояннымъ произведеніемъ чего-то безусловно новаго или непрерывнымъ твореніемъ изъ ничего, т. е. чистымъ чудомъ.

МІРОВОЙ ПРОЦЕССЪ. — Основное понятіе естественнаго процесса принадлежитъ къ области физіологіи; такъ называется здѣсь болѣе или менѣе сложный рядъ послѣдовательныхъ физико-химическихъ явленій въ организмѣ, происходящихъ въ предѣлахъ извѣстной анатомической системы органовъ, при чемъ эти явленія связаны между собою однимъ общимъ результатомъ и составляютъ единую функцію или отправленіе данной группы органовъ; таковъ процессъ дыханія, процессъ кровообращенія и т. д. Различные процессы въ организмѣ въ свою очередь связаны между собою или координированы какъ элементы болѣе сложнаго ряда явленій, исполняющаго одну общую функцію — поддержаніе жизни, такъ что все существованіе организма въ совокупности его процессовъ представляется какъ одинъ опредѣленный процессъ. Но, съ другой стороны, и разрушеніе жизни происходитъ чрезъ послѣдовательные и координированные ряды явленій въ организмѣ, почему и говорится о процессѣ болѣзни, процессѣ умиранія, процессѣ разложенія. Изъ общаго понятія о процессѣ ясно, что оно занимаетъ среднее мѣсто между понятіемъ намѣренной *дѣятельности* и понятіемъ простой *смѣны* или чередованія фактовъ. Въ понятіи процесса содержится понятіе смѣняющихся или чередующихся явленій + ихъ координація относительно одного опредѣленнаго результата или общей функціи. Въ понятіи дѣятельности содержится понятіе многихъ процессовъ или координированныхъ рядовъ явленій + ихъ новая сознательная и намѣренная координація, завѣдомо принадлежащая опредѣленному личному уму и волѣ. Смѣна дня и ночи, при всей своей неизмѣнной правильности, не есть процессъ, ибо здѣсь отсутствуетъ существенный признакъ этого понятія — координація нѣсколькихъ рядовъ явленій въ одной общей функціи; въ свою очередь, процессы дыханія или кровообращенія только въ переносномъ смыслѣ могутъ быть названы дѣятельностью легкихъ или сердца; наконецъ, такая совокупность явленій, какъ, напр., преобразованія Петра Великаго, очевидно, не исчерпывалась ни простымъ чередованіемъ физическихъ фактовъ, ни физіологическою координаціей органическихъ про-

цессовъ, а была дѣятельностью въ собственномъ и полномъ значеніи этого слова. Простая смѣна явленій сама по себѣ безсмысленна; процессъ имѣетъ *объективный смыслъ;* наконецъ, дѣятельность предполагаетъ *субъективную осмысленность*. Новый, существенный оттѣнокъ понятіе процесса получаетъ тогда, когда оно примѣняется къ такой координаціи рядовъ явленій, которая ведетъ не къ поддержанію или разрушенію жизни организма уже сложившагося, а къ созданію сложнаго организма изъ простого зародыша. Здѣсь ярче обнаруживается объективная и сверхъ-механическая цѣлесообразность жизненнаго процесса. Подъ вліяніемъ эмбріологіи и исторіи развитія организмовъ самое понятіе процесса въ общемъ сознаніи обыкновенно поглощается понятіемъ поступательнаго развитія или эволюціи. Этотъ оттѣнокъ преобладаетъ и въ примѣненіи понятія процесса къ совокупности всѣхъ перемѣнъ, совершающихся во вселенной, т. е. въ понятіи мірового *процесса*. Во избѣжаніе одностороннихъ взглядовъ не слѣдуетъ, однако, упускать изъ виду того видоизмѣненія, которое получаетъ общее понятіе процесса въ области юридической. Такъ какъ процессъ, въ отличіе отъ дѣятельности, опредѣляется объективнымъ характеромъ координаціи входящихъ въ него элементовъ, а не тѣмъ или другимъ свойствомъ самыхъ этихъ элементовъ, то нѣтъ основанія ограничивать понятіе процесса областью физіологіи и эмбріологіи. Гражданская тяжба и уголовное преслѣдованіе суть процессы въ точномъ смыслѣ слова, хотя ихъ ближайшіе элементы суть ряды человѣческихъ дѣйствій, а не физико-химическихъ явленій. Такъ какъ координація этихъ человѣческихъ дѣйствій, дѣлающая изъ нихъ одинъ сложный рядъ событій, направленныхъ къ одному общему результату, не опредѣляется субъективнымъ сознаніемъ и волею одного изъ дѣйствующихъ лицъ, а имѣетъ общій объективный характеръ, одинаково обязательный для нихъ всѣхъ, то совокупность этихъ дѣйствій, составляющая тяжбу или преслѣдованіе, не можетъ называться дѣятельностью (чьею?), а есть настоящій процессъ (самый этотъ терминъ возникъ въ юридической области ранѣе, чѣмъ въ естественно-научной). Философія, стремясь дать отчетъ въ общемъ характерѣ всего существующаго, ставитъ вопросъ: что представляетъ собою совокупность происходящихъ въ мірѣ движеній и перемѣнъ? Есть ли это только безцѣльное и безсмысленное чередованіе явленій, изъ котораго собственно ничего не выходитъ, или же это есть опредѣленная координація частныхъ элементовъ, приспособляющихся къ одному общему объективному результату подобно жизни и развитію организмовъ (или ходу судебнаго дѣла), или, наконецъ, это есть непосредственное произведеніе единоличной воли и сознанія? Второе изъ этихъ трехъ возможныхъ рѣшеній есть примѣненіе понятія процесса къ всеобщему бытію, или утвержденіе мірового процесса. Отъ Гераклита до Гегеля, Герберта Спенсера и Гартмана философы самыхъ различныхъ направленій разрабатывали понятіе мірового процесса, которое теперь можетъ считаться прочнымъ достояніемъ науки. Изъ трехъ представленій всего существующаго:

какъ хаотической смѣны явленій, какъ мірового процесса и какъ произведенія единоличной воли, второе, господствующее нынѣ въ философіи, логически предполагаетъ первое и требуетъ третьяго. Всякій положительный процессъ, какъ координація извѣстныхъ элементарныхъ данныхъ или образованіе изъ нихъ единаго цѣлаго, мыслимъ только подъ условіемъ двухъ другихъ терминовъ: 1) образуемаго матеріала, который, слѣдовательно, самъ по себѣ находится въ хаотическомъ состояніи, и 2) образующаго начала, которое для того, чтобы черезъ процессъ вводить данные элементы въ опредѣленный образъ единства, должно само по себѣ обладать этимъ образомъ, какъ идеей. Независимо отъ того или другого пониманія этихъ двухъ началъ бытія (матеріальнаго и идеальнаго) въ ихъ внутренней сущности и абсолютномъ состояніи, общій объективный ходъ обусловленнаго ими мірового процесса можно считать достаточно выясненнымъ въ его трехъ главныхъ степеняхъ или стадіяхъ: астрофизической, біологической и исторической. Наша солнечная система, согласно общепринятой Канто-Лапласовой теоріи, находится въ состояніи устойчиваго равновѣсія, которое есть слѣдствіе предшествовавшаго образовательнаго процесса. Такой процессъ, уже минувшій для тѣлъ нашей системы, оказывается еще продолжающимся для другихъ областей звѣзднаго неба, положительнымъ изслѣдованіемъ которыхъ занялась новѣйшая астрофизика, отмѣтившая, на основаніи точныхъ наблюденій, различные моменты образованія небесныхъ тѣлъ чрезъ концентрацію и уплотненія космическаго вещества, первоначально находящагося въ разсѣянномъ газообразномъ состояніи. Для познанія дальнѣйшихъ фазисовъ мірового процесса наука, уже по самымъ условіямъ изслѣдованія, должна ограничиться областью нашей солнечной системы и въ ней однимъ только планетнымъ тѣломъ — землею. Геологія показываетъ постепенность въ образованіи земной коры или постепенное созданіе среды, приспособленной для возникновенія и развитія органической жизни, а эта жизнь обозначаетъ вторую главную стадію мірового процесса. Связующее звено между предметами геологіи и біологіи образуетъ область важнѣйшей для пониманія мірового процесса науки — палеонтологіи, которая показываетъ, посредствомъ какихъ послѣдовательныхъ приспособленій, опытовъ и поправокъ вырабатывались законченныя и устойчивыя формы растительныхъ и животныхъ организмовъ. Для второй, біологической стадіи мірового процесса теорія Дарвина имѣетъ такое же значеніе, какое Канто-Лапласова теорія представляетъ для первой; обѣ теоріи изслѣдуютъ только матеріальную сторону процесса въ данной области, его внѣшнія или ближайшія причины, нисколько не объясняя его происхожденія изъ опредѣляющихъ его началъ и, слѣдовательно, не восходя къ его полной и окончательной причинности. Какъ результатомъ первой (астрофизической и геологической) стадіи мірового процесса было образованіе *сверхъ-механическихъ тѣлъ*, или живыхъ организмовъ, какъ затѣмъ вторая біологическая стадія имѣла своимъ результатомъ появленіе *сверхъ-животнаго организма*, или ра-

зумно-мыслящей и дѣйствующей человѣческой личности, такъ, наконецъ, на третьей, исторической своей стадіи міровой процессъ явно направляется къ образованію *сверхъ-личнаго человѣка* или собирательнаго нравственно-общественнаго цѣлаго — и въ этомъ отношеніи наука, занимающаяся человѣчествомъ, справедливо названа соціологіей. Внѣшнимъ образомъ общее направленіе историческаго процесса можетъ быть опредѣлено какъ постепенное расчлененіе и индивидуализація частныхъ сферъ человѣческой жизни, при возрастающемъ взаимодѣйствіи людей и объединеніи цѣлаго человѣчества. Поскольку этотъ результатъ достигается не преднамѣреннымъ дѣйствіемъ какого-нибудь единичнаго лица въ человѣчествѣ, а координаціею всѣхъ частныхъ дѣйствій, всемірная исторія подходитъ подъ общее понятіе естественнаго процесса, хотя особый характеръ элементовъ этого процесса не позволяетъ переносить на него всецѣло аналогіи изъ области жизни органической. Болѣе опредѣленное представленіе о сущности историческаго процесса и его послѣдовательныхъ фазахъ дается въ различныхъ системахъ философіи исторіи.

ОПТИМИЗМЪ (отъ лат. optimus — наилучшій) — воззрѣніе, по которому существующій міръ есть лучшій изъ возможныхъ и все въ немъ совершающееся ведетъ къ добру. Принципіально оптимизмъ требуется ученіемъ о Богѣ, какъ Всеблагомъ, Премудромъ и Всемогущемъ Творцѣ и Промыслителѣ міра. Доказать оптимизмъ съ этой точки зрѣнія составляетъ особую задачу оправданія Божества или Теодицеи (см.): самый значительный образчикъ такого изслѣдованія данъ въ извѣстномъ сочиненіи Лейбница (см.). Главная трудность задачи состоитъ въ фактическомъ существованіи зла и страданія въ мірѣ, что даетъ видимую основу для противоположнаго оптимизму воззрѣнія (см. Пессимизмъ). Самая возможность оцѣнки міра въ смыслѣ добра и зла предполагаетъ утвержденіе за человѣческою личностью и ея сознаніемъ принципіальнаго значенія въ жизни вселенной, — признаніе, что міръ имѣетъ цѣль, и что эта цѣль есть человѣкъ. Поэтому въ воззрѣніяхъ натуралистическихъ, не придающихъ такого значенія человѣку, и тѣмъ болѣе въ воззрѣніяхъ, отрицавшихъ въ мірѣ всякую цѣлесообразность (механическій матеріализмъ), споръ между оптимизмомъ и пессимизмомъ не имѣетъ никакого смысла. Внѣ теологической и метафизической области оптимизмъ можетъ опираться на признаніе постояннаго *прогрессивнаго* характера міровой жизни; но самое понятіе прогресса нуждается въ дальнѣйшемъ философскомъ оправданіи, которое изъ извѣстныхъ точекъ зрѣнія, напр., механической, не можетъ быть проведено до конца (см. Телеологія, Прогрессъ). Отъ оптимизма какъ общей теоріи слѣдуетъ различать оптимизмъ какъ господствующее личное настроеніе (въ зависимости отъ свойствъ темперамента), побуждающее человѣка видѣть во всемъ хорошую сторону и не унывать въ несчастіи. Теоретическій и житейскій оптимизмъ далеко не всегда совпадаютъ между собою.

ОПЫТЪ (въ философскомъ смыслѣ) — означаетъ какъ отдѣльныя состоянія сознанія, испытываемыя или испытанныя субъектомъ, такъ и совокупность такихъ состояній у единичныхъ людей и у всего человѣчества. Опытъ есть первичный источникъ нашихъ знаній, дающій матеріалъ для всякаго другого познанія. Съ различныхъ точекъ зрѣнія опытъ раздѣляется на прямой и косвенный, внутренній и внѣшній, житейскій и научный. Состоянія, переживаемыя и пережитыя самимъ даннымъ субъектомъ, составляютъ его *прямой* или непосредственный опытъ; достовѣрное свидѣтельство о чужихъ опытахъ есть для него опытъ *косвенный*. Чьи бы то ни было знанія объ Америкѣ суть во всякомъ случаѣ опытныя (по происхожденію своему), такъ какъ ни путемъ чистаго мышленія, ни путемъ откровенія свыше мы такихъ свѣдѣній не получаемъ; но для небывавшаго въ Америкѣ всякое эмпирическое знаніе о ней, очевидно, получается лишь косвеннымъ образомъ, черезъ усвоеніе чужихъ опытовъ. Съ прогрессомъ личной и собирательной жизни опытъ обоего рода возрастаетъ неравномѣрно: косвенный, несомнѣнно, перевѣшиваетъ. Различіе между *внѣшнимъ* и *внутреннимъ* опытомъ обусловлено участіемъ или неучастіемъ органовъ чувствъ — зрительнаго, слухового и т. д. То, что нами испытывается съ ближайшею помощью этихъ органовъ, называется внѣшнимъ опытомъ, а то, въ чемъ они не дѣйствуютъ опредѣляющимъ образомъ (каковы душевныя волненія, рѣшенія воли, размышленія), относится къ внутреннему опыту. Такое обозначеніе, строго говоря, невѣрно, такъ какъ все безъ исключенія испытываемое нами есть непремѣнно наше внутреннее состояніе, и выраженіе: *внѣшній* опытъ есть contradictio in adjecto. О самыхъ органахъ, такъ называемыхъ, внѣшнихъ чувствъ мы можемъ знать лишь черезъ наши собственныя ощущенія. Почему, однако, нѣкоторыя изъ испытываемыхъ нами состояній сознанія принимаются какъ свидѣтельства о чемъ-то *другомъ*, кромѣ насъ самихъ, и въ какой мѣрѣ, и на какихъ основаніяхъ, такое свидѣтельство можетъ быть признано достовѣрнымъ — этотъ гнозеологическій вопросъ сталъ первенствующимъ въ философіи съ прошлаго вѣка; рѣшительная его постановка составляетъ отличіе философскаго критицизма отъ догматизма, относящагося къ нему безъ достаточной опредѣленности и послѣдовательности (см. Познаніе). Болѣе или менѣе широкое обобщеніе переживаемыхъ событій чрезъ болѣе или менѣе отчетливо дѣйствующую рефлексію выражается въ *житейскомъ* или жизненномъ опытѣ, который можно различать на *личный* и *историческій*. Систематическая обработка опытнаго матеріала посредствомъ правильной рефлексіи образуетъ опытъ *научный*, въ общемъ смыслѣ отъ котораго слѣдуетъ отличать особый спеціальный пріемъ, примѣняемый въ нѣкоторыхъ наукахъ и состоящій въ созданіи искусственныхъ условій для явленій, съ цѣлью провѣрки относящихся къ нимъ обобщеній; этотъ пріемъ также называется опытомъ, но, во избѣжаніе недоразумѣній, лучше обозначить его словомъ: *экспериментъ* (см.). Иногда говорятъ о религіозномъ опытѣ, какъ особомъ родѣ опыта, на ряду съ

указанными; но это неправильно, такъ какъ испытываемыя религіозныя состоянія лишь по своему содержанію и значенію для жизни отличаются отъ всѣхъ прочихъ данныхъ, такъ называемаго, внутренняго опыта; формальныхъ признаковъ установить здѣсь невозможно, по существу же религіозный опытъ входитъ въ сферу жизненнаго опыта.

ПАТРІОТИЗМЪ — любовь къ отечеству. Когда собирательная жизнь человѣчества держалась на кровной связи между членами отдѣльныхъ небольшихъ группъ, чувство общественной солидарности совпадало съ чувствомъ семейнымъ. Такой первичный патріотизмъ *рода* или племени совмѣстенъ и съ кочевымъ бытомъ. При переходѣ племенъ къ осѣдлому земледѣльческому быту, патріотизмъ получаетъ свое специфическое значеніе, становясь любовью въ родной *землѣ*. Это чувство естественно слабѣетъ въ городскомъ быту, но здѣсь развивается новый элементъ патріотизма — привязанность къ своей культурной средѣ или къ родной *гражданственности*. Съ этими естественными основаніями патріотизма, какъ природнаго чувства, соединяется его нравственное значеніе, какъ обязанности и добродѣтели. Основной долгъ благодарности къ родителямъ, расширяясь въ своемъ объемѣ, но не измѣняя своей природы, становится *обязанностью* по отношенію къ тѣмъ общественнымъ союзамъ, безъ которыхъ родители произвели бы только физическое существо, но не могли бы дать ему преимуществъ достойнаго человѣческаго существованія. Ясное сознаніе своихъ обязанностей по отношенію къ отечеству и вѣрное ихъ исполненіе образуютъ *добродѣтель* патріотизма, которая издревле имѣла и *религіозное* значеніе. Отечество не было *только* географическимъ и этнографическимъ терминомъ — оно было *вотчиной особаго бога*, который самъ, по всей вѣроятности, былъ болѣе или менѣе отдаленною трансформаціей умершаго родоначальника. Такимъ образомъ, служба родинѣ была дѣятельнымъ богослуженіемъ, и патріотизмъ совпадалъ съ благочестіемъ. Не культъ зависѣлъ отъ родины, а родина, какъ такая, создавалась культомъ: отечество было землею отцовскихъ боговъ, и потому бѣглецы, уносившіе съ собою этихъ боговъ, чрезъ нихъ основывали новое отечество. Забирать къ себѣ чужихъ боговъ было самымъ прочнымъ средствомъ для завоеванія чужихъ земель, какъ это и дѣлалось римлянами. Мирный синкретизмъ различныхъ культовъ, преобладавшій у эллиновъ, также содѣйствовалъ ослабленію мѣстнаго патріотизма. Къ концу древняго міра греческое смѣшеніе и римское поглощеніе привели къ образованію двоякаго патріотизма, окончательно упразднявшаго этнографическія и географическія границы: патріотизмъ общей государственности (воплощенный окончательно въ лицѣ императора, на котораго въ учрежденіи кесарской апоѳеозы было перенесено и религіозное значеніе общаго отечества) и патріотизмъ высшей культуры. У евреевъ патріотизмъ хотя сохранилъ преобладающій религіозный характеръ, но при этомъ сталъ также универсальнымъ.

Чрезъ духовную работу пророковъ еврейскій народъ дошелъ до сознанія, что его племенной и мѣстный Богъ есть единое божество надъ всѣмъ міромъ. Въ сознаніи пророковъ и апостоловъ первое, земное отечество должно было погибнуть, чтобы возродиться во всеобъемлющемъ царствіи Божіемъ. Къ познанію и созиданію этого царства призывались равно всѣ народы и этимъ освящался патріотизмъ *національный*, но лишь подъ условіемъ всечеловѣческой солидарности, т. е. какъ любовь къ своему народу *не противъ* другихъ, а *вмѣсть* со всѣми другими. Не только для исполненія, но и для сознанія большинствомъ человѣчества этого высшаго требованія нуженъ былъ еще не окончившійся донынѣ переходный процессъ, характеризуемый преобладаніемъ исключительно-національнаго патріотизма и враждебнаго соперничества народовъ. Въ средніе вѣка народная вражда не имѣла принципіальнаго значенія, уступая теократической идеѣ (царства Божія), въ двухъ ея историческихъ матеріализаціяхъ — церковной (папство) и государственной (имперія). Естественная любовь къ ближайшему отечеству существовала, но рѣшительно подчинялась въ нравственномъ сознаніи требованіямъ высшаго универсальнаго порядка. Какъ нѣкогда пророкъ Іеремія проповѣдывалъ евреямъ политическое самоотреченіе и покорность чужому завоевателю, какъ второй Исаія видѣлъ спасителя своего народа въ персидскомъ царѣ Кирѣ, такъ величайшій патріотъ Италіи Дантъ призывалъ для спасенія своего отечества нѣмецкаго императора изъ-за Альпъ. Въ чисто-національномъ видѣ патріотическое чувство ярко проявилось въ началѣ XV в. во Франціи въ лицѣ Іоанны д'Аркъ. Столѣтняя война французовъ съ англичанами не имѣла принципіальнаго характера въ другихъ отношеніяхъ: въ религіозномъ обѣ стороны принадлежали къ одной и той же церкви, въ политическомъ — къ одному и тому же феодально-монархическому строю; основы быта общественнаго были однѣ и тѣ же; война представлялась сначала лишь династическою борьбою Валуа и Плантагенетовъ за престолъ Франціи. Но постоянныя встрѣчи съ чужимъ народнымъ характеромъ мало-по-малу пробуждали у французовъ ревнивое чувство своей народности и вызвали, наконецъ, откровеніе національной идеи. Іоанна д'Аркъ впервые дала простую и ясную формулу чисто національному патріотизму: быть независимыми отъ чужеземцевъ на своей землѣ и имѣть среди себя своего собственнаго верховнаго главу. Въ Германіи столѣтіемъ позднѣе возбужденіе національнаго патріотизма въ борьбѣ съ чужеземною церковною властью ослаблялось и осложнялось принципіальнымъ религіознымъ значеніемъ этой власти, которая для многихъ перевѣшивала національныя требованія. Вслѣдствіе этого произошелъ расколъ между нѣмцами-католиками и нѣмцами-протестантами, и національный патріотизмъ Германіи могъ утвердиться только въ XIX в. съ ослабленіемъ религіознаго чувства и подъ вліяніемъ внѣшней борьбы за политическое существованіе противъ двухъ Наполеоновъ. Подобнымъ же образомъ въ борьбѣ съ чужими элементами развивался національный патріотизмъ и въ другихъ

странахъ. Въ настоящее время онъ достигаетъ, повидимому, своего кульминаціоннаго пункта. Въ передовой европейской странѣ — Франціи — патріотизмъ, для большинства націи, замѣнилъ собою религію. Первоначально отечество было священно какъ вотчина своего, настоящаго бога; теперь оно само признается чѣмъ-то абсолютнымъ, становится единственнымъ или, по крайней мѣрѣ, самымъ высшимъ предметомъ поклоненія и служенія. Такое идолопоклонство относительно своего народа, будучи связано съ фактическою враждою съ чужимъ, тѣмъ самымъ обречено на неизбѣжную гибель (см. Націонализмъ). Въ историческомъ процессѣ все болѣе и болѣе обнаруживается дѣйствіе силъ, объединяющихъ человѣчество, такъ что исключительное національное обособленіе становится физическою невозможностью. Повсюду сознаніе и жизнь приготовляются къ усвоенію новой, истинной идеи патріотизма, выводимой изъ сущности христіанскаго начала: «въ силу естественной любви и нравственныхъ обязанностей къ своему отечеству полагать его интересъ и достоинство главнымъ образомъ въ тѣхъ высшихъ благахъ, которыя не раздѣляютъ, а соединяютъ людей и народы».

ПЕССИМИЗМЪ (отъ лат. pessimus — наихудшій) — отрицательная оцѣнка человѣческой и всемірной жизни. Весьма распространенную элементарную форму такой оцѣнки мы находимъ въ пессимизмѣ *сравнительно-историческомъ;* отъ Гезіода и до нашихъ дней *каждая* эпоха считала себя *наихудшею*. Что люди субъективно имѣютъ особую чувствительность къ бѣдствіямъ своего времени — это не требуетъ объясненія, и упомянутый видъ пессимизма есть вполнѣ естественная и практически неизбѣжная иллюзія, отъ которой мы теоретически освобождаемся, какъ только узнаемъ фактъ ея повторенія въ различныя эпохи, при самыхъ разнообразныхъ историческихъ условіяхъ. Пессимистическому взгляду на исторію противополагается идея постояннаго возрастанія человѣческаго благополучія (см. Прогрессъ). Сознаніе, что въ мірѣ есть зло и что оно не упраздняется однимъ прогрессомъ соціальныхъ условій жизни, вызываетъ принципіальный вопросъ объ оцѣнкѣ мірового бытія, при чемъ съ крайнимъ отрицательнымъ отвѣтомъ является пессимизмъ *безусловный*, выразившійся въ буддійской религіи и получившій новѣйшую философскую обработку въ системахъ Шопенгауэра и Гартмана. Полную формулу безусловнаго пессимизма мы находимъ въ основномъ буддійскомъ ученіи о «4 благородныхъ истинахъ»: 1) существованіе есть *мученіе*, 2) причина его есть безсмысленное *хотѣніе*, не имѣющее ни основанія, ни цѣли, 3) избавленіе отъ мучительнаго существованія возможно чрезъ *уничтоженіе* всякаго хотѣнія, 4) путь такого избавленія ведетъ чрезъ *познаніе* связи явленій и соблюденіе совершенныхъ нравственныхъ заповѣдей, данныхъ Буддой, а конецъ его есть Нирвана, полное «погашеніе» бытія. Этотъ основной пессимическій взглядъ на бытіе, какъ на страданіе или мученіе, и на небытіе, какъ на избавленіе отъ муки, — къ

которому ничего существеннаго не прибавили новѣйшіе сторонники абсолютнаго. Пессимизмъ дополняется въ буддизмѣ двумя теоріями: объ условіяхъ существованія (ниданы) и объ аггрегатахъ (сканды), составляющихъ человѣка. Изъ 12 «ниданъ» принципіальное значеніе имѣютъ: 1-я — невѣдѣніе или безсмысліе (этимъ исключается понятіе разумности или цѣлесообразности существованія); 2-я — законъ моральной причинности (карма), въ силу котораго каждый актъ имѣетъ свои роковыя послѣдствія, независимыя отъ дѣйствующаго; 8-я — жажда бытія; 11-я — рожденіе въ опредѣленной формѣ; 12-я — старость и смерть. «Ниданы» опредѣляютъ процессъ мучительнаго существованія; что касается до его субъектовъ, то буддизмъ рѣшительно отрицаетъ ихъ самостоятельность въ смыслѣ духовной субстанціи и въ каждомъ живомъ существѣ видитъ лишь аггрегатъ нѣсколькихъ аггрегатовъ (скандъ) физическихъ и психологическихъ, распадающійся въ моментъ смерти. Въ силу закона моральной причинности, дѣла, совершенныя каждымъ, создаютъ, вслѣдъ за его смертью, новый аггрегатъ, подлежащій соотвѣтствующимъ страданіямъ, и такъ далѣе до безконечности. Спасеніе отъ этой «сингары» (вѣчнаго мученія) возможно только чрезъ указанный путь отреченія отъ всякой воли и, слѣдовательно, прекращенія всякихъ дѣйствій, въ силу чего, послѣ покрытія прежней кармы остальнымъ страданіемъ, погашается и всякое бытіе, за отсутствіемъ для него всякихъ новыхъ причинъ. При оцѣнкѣ этой системы безусловнаго пессимизма должно обратить вниманіе на ту конкретную точку отправленія, которую указываетъ само буддійское преданіе. Индійскій царевичъ, отдавшій свою первую молодость всевозможнымъ житейскимъ удовольствіямъ, на 30-мъ году, встрѣтивши нищаго, больного, калѣку и мертвеца, задумывается о непрочности житейскаго благополучія и покидаетъ свой гаремъ, чтобы въ уединеніи размышлять о смыслѣ жизни. Какова бы ни была степень исторической достовѣрности этого сказанія, въ немъ ярко выражена та простая истина, что матеріальная жизнь, даже при самыхъ исключительно-благопріятныхъ условіяхъ, сама по себѣ неудовлетворительна. Всѣ житейскія блага непрочны, болѣзнь, старость и смерть — общій удѣлъ живыхъ существъ: *такой* пессимизмъ есть аксіома. Широкая система безусловнаго отрицанія бытія, воздвигаемая на этомъ твердомъ, но узкомъ основаніи, лишена, однако, всякой устойчивости и различается отъ внутреннихъ противорѣчій, не устраненныхъ, а скорѣе усиленныхъ и умноженныхъ новѣйшею метафизикой отчаянія. Первое внутреннее противорѣчіе выражается въ двусмысленной роли, которую въ этомъ построеніи играетъ фактъ *смерти*. Онъ представляется сначала вѣнцомъ всѣхъ золъ: лишь при видѣ мертвеца въ умѣ Будды созрѣваетъ безусловный пессимизмъ и рѣшимость стать на путь отреченія. Между тѣмъ такой взглядъ на смерть имѣетъ смыслъ лишь для оптимизма, признающаго жизнь за благо и условіе всѣхъ благъ: лишеніе жизни, съ этой точки зрѣнія, есть величайшее зло. Для пессимизма, признающаго, что жизнь, по существу, есть мученіе, конецъ этого мученія дол-

женъ являться, наоборотъ, величайшимъ благомъ — а въ такомъ случаѣ общее міровоззрѣніе опять получаетъ *оптимистическую* окраску: міръ оказывается такъ хорошо устроеннымъ, что вмѣстѣ съ мучительною болѣзнью неизбѣжно дается и радикальное отъ нея лѣкарство. Такому заключенію лишь по ошибкѣ противопоставляется буддійская теорія многихъ преемственныхъ рожденій, чѣмъ будто бы отнимается у факта смерти характеръ окончательнаго избавленія. На самомъ дѣлѣ и по буддійскому воззрѣнію для страдающаго существа смерть есть конецъ всѣхъ страданій, ибо это существо есть только совокупность аггрегатовъ, распадающихся въ моментъ смерти. Никакой субстанціи, переживающей этотъ моментъ и сохраняющей свое единство, буддизмъ не допускаетъ; связь между умершимъ и тѣмъ новымъ существомъ, которое родится изъ его дѣлъ по закону «кармы», находится внѣ ихъ обоихъ: теорія не можетъ утверждать ихъ личнаго тожества или единства самосознанія, ибо это противорѣчитъ очевидности: никто не помнитъ своихъ прежнихъ существованій, т. е. прежнихъ воплощеній своей «кармы», хотя для каждаго такихъ воплощеній предполагается безчисленное множество. Если же единство самосознанія ограничивается каждый разъ предѣлами одного воплощенія, то ими же ограничивается и дѣйствительное страданіе для каждаго существа. Новѣйшая форма абсолютнаго пессимизма (у Шопенгауэра и Гартмана) также не представляетъ никакихъ основаній для превращенія зла въ какой-то трансцендентный атрибутъ бытія. Зло и здѣсь сводится собственно къ страданію, страданіе же дѣйствительно существуетъ, лишь поскольку сознается — а сознаніе для философіи пессимизма есть не болѣе какъ мозговое явленіе (Gehirnphänomen) и, слѣдовательно, возможно только для организмовъ, обладающихъ нервною системой и страдающихъ при извѣстной степени раздраженія чувствительныхъ нервовъ. Слѣдовательно, страданія всякаго существа ограничиваются предѣлами его даннаго тѣлеснаго существованія и совершенно превращаются съ разрушеніемъ организма въ смерти. Шопенгауэръ и Гартманъ много говорятъ о «міровомъ страданіи», но именно съ ихъ точки зрѣнія это можетъ быть только риторической фигурой, ибо міръ, т. е. единое метафизическое начало — «воля», «безсознательное» и т. п. — не можетъ страдать; для этого оно должно было бы, по крайней мѣрѣ, обладать собственными чувствительными нервами и мозгомъ, чего ему не предоставлено. Универсальное страдать не можетъ; страдаетъ только индивидуальное въ своемъ органическомъ воплощеніи, уничтожаемомъ смертью. Реально существующее страданіе ограничивается только областью сознанія — людьми и животными; всѣ эти существа страдаютъ, но каждое *поровнь*, и страданія каждаго съ концомъ его жизни совершенно прекращаются. Если Шопенгауэръ правъ, что нельзя ощущать, представлять, познавать «за предѣлами своей кожи», то столь же невозможно за этими предѣлами и страдать; поэтому и чужія страданія могутъ быть мучительны для каждаго лишь черезъ ихъ отраженіе въ предѣлахъ его «кожи», т. е. че-

резъ его организмъ, и съ его смертью совершенно исчезаютъ. Такимъ образомъ безусловный пессимизмъ ни въ древней индійской, ни въ новой германской своей формѣ не въ состояніи отнять у смерти ея значенія окончательной избавительницы отъ бѣдствій жизни, и съ этой точки зрѣнія ничто логически не мѣшаетъ каждому ускорять такое избавленіе черезъ самоубійство. Попытки Шопенгауэра и Гартмана отклонить этотъ выводъ своею крайнею слабостью подтверждаютъ его неизбѣжность. Первый говоритъ, что самоубійство есть ошибка, потому что въ немъ истребляется не сущность зла (міровая воля), а только явленіе. Но никакой самоубійца и не ставитъ себѣ такой нелѣпой задачи, какъ истребленіе сущности вещей. Въ качествѣ страдающаго *явленія* онъ хочетъ избавиться отъ своей жизни, какъ мучительнаго *явленія* — и такой цѣли онъ несомнѣнно достигаетъ съ точки зрѣнія самого Шопенгауэра, который, при всемъ своемъ пессимизмѣ, не можетъ утверждать, чтобы мертвые страдали. Гартманъ, вполнѣ признавая, что послѣдняя цѣль есть именно самоубійство, требуетъ, чтобы отдѣльный человѣкъ въ интересахъ человѣчества и вселенной воздерживался отъ личнаго самоубійства и посвящалъ свои силы на подготовленіе средствъ къ тому всеобщему собирательному самоубійству, которымъ долженъ окончиться историческій и космическій процессъ. Это — высшій нравственный долгъ, тогда какъ убивать себя, чтобы избавиться отъ собственныхъ страданій, свойственно людямъ, стоящимъ на низшей, эвдемонистической ступени этики. Послѣднее, конечно, справедливо, но собственный принципъ безусловнаго пессимизма, конечно, исключаетъ всякую другую этику. Если все дѣло въ томъ, чтобы уничтожить мучительное существованіе, то нѣтъ никакой возможности разумно доказать кому-нибудь, что онъ долженъ имѣть въ виду не свои собственныя, дѣйствительно испытываемыя мученія, а предполагаемыя мученія того отдаленнаго потомства, которое будетъ способно на актъ коллективнаго самоубійства; да и для тѣхъ будущихъ пессимистовъ теперешнее личное самоубійство даннаго субъекта можетъ быть (въ смыслѣ Гартмана) полезно какъ примѣръ для подражанія, ибо ясно, что если каждый будетъ себя убивать, то общая цѣль будетъ достигнута. — На самомъ дѣлѣ безусловный пессимизмъ, какъ первоначально явился, такъ и до конца остается лишь плодомъ *пресыщенной чувственности*. Въ этомъ его истинное значеніе и его ограниченность. Справедливая оцѣнка жизни матеріальной, которая въ отдѣльности взятая, есть только «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская», приводитъ размышляющій умъ къ истинному заключенію, что «міръ весь во злѣ лежитъ», чѣмъ и исчерпывается правда пессимизма. Но когда человѣкъ, познавшій до пресыщенія неудовлетворительность плотской жизни и не одушевленный преобладающимъ интересомъ къ чему-нибудь другому, лучшему, незаконнымъ образомъ обобщаетъ и расширяетъ отрицательный результатъ своего опыта, то, вмѣсто вѣрнаго пессимистическаго отношенія къ односторонне-матеріальному направленію жизни, получается ложное утвержденіе, что

сама жизнь, самъ міръ и само бытіе суть зло и мученіе. Въ этомъ принципѣ безусловнаго пессимизма 1) не различается зло нравственное отъ страданія и бѣдствія, или зла физическаго, и 2) такъ смутно понятое зло принимается за подлинную первооснову всякаго бытія, что не только ни на чемъ не основано, но и ведетъ къ явнымъ нелѣпостямъ. Такъ, послѣдовательно примѣняя эту точку зрѣнія, пришлось бы признать болѣзнь за постоянное нормальное состояніе, а здоровье — за случайную и непонятную аномалію; но въ такомъ случаѣ мы не замѣчали бы болѣзни и мучительно ощущали бы здоровье, какъ нарушеніе нормы; между тѣмъ, наоборотъ, здоровье нами обыкновенно не замѣчается именно какъ первичное, нормальное состояніе, болѣзнь же мучительно сознается какъ привходящее, случайное отклоненіе отъ нормы. Къ подобнымъ же нелѣпостямъ приводитъ безусловный пессимизмъ и въ нравственной сферѣ. — Иногда пессимизмомъ называется всякое воззрѣніе, которое признаетъ реальность и важное значеніе зла въ мірѣ, но лишь отъ вторичнаго, обусловленнаго и преодолѣваемаго фактора человѣческаго и природнаго бытія. Такой *относительный* пессимизмъ содержится многими философскими и большинствомъ религіозныхъ системъ; но его нельзя разсматривать внѣ общей связи того или другого міросозерцанія, въ которое онъ входитъ какъ одинъ изъ составныхъ элементовъ (см. въ особенности Гностицизмъ, Манихейство, Платонъ, Плотинъ, Сведенборгъ, Христіанство, Шеллингъ, а также Свобода воли, этики).

ПРЕДОПРЕДѢЛЕНІЕ (praedeterminatio) — одинъ изъ труднѣйшихъ пунктовъ религіозной философіи, связанный съ вопросомъ о божественныхъ свойствахъ, о природѣ и происхожденіи зла и объ отношеніи благодати къ свободѣ. Существа нравственно-свободныя могутъ сознательно предпочитать зло добру; и, дѣйствительно, упорное и нераскаянное пребываніе многихъ во злѣ есть несомнѣнный фактъ. Но такъ какъ все существующее, съ точки зрѣнія монотеистической религіи, окончательнымъ образомъ зависитъ отъ всемогущей воли всевѣдущаго Божества, то, значитъ, упорство во злѣ и происходящая отсюда гибель этихъ существъ есть произведеніе той же божественной воли, *предопредѣляющей однихъ къ добру и спасенію, другихъ — ко злу и гибели*. Это заключеніе не представляетъ особенной трудности для такой религіи, которая — какъ (позднѣйшій) исламъ — видитъ въ Божествѣ исключительно или, по крайней мѣрѣ, преимущественно безпредѣльную силу или абсолютный произволъ, требующій только безотчетной покорности; но такъ какъ въ христіанской идеѣ Божества выдвигается на первое мѣсто сторона внутренней разумности или смысла (Логосъ) и любви, то предопредѣленіе ко злу со стороны Божества оказывается здѣсь немыслимымъ. Нѣкоторыя отдѣльно взятыя мѣста у ап. Павла (Римл. IX, 11 слѣд.) какъ будто выражаютъ такой взглядъ; но въ контекстѣ эти выраженія допускаютъ другое толкованіе, котораго и держались всѣ христіанскіе писатели до на-

чала V в., когда идея абсолютнаго предопредѣленія впервые появляется у блаж. Августина какъ реакція противъ пелагіанства, дававшаго человѣческой свободѣ такое широкое значеніе, при которомъ не оставалось мѣста не только дѣйствію, но и предвидѣнію со стороны Божества. Самъ Августинъ сопровождалъ, впрочемъ, свое ученіе о предопредѣленіи различными смягчительными оговорками; не послѣ его смерти вопросъ обострился вслѣдствіе возникшаго въ монастыряхъ южной Галліи спора о предѣлахъ человѣческой свободы между ревностными учениками Августина и нѣкоторыми послѣдователями восточнаго аскетизма, которые, съ добрымъ намѣреніемъ отстаивая значеніе нравственной свободы, неосторожно признавали за нею первый шагъ въ дѣлѣ спасенія.

Видя въ этомъ принципіальную уступку пелагіанству, ученики Августина съ большею рѣзкостью и опредѣленностью, чѣмъ онъ самъ, стали выдвигать характерные пункты его ученія, между прочимъ и абсолютное предопредѣленіе. Для разрѣшенія этихъ споровъ было точнѣе опредѣлено на нѣсколькихъ помѣстныхъ соборахъ православное ученіе, сущность котораго сводится къ слѣдующему: Богъ хочетъ всѣмъ спастись, а потому дѣйствіе благости и премудрости Божіей для спасенія человѣка употребляетъ съ этою цѣлью всѣ средства, за исключеніемъ тѣхъ, которыми упразднялась бы нравственная свобода; слѣдовательно, разумныя существа, сознательно отвергающія всякую помощь благодати для своего спасенія, не могутъ быть спасены и по всевѣдѣнію Божію предопредѣлены къ исключенію изъ Царства Божія или къ погибели. Предопредѣленіе относится, слѣдовательно, лишь къ необходимымъ послѣдствіямъ зла, а не къ самому злу, которое есть лишь сопротивленіе свободной воли дѣйствію спасающей благодати. Вопросъ рѣшенъ, такимъ образомъ, догматически, философское же его разъясненіе доселѣ составляетъ одну изъ важнѣйшихъ задачъ христіанской мысли и пока еще не привело къ положительнымъ результатамъ. Впрочемъ, и на богословской почвѣ вопросъ былъ поднимаемъ снова, въ особенности въ IX в., нѣмецкимъ монахомъ Готшалькомъ и, въ XVI в., швейцарскимъ реформаторомъ Кальвиномъ, который безъ всякихъ смягченій возобновилъ теорію абсолютнаго предопредѣленія (ко злу). Къ тому же тяготѣли и янсенисты, примыкавшіе къ Августину чрезъ Ѳому Аквинскаго, тогда какъ ихъ противники, іезуиты, подвергались упреку въ семи-пелагіанствѣ.

ПРЕДСУЩЕСТВОВАНІЕ — религіозно-философскій вопросъ, относящійся къ тремъ различнымъ предметамъ: 1) пребываніе всего міра внѣ времени, какъ формы нашего чувственнаго воззрѣнія; здѣсь употребленіе слова «предсуществованіе», очевидно, не точно; 2) существованіе индивидуальныхъ душъ ранѣе ихъ физическаго рожденія на землѣ; это есть предсуществованіе въ собственномъ смыслѣ; 3) самостоятельное бытіе 2-й ипостаси Св. Троицы прежде сотворенія міра; это есть вопросъ спеціально-богословскій. Идея предсуществованія

душъ (во второмъ смыслѣ) имѣетъ своимъ главнымъ представителемъ Оригена, опиравшагося на воззрѣніе Платона и платониковъ и учившаго, что изначала или отъ вѣка создано Богомъ опредѣленное число душъ, изъ которыхъ нѣкоторыя, актомъ собственной воли отпадая отъ божественнаго или вѣчнаго міра, воплощаются въ области бытія матеріальнаго и претерпѣваютъ здѣсь различную судьбу. Рядомъ съ этою теоріею появилась другая, утверждавшая предсуществованіе всѣхъ душъ, но не въ сверхчувственномъ мірѣ, какъ раздѣльныхъ сущностей, а слитно, въ общемъ прародителѣ человѣчества; опредѣленное свое бытіе индивидуальныя души получаютъ, по этому взгляду, отъ ближайшихъ родителей, вмѣстѣ съ появленіемъ физическаго зародыша. Эта теорія, названная *традуціанизмомъ*, имѣетъ своимъ знаменитѣйшимъ въ христіанской литературѣ представителемъ Тертулліана и опирается на онтологическія воззрѣнія *стоиковъ*, признававшихъ духовное бытіе неотдѣлимымъ отъ тѣлеснаго. Но ни платоническая теорія Оригена, ни стоическая Тертулліана не получили общаго признанія; господствующимъ въ школахъ остался третій взглядъ на происхожденіе душъ, отрицающій предсуществованіе вообще и довольствующійся утвержденіемъ, что во время образованія каждаго человѣческаго тѣла особымъ актомъ божественной воли творится изъ ничего соотвѣтствующая ему душа. Этотъ взглядъ, завѣдомо отказывающійся отъ всякаго разъясненія богословскихъ и философскихъ трудностей, связанныхъ съ предметомъ, называется *креціанизмомъ* (отъ creare — творить).

ПРИРОДА (*φύσις*, natura) — понимается въ трехъ главныхъ смыслахъ: 1) какъ существенное опредѣленіе чего бы то ни было, напр., природа человѣка, души, общества, государства, искусства, нравственности, наконецъ, природа Божества; въ этомъ общемъ смыслѣ природа = естеству или *сущности;* 2) какъ видимый земной міръ, обнимающій, въ нѣкоторомъ единствѣ, совокупность того, что составляетъ опредѣленную среду и основу человѣческой жизни первоначально данную, а не созданную человѣкомъ; въ этомъ смыслѣ понятіе природы противополагается понятіямъ искусства и искусственности, гражданственности, культуры и исторіи. Различіе между обоими коренными значеніями слова «природа» особенно ясно въ тѣхъ случаяхъ, когда они оба въ отдѣльности примѣняются къ одному и тому же предмету, когда, напр., говорится о природѣ *красоты* (въ первомъ смыслѣ) и любви къ природѣ (во 2-мъ). 3) Природой называется также низшее матеріальное начало въ самомъ человѣкѣ, связанное съ внѣшнею матеріальною средою, но отличаемое отъ нея; въ этомъ смыслѣ природа противополагается духу и нравственной свободѣ, Богу и особымъ Его проявленіемъ относительно человѣка — благодати и откровенію. При ясномъ различіи между тремя значеніями слова «природа» между ними есть, однако, діалектическая связь, образующая единство понятія природы. То, въ чемъ существенное

опредѣленіе или естество чего-нибудь (природа въ 1-мъ смыслѣ), необходимо есть и первоначальная, данная ему, а не созданная имъ основа его видимаго бытія (природа во 2-мъ смыслѣ); оно же въ человѣкѣ, какъ существѣ совершенствующемся, или прогрессивно восходящемъ, представляетъ лишь первую, слѣдовательно, низшую ступень его существованія (природа въ 3-мъ смыслѣ). Въ исторіи философіи особое значеніе понятіе «природа» имѣетъ въ его противоположеніи, съ одной стороны, съ понятіемъ *культуры* (въ практической философіи), съ другой стороны — съ понятіемъ *духа* (какъ въ практической, такъ и въ умозрительной философіи). Въ древности *софисты* выдвинули на первый планъ различеніе между тѣмъ, что существуетъ по природѣ (*φύσει*), и тѣмъ, что существуетъ только по *положенію* (*θέσει*), т. е. по условнымъ мнѣніямъ, обычаямъ и узаконеніямъ человѣческимъ. Въ эту область условнаго они относили всѣ нравственныя основы и нормы личной и общественной жизни, отнимая у нихъ, такимъ образомъ, всякую внутреннюю обязательность. На долю того, что по природѣ, оставались фактическія преимущества силы, умѣлости, красоты, дѣлавшія для ихъ обладателя все позволеннымъ въ предѣлахъ возможности. Въ иномъ видѣ различіе между природнымъ и условнымъ было понято Сократомъ и развито его учениками, особенно Антисѳеномъ, основателемъ школы *киниковъ*, который нравственность или добродѣтель относилъ къ природѣ, какъ добываемую естественнымъ разумомъ человѣка, а условнымъ и ненужнымъ для добродѣтели признавалъ все то, что создано исторически, всѣ гражданскія и культурныя разграниченія и учрежденія, не исключая даже отечества. Тотъ же основной взглядъ развивали *стоики*, для которыхъ выраженія: *жить по природѣ, жить по разуму и жить добродѣтельно* были равнозначущими. Подъ вліяніемъ стоической философіи римскіе юристы развили идею естественнаго права. Въ средніе вѣка, вслѣдствіе господствовавшаго въ міросозерцаніи метафизическаго дуализма и подъ вліяніемъ новыхъ осложненій права положительнаго, идеи естественной нравственности и естественнаго права отошли на задній планъ. Съ возобновленіемъ ихъ въ эпоху Возрожденія возобновляется, достигая наибольшаго распространенія въ XVIII в., и соціально-моральное противоположеніе между жизнью по природѣ, какъ нормальною, и жизнью искусственною и условною или жизнью по культурѣ, какъ чѣмъ-то недолжнымъ, или, по крайней мѣрѣ, какъ необходимымъ зломъ, которое нужно допускать лишь въ наименьшихъ размѣрахъ. Этотъ взглядъ имѣлъ своихъ наиболѣе яркихъ представителей во Франціи; талантливѣйшіе изъ нихъ — Ж.-Ж. Руссо и Бернарденъ де Сенъ Пьеръ. Современные имъ германскіе мыслители Лессингъ и Гердеръ, хотя и примыкали въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ тому же направленію, не могутъ, однако, считаться его представителями, такъ какъ они понимали *смыслъ* исторіи, какъ необходимаго возрастанія и воспитанія человѣчества, а, слѣдовательно, не могли отрицать и значенія культуры. XIX в. унаслѣдовалъ отъ

предыдущаго и развилъ въ различныхъ системахъ соціалистическую идею построенія человѣческаго общества на новыхъ, болѣе близкихъ къ природѣ началахъ, упраздняющихъ искусственныя и условныя учрежденія современной цивилизаціи. Сюда относилось нѣкоторыми и учрежденіе брака, и въ связи съ соціализмомъ возникла проповѣдь «свободной любви», получившая особенное значеніе въ изящной словесности благодаря высокому таланту романистки Жоржъ Зандъ. Отрицаніе цивилизаціи во имя естественнаго разума уже въ древности принимало (въ кинической и стоической школахъ) и другое направленіе, аскетическое, которое возродилось въ современной проповѣди нравственнаго и соціальнаго *упрощенія*. Здѣсь противоположеніе между природнымъ и историческимъ достигаетъ крайнихъ предѣловъ. Другое, метафизическое, противоположеніе — между природнымъ и духовнымъ — идетъ въ философіи отъ Платонова ученія о двухъ мірахъ. Этотъ дуализмъ природы и духа, вошедшій въ христіанское міровоззрѣніе какъ одинъ изъ его элементовъ, получилъ въ средніе вѣка преобладаніе, несоотвѣтствующее полной истинѣ христіанства и вызвавшее законную реакцію въ эпоху Возрожденія. Но въ теоретической философіи новыхъ временъ прежній дуализмъ удержался, принявъ лишь новыя, болѣе отвлеченныя и общія формы, особенно въ двухъ наиболѣе вліятельныхъ системахъ — картезіанствѣ и кантіанствѣ. У Декарта платоновскій дуализмъ идеальнаго космоса и природной дѣйствительности сведенъ къ двумъ общимъ началамъ, опредѣляющимъ эти области бытія въ ихъ существенномъ различіи между собою, а именно къ субстанціи мыслящей, какъ образующему началу бытія духовнаго, и субстанціи протяженной, какъ отличительному началу тѣлесной природы. Этотъ дуализмъ, значительно ограниченный, но не упраздненный въ ученіяхъ Спинозы, Мальбранша и Лейбница, уступилъ съ конца XVIII в. свое господствующее положеніе въ философіи болѣе глубокому и при томъ двойному дуализму въ ученіи Канта, противополагающаго: во-1-хъ, природу, какъ міръ познаваемыхъ въ опытѣ явленій, непознаваемому міру «вещей въ себѣ», и, во-2-хъ, природный законъ необходимости нравственному закону свободы. Кантіанскій дуализмъ постепенно упраздняется въ слѣдующихъ за Кантомъ германскихъ системахъ умозрѣнія. У Фихте природа — отрицательная *граница* для нравственной дѣятельности чистаго *я*. Въ первыхъ системахъ Шеллинга природа, въ сущности, тожественна съ духомъ, будучи лишь объективною стороной того самаго абсолютнаго начала, субъективная сторона котораго представляется духомъ. У Гегеля природа есть «внѣбытіе» или «отпаденіе отъ себя» абсолютной идеи, какъ необходимый переходъ для возвращенія ея къ себѣ въ духѣ. Попытки болѣе реальнаго и конкретнаго синтеза духовныхъ и физическихъ элементовъ въ мірѣ и человѣкѣ представляютъ ученіе Баадера и позднѣйшая «позитивная» философія Шеллинга. Эти глубокомысленныя попытки остались въ тѣни сначала вслѣдствіе господства гегельянства, а потомъ вслѣдствіе начавшейся съ конца 40-хъ го-

довъ общей реакціи противъ умозрительной философіи, подъ знаменемъ опытной науки о природѣ. Эта реакція имѣла оправданіе особенно въ томъ, что умозрительная философія недостаточно различала *мысль* о природѣ отъ самой природы, какъ реальнаго бытія, даннаго въ опытѣ. Натуралистическая реакція достигла своего крайняго предѣла въ популярномъ матеріализмѣ 60-хъ годовъ (Бюхнеръ, Карлъ Фохтъ), отличавшемся простотою и общедоступностью, но оставлявшемъ безъ всякаго серьезнаго отвѣта всѣ главные запросы философской мысли. Съ начала 70-хъ годовъ замѣчается новое, примирительное, философское движеніе: 1) на почвѣ метафизическихъ принциповъ, совмѣщающихъ свойства духовнаго и природнаго бытія, каковы міровая «воля» Шопенгауэра (хотя этотъ философъ писалъ раньше († 1860), но его философія стала общеизвѣстной лишь около названной эпохи), безсознательный все-духъ Гартмана и т. п.; 2) посредствомъ примѣненія эмпирическаго метода къ метафизическимъ изслѣдованіямъ (сочиненія Гартмана и др.); 3) путемъ внесенія тѣхъ или другихъ философскихъ элементовъ въ общее натуралистическое міровоззрѣніе (неовитализмъ).

ПРИЧИНА (*αἰτία*, causa, Ursache) — требуемое логически условіе всего бывающаго, или то, безъ чего, по предположенію нашего разума, данный фактъ не можетъ произойти, а при наличности чего онъ происходитъ съ необходимостью. Только такое общее и безсодержательное опредѣленіе можетъ обнять всѣ многоразличныя значенія, въ которыхъ принималось слово «причина». Еще нео-платоническій философъ Проклъ (въ своемъ комментаріи къ Платонову *Тимею*) насчитываетъ у одного Платона 64 различныя понятія о причинѣ, а у Аристотеля — 48. Это число можно сократить до *двухъ* основныхъ понятій причины у Платона и до *четырехъ* — у Аристотеля. Первый различаетъ *νοῦς* или *ἀνάγκη* т. е. намѣренное дѣйствіе ума по идеѣ блага (то, что мы называемъ *цѣлесообразностью*) отъ слѣпого и рокового дѣйствія вещественныхъ элементовъ (то, что мы называемъ *механическою причинностью*). Аристотель въ первой книгѣ «Метафизики» далъ свое ученіе о 4-хъ причинахъ, или началахъ, усвоенное средневѣковою схоластикой, но доселѣ еще не исчерпанное философскимъ мышленіемъ. Ища причину вещей или явленій, нашъ умъ ставитъ не одинъ, а четыре различныхъ вопроса, и только при опредѣленномъ отвѣтѣ на всѣ четыре мы получаемъ полное понятіе искомой причины, могущее окончательно удовлетворить требованія мысли по данному предмету. Во-1-хъ, мы спрашиваемъ, *изъ чего* происходитъ данный фактъ, составляется данный предметъ; это есть вопросъ о матеріи или *матеріальной* причинѣ того, что дано (*ὕλη*, causa materialis). Во-2-хъ, спрашивается, *отъ* чего или *чьимъ дѣйствіемъ* произведена данная дѣйствительность; это есть вопросъ о *производящей* причинѣ, или о «началѣ движенія» (*ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, causa efficiens). Въ-3-хъ, спрашивается, почему, или сообразно чему данный предметъ есть то,

что онъ есть; это вопросъ о специфической идеѣ, образующей формы, или *формальной* причинѣ (εἶδος, causa formalis). Въ-4-хъ, спрашивается, къ чему, для или ради чего нѣчто происходитъ или существуетъ — вопросъ о цѣли или *конечной* причинѣ (τέλος, οὗ ἕνεκα, causa finalis). Аристотель характеризуетъ бывшія до него въ Греціи метафизическія системы тѣмъ, что онѣ объясняли міръ съ точки зрѣнія одного или двухъ видовъ причинности, пренебрегая прочими, въ чемъ и состоялъ ихъ главный недостатокъ. Такъ, іонійскіе физіологи искали только матеріальную причину всѣхъ явленій, при чемъ одни полагали ее въ одной стихіи, другіе — въ другой; пиѳагорейцы остановились на формальной причинѣ, которую они находили въ ариѳметическихъ и геометрическихъ опредѣленіяхъ; Эмпедоклъ и Анаксагоръ къ матеріальнымъ стихіямъ іонійцевъ присоединили производящую причину, которую первый находилъ въ противоборствующемъ дѣйствіи дружественнаго притяженія и враждебнаго отталкиванія, а второй — въ зиждительномъ дѣйствіи космическаго ума; Платонъ, ища, какъ и пиѳагорейцы, формальной причины всего существующаго, находилъ ее въ идеяхъ, при чемъ онъ, по не совсѣмъ справедливому мнѣнію Аристотеля, оставлялъ безъ разсмотрѣнія какъ производящую, такъ и конечную причинность. Обращеніе исключительнаго или преобладающаго вниманія на одинъ видъ причинности въ ущербъ прочимъ можетъ быть указано какъ основная погрѣшность и новѣйшихъ философскихъ системъ. Такъ, германскій идеализмъ, въ особенности гегельянство, болѣе чѣмъ платонизмъ подлежитъ упреку за то, что формальная причинность саморазвивающагося понятія поглотила здѣсь всѣ другія, не менѣе законныя, точки зрѣнія, а въ метафизикѣ Шопенгауэра всѣ высшія требованія ума отстранены всевластіемъ слѣпой Воли, безсодержательно, безформенно и безцѣльно производящей причину. Съ другой стороны, философская мысль не могла бы удовлетвориться и такою системою, которая, изслѣдуя все существующее равномѣрно по всѣмъ четыремъ видамъ причинности, оставляла бы эти различныя точки зрѣнія безъ внутренней связи и окончательнаго единства. Ученіе Аристотеля о 4-хъ причинахъ или началахъ, разработанное въ его школѣ, а также у новоплатониковъ, и перешедшее въ патристическую и схоластическую философію, получило нѣкоторыя осложненія. Стали различать *первыя* причины отъ *вторыхъ, или ближайшихъ* (causae secundae seu proximae), явились причины *посредствующія* (causae mediae), причины *орудныя* (causae instrumentales), причины *сопутствующія*, или сопровождающія (causae concomitantes), у Платона (συναίτια). При такомъ обогащеніи терминологіи средневѣковая мысль не останавливалась равномѣрно на всѣхъ четырехъ точкахъ зрѣнія, установленныхъ Аристотелемъ. Къ центральной идеѣ — Божеству — примѣнялось преимущественно понятіе первой производящей причины (всемогущій Творецъ), а также причины конечной, или цѣли (абсолютное совершенство, верховное благо); причина формальная оставалась здѣсь сравнительно въ тѣни, а причина

матеріальная вовсе не исключалась, такъ какъ и для философіи признавалось обязательнымъ богословское положеніе о сотвореніи міра *изъ ничего*, хотя это положеніе не есть какое-нибудь объясненіе, а только требованіе отказаться отъ всякихъ объясненій. Новая философія по отношенію къ причинѣ характеризуется троякимъ стремленіемъ: 1) по возможности сузить кругъ прямого дѣйствія первой производящей причины, не обращаясь къ ея единичнымъ и непосредственнымъ актамъ для объясненія опредѣленныхъ вещей и явленій въ мірѣ; 2) устранить изысканіе конечныхъ причинъ или цѣлей изъ объясненій природы; 3) изслѣдовать происхожденіе и значеніе самаго понятія причины, въ особенности причины производящей. Въ первомъ отношеніи замѣчательна попытка Декарта ограничить творчество Божіе однимъ актомъ созданія матеріи, изъ которой дѣйствительное мірозданіе объясняется уже всецѣло механическимъ путемъ, при чемъ, однако, картезіанскій дуализмъ между духомъ и матеріей, душой и тѣломъ заставилъ нѣкоторыхъ представителей этой школы прибѣгать къ Высшему существу для объясненія взаимной зависимости физическихъ и психическихъ явленій. Во второмъ отношеніи во главѣ противниковъ телеологіи стоялъ Бэконъ, выразившій сущность своей мысли въ знаменитомъ афоризмѣ, что конечныя причины (въ которыхъ предполагалось узнавать намѣренія Божіи относительно того или другого созданія) «подобны дѣвамъ, посвященнымъ Богу: онѣ безплодны». Въ третьемъ отношеніи анализъ причины производящей представляетъ три историко-философскіе момента, обозначаемые именами Юма, Канта и Мэнъ-де-Бирана. Изслѣдуя понятіе причины на почвѣ наблюдаемыхъ явленій, Юмъ пришелъ къ заключенію, что этимъ понятіемъ выражается только постоянная связь двухъ явленій, изъ которыхъ одно неизмѣнно предшествуетъ другому; въ такомъ взглядѣ просто отрицается самое понятіе причины, которое, однако, уже въ общемъ сознаніи различается и противопоставляется простой временной послѣдовательности: ихъ смѣшеніе (post hoc — propter hoc) признается элементарною логическою ошибкою, тогда какъ по Юму propter hoc всецѣло исчерпывается постоянно наблюдаемымъ post hoc. Юмъ, при всемъ своемъ остроуміи, не могъ убѣдительно опровергнуть бросающіяся въ глаза возраженія противъ его взгляда, каково, напр., то, что научно признанная причина дня и ночи — суточное вращеніе земли вокругъ своей оси, заставляющее ее поперемѣнно обращаться къ солнцу тою или другою стороною — должна бы быть по взгляду Юма наблюдаемымъ явленіемъ, постоянно предшествующимъ дню и ночи, тогда какъ на самомъ дѣлѣ это вращеніе вовсе не есть наблюдаемое явленіе, а умственный выводъ изъ астрономическихъ данныхъ, да и никакой послѣдовательности или преемственности во времени между причиной и слѣдствіемъ здѣсь не имѣется, — такъ что болѣе согласно съ точкою зрѣнія Юма было бы признавать причиною дня — предыдущую ночь, причиною ночи — предыдущій день. Вообще разсужденіе Юма несомнѣнно доказываетъ, что на почвѣ наблюдаемыхъ

явленій внѣшняго міра понятіе причины не можетъ быть найдено. Убѣдившись въ этомъ и сознавая, вмѣстѣ съ тѣмъ, основное значеніе этого понятія для всякой науки, Кантъ началъ свои критическія изслѣдованія о природѣ нашего познанія, въ результатѣ которыхъ причинность, вмѣстѣ съ другими основами нашей познавательной дѣятельности, была признана *апріорнымъ условіемъ* этой дѣятельности или категоріей чистаго разсудка. Этимъ ограждалось общее самостоятельное значеніе причинной связи, но не опредѣлялась ея собственная сущность. Французскій философъ Мэнъ-де-Биранъ пытался подойти къ ней на почвѣ внутренняго психологическаго опыта. Понятіе причины, на его взглядъ, дано въ сознаніи *волевого усилія*, которымъ наше *я* открываетъ всякую свою дѣятельность; этотъ внутренно намъ извѣстный основной актъ по аналогіи приписывается и существамъ внѣ насъ. Воззрѣніе Мэна-де-Бирана въ нѣкоторыхъ пунктахъ совпадаетъ съ идеями его нѣмецкихъ современниковъ, Фихте и Шопенгауэра. Главный недостатокъ этого воззрѣнія состоитъ въ отсутствіи доказательствъ того, что наша воля есть подлинная причина нашихъ дѣйствій; съ увѣренностью утверждать можно здѣсь лишь то, что наша воля нѣкоторымъ образомъ участвуетъ въ произведеніи нѣкоторыхъ изъ нашихъ дѣйствій (именно тѣхъ, которыя могутъ намъ вмѣняться), или, другими словами, что подлинная причина нашихъ дѣйствій въ извѣстныхъ случаяхъ связана съ нашею волей; но этотъ несомнѣнный фактъ еще не даетъ самъ по себѣ никакихъ указаній ни на существо этой предполагаемой причины, ни на характеръ ея связи съ нашею волей, ни на природу причинности, какъ такой. Вообще вся работа новѣйшей философской мысли по вопросу о причинности страдаетъ двумя главными недостатками: 1) отдѣленіе причины производящей отъ трехъ остальныхъ видовъ причинности, допустимое и даже неизбѣжное какъ предварительный методологическій пріемъ, остается окончательною точкою зрѣнія изслѣдователя, вслѣдствіе чего и результаты изслѣдованія необходимо получаютъ крайне схоластическій характеръ и лишены дѣйствительнаго философскаго содержанія и интереса; 2) связь между реальною причинностью и ея истиннымъ корнемъ въ логическомъ законѣ или *принципѣ достаточнаго основанія* остается окончательно не выясненною; отношеніе частныхъ и единичныхъ причинъ къ универсальной причинѣ всего существующаго остается недостаточно опредѣленнымъ, вслѣдствіе чего всѣ новѣйшія философемы, въ которыя входитъ понятіе причины, имѣютъ или слишкомъ общій и отвлеченный, или слишкомъ отрывочный характеръ. Выясненіемъ и устраненіемъ этихъ недостатковъ обусловлена дальнѣйшая задача философіи по данному вопросу.

ПРОВИДѢНІЕ, иначе *Промыслъ* или *Промышленіе* (греч. *πρόνοια*) — цѣлесообразное дѣйствіе Высшаго Существа, направленное къ наибольшему благу творенія вообще, человѣка и человѣчества въ особенности. Въ философіи ученіе о Провидѣніи является съ Сократомъ,

понимавшимъ божество какъ міровой разумъ, дѣйствующій по идеѣ добра. Въ богахъ народной религіи Сократъ былъ склоненъ видѣть особыя орудія провиденціальнаго дѣйствія, каковымъ былъ и его личный *демонъ*. Въ міровоззрѣніи Сократа чисто-теистическіе элементы смѣшиваются съ пантеистическими. Послѣдніе получили рѣшительный перевѣсъ у стоиковъ, которые много разсуждали о Провидѣніи, понимая подъ этимъ необходимую зависимость всего совершающагося отъ универсальнаго разума, какъ внутренняго существа или природы мірового цѣлаго; понятіе Провидѣнія переходитъ, такимъ образомъ, въ понятіе судьбы. Идея Провидѣнія занимаетъ большое мѣсто въ александрійской философіи, которая, оспаривая эпикурейское ученіе о случайности, старается также устранить и стоическій фатализмъ. Филонъ, оставившій особое сочиненіе о Провидѣніи, обусловливаетъ возможность провиденціальнаго отношенія Бога къ міру посредствующею силою Логоса, создавшаго міръ и ведущаго его къ благу, съ помощью другихъ подчиненныхъ ему разумныхъ силъ. Это посредствующее дѣйствіе необходимо потому, что само верховное Божество, будучи абсолютно неизмѣннымъ, внѣвременнымъ и т. д., не можетъ имѣть никакого непосредственнаго общенія съ временными происшествіями во вселенной. Послѣ Филона особенно занимался вопросомъ о Провидѣніи Плутархъ; онъ возставалъ противъ фатализма стоиковъ, какъ уничтожающаго понятіе возможности (все признавая одинаково необходимымъ), свободу воли, нравственную отвѣтственность и дѣлающаго Божество причиною зла. Провидѣніе опредѣляется у Плутарха «какъ воля и мысль верховнаго Бога, заботящагося обо всемъ». Эта высшая воля осуществляется троякимъ образомъ. Устроеніе цѣлой вселенной зависитъ прямо отъ самого Божества, отъ котораго, однако, различается его исполнительная сила, подъ именемъ *міровой души;* возникновеніе и сохраненіе всѣхъ смертныхъ существъ есть дѣло «видимыхъ боговъ» — свѣтилъ небесныхъ, — дѣйствующихъ по міровымъ законамъ; дѣянія и судьбы людей находятся подъ надзоромъ и руководствомъ «демоновъ» или геніевъ.

РОКЪ (*εἱμαρμένη*) есть непреложный законъ, въ силу котораго извѣстные поступки связаны съ извѣстными послѣдствіями; но совершеніе или несовершеніе того или другого поступка разумнымъ существомъ зависитъ не отъ рока, а отъ собственной нравственной воли даннаго существа. По ученію Плотина, нашъ низшій міръ душевно-матеріальнаго бытія обусловленъ высшею властью Ума и абсолютнаго Добра, оттуда имѣя все свое положительное содержаніе, поэтому все у насъ бывающее представляетъ ту степень совершенства, какая только возможна по самой природѣ этой низшей области, т. е. въ мѣру ея удаленія отъ абсолютнаго совершенства. Внутренняя зависимость всего, что существуетъ или происходитъ въ нашемъ чувственномъ мірѣ, отъ сверхчувственнаго и есть то, что Плотинъ называетъ Провидѣніемъ: все имѣетъ разумный смыслъ, поскольку все причастно абсолютному

Уму, все — добро, поскольку первое основаніе всего есть само абсолютное Добро. Въ воззрѣніи Прокла на Провидѣніе болѣе рѣзко выступаетъ положеніе, что виною зла — не высшія начала мірозданія, а собственная воля конечныхъ существъ: «смертное животное само есть для себя причина золъ». Въ средневѣковой философіи, — а также и новой — поскольку она сохранила теистическій характеръ, — ученіе о Провидѣніи большею частью зависитъ отъ схоластическаго догматизма, съ присущими ему антропопатизмами. Сюда принадлежатъ, напримѣръ, нескончаемыя разсужденія о томъ, распространяется ли Провидѣніе Божіе на частныя и индивидуальныя происшествія, или же опредѣляетъ только общій ходъ міровыхъ событій. Самый вопросъ держится, очевидно, на ребяческомъ представленіи, что для Высшаго Существа какія-нибудь частности существуютъ сами по себѣ, внѣ ихъ истинной связи съ цѣлымъ, а цѣлое — отвлеченно отъ своихъ частностей. Философское пониманіе Провидѣнія затрудняется тремя существенными вопросами: 1) какъ согласовать вѣчность Божества съ Его провиденціальнымъ дѣйствіемъ во временномъ міровомъ процессѣ? 2) Какъ согласовать непреложность провиденціальнаго дѣйствія съ нравственною отвѣтственностью человѣка? 3) Какъ согласовать совершенное Добро — основаніе и цѣль провиденціальнаго дѣйствія — съ существованіемъ зла и бѣдствій въ мірѣ? Въ изслѣдованіи и рѣшеніи этихъ трехъ вопросовъ новая философія не показала значительныхъ успѣховъ сравнительно съ древней.

ПРОСТРАНСТВО. — Для правильнаго объясненія пространства, необходимо прежде всего отчетливо различить въ немъ чистый фактъ — то, что дано въ самомъ существованіи пространства, какъ такого, и не можетъ подлежать сомнѣнію, — отъ тѣхъ сужденій объ этомъ фактѣ, которыя выражаютъ его гнозеологическую и метафизическую оцѣнку. I. Самый фактъ пространства или то, что въ немъ дается, заключаетъ несомнѣнно двѣ стороны: первая состоитъ въ извѣстномъ образѣ или представленіи *протяженности* (зрительно-осязательномъ для зрячихъ, только осязательномъ для слѣпорожденныхъ), при чемъ этотъ образъ, сохраняя свое единство въ цѣломъ, разлагается по частямъ въ нашемъ воззрѣніи на опредѣленныя измѣримыя очертанія и разстоянія внѣшнихъ предметовъ, какъ тѣлъ геометрическихъ. Отъ этой *формальной* или *геометрической* стороны пространства ipso facto различается *реальная* или *механическая* его сторона, состоящая въ вещественной раздѣльности или *разъединенности* («внѣбытіи») всего существующаго, въ силу которой для реальнаго сближенія и тѣснѣйшаго взаимодѣйствія или соотношенія двухъ отдаленныхъ въ пространствѣ существъ *необходимо* употребить опредѣленное количество внутреннихъ *усилій* и внѣшнихъ движеній, прямыхъ и косвенныхъ, единичныхъ и собирательныхъ, въ зависимости отъ даннаго разстоянія и другихъ механическихъ условій. Если бы, находясь, напр., въ Петербургѣ и желая пожать руку пріятелю въ Квебекѣ, мы всегда

могли сразу очутиться около него безъ всякихъ усилій и сложныхъ передвиженій, то, конечно, мы не могли бы сознавать себя подчиненными пространственнымъ ограниченіямъ, хотя бы при этомъ весь нашъ міръ не менѣе теперешняго былъ наполненъ протяженными образами различныхъ предметовъ съ опредѣленными *геометрическими* разстояніями между нами: при отсутствіи тяготѣющей надъ нами внѣшней необходимости преодолѣвать механически нашу разъединенность съ другими, мы чувствовали бы не себя въ пространствѣ, а пространство въ себѣ, — подобно тому, какъ въ сновидѣніяхъ субъектъ ихъ свободенъ отъ границъ пространства, хотя всѣ грезящіеся образы имѣютъ такую же форму опредѣленной протяженности, какъ и наяву. Когда мы видимъ во снѣ башню на высокой горѣ или женщину съ младенцемъ на рукахъ, то младенецъ меньше женщины и башня меньше горы, а если бы вслѣдъ затѣмъ мы и увидѣли младенца величиною съ мамонта или башню, доходящую до неба, то это были бы уже *другіе* образы; точно также и наяву предметы *воображаемые* выступаютъ подъ формою протяженности со всѣми ея опредѣленными отношеніями очертаній, величины и разстоянія. И если, однако, ни протяженные образы сонныхъ грезъ, ни протяженныя представленія фантазіи, не выражая никакой внѣшней необходимости, поэтому и не входятъ въ составъ реально-опредѣленнаго и ограничивающаго насъ пространства, то ясно, что сущность послѣдняго состоитъ не въ формѣ протяженности, а именно лишь въ необходимости механическихъ усилій для цѣлесообразнаго дѣйствія въ нашей вещественной средѣ. Будучи выраженіемъ рокового разъединенія и отчужденія между всѣми частями существующаго, реальное пространство вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ нѣчто общее для всѣхъ, постоянное одинаково необходимое, есть внѣшнее условіе общенія и относительнаго соединенія. Въ обычныхъ сновидѣніяхъ, когда жизнь индивидуальной души временно отрѣшается отъ трудового стремленія къ реализаціи въ общихъ принудительныхъ предѣлахъ дѣйствительнаго пространства, у каждаго субъекта оказывается свой особый міръ, совершенно разобщенный съ другими, и субъективная свобода отъ «оковъ пространства» допускаетъ лишь обманчивую легкость сближенія и общенія съ призраками другихъ субъектовъ. Итакъ реальное пространство фактически есть *постоянный показатель дѣйствительнаго разъединенія и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимое условіе для дѣйствительнаго соединенія данныхъ въ нашемъ мірѣ существъ*. Та сторона существъ, которою они подлежатъ такому внѣшнему разъединенію и соединенію, называется *физическимъ тѣломъ*, и самое простое выраженіе для факта реальнаго пространства дается аксіомою непроницаемости: *два тѣла не могутъ совмѣстно занимать одну и ту же часть пространства*.

II. Что касается до теоретическаго толкованія реальнаго факта, то оно мѣнялось сообразно различнымъ точкамъ зрѣнія, выступавшимъ въ исторіи философіи, при чемъ несогласіе между различными теоріями пространства происходило отчасти отъ недостаточно яснаго

разграниченія между реально-механическимъ и формально-геометрическимъ элементами пространства, т. е. между фактомъ тѣлесной непроницаемости и представленіемъ протяженности съ ея измѣряемыми образами. Въ древней философіи взглядъ на пространство самый простой и близкій къ наивному (не-философскому) сознанію представляется атомистикою Левкиппа и Демокрита, видѣвшихъ въ пространствѣ *пустоту* (*τὸ κενόν*), въ которой движутся реальныя единицы, образующія все существующее. Для Платона, какъ можно заключать изъ діалога *Тимей*, пространство (*χώρα*) отожествлялось съ тѣмъ не-существующимъ (*μὴ ὄν*), въ которомъ онъ видѣлъ матерію чувственно-являемаго міра: въ сущности это сводилось къ тому же представленію пустоты или реальнаго *ничто*. Аристотель отрицаетъ этотъ взглядъ, но не ставитъ на его мѣсто никакого собственнаго. Настоящаго философскаго объясненія пространства мы у него не находимъ: его опредѣленіе *мѣста* (*τόπος*), какъ границы объемлющаго тѣла по отношенію къ объемлемому, есть только вербальное; съ другой стороны, понятіе *гдѣ* (*ποῦ*) называется имъ какъ одна изъ 10 категорій; вообще Аристотель, въ противоположность атомистамъ и Платону, интересовался, повидимому, только формальною стороною пространства — односторонность, завѣщанная имъ и средневѣковой схоластикѣ. Въ новой философіи Декартъ, приписывая пространству особую, независимую отъ нашего духа, или несводимую къ нашему мышленію реальность, но отрицая атомистическое понятіе пустоты понималъ пространство какъ непрерывную или сплошную протяженность; единственнымъ основнымъ качествомъ тѣлъ, какъ такихъ, онъ признавалъ протяженіе, сводя такимъ образомъ реальную сторону пространства къ формальной, при чемъ различіе тѣла геометрическаго отъ физическаго не имѣло принципіальнаго объясненія. Такое объясненіе, хотя и не вполнѣ удовлетворительное, получается съ точки зрѣнія Спинозы. Хотя и онъ отожествляетъ пространство съ протяженіемъ, но, признавая послѣднее атрибутомъ единой абсолютной субстанціи на ряду съ мышленіемъ, онъ можетъ дать отчетъ въ реальной независимости пространства отъ мыслящаго субъекта, — независимости вполнѣ признанной, но ничѣмъ философски не обоснованной у Декарта; для Спинозы она обосновывается равноправностью двухъ атрибутовъ. Съ этой точки зрѣнія понятно различіе между тѣломъ отвлеченно-мыслимымъ, или геометрическимъ, и тѣломъ дѣйствительно существующимъ, или даннымъ въ опытѣ (тѣло физическое): первое, какъ мысль, есть модусъ (видоизмѣненіе) мышленія, формально-связанный, но не тожественный реально съ соотвѣтствующимъ модусомъ протяженія, тогда какъ тѣло физическое есть модусъ именно протяженія, другого божественнаго атрибута, не находящагося ни въ какой прямой зависимости отъ мысли, какъ такой, — отсюда реальность и необходимость внѣшнихъ вещей для насъ. Хотя въ этомъ грандіозномъ взглядѣ дано нѣкоторое обще-принципіальное основаніе для различенія тѣла геометрическаго, мыслимаго, или идеально-протяженнаго, отъ тѣла физическаго, ощущаемаго, или

реально-протяженнаго, но, какъ и во всемъ картезіанствѣ, остается необъяснимымъ познавательное и практическое взаимодѣйствіе между мыслящимъ субъектомъ и физическою тѣлесностью, его собственною и постороннею. Ясно, что это взаимодѣйствіе не дано ни въ атрибутѣ мышленія, ни въ атрибутѣ протяженія, а должно бы происходить въ какой-то посредствующей области, недоступной съ этой точки зрѣнія. По воззрѣніямъ Лейбница, которымъ онъ самъ не далъ, къ сожалѣнію, полнаго и послѣдовательнаго выраженія, и которыя получили отъ Вольфа и его школы лишь формальную и поверхностную систематизацію, міръ есть совокупность психическихъ единицъ (монадъ), находящихся на различныхъ степеняхъ внутренняго развитія, при чемъ пространство понимается какъ порядокъ существованія всего даннаго или являемаго въ смутномъ чувственномъ воспріятіи недоразвившихся монадъ; но такъ какъ реальнаго взаимодѣйствія между монадами Лейбницъ не допускаетъ, то непреложное единство пространственной среды для всѣхъ монадъ нашего міра совершенно независимо отъ степени ихъ развитія, остается необъясненнымъ и названіе Лейбницемъ видимаго міра phaenomenon bene fundatum не имѣетъ въ этой философіи достаточнаго оправданія. Фактъ достовѣрнаго познанія пространственныхъ отношеній какъ всеобщихъ и необходимыхъ объясняется въ «трансцендентальной эстетикѣ» Канта чрезъ признаніе пространства апріорною формой нашего чувственнаго воззрѣнія, какъ такого. Пространство (со всѣми геометрическими опредѣленіями и отношеніями) не воспринимается извнѣ, а налагается познающимъ субъектомъ, какъ присущій ему способъ представленія, на весь матеріалъ чувственныхъ воспріятій или ощущеній, такъ называемыхъ, внѣшнихъ чувствъ. Это ученіе объ идеальности или точнѣе — субъективности пространства, какъ основной формы представленія — совершенно вѣрное въ томъ, что оно утверждаетъ положительно, ибо несомнѣнно, что созерцаемыя пространственныя отношенія не могутъ *какъ созерцаемыя* существовать внѣ созерцающаго субъекта, — вызываетъ, однако, новые вопросы, не находящіе себѣ удовлетворительнаго рѣшенія въ философіи Канта. Когда говорится, что пространство есть форма, а priori присущая нашему чувственному воззрѣнію, то что собственно разумѣется подъ словомъ «нашему»? Если имѣется въ виду субъектъ эмпирическій, т. е. каждый изъ множества чувственно-воспринимающихъ особей, то необъяснимыми остаются: 1) дѣйствительное единство или взаимность пространственныхъ отношеній — познавательныхъ и двигательныхъ (геометрическихъ и механическихъ) между всѣми, — какъ человѣческими, такъ и животными, — субъектами, ибо такое единство не вытекаетъ изъ формальной общности пространства, какъ апріорнаго способа воззрѣнія, такъ какъ эта общность или одинаковость пространственной формы сохраняется, напр., и въ сновидѣніяхъ, при чемъ, однако, каждый грезящій субъектъ остается, пока грезитъ, при своемъ особомъ воображаемомъ пространствѣ внѣ всякой связи съ другими; то различіе между «грезящимъ» идеализмомъ и истиннымъ «трансцендентальнымъ», на

которомъ такъ рѣшительно и, разумѣется, искренно настаиваетъ Кантъ, не имѣло бы никакого принципіальнаго основанія, если субъектомъ пространства (и прочихъ апріорныхъ формъ и условій познанія) признать субъектъ эмпирическій, т. е. данную множественность познающихъ органическихъ особей. 2) Несомнѣнно, что самое возникновеніе эмпирическихъ субъектовъ дано въ мірѣ явленій подъ формой пространства (времени и т. д.) и, слѣдовательно, всякій эмпирическій субъектъ предполагаетъ уже эти апріорныя формы и условія являемаго бытія, и никакой эмпирическій субъектъ не можетъ быть ихъ первоначальнымъ носителемъ. 3) Если, съ одной стороны, въ опредѣленіи пространства какъ апріорной формы воззрѣнія, присущей нашему субъекту, не заключается основаній для даннаго въ опытѣ дѣйствительнаго общенія всѣхъ субъектовъ въ одномъ пространствѣ, то вмѣстѣ съ тѣмъ не дано никакого объясненія и для роковыхъ границъ, полагаемыхъ этому общенію тѣмъ же единымъ пространствомъ — въ фактѣ тяготѣющей надъ всѣми эмпирическими субъектами необходимости практическихъ усилій для преодолѣнія реальныхъ разстояній, что ни въ какой логической связи съ пространствомъ, какъ чистою *формой воззрѣнія*, не находится, и, однакоже, составляетъ неустранимый признакъ дѣйствительнаго пространства, отличающій его отъ пространства грезъ. Но если такимъ образомъ пространство, будучи апріорной формой воззрѣнія субъекта, вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнно предполагается самымъ существованіемъ эмпирическихъ субъектовъ и при томъ имѣетъ надъ ними принудительную силу, опредѣляющую условія ихъ чувственнаго общенія и разобщенія, то ясно, что субъектъ, которымъ первоначально полагается эта форма воззрѣнія, не совпадаетъ съ множественностью эмпирическихъ субъектовъ, а есть единый и относительно ихъ объективно-необходимый, самостоятельный трансцендентальный субъектъ. Итакъ, вопросъ о пространствѣ по существу допускаетъ лишь чисто метафизическое рѣшеніе. Лишь кажущееся отношеніе къ этому вопросу имѣетъ другой — о психо-физическихъ условіяхъ образованія пространственныхъ воспріятій и представленій, гдѣ дѣло идетъ объ извѣстныхъ процессахъ приспособленія нервной и мускульной системы данныхъ организмовъ къ явленіямъ внѣшней среды — что, очевидно, можетъ происходить лишь подъ условіемъ уже существующаго пространства какъ общей формы явленій. Поэтому принимать эти эмпирическія изслѣдованія и гипотезы за философскія объясненія самого пространства было бы грубою логическою ошибкою. См. въ особенности Joh. Jul. Baumann, «Die Lehren vom Raum in der neueren Philosophie» (Берлинъ, 1868—1869).

СВОБОДА ВОЛИ = СВОБОДА ВЫБОРА (*τὸ αὐτεξούσιον* или *το ἐφ ἡμῖν*, liberum arbitrium) — отъ временъ Сократа и доселѣ спорный въ философіи и богословіи вопросъ, который при объективной логической постановкѣ сводится къ общему вопросу объ истинномъ отношеніи между индивидуальнымъ существомъ и универсальнымъ, или

о степени и способѣ зависимости частичнаго бытія отъ всецѣлаго. Въ древней философіи вопросъ возникъ первоначально на почвѣ нравственно-психологической. Въ мысли Сократа и его ближайшихъ послѣдователей и преемниковъ еще не было нашей отвлеченной антитезы между свободой, въ смыслѣ независимости отъ всякаго мотива, и необходимостью, въ смыслѣ перевѣса сильнѣйшаго мотива во всякомъ случаѣ. Эти античные философы слишкомъ были заняты внутреннимъ *качествомъ* мотивовъ. Подчиненіе низшимъ, чувственнымъ побужденіямъ они считали рабствомъ, недостойнымъ человѣка, а его сознательное подчиненіе тому, что внушалъ универсальный разумъ, было для нихъ настоящею свободой, хотя изъ этого подчиненія достойныя и добрыя дѣйствія вытекали съ такою же необходимостью, съ какою изъ подчиненія безсмысленнымъ страстямъ вытекали дурные и безумные поступки. Переходъ отъ низшей необходимости къ высшей, т. е. къ разумной свободѣ, обусловливается, по Сократу, истиннымъ знаніемъ. Всѣ съ одинаковою необходимостью ищутъ себѣ добра, но не всѣ одинаково *знаютъ*, въ *чемъ* оно. Дѣйствительно знающій объ истинномъ добрѣ по необходимости его хочетъ и исполняетъ, а незнающій, принимая мнимыя блага за настоящее, устремляется къ нимъ и, по необходимости ошибаясь, производитъ дурныя дѣла. А по своей волѣ или охотно никто не бываетъ дурнымъ — *κακὸς ἑκὼν οὐδείς*. Такимъ образомъ нравственное зло сводилось къ неразумію, а въ добродѣтеляхъ Сократъ, по свидѣтельству Аристотеля, видѣлъ выраженія разума — *λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι*. Этика Платона развивается, въ сущности, на той же основѣ; лишь въ его миѳахъ высказывается иной взглядъ (свобода воли прежде рожденія), и еще въ *законахъ* есть одно мѣсто съ указаніемъ на болѣе глубокую постановку вопроса (самостоятельное начало зла, двѣ души); но это указаніе не получаетъ никакого логическаго разъясненія и теряется среди безъидейныхъ подробностей старческаго произведенія. Аристотель, входя въ кругъ мыслей Сократа, вноситъ туда важныя видоизмѣненія, а внѣ этого круга самостоятельно ставитъ вопросъ о свободѣ воли въ его собственномъ значеніи. Въ сократовскомъ разумѣ теоретическая сторона и нравственная были слиты между собою; Аристотель рѣшительно различаетъ ихъ, доказывая, что для нравственнаго дѣйствія, кромѣ — и болѣе — разумнаго познанія, нужна твердая и постоянная воля. Она дѣйствуетъ свободно чрезъ предварительный выборъ (*προαίρεσις*) предметовъ и способовъ дѣйствія. Для того, чтобы дѣятельность человѣка имѣла нравственный характеръ, заслуживая похвалы или порицанія, онъ самъ долженъ быть производительнымъ началомъ своихъ дѣяній, не менѣе чѣмъ дѣтей. Изъ области свободныхъ дѣйствій исключается не только то, что дѣлается по принужденію (*βιᾷ*), но и то, что дѣлается по невѣдѣнію (*δι᾽ ἄγνοιαν*). Но, съ другой стороны, изъ нея исключается и все то, что прямо опредѣлено разумомъ и общими цѣлями жизни. Ни то, что по разуму *невозможно*, ни то, что по разуму *необходимо*, не составляетъ предмета свободы воли. Если бы чело-

вѣкъ былъ только существомъ разумнымъ или чистымъ умомъ (νοῦς), онъ неизбѣжно хотѣлъ бы во всемъ только величайшаго блага, и всѣ его дѣйствія были бы предопредѣлены знаніемъ наилучшаго. Но, имѣя, кромѣ ума, страстную душу, человѣкъ можетъ, для удовлетворенія страсти, предпочесть меньшее или низшее благо большему или высшему, въ чемъ и состоитъ его свобода и отвѣтственность. Такимъ образомъ по Аристотелю свобода воли, какъ обусловленная низшею стороною нашего существа, есть не преимущество человѣка, а лишь несовершенство его природы. Логическую возможность произвольныхъ дѣйствій Аристотель основываетъ на непримѣнимости къ будущимъ событіямъ закона исключеннаго третьяго. Всѣ сообытія, необходимость коихъ не вытекаетъ аналитически изъ принциповъ разума, Аристотель признавалъ неопредѣлимыми и непредвидимыми заранѣе. Такой взглядъ облегчался для него метафизическимъ понятіемъ о Божествѣ, какъ чистомъ актѣ самомышленія, безотносительнаго ко всему совершающемуся въ нашемъ временномъ мірѣ. Правда, божественный умъ, помимо своей внутренней абсолютности, имѣетъ у Аристотеля значеніе и Перваго Двигателя; но онъ движетъ все лишь какъ высшее благо или цѣль, самъ пребывая неподвижнымъ. Самымъ рѣшительнымъ приверженцемъ свободы воли должно признать, вопреки ходячимъ представленіямъ, Эпикура и его вѣрнаго римскаго ученика, Лукреція. Поставляя главнымъ интересомъ безболѣзненное и безмятежное существованіе единичнаго человѣка (*τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν ὅπως μητ' ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν*), Эпикуръ хотѣлъ освободить человѣческую душу отъ того представленія непреложной судьбы, которое, вызывая въ однихъ мрачное отчаяніе, а въ другихъ — скорбную резигнацію, никому не даетъ радостнаго удовлетворенія. Противъ этого Эпикуръ утверждаетъ, что мы способны къ самопроизвольности и не подчинены никакой судьбѣ или предопредѣленію; метафизическимъ основаніемъ такого утвержденія служитъ взятый имъ у Демокрита, но видоизмѣненный атомизмъ. Атомы, по Эпикуру, не представляютъ въ своей совокупности строго-механической системы движеній, такъ какъ каждый изъ нихъ имѣетъ въ себѣ силу колебанія или уклоненія въ томъ или другомъ направленіи. Душа (какъ у человѣка, такъ и у животныхъ), состоя изъ особыхъ, *круглыхъ* атомовъ, наименѣе уравновѣшенныхъ, обладаетъ въ высшей степени этой силою произвольныхъ движеній, проявляющеюся здѣсь какъ свободная воля — fatis avolsa voluntas; при неопредѣленности универсальнаго бытія невозможенъ детерминизмъ и въ индивидуальномъ существованіи. Прямую противоположность этому воззрѣнію представляютъ стоики. Единство вселенной мыслится ими какъ живой воплощенный разумъ (*λόγος*), заключающій въ себѣ разумныя и производительныя потенціи (*λόγοι σπερματικοί*) всего, что существуетъ и совершается и что, такимъ образомъ, отъ вѣка предусмотрѣно и предопредѣлено. Съ своей точки зрѣнія стоики должны были признавать и признавали всякія прорицанія, гаданія и пророческіе сны. Такъ какъ для стоиковъ судьба или

предопредѣленіе, выражая всемірную разумность, понимается какъ *Провидѣніе* (*πρόνοια*), то универсальный детерминизмъ не наносилъ ущерба внутренней свободѣ человѣка, которую стоики понимаютъ посократовски, какъ независимость духа отъ страстей и отъ внѣшнихъ случайностей. Къ концу древней философіи свобода воли стала обычнымъ вопросомъ для всѣхъ мыслителей; изъ многихъ сочиненій *περὶ εἱμαρμένης*, de fato, болѣе значительныя принадлежатъ Цицерону, Плутарху, Александру Афродисійскому. Всѣ три стараются ограничить детерминизмъ и отстоять свободу воли; характеръ разсужденій здѣсь — эклектическій. То же должно сказать о взглядахъ Плотина и другого неоплатоника, Іерокла, которые признавая въ Божественномъ Провидѣніи первую и окончательную причинность всего совершающагося, въ томъ числѣ и человѣческихъ поступковъ, допускаютъ человѣческую волю, какъ ихъ вторичную и подчиненную причину. Новая почва для общей постановки и принципіальнаго рѣшенія вопроса открывается въ христіанской идеѣ Богочеловѣка, гдѣ человѣкъ находитъ свое полное и окончательное опредѣленіе въ своемъ личномъ единствѣ съ Божествомъ, какъ и Божество вполнѣ и окончательно проявляется лишь въ своемъ личномъ единствѣ съ человѣкомъ, при чемъ необходимость перестаетъ быть неволей, а свобода перестаетъ быть произволомъ. Но такъ какъ это совершенное соединеніе признается дѣйствительно даннымъ лишь въ одномъ лицѣ, а для всѣхъ прочихъ оно есть лишь высшая цѣль стремленій, то главный фактъ христіанской вѣры выдвигаетъ новый вопросъ: какъ на пути достиженія этой высшей цѣли примиряется фактически остающаяся противоположность между абсолютностью Божьей воли и нравственнымъ самоопредѣленіемъ человѣка, еще не соединеннаго съ Божествомъ? Здѣсь принципъ необходимости выражается въ двухъ новыхъ понятіяхъ — Божественнаго *предопредѣленія* и Божественной *благодати*, и съ этимъ новымъ, христіанскимъ детерминизмомъ сталкивается прежній принципъ свободы воли. Для общаго церковнаго сознанія христіанства изначала было одинаково важно сохранить въ неприкосновенности оба утвержденія: что *все* безъ изъятія *зависитъ отъ Бога* — и что *нѣчто зависитъ отъ человѣка*. Согласованіе этихъ положеній было всегдашнею задачею богослововъ и христіанскихъ философовъ, вызвавшею множество разныхъ рѣшеній и споровъ, иногда обострявшихся до вѣроисповѣдныхъ раздѣленій. Богословы съ сильно развитымъ чувствомъ христіанскаго универсализма, какъ блаж. Августинъ въ древности или Боссюэтъ въ новыя времена, намѣренно удерживались отъ формально-законченныхъ рѣшеній вопроса, сознавая ихъ теоретическую недостаточность и практическую опасность. Христіанскіе учители первыхъ вѣковъ, какъ Климентъ Александрійскій или Оригенъ, не углубляли существенныхъ сторонъ вопроса, довольствуясь полемикой противъ суевѣрій фатализма съ помощью эклектическихъ аргументовъ усвоенной ими александрійской философіи; эти писатели, какъ чистые эллины по способу мышленія, если не по чувству, не могли въ полной мѣрѣ оцѣ-

нить той перестановки вопроса, которая вытекала изъ основного факта христіанскаго откровенія. Ихъ философія не покрывала ихъ религіозной вѣры; но, не отдавая себѣ яснаго отчета въ такой неадекватности двухъ сторонъ своего міросозерцанія, они оставляли ихъ мирно уживаться рядомъ. Вопросъ о свободѣ воли возбуждается на Западѣ въ V в. вслѣдствіе ученія Пелагія и его послѣдователей, которые, исходя изъ христіанской истины, что въ судьбѣ человѣка участвуетъ онъ самъ своею волею, въ дальнѣйшихъ разсудочныхъ опредѣленіяхъ этого участія слишкомъ расширяли область индивидуальной самодѣятельности въ ущербъ дѣйствію божественнаго начала, логически приходя къ отрицанію другихъ основъ христіанской вѣры, а именно таинственной солидарности человѣчества съ грѣхопаденіемъ въ Адамѣ и съ искупленіемъ въ Христѣ. Противъ пелагіанскаго индивидуализма выступилъ блаж. Августинъ во имя требованій христіанской универсальности, которыя, впрочемъ, въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ онъ нерѣдко доводилъ до ошибочныхъ крайностей детерминизма, несовмѣстимыхъ съ нравственною свободой; впослѣдствіи онъ смягчилъ и исправилъ эти ошибки. Августинъ самымъ рѣшительнымъ образомъ признаетъ неотъемлемую естественную свободу человѣческой воли, безъ чего невозможно было бы вмѣнять человѣку никакого поступка и произносить никакого нравственнаго сужденія. Онъ вноситъ признакъ свободы въ самое опредѣленіе воли, какъ движенія духа, *никѣмъ не принуждаемаго* и направленнаго къ сохраненію чего-либо — voluntas est animi motus, *cogente nullo*, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. Всѣ единичные и частные предметы воли могутъ быть сведены къ одному всеобщему — благополучію или блаженству (beatitudo). Такимъ образомъ всякой человѣческой волѣ, по существу неотъемлемой, принадлежитъ и *свобода*, въ смыслѣ психической самостоятельности самаго акта хотѣнія (voluntas igitur nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate: porro, quia est in nostra potestate, libera est nobis), и единство общей окончательной цѣли (illud est quod beati omnes esse volunt). Отъ этой естественной или психологической свободы, составляющей общую форму воли, какъ такой, Августинъ отличаетъ свободу по отношенію къ нравственному содержанію и качеству воли, т. е. свободу отъ грѣха. Здѣсь онъ различаетъ: 1) *невозможность грѣшить*, что принадлежитъ одному Богу и обозначается Августиномъ какъ libertas maior; 2) *возможность не грѣшить*, или свободный выборъ между добромъ и зломъ — эта libertas minor принадлежала только первозданному человѣку до грѣхопаденія, но черезъ волю зла онъ потерялъ возможность добра (per malum velle perdidit bonum posse); 3) невозможность не грѣшить, свобода къ одному только злу, или, что то же, необходимость зла и невозможность добра — таково дѣйствительное состояніе, послѣ грѣхопаденія, человѣческой воли, когда она предоставлена самой себѣ. Такимъ образомъ добро возможно для человѣка лишь дѣйствіемъ божественнаго начала, проявляющагося въ человѣкѣ и чрезъ него, но не

отъ него. Такое дѣйствіе называется *благодатью*. Уже для того, чтобы человѣкъ сталъ хотѣть помощи благодати, нужно, чтобы сама благодать дѣйствовала въ немъ; собственными силами онъ не можетъ не только дѣлать и исполнять добро, но и желать или искать его. Съ этой точки зрѣнія Августину предстояла дилемма: или допустить, что благодать дѣйствуетъ и въ язычникахъ, или утверждать, что ихъ добродѣтели суть лишь обманчивая видимость. Онъ предпочелъ послѣднее. Человѣческая воля всегда сопротивляется благодати и должна быть ею преодолѣваема. Желая согласить свой взглядъ съ общепринятымъ, Августинъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій какъ будто допускаетъ, что хотя человѣческая воля по необходимости сопротивляется всякому дѣйствію благодати, но что отъ нея зависитъ больше или меньше сопротивляться; но такое различеніе степеней не имѣетъ здѣсь логическаго смысла, потому что меньшая степень внутренняго сопротивленія добру есть уже нѣкоторое дѣйствительное добро и, какъ такое, зависитъ исключительно отъ самой благодати. Послѣдовательный августинизмъ держится въ предѣлахъ христіанскаго міровоззрѣнія только одной нитью — признаніемъ начальной доисторической свободы выбора у первозданнаго человѣка. Эта сверхвременная человѣческая воля, въ *возможности* добрая, опредѣляется съ началомъ времени въ Адамѣ какъ *дѣйствительно* злая и передается, въ процессѣ временъ, всему его потомству, какъ *необходимо* злая. При такомъ положеніи понятно, что спасеніе человѣка зависитъ всецѣло и исключительно отъ благодати Божіей, которая сообщается и дѣйствуетъ не по собственнымъ заслугамъ человѣка, а *даромъ*, по свободному избранію и предопредѣленію со стороны Божества. Но гдѣ же въ такомъ случаѣ мѣсто для той *дѣйствительной* свободы самоопредѣленія *грѣшнаго* человѣка къ добру и злу, которая одинаково требуется и нашимъ внутреннимъ сознаніемъ, и нравственною сущностью христіанства? Августинъ принципіально утверждаетъ эту свободу, но отчетливаго согласованія ея съ ученіемъ о предопредѣленіи и благодати не даетъ, ограничиваясь совершенно вѣрнымъ, но недостаточнымъ указаніемъ на чрезвычайную трудность задачи, вслѣдствіе чего, по его простодушному замѣчанію, «когда защищаешь свободу воли, то кажется, что отрицаешь благодать Божію, а когда утверждаешь благодать, то кажется, что упраздняешь свободу». Защищая христіанское ученіе о вѣчномъ осужденіи грѣховной *массы*, Августинъ указываетъ, что 1) все существуетъ окончательно для славы Божіей, которая одинаково осуществляется въ торжествѣ любви Божіей спасеніемъ и блаженствомъ добрыхъ и въ торжествѣ праведнаго гнѣва Божія осужденіемъ и гибелью злыхъ, способствующихъ, такимъ образомъ, и съ своей стороны равновѣсію и гармоническому строю вселенной, и что 2) эта вѣчная гибель не представляется для самихъ гибнущихъ настолько тяжелымъ состояніемъ, чтобы небытіе было для нихъ дѣйствительно предпочтительнымъ. Эта важнѣйшая мысль не получаетъ, однако, у Августина достаточнаго развитія. — Послѣ него происходятъ горячіе споры между

его строгими послѣдователями, слишкомъ склонившимися къ детерминизму, и нѣкоторыми монахами въ южной Галліи, отстаивавшими свободу и склонявшимися къ умѣренному семипелагіанству; впрочемъ, и тѣ, и другіе настолько искренно старались о сохраненіи средняго христіанскаго пути между двумя крайностями, что главные представители обѣихъ спорящихъ сторонъ причислены къ святымъ какъ въ западной, такъ и въ восточной церкви. — Позднѣе, въ IX в., крайній августинизмъ нашелъ себѣ въ Германіи фанатическаго приверженца въ монахѣ Готшалькѣ, который училъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ добру, а другихъ — ко злу, по безпричинному выбору Божіей воли, — за что онъ и подвергся церковному осужденію. Впослѣдствіи вопросъ о свободѣ воли обсуждался Ансельмомъ Кентерберійскимъ, въ духѣ Августина и съ большею полнотой — Бернардомъ Клервосскимъ. Послѣдній различаетъ естественное хотѣніе (naturalis appetitus) отъ вольнаго согласія (voluntarius consensus), которое есть разсудительное движеніе (motus rationalis). Только этой сознательной волѣ принадлежитъ свобода, которую мы чувствуемъ въ себѣ хотя безсильною и плѣненною грѣхомъ, однако не утраченною. Человѣкъ, имѣя волю, воленъ въ себѣ, т. е. своболенъ; имѣя разумъ, онъ самъ себѣ судья; свобода выбора дѣлаетъ насъ волящими, милость Божія — благоволящими; отними свободу воли, и не будетъ спасаемаго; отними благодать, и не будетъ спасающаго. Этимъ прекрасно выражается, но не разъясняется положеніе дѣла. Опытъ разъясненія мы находимъ у Ѳомы Аквинскаго; въ богословской сторонѣ вопроса онъ примыкаетъ къ Августину, въ философской — къ Аристотелю. Здѣсь главная мысль въ томъ, что окончательная *цѣль* всѣхъ человѣческихъ хотѣній и дѣйствій необходимо одна и та же — благо; но и она, какъ всякая цѣль, можетъ достигаться неопредѣленнымъ множествомъ разныхъ способовъ и средствъ, и только въ выборѣ между ними — свобода человѣческой воли. Изъ такого взгляда логически слѣдуетъ, что свобода воли имѣетъ лишь отрицательное основаніе — въ несовершенствѣ нашего знанія. Самъ Ѳома допускаетъ, что тѣ или другія системы средствъ, или пути къ высшей цѣли, не могутъ быть безразличны, и что въ каждомъ данномъ случаѣ есть лишь одинъ наилучшій путь, и если мы его не избираемъ, то лишь по незнанію; слѣдовательно, при совершенномъ знаніи единой абсолютной цѣли выборъ одного наилучшаго пути къ ней есть дѣло необходимости. Другими словами, для разумнаго существа добро необходимо, а зло невозможно, такъ какъ предпочтеніе худшаго лучшему, какъ актъ безусловно ирраціональный, не допускаетъ никакого объясненія съ точки зрѣнія философскаго *интеллектуализма*. Поэтому не случайно становится на иную почву другой великій схоластикъ, Дунсъ Скотъ, признавшій — за пять вѣковъ до Шопенгауэра — абсолютнымъ началомъ всего волю, а не умъ; онъ утверждаетъ безусловную свободу воли въ своей образцовой формулѣ: ничто, кромѣ самой воли, не причиняетъ акта хотѣнія въ волѣ (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in

voluntate). Крайній детерминизмъ, осужденный въ IX вѣкѣ какъ ересь, впервые появился вновь лишь у начинателей реформаціи. Въ XIV вѣкѣ Виклефъ училъ, что всѣ наши поступки происходятъ не по свободѣ воли, а по чистой необходимости (quicquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri). Въ XVI в., послѣ того, какъ Эразмъ въ защиту свободы воли издалъ свой трактатъ «De libero arbitrio Διατριβη, sive collatio» (Баз. 1524), Лютеръ выступилъ противъ него за безусловный детерминизмъ, въ трактатѣ: «De servo arbitrio» (Роттерд., 1526). По Лютеру, свобода воли есть вымыселъ (figmentum) или пустое названіе безъ дѣйствительнаго предмета (titulus sine re). «Богъ ничего не предузнаетъ случайнымъ образомъ, но все неизмѣнною, вѣчною и безошибочною волею предусматриваетъ, предустановляетъ и исполняетъ. Этою молніей (hoc fulmine) повергается и совершенно стирается свобода воли. Отсюда непреложно слѣдуетъ: все, что мы дѣлаемъ, все, что происходитъ, хотя и кажется намъ случайнымъ и отмѣнимымъ, воистину, однако, совершается необходимо и неизмѣнно, если смотрѣть на волю Божію». Этимъ не упраздняется воля, потому что абсолютная необходимость не есть то же, что внѣшнее принужденіе. Мы сами, непринужденно, хотимъ и дѣйствуемъ, но по опредѣленію высшей, абсолютной необходимости. Мы бѣжимъ сами, но лишь туда, куда правитъ нашъ всадникъ — или Богъ, или дьяволъ. Предписанія и увѣщанія закона, гражданскаго и нравственнаго, показываютъ, по Лютеру, то, что мы *должны*, а никакъ не то, что мы *можемъ* дѣлать. Наконецъ, Лютеръ доходитъ до утвержденія, что Богъ производитъ въ насъ какъ добро, такъ и зло: какъ Онъ насъ спасаетъ безъ нашей заслуги, такъ и осуждаетъ безъ нашей вины. — Такимъ же детерминистомъ выступаетъ и Кальвинъ, утверждающій, что «воля Божія есть необходимость вещей». Богъ Самъ дѣйствуетъ въ насъ, когда мы дѣлаемъ добро, чрезъ орудіе свое, сатану, когда мы дѣлаемъ зло. Человѣкъ грѣшитъ по необходимости, но грѣхъ не есть для него что-нибудь внѣшнее, а сама его воля. Такая воля есть нѣчто косное и страдательное, что̀ Богъ гнетъ и ворочаетъ, какъ Ему угодно. Это ученіе обоихъ главъ протестантства о полной пассивности человѣческой воли, будто бы не оказывающей совсѣмъ никакого содѣйствія возбужденіямъ Божьей благодати, о томъ, что свобода воли послѣ грѣхопаденія Адама есть пустое имя или «вымыселъ сатаны», было осуждено съ католической стороны 4-мъ и 5-мъ канонами Тріентскаго собора. Главная оппозиція протестантскому детерминизму вышла изъ основаннаго для борьбы съ реформаціей ордена іезуитовъ. Къ нему принадлежалъ Молина (котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ Молиносомъ; см. ниже), авторъ трактата: «Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia» (Лиссабонъ, 1588). Его теорія, за которою осталось названіе *молинизма*, зиждется на различеніи трехъ родовъ всевѣдѣнія Божія. Богъ 1) чисто *мысленнымъ* образомъ знаетъ все логически возможное, хотя бы оно никогда не было и не имѣло быть; 2) чистымъ *видѣніемъ* Онъ усматриваетъ все, что есть, было и будетъ, и 3) кромѣ этихъ двухъ обще-

признанныхъ способовъ есть еще нѣчто *среднее* (scientia media), въ случаяхъ, когда предвидится нѣчто не только возможное вообще, но необходимо имѣющее произойти, если будетъ исполнено опредѣленное ближайшее условіе. Въ поясненіе Молина приводитъ изъ книги Царствъ разсказъ о царѣ, вопрошавшемъ чрезъ первосвященническое прорицалище, возьметъ ли онъ непріятельскую крѣпость? Отвѣтъ былъ полученъ такой: возьметъ, если пойдетъ на приступъ немедленно. Онъ не пошелъ, и крѣпость осталась невзятою. Ясно, что условное будущее этого прорицанія (возьметъ) при исполненіи условія (если пойдетъ) было бы *необходимо*, а при неисполненіи становилось *невозможнымъ*; слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ его познаніе не имѣетъ своимъ предметомъ простую возможность, а нѣчто или большее, или меньшее ея. Ближайшее же или послѣднее условіе исполненія или неисполненія того, что Богъ познаетъ этимъ *среднимъ знаніемъ*, есть то или другое самоопредѣленіе человѣческой воли, которое происходитъ не потому, чтобы Богъ его предузналъ какъ необходимое, а происходитъ свободно и предузнается Богомъ какъ такое: liberum arbitrium creatum non ideo efficiet hoc, vel illud, quia Deus praescivit, sed ideo Deus praescivit quia ita libere erat futurum. Для лучшаго, чѣмъ въ молинизмѣ, соглашенія этого взгляда съ христіанскимъ ученіемъ о благодати Суаресъ, въ своемъ соч. «De divina Gratia» (Ліонъ, 1620), придумываетъ теорію *конгруизма*, согласно которой Богъ, предвидя «среднимъ знаніемъ» всѣ будущіе поступки всѣхъ существъ, сообщаетъ свою дѣйственную благодать (gratia efficiens) лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда ея дѣйствіе можетъ происходить безъ уничтоженія свободной человѣческой воли. Это ученіе іезуитовъ, направленное противъ лютеранъ и кальвинистовъ, вызвало въ самой католической церкви противодѣйствіе со стороны *томистовъ* и *августиніанъ*, стоявшихъ за умѣренный детерминизмъ. По мнѣнію томистовъ, человѣческая свобода существуетъ, но лишь въ прямой и полной зависимости отъ благодатной воли Божіей: мы свободны, когда и поскольку Богъ хочетъ, чтобы мы были свободны. Августиніане поясняютъ это такъ, что дѣйственная благодать Божія даромъ сообщаетъ избраннымъ такое высокое наслажденіе въ добрѣ, что оно становится для нихъ неодолимо привлекательнымъ, дѣлая ихъ согласіе на Божію волю совершенно необходимымъ, что не уничтожаетъ, однако, свободы, такъ какъ разумная воля все-таки обсуждаетъ и совѣщается въ себѣ, рѣшиться ли ей на согласіе или на противодѣйствіе; но такъ какъ ея рѣшеніе уже предопредѣлено дѣйственною и *достаточною* (sufficiens) благодатью, то свободы въ собственномъ смыслѣ здѣсь не можетъ быть, а возможна лишь отчетливая сознательность хотѣнія и дѣйствій. Спорящія стороны обвиняли одна другую въ ереси; дѣло дошло до Ватикана, гдѣ, послѣ долгаго и сложнаго разбирательства относящихся сюда вопросовъ (подъ общимъ обозначеніемъ De auxiliis gratiae), было рѣшено, что воззрѣнія различныхъ школъ и орденовъ въ католической церкви на свободу воли и благодать допустимы, какъ необязательныя тео-

логическія мнѣнія, съ предписаніемъ воздерживаться отъ взаимныхъ нападеній и обвиненій. Допуская детерминизмъ томистовъ, церковная власть иначе отнеслась къ болѣе рѣшительному выраженію этого взгляда въ книгѣ епископа Янсена: «Augustinus». Здѣсь утверждается, что послѣ грѣхопаденія человѣкъ лишенъ всякой свободы выбора между добромъ и зломъ и вовсе не можетъ сопротивляться злой похоти (concupiscentia). Все, чего хочетъ или что дѣлаетъ павшій человѣкъ, есть по необходимости одинъ грѣхъ; мы свободны выбирать только между различными *видами* грѣха, но степень грѣховности всегда одна и та же для всѣхъ людей во всемъ, что они дѣлаютъ *отъ себя*. Единственный и всецѣлый источникъ добра для человѣка есть благодать Божія, необоримая для человѣка. Въ этомъ пунктѣ различіе Янсена отъ Лютера и Кальвина заключается лишь въ выраженіи: онъ говоритъ: «никогда не борется» тамъ, гдѣ они говорятъ: «не можетъ бороться». Нѣсколько тезисовъ, извлеченныхъ въ Римѣ изъ книги Янсена, были осуждены церковью какъ еретическіе, и автору предъявлено было требованіе отказаться отъ нихъ. Въ это время онъ умеръ, а его ученики, во главѣ которыхъ сталъ Арно, образовали особую школу и вызвали сильныя смуты, волновавшія католическую церковь Франціи въ XVII и XVIII вв. Свое церковное положеніе янсенисты защищали утвержденіемъ, что признанные ересью тезисы изъ «Augustinus» не находились въ этомъ сочиненіи въ томъ смыслѣ, въ какомъ они осуждены, такъ что церковная власть погрѣшила если не относительно догмата, то относительно факта. Защитникомъ янсенистовъ выступилъ знаменитый Паскаль. Кромѣ этого раскола внутреннюю связь съ вопросомъ о свободѣ воли имѣла и другая церковная смута, волновавшая Францію въ концѣ XVII и началѣ XVIII вв. — споръ о *кеіэтизмѣ*. Испанскій мистикъ Молиносъ въ своемъ «Духовномъ Путеводителѣ» излагалъ ученіе о внутренней или духовной молитвѣ, выражающей высшую, совершенную степень христіанскаго настроенія. Она состоитъ въ полной пассивности человѣческой души, во всецѣломъ отданіи себя въ руки Божіи или въ окончательномъ уничтоженіи человѣческой воли. Такое совершенство исключаетъ всякіе акты этой воли, хотя бы направленные къ вѣчному благу или къ единенію съ Богомъ. Разъ пріобрѣтенное полною отдачею себя Богу и полнымъ отказомъ отъ всякой своей воли, совершенство души уже ничего не требуетъ для своего сохраненія и ни въ какомъ случаѣ не теряется. На этой высшей степени душа не должна ни усиленно способствовать или содѣйствовать Божьей благодати, ни усиленно бороться съ искушеніями похоти; ея совершенство, хотя бы человѣкъ вовсе не думалъ о Богѣ и вѣчной жизни, хотя бы онъ грѣшилъ и спалъ нравственно и физически, непрерывно сохраняется въ высшей части души, нераздѣльно соединенной съ Богомъ, тогда какъ низшая, совершенно обособленная, предается вполнѣ всѣмъ движеніямъ похоти. Взгляды Молиноса были общедоступно изложены въ книгѣ извѣстной мистической писательницы Гюйонъ «Moyen court et très facile pour l'oraison».

Главнымъ защитникомъ квіэтизма былъ Фенелонъ, особенно въ своихъ «Explications des maximes des saints», а главнымъ противникомъ — Боссюэтъ, который, кромѣ множества полемическихъ сочиненій, дѣйствовалъ и практически — своимъ вліяніемъ въ Римѣ для церковнаго осужденія квіэтизма, чего и достигъ. Фенелонъ былъ присужденъ къ ретрактаціи. Боссюэту принадлежитъ также и общее изслѣдованіе о свободѣ воли — «Traité du libre arbitre», гдѣ главная мысль та, что двѣ противоположныя истины — свобода воли и всемогущества Божіей благодати — имѣютъ самостоятельныя основанія, настолько твердыя, что если бы даже намъ и не удалось понять возможность ихъ соединенія, то это не давало бы намъ права жертвовать одною изъ нихъ: мы должны крѣпко держать оба конца связывающей ихъ цѣпи, хотя бы середина ея ускользала изъ нашихъ рукъ или отъ нашего взгляда. — Въ то время какъ вопросъ о свободѣ воли былъ предметомъ горячихъ споровъ между различными направленіями католической теологіи, при чемъ новыя, оппозиціонныя движенія (янсенизмъ, квіэтизмъ) приближались къ детерминизму протестантской мистики и догматики, въ самомъ протестантствѣ произошла въ XVII в. рѣзкая реакція противъ этого детерминизма, при чемъ теологическая партія *арминіанъ* (въ Голландіи) открыто вернулась къ принципамъ древняго пелагіанства. Противъ нихъ вооружились сторонники Кальвинова религіознаго фатализма — *гомариты*, и раздоръ этихъ двухъ партій вышелъ изъ предѣловъ богословской полемики. Съ XVIII вѣка большинство протестантскихъ богослововъ уже не считаетъ для себя обязательными по этому предмету взгляды первыхъ реформаторовъ, и servum arbitrium перестаетъ быть догматомъ. — Въ *новой философіи* вопросъ о свободѣ воли получаетъ особое значеніе въ системахъ Спинозы, Лейбница и Канта, къ которому въ этомъ отношеніи примыкаютъ Шеллингъ и Шопенгауэръ съ одной стороны, Фихте и Мэнъ-де-Биранъ — съ другой. Міровоззрѣніе Спинозы есть типъ чистѣйшаго «геометрическаго» детерминизма. Явленія физическаго и психическаго порядка съ обусловленною необходимостью опредѣляются природою протяженнаго и мыслящаго существа; а такъ какъ это существо поистинѣ *одно*, то все въ мірѣ существуетъ и происходитъ въ силу одной общей необходимости, всякое изъятіе изъ которой было бы логическимъ противорѣчіемъ. Всѣ хотѣнія и дѣйствія человѣка необходимо вытекаютъ изъ его природы, которая сама есть лишь опредѣленное и необходимое видоизмѣненіе (modus) единой абсолютной субстанціи. Представленіе о свободѣ воли есть лишь обманъ воображенія при недостаткѣ истиннаго познанія: если мы чувствуемъ себя свободно хотящими и произвольно дѣйствующими, то вѣдь и камень, съ механическою необходимостью падающій на землю, могъ бы считать себя свободнымъ, если бы имѣлъ способность самочувствія. Строгій детерминизмъ, исключающій всякую случайность въ мірѣ и всякій произволъ въ человѣкѣ, естественно требовалъ отъ Спинозы отрицательной оцѣнки этическихъ аффектовъ, связанныхъ съ мыслью о томъ, что нѣчто происходящее могло бы

не происходить (сожалѣніе, раскаяніе, чувство грѣховности), — Лейбницъ не менѣе Спинозы отвергающій свободу воли въ собственномъ смыслѣ или, такъ называемый, liberum arbitrium indifferentiae, утверждаетъ, что все окончательно опредѣляется волею Божіей въ силу *нравственной* необходимости, т. е. добровольнаго избранія наилучшаго. Изо всѣхъ возможныхъ міровъ, заключенныхъ въ умѣ всевѣдущемъ, воля, руководимая идеею добра, избираетъ наилучшій. Этого рода внутренняя необходимость, отличная отъ геометрической или вообще интеллектуальной необходимости спинозизма, неизбѣжно требуется высшимъ совершенствомъ божественнаго дѣйствія: «Necessitas quae ex electione optimi fluit, quam moralem apello, non est fugienda, nec sine abnegatione summae in agendo perfectionis divinae evitari potest». При этомъ Лейбницъ настаиваетъ на той, не имѣющей существеннаго значенія мысли, что, несмотря на нравственную необходимость даннаго выбора, какъ наилучшаго, остается отвлеченная возможность другого, какъ не заключающая въ себѣ никакого логическаго противорѣчія, и что, слѣдовательно, нашъ міръ, абсолютно говоря, долженъ быть признанъ случайнымъ (contingens). Помимо этой схоластической дистинкціи, детерминизмъ Лейбница существенно отличается отъ спинозизма тѣмъ, что міровое единство, по воззрѣніямъ автора монадологіи, реализуется: въ совокупной множественности единичныхъ существъ, имѣющихъ собственную дѣйствительность и постольку самостоятельно участвующихъ въ жизни цѣлаго, а не подчиненныхъ только этому цѣлому, какъ внѣшней необходимости. При томъ въ самомъ понятіи единичнаго существа или монады Лейбницъ выдвинулъ признакъ дѣятельнаго стремленія (appetitio), вслѣдствіе чего каждое существо перестаетъ быть страдательнымъ орудіемъ, или проводникомъ общаго мірового строя. Допускаемая этимъ воззрѣніемъ свобода сводится къ собственной природѣ каждаго существа какъ жизнедѣятельнаго, изъ самого себя органически развивающаго свое содержаніе, т. е. всѣ прирожденныя ему физическія и психическія потенціи. Такимъ образомъ, здѣсь дѣло идетъ только о волѣ существа, какъ производящей причинѣ (causa efficiens) его дѣйствій, а никакъ не о его свободѣ по отношенію къ формальнымъ и конечнымъ причинамъ (causae formales et c. finales) его дѣятельности, которыя и по Лейбницу съ безусловною необходимостью опредѣлены идеею наибольшаго блага въ представленіи самой монады, а въ умѣ абсолютномъ — идеею наилучшаго согласованія всѣхъ прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ дѣятельностей (предустановленная гармонія). Совершенно новую постановку получаетъ вопросъ о свободѣ воли у Канта. По его воззрѣнію, причинность есть одна изъ тѣхъ необходимыхъ и всеобщихъ формъ представленія, по которымъ нашъ умъ строитъ міръ явленій. По закону причинности, всякое явленіе можетъ возникнуть только въ видѣ слѣдствія другого явленія, какъ его причины, и весь міръ явленій представляется совокупностью рядовъ причинъ и слѣдствій. Ясно, что форма причинности, какъ и всѣ прочія, можетъ имѣть силу лишь въ области закон-

наго ея примѣненія, т. е. въ обусловленномъ мірѣ явленій, за предѣлами котораго, въ сферѣ бытія умопостигаемаго (ноумены), остается возможность свободы. Объ этомъ запредѣльномъ мірѣ намъ ничего теоретически неизвѣстно, но *практическій* разумъ открываетъ намъ его требованія (постулаты), одно изъ коихъ есть свобода. Какъ *существа*, а не явленія только, мы можемъ изъ себя начинать рядъ дѣйствій не по необходимости эмпирически перевѣшивающаго побужденія, а въ силу чисто-нравственнаго императива, или изъ уваженія къ безусловному долженствованію. Теоретическія разсужденія Канта о свободѣ и необходимости отличаются такою же неясностью, какъ и его взглядъ на трансцендентальнаго субъекта и на связь послѣдняго съ субъектомъ эмпирическимъ. Поставить ученіе Канта о свободѣ воли на опредѣленную метафизическую почву и довести его здѣсь до ясности пытались Шеллингъ и Шопенгауэръ, которыхъ мысли по этому предмету могутъ быть поняты и оцѣнены лишь въ связи съ ихъ собственною метафизикой. Фихте, признавая верховнымъ принципомъ *самодѣйствующее* или *самополагающееся я*, утверждалъ метафизическую свободу, при чемъ онъ, въ отличіе отъ Канта, настаивалъ на этой свободѣ болѣе какъ на творческой силѣ, нежели какъ на безусловной нравственной нормѣ. Французскій Фихте — Мэнъ-де-Биранъ, внимательно разсмотрѣвъ активную и волевую сторону душевной жизни, воздѣлалъ психологическую почву для понятія свободы воли, какъ производящей причины (causa efficiens) человѣческихъ поступковъ. — Изъ новѣйшихъ философовъ лозаннскій проф. Шарль Секретанъ утверждаетъ, въ своей «Philosophie de la liberté», приматъ волевого начала надъ умственнымъ и въ человѣкѣ, и въ Богѣ, въ ущербъ Божественному всевѣдѣнію, изъ котораго Секретанъ исключаетъ знаніе свообдныхъ человѣческихъ поступковъ до ихъ совершенія.

II. Исторія философіи.

ВАЛЕНТИНЪ и ВАЛЕНТИНІАНЕ. — *Валентинъ*, самый значительный гностическій философъ и одинъ изъ геніальнѣйшихъ мыслителей всѣхъ временъ, родомъ изъ Египта, жилъ въ первой половинѣ II-го вѣка, прибылъ въ Римъ при папѣ Гигинѣ въ 140 г., сталъ знаменитъ при Піѣ I и дожилъ до времени папы Аникиты. Умеръ на о-вѣ Кипрѣ въ 160 г. Другихъ достовѣрныхъ свѣдѣній о жизни его не имѣется. Сочиненія его, какъ и вся почти гностическая литература, до насъ не дошли, за исключеніемъ маловажныхъ фрагментовъ. Коптская книга «*Πίστις Σοφία*», найденная 40 лѣтъ тому назадъ[1], не принадлежитъ Валентину, какъ сначала предполагали, а есть лишь второстепенный офитскій апокрифъ. Валентинова система, стоящая во главѣ египетскаго типа гностики, обстоятельно излагается въ древнѣйшемъ и важнѣйшемъ источникѣ для изученія гностицизма — у св. Иринея Ліонскаго въ его «*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*» (книга I). Въ основѣ системы — общегностическая идея абсолютной полноты (*πλήρωμα*) вѣчнаго бытія или міра эоновъ (*αἰῶνες*), изъ котораго происходитъ и къ которому возвращается все способное къ воспріятію истины. На незримыхъ и несказанныхъ высотахъ (т. е. въ сферѣ чисто-трансцендентнаго бытія, говоря новѣйшимъ языкомъ) предвѣчно пребываетъ совершенный эонъ — первоначально, праотецъ или *Глубина* (*Βάθος*). Будучи выше всякаго опредѣленнаго бытія, какъ положительное нѣчто, или истинная безконечность, этотъ первоэонъ имѣетъ въ себѣ абсолютную возможность или мощь (potentia, *δύναμις*) всего и всякаго опредѣленнаго бытія, имѣетъ ее въ себѣ, какъ свою мысль и радость. Въ такомъ внутреннемъ, невыраженномъ состояніи эта мысль Глубины называется *Молчаніемъ* (*Σιγή*). Непостижимое (*τὸ ἀκατάληπτον*) Глубины всегда остается въ Молчаніи, постижимое же (*τὸ καταληπτὸν*) становится началомъ всего (*ἀρχὴ τῶν πάντων*), будучи изъ потенціальной мысли первоэона произведено въ дѣйствительность актомъ его воли. Это второе, произведенное начало всего есть *Умъ* (*Νοῦς*), также называемый Единороднымъ и Отцемъ всяче-

[1]. Изданная, съ латинскимъ переводомъ, Шварцемъ и Петерманномъ въ 1851 г.

скихъ. Съ нимъ вмѣстѣ произведена и соотносительная ему идеальная объективація — *Истина* (Ἀλήθεια). Они, оплодотворяя другъ друга, производятъ *Смыслъ* (Λόγος) и *Жизнь* (Ζωή), а эти, въ свою очередь, порождаютъ *Человѣка* (Ἄνθρωπος) и *Церковь, т. е. общество* (Ἐκκλησία). Эти четыре пары (сизигіи): Глубина и Молчаніе, Умъ и Истина, Смыслъ и Жизнь, Человѣкъ и Церковь, составляютъ совершенную осьмерицу (огдоаду), которая, не изъ недостатка или потребности, а по избытку внутренняго довольства и для новаго прославленія Первоотца, производитъ еще 22 эона: Смыслъ и Жизнь — 10 (декаду), а Человѣкъ и Церковь — 12 (додекаду). Всѣ вмѣстѣ 30 эоновъ и составляютъ выраженную *полноту* абсолютнаго бытія — Плэрому. Послѣдній изъ тридцати — женскій эонъ, Софія — возгарается пламеннымъ желаніемъ непосредственно знать или созерцать Первоотца — Глубину. Такое непосредственное знаніе Первоначала свойственно только его прямому произведенію (προβολή) — Единородному Уму; прочіе же эоны участвуютъ въ абсолютномъ вѣдѣніи Глубины лишь посредственно, по чину своего происхожденія, чрезъ своихъ производителей, а женскіе эоны, сверхъ того, обусловлены въ семъ дѣлѣ и своими мужскими коррелатами. Но Софія, презрѣвши какъ своего супруга *Желаннаго* (Θελητός), такъ и всю іерархію двадцати семи эоновъ, необузданно устремляется въ бездну несказанной сущности. Невозможность ее проникнуть, при страстномъ желаніи этого, повергли Софію въ состояніе недоумѣнія, печали, страха и изумленія, и въ такомъ состояніи она произвела соотвѣтственную ему сущность — неопредѣленную, безвидную и страдательную. Сама она, потерявши свой внутренній устой и выйдя изъ порядка Плэромы, разрѣшилась бы во всеобщую субстанцію, если бы въ своемъ безмѣрномъ стремленіи не встрѣтила вѣчнаго *Предѣла* (Ὅρος), все приводящаго въ должный порядокъ и называемаго также Очистителемъ, Воздаятелемъ и Крестомъ. Оросъ исключилъ изъ Плэромы безформенное чадо Софіи, ея объективированное страстное желаніе (Ἐνθύμησις), а Софію возстановилъ на прежнемъ мѣстѣ въ Плэромѣ. Положительнымъ результатомъ происшедшаго безпорядка явилось произведеніе Единороднымъ двухъ новыхъ эоновъ — Христа и Духа Святого. Первый научилъ всѣхъ эоновъ различать въ Первоотцѣ Его непостижимое отъ постижимаго, а также сообщилъ имъ законъ послѣдовательности и сочетанія эоновъ: Духъ Св., съ другой стороны, открылъ имъ ихъ существенное тождество, въ силу котораго всѣ въ каждомъ и каждый во всѣхъ. Утѣшенные, успокоенные и обрадованные этимъ откровеніемъ, эоны проявили на дѣлѣ свою солидарность, произведя сообща, изъ лучшихъ своихъ силъ, совокупный Плодъ Плэромы и соборный Даръ ея Первоотцу — эона Іисуса или Спасителя. Онъ же, какъ отъ всѣхъ происшедшій, называется *Все* (Πᾶν). А между тѣмъ извергнутое изъ Плеромы безформенное дѣтище мятежнаго эона (называемое именемъ матери, только въ еврейской формѣ множественнаго числа — *Ахамот*, испорченное изъ Га-Хакмот) томилось въ полномъ мракѣ и лишеніяхъ. Сжалился надъ

нею Христосъ и, снизойдя, собственною силою вложилъ въ нее нѣкоторый внутренній образъ Плэромы, *но только по существу, а не по знанію* (т. е. *безсознательную идею*), чтобы изгнанница могла чувствовать и скорбь разлуки, а вмѣстѣ съ тѣмъ имѣла бы и свѣтлое предощущеніе вѣчной жизни. Совершивши это, Христосъ удалился въ Плэрому, а устремившаяся за нимъ Ахамот была удержана Предѣломъ. Тогда она впала въ состояніе смятенія, болѣе сильное (потому что болѣе объективное, фактически-обусловленное), чѣмъ нѣкогда ея мать — вышняя Софія. Страстныя ощущенія, которыя испытывала Ахамот, были не только преходящимъ измѣненіемъ (*ἑτεροίωσις*), какъ у Софіи, но и постоянною противоположностью (*ἐναντιότης*). Она сама была уже объективированною страстью Софіи, а ея собственныя противоборствующія страсти объективируются еще реальнѣе и даже прямо матеріализуются. Вся влажная стихія въ нашемъ мірѣ — это слезы Ахамот, плачущей по утраченномъ Христѣ; нашъ физическій свѣтъ есть сіяніе ея улыбки при воспоминаніи о Немъ, ея скорбь и туга застыла и отвердѣла въ плотномъ веществѣ; изъ ея страха возникли сатана и демоны, а изъ ея обращенія и стремленія къ утраченному произошли Диміургъ (космическій умъ) и прочія душевныя существа. Во всемъ этомъ ей помогалъ посланный по мольбѣ ея Христомъ изъ Плэромы Спаситель или Утѣшитель (Параклэтъ). Онъ отдѣлилъ Ахамот отъ ея низшихъ порожденій и пробудилъ въ ней сознаніе, а она, отъ созерцанія сопровождавшихъ Спасителя ангеловъ, произвела свое высшее порожденіе — духовное начало въ нашемъ мірѣ, сѣмя будущихъ духовныхъ людей, пневматиковъ или гностиковъ. Произведя все это, она захотѣла образовать свои произведенія, дать имъ форму; но сдѣлать это съ духовнымъ началомъ ей было нельзя, такъ какъ оно было однородно и равнаго достоинства съ нею самою, а только низшее образуется высшимъ. Поэтому ея образующее дѣйствіе ограничилось душевнымъ существомъ — Диміургомъ, который, безсознательно ею внушаемый и направляемый, сталъ созидать видимый міръ и прежде всего семь небесъ (т. е. семь планетныхъ сферъ, включая солнце и луну); затѣмъ матеріальныя стихіи (происшедшія, какъ сказано, изъ страстныхъ состояній Ахамот) онъ слагаетъ и связываетъ, образуя изъ нихъ земной міръ, и въ концѣ этого зиждительнаго процесса творитъ человѣка. Въ это совершеннѣйшее созданіе Диміурга Софія-Ахамот, невѣдомо для самого создателя, вложила высшее духовное начало, порожденное ею отъ сочетанія съ Параклэтомъ. Такимъ образомъ, въ человѣкѣ соединены три начала: 1) матеріальное, 2) душевное, полученное отъ Диміурга, и 3) духовное, вложенное Софіею-Ахамот. Эти три начала не осуществляются равномѣрно всѣмъ потомствомъ перваго человѣка. Въ однихъ людяхъ реализуется только матеріальное начало — это люди *плотскіе* (*ὑλικοί, χοϊκοί*, или *σαρκικοί*) роковымъ образомъ предопредѣленные ко злу и гибели; въ другихъ осуществляется среднее — психическое начало — это люди *душевные* (*ψυχικοί*), способные и ко злу и къ добру по собственному выбору;

въ случаѣ предпочтенія ими добра они спасаются вѣрою и дѣлами, но никогда не могутъ достигнуть высшаго совершенства и блаженства, какія предназначены для людей третьяго разряда, по существу *духовныхъ* (*πνευματικοί*). Эти «чада премудрости» не нуждаются ни въ вѣрѣ, ибо обладаютъ совершеннымъ *знаніемъ* (*γνῶσις*), ни въ дѣлахъ, ибо они спасаются не своими дѣйствіями, а тѣмъ духовнымъ сѣменемъ, которое свыше въ нихъ вложено. Цѣль мірового процесса состоитъ именно въ томъ, чтобы это малое духовное сѣмя раскрылось, развилось и воспиталось чрезъ познаніе душевныхъ и чувственныхъ вещей, а цѣль пришествія на землю Спасителя состояла въ томъ, чтобы собрать всѣхъ имѣющихъ въ себѣ «сѣмя жены» (т. е. Софіи-Ахамот) и изъ безсознательныхъ пневматиковъ превратить ихъ въ сознательныхъ гностиковъ, открывши имъ истину о Небесномъ Отцѣ, о Плэромѣ и объ ихъ собственномъ происхожденіи. Но онъ воспринялъ отъ Діміурга также и «душевнаго человѣка», чтобы явиться и душевнымъ и праведныхъ изъ нихъ спасти, возбудивши ихъ къ истинной вѣрѣ и добрымъ дѣламъ. Матеріальнаго же начала въ Спасителѣ не было (ибо матерія не воспринимаетъ спасенія), и тѣло его было особенное, фантастическое. Когда всѣ гностики познаютъ себя и разовьютъ свое духовное сѣмя, наступитъ конецъ міра. Софія-Ахамот окончательно соединится со Спасителемъ и войдетъ въ Плэрому; духи гностиковъ, принявъ женскій характеръ, войдутъ въ сочетанія (сизигіи) съ ангелами и также будутъ восприняты въ Плэрому. Діміургъ и «душевные» праведники утвердятся навѣки въ своемъ царствѣ небесномъ, или въ «среднемъ мѣстѣ», а матеріальный міръ, съ плотскими людьми и съ княземъ міра сего — сатаной, сгоритъ и обратится въ ничто.

За недостаткомъ подлинныхъ текстовъ невозможно съ полною увѣренностью отдѣлить въ изложеніи св. Иринея мысли Валентина отъ дополненій его ближайшихъ учениковъ, но несомнѣнно, что въ такой стройной, послѣдовательной и поэтически-оригинальной системѣ всѣ главныя черты принадлежатъ геніальному учителю.

Съ точки зрѣнія философской, величайшее достоинство Валентиновой системы состоитъ въ совершенно новомъ метафизическомъ (хотя и облеченномъ въ поэтическую форму) взглядѣ на матерію. Древняя мысль знала только два представленія о матеріальномъ бытіи: или какъ въ индійскомъ пантеизмѣ, а также у элеатовъ, это бытіе являлось лишь субъективнымъ призракомъ, обманомъ духа; или же, какъ въ остальной греческой философіи, матеріи приписывалась безусловно самостоятельная реальность. Въ Валентиновой же системѣ впервые матеріальное бытіе ясно опредѣляется въ своемъ истинномъ существѣ, какъ *реальность условная*, именно какъ *дѣйствительный результатъ душевныхъ измѣненій*.

Что касается до метафизическихъ и этическихъ недостатковъ этой системы, то они общи ей со всѣми прочими гностическими

ученіями и будутъ указаны при общей оцѣнкѣ этого умственнаго движенія.

Литературу о Валентинѣ см. подъ словомъ *Гностицизмъ*.

Валентиніане. Изъ ближайшихъ послѣдователей Валентина, современныхъ св. Иринею, *Секундъ* внесъ въ идею Плэромы начало пиѳагорейскаго дуализма, различая въ высшей осьмерицѣ (огдоадѣ) правую и лѣвую стороны, или свѣтъ и тьму. *Епифанэсъ*, съ одной стороны, осложнилъ метафизическую часть системы ненужными діалектическими тонкостями, справедливо осмѣянными у св. Иринея, какъ, напр., различіе между *единичностью* (μονότης), единостью (ἑνότης), единицею (μονάς) и *единымъ* (ἕν); а съ другой стороны, въ книгѣ о *справедливости* (изъ которой сохранились два фрагмента) онъ утверждалъ, какъ идеалъ человѣческой жизни, такую же безразличную общность всего, какая существуетъ по волѣ Божіей въ прочей природѣ и нарушается лишь произвольными человѣческими узаконеніями (въ этомъ пунктѣ онъ удалялся отъ Валентинова ученія и примыкалъ къ другимъ гностическимъ школамъ — карпократіанамъ, Исидору). *Птолемей* (или нѣкоторые его ученики)[1] внесъ оригинальное видоизмѣненіе основной метафизической идеи, утверждая, что абсолютному первоначалу, Глубинѣ, присущи два вѣчные аффекта или расположенія (διαθέσεις): пассивный — мысль (ἔννοια) и активный — воля (θέλημα). Мысль заключала въ себѣ идеально всякое дальнѣйшее произведеніе (προβολή) Первоначала, но не могла ничего реально осуществить сама собою, пока ее не оплодотворило активное волевое начало, породивши изъ такого сочетанія Умъ и Истину, а затѣмъ и все прочее (въ наши дни извѣстный Гартманъ въ точности воспроизвелъ и присвоилъ себѣ этотъ метафизическій романъ). Въ письмѣ къ Флорѣ (сохраненномъ у св. Епифанія) Птолемей доказываетъ, что законъ Моисеевъ по происхожденію своему тройственъ: одна часть его содержитъ заповѣди Божіи, другая принадлежитъ Моисею, третья — семидесяти старѣйшинамъ. То, что въ законѣ идетъ отъ Бога, также трояко по своему характеру: есть заповѣди, исполненныя Христомъ и обязательныя для всякаго христіанина (десятисловіе); есть законы, упраздненные Евангеліемъ (око за око и т. п.), и есть, наконецъ, предписанія символическія и аллегорическія. При такомъ своемъ смѣшанномъ характерѣ это законодательство не можетъ происходить ни отъ абсолютно добраго, ни отъ злого начала, а происходитъ отъ Бога *справедливаго*, создавшаго видимый міръ (Диміурга) и занимающаго среднее положеніе между добромъ и зломъ. *Гераклеонъ* написалъ толкованіе на Евангелія отъ Луки и отъ Іоанна (фрагменты сохранились у Климента Александрійскаго и у Оригена); ученики его установили особое таин-

[1] Вслѣдствіе двухъ противорѣчивыхъ указаній у св. Иринея (подлинное греческое его сочиненіе дошло до насъ лишь въ тѣхъ частяхъ, которыя воспроизведены св. Епифаніемъ Кипрскимъ въ его ересеологической компиляціи) вопросъ о томъ, что̀ принадлежитъ Валентину, что̀ Птолемею и что̀ ученикамъ послѣдняго остается спорнымъ и по недостатку матеріала едва ли можетъ быть рѣшенъ съ достовѣрностью.

ство для умирающихъ, которыхъ мазали елеемъ, поливали священною водою и произносили надъ ними спеціальныя молитвы и заклинанія, чтобы искупить ихъ духовную сущность изъ-подъ власти Діміурга и діавола.

Къ Валентиновой школѣ относятъ также *Марка волхва*, который думалъ дать новое основаніе системѣ въ сложеніи и разложеніи чиселъ, именъ и буквъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и его послѣдователи предавались усиленно магіи и практической теургіи, чѣмъ привлекали многихъ, особенно богатыхъ женщинъ. Маркъ, равно какъ Секундъ и Птолемей, дѣйствовали на Западѣ (въ Италіи и Галліи); представителями же Валентиновой школы на Востокѣ были *Аксіоникъ* и *Ардезіанъ*. Эта школа, въ качествѣ изолированной и остановившейся въ своемъ развитіи секты, продержалась до V вѣка и въ нѣкоторыхъ городахъ имѣла даже особые храмы.

ВАСИЛИДЪ — гностикъ, родомъ сиріецъ, переселился изъ Антіохіи въ Александрію (въ 125—130 гг.), а подъ конецъ жизни посѣтилъ Персію. Источниками своей системы онъ признавалъ, съ одной стороны, тайное ученіе апостола Петра, будто бы дошедшее до него черезъ посредство нѣкоего Главкія, а съ другой стороны — «мудрость варваровъ»; во время своего пребыванія въ Александріи онъ познакомился съ греческою философіей и въ особенности находился подъ вліяніемъ Аристотеля. Найденное въ 1842 г. (и въ первый разъ изданное въ 1851 г.) сочиненіе: *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* (прежде извѣстные изъ него отрывки, подъ названіемъ *φιλοσοφούμενα*, приписывались Оригену, теперь же это сочиненіе большинствомъ ученыхъ приписывается св. Ипполиту, хотя на этотъ счетъ и могутъ еще быть сомнѣнія) излагаетъ систему Василида совершенно въ другомъ видѣ, чѣмъ она была извѣстна до того главнымъ образомъ по изложенію Иринея (изъ котораго черпали послѣдующіе ересеологи). Происходитъ ли это различіе отъ того, что Иринеи излагаетъ болѣе раннюю (антіохійскую), а Ипполитъ болѣе позднюю (александрійскую) систему Василида, или же отъ того, что эти писатели обращали особое вниманіе на разныя стороны одной и той же системы, — рѣшить съ достовѣрностью невозможно, такъ какъ собственныя сочиненія Василида (изъ коихъ главное — 24 книги объясненій на Евангеліе) до насъ не дошли. Во всякомъ случаѣ въ изложеніи Ипполита ученіе Василида представляется и болѣе оригинальнымъ, и болѣе осмысленнымъ.

Абсолютное начало опредѣляется у Василида только отрицательно. Оно не есть что-нибудь, оно неизреченное. Впрочемъ, и все дѣйствительно существующее не можетъ быть выражено словомъ, но можетъ быть названо; ибо всякое слово (не исключая и именъ собственныхъ) указываетъ только общіе роды и виды, а не дѣйствительныя, индивидуальныя существа, — всякое именованіе есть только условный намекъ на бытіе, а не дѣйствительное его выраженіе. Если, такимъ образомъ, все подлинно существующее неизреченно, то абсолютное начало

есть неизреченное по преимуществу. Само по себѣ, въ своей собственной актуальности, оно не имѣетъ ничего общаго съ чѣмъ бы то ни было, ото всего отрѣшено. Но не будучи актуально ничѣмъ, оно есть все потенціально, т. е. имѣетъ въ себѣ возможность всякаго бытія. Эту универсальную потенцію, принадлежащую абсолютному началу, Василидъ называетъ *панспермією*, потому что въ ней содержатся невидимымъ образомъ всѣ безконечныя формы и способы бытія, подобно тому, какъ въ сѣмени дерева содержатся и стволъ, и корни, и вѣтви съ листьями, цвѣтами и плодами. Актуальное проявленіе всего потенціальнаго многообразія обусловлено тайною или *трехчастною филіацією* (*υἱότης τριμερής*), или различеніемъ трехъ главныхъ видовъ бытія: «тонкаго» (*τὸ λεπτομερές*), т. е. идеальнаго; «грубаго» (*τὸ παχυμερές*), т. е. матеріальнаго, и «требующаго очищенія» (*τὸ ἀποκαθάρσεως δεόμενον*), т. е. духовнаго. «Тонкое» идеальное бытіе «поднимается кверху» и соединяется непосредственно съ абсолютнымъ сверхсущимъ божествомъ, а «грубое» матеріальное «осѣдаетъ книзу» и образуетъ видимый міръ. Но подъ оболочкой вещественныхъ формъ сохраняется сѣмя духовной жизни, «нуждающейся въ очищеніи». Первый владыка и глава міра — «Архонтъ» и второй — «Димиургъ», которымъ повинуются 365 астральныхъ ангеловъ, управляющихъ такимъ же числомъ звѣздныхъ сферъ, — ничего не знали объ этой высшей духовной потенціи, пока она не проявилась въ воплощеніи Христа, привлекшаго къ себѣ силу Духа Святого, соединяющаго низшій міръ съ высшимъ. Какъ сосудъ, наполненный прежде ароматами, и пустой сохраняетъ въ себѣ благоуханіе, такъ матеріальный міръ, въ началѣ (въ «пансперміи») соединенный съ идеальнымъ, сохраняетъ въ себѣ благоуханіе идеи и по отдѣленіи отъ нея. Это благоуханіе Духа Святого, безсознательно присущее матеріальному міру, становится сознательнымъ во Христѣ, который возвѣщаетъ міру «Евангеліе», т. е. открываетъ низшему міру истину абсолютнаго и идеальнаго бытія. Услышавъ эту благую вѣсть, владыка видимаго міра (Архонтъ), считавшій себя дотолѣ верховнымъ существомъ, испытываетъ удивленіе и страхъ, а затѣмъ вразумляется и понимаетъ свое подчиненное значеніе, какъ сказано: «начало премудрости — страхъ Господень». Просвѣщенныя Евангеліемъ, духовныя существа очищаются познаніемъ истины и возносятся вслѣдъ за Христомъ въ сферу идеальнаго и абсолютнаго бытія, а матеріальный міръ, выдѣливши изъ себя скрытый въ немъ духовный элементъ, составлявшій причину его томленія и безпокойнаго движенія («вся тварь стенаетъ и мучится донынѣ, ожидая откровенія славы Сыновъ Божьихъ»), приходитъ въ состояніе полнаго равновѣсія, погружается въ блаженное невѣдѣніе, или невинность (*ἄγνοια*), гдѣ всякое существо, не зная ничего высшаго, довольно своими предѣлами и своимъ назначеніемъ — тогда какъ во время мірового процесса, когда духовный элементъ смѣшанъ съ матеріальнымъ, существа и того и другого рода находятся въ мученіи, подобно птицамъ, погруженнымъ въ воду, или рыбамъ, поднятымъ на воздухъ. Василидово ученіе было весьма рас-

пространено въ свое время, о чемъ свидѣтельствуетъ обиліе различныхъ амулетовъ съ надписью *ἄβραξας* — условное обозначеніе для совокупности астральнаго міра по Василиду (этотъ міръ состоитъ изъ 365 сферъ, а сумма буквъ слова *ἄβραξας*, въ ихъ цифровомъ значеніи, равняется 365). Ср. Gerhard Uhthorn, «Das Basilidianische System» (Геттингенъ, 1855).

ВАСИЛІЙ *Великій*, вмѣстѣ съ братомъ своимъ, св. Григоріемъ Нисскимъ, и своимъ другомъ св. Григоріемъ Назіанзиномъ (Богословомъ), былъ представителемъ *Каппадокійской* школы православнаго богословія, занимавшей среднее, примирительное положеніе между школами Антіохійской и Александрійской. Василій Великій родился въ Кесаріи Каппадокійской въ 329 г. Отецъ его, того же имени, и мать Эммелія принадлежали къ родовитымъ семьямъ Каппадокіи и Понта и дали своимъ многочисленнымъ дѣтямъ наилучшее воспитаніе. На 18-мъ году Василій отправился въ Константинополь, гдѣ слушалъ знаменитаго въ то время софиста Ливанія, а потомъ провелъ нѣсколько лѣтъ въ Аѳинахъ, тогдашнемъ центрѣ высшаго философскаго образованія; тамъ онъ подружился съ жившимъ для той же цѣли въ Аѳинахъ Григоріемъ Назіанзиномъ, а также познакомился съ будущимъ императоромъ Юліаномъ. Вернувшись въ Кесарію, Василій принялъ св. крещеніе и былъ посвященъ въ чтецы, послѣ чего, проникшись аскетическимъ идеаломъ, захотѣлъ ближе познакомиться съ процвѣтавшимъ тогда монашествомъ и черезъ Сирію и Палестину отправился въ Египетъ. Здѣсь христіанская жизнь произвела на него двойственное впечатлѣніе: онъ былъ пораженъ удивленіемъ передъ чрезвычайными подвигами св. отшельниковъ — и вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко огорченъ господствовавшими въ церкви раздѣленіями и смутами, по случаю Аріанской ереси и различныхъ расколовъ. По возвращеніи на родину, Василій дѣятельно занялся устроеніемъ монашества, основалъ нѣсколько монастырей въ Понтійской области и написалъ для нихъ уставъ. Посвященный въ 364 г. въ пресвитеры, Василій принималъ весьма вліятельное участіе въ церковныхъ дѣлахъ и успѣшно противодѣйствовалъ аріанамъ, получившимъ преобладаніе при императорѣ Валентѣ и хотѣвшимъ завладѣть кесарійскою церковью. Вмѣстѣ съ тѣмъ Василій занялся организаціей христіанской благотворительности, основалъ множество убѣжищъ для бѣдныхъ (птохотрофій) и при всякомъ случаѣ безстрашно заступался за угнетенныхъ и гонимыхъ. Все это, въ соединеніи съ безупречнымъ аскетическимъ образомъ жизни, пріобрѣло Василію огромную популярность. Избранный въ 370 г. въ архіепископы своего родного города, Василій занялся и обще-церковными дѣлами; черезъ пословъ и письма онъ вступилъ въ дѣятельныя сношенія со св. Аѳанасіемъ Александрійскимъ, а также съ папою римскимъ Дамасомъ, стараясь тѣснѣе сплотить силы православія, для побѣды надъ аріанствомъ и умиротворенія церкви. При этомъ Василію пришлось испытать вражду съ двухъ сторонъ: его возненави-

дѣли и аріане, какъ прямого врага, и чрезмѣрные ревнители правовѣрія, находившіе, что онъ слишкомъ уступчивъ и не твердъ въ своихъ примирительныхъ стараніяхъ, хотя, вмѣстѣ съ тѣмъ, многіе упрекали его за гордость, сухость и высокомѣріе. Въ 371 году Василій по случаю одного церковнаго празднества говорилъ большую проповѣдь богословскаго содержанія. Не желая сразу отталкивать тѣхъ полуаріанъ, которые были готовы признать божество Сына Божія, но не рѣшались присвоить того же достоинства и Духу Св., Василій, говоря о третьемъ Лицѣ Св. Троицы, ни разу не назвалъ его прямо Богомъ. Молва объ этомъ вызвала большое негодованіе въ разныхъ мѣстахъ. Самого Василія, а также и Григорія Назіанзина, пытавшагося защитить своего друга, стали обвинять не только въ малодушіи, но и прямо въ вѣроотступничествѣ. Однако величайшій въ то время богословскій авторитетъ, св. Аѳанасій Великій, архіепископъ александрійскій (вскорѣ послѣ того скончавшійся), успѣлъ письменно засвидѣтельствовать въ самыхъ уважительныхъ словахъ безупречное православіе Василія и правильность его образа дѣйствій. Въ 372 г. кесарійскому святителю пришлось выдержать другую бурю. Императоръ Валентъ рѣшился навязать аріанство кесарійской церкви и сокрушить ея архіепископа. Съ этою цѣлью онъ отправилъ сначала префекта Эвиппія съ другимъ своимъ царедворцемъ, а потомъ явился и самъ. Св. Василій отлучилъ отъ церкви вельможъ-еретиковъ, а самого Валента допустилъ въ храмъ только для принесенія даровъ. Императоръ не рѣшился привести въ исполненіе своихъ угрозъ и удалился, ничего не сдѣлавши. Св. Василій, разрушившій свое здоровье аскетическими подвигами и уже съ сорокалѣтняго возраста называвшій себя въ письмахъ старикомъ, скончался въ 378 г., 49 лѣтъ отъ роду. Несмотря на такую сравнительно краткую жизнь, наполненную столь разнообразными и трудными дѣлами, св. Василій оставилъ послѣ себя богатѣйшій вкладъ въ святоотческую литературу, гдѣ его сочиненія занимаютъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Вотъ перечень сочиненій, несомнѣнно ему принадлежащихъ: Девять бесѣдъ на *шестодневъ*; шестнадцать бесѣдъ на разные *псалмы*; пять книгъ въ защиту православнаго ученія о Св. Троицѣ *противъ Евномія*; двадцать четыре бесѣды о разныхъ предметахъ; семь аскетическихъ трактатовъ; правила монашескія, въ двухъ редакціяхъ (пространной и краткой); *уставъ подвижническій*; двѣ книги о *крещеніи*; книга о *Духѣ Св.*; нѣсколько проповѣдей и 366 *писемъ* къ разнымъ лицамъ.

Память св. Василія Великаго празднуется въ день Обрѣзанія Господня, 1 января. Кромѣ того, онъ вмѣстѣ съ другомъ своимъ св. Григоріемъ Назіанзиномъ (Богословомъ) и величайшимъ христіанскимъ свѣтиломъ слѣдовавшаго за нимъ поколѣнія — св. Іоанномъ Златоустомъ, чествуется особымъ праздникомъ, 30 января, по слѣдующему случаю. Въ XI вѣкѣ между греками возникъ споръ: кто изъ трехъ названныхъ вселенскихъ святителей и учителей выше достоинствомъ. Этотъ споръ, по обычаю грековъ, очень ожесточился, и

уже готовы были образоваться три секты: Василіанъ, Григоріанъ и Іоаннитовъ. Тогда одному святому епископу, Іоанну Эвхаитскому, явились во снѣ три святителя и объявили, что между ними не можетъ быть никакого вопроса о первенствѣ, что они равно послужили Богу и церкви, каждый по-своему, и приказали Іоанну сообщить патріарху и императору, что для большей славы Божіей и мира церкви слѣдуетъ установить общій праздникъ трехъ святителей, что и было исполнено.

Съ начала XVI вѣка сочиненія св. Василія Великаго печатались много разъ. Главныя изданія суть: парижское 1526 г., гагское 1528 г., базельское 1532 г., венеціанское 1535 г., базельскія 1551 и 1566 гг. и парижское 1618 г. Полный русскій переводъ сочиненій Василія Великаго изданъ московскою духовной академіей въ «Твореніяхъ св. Отцовъ».

ВЕДАНТА — одна изъ шести главныхъ школъ индійской философіи. Слово *ved-anta* значитъ *конецъ Ведъ*. Первоначально это названіе относилось къ трактатамъ философскаго и мистическаго содержанія, помѣщавшимся въ концѣ Ведъ, въ числѣ такъ называемыхъ брàхманъ[1]. Большая часть этихъ теософическихъ трактатовъ обозначалась также какъ *тайное ученіе — упанишадъ*. Впослѣдствіи эта древняя ведійская теософія послужила основаніемъ и священнымъ авторитетомъ для ортодоксальной школы индійской метафизики, къ которой и перешло названіе веданта. Иначе она называется uttara-mîmânsâ, т. е. вторая миманза, въ отличіе отъ первой, pûrva-mîmânsâ, содержащей религіозно-практическую часть ортодоксальнаго брахманизма (слово mîmânsâ значитъ усидчивое изслѣдованіе). Время возникновенія веданты или второй миманзы, какъ систематическаго ученія, неизвѣстно, но, во всякомъ случаѣ, принадлежитъ къ эпохѣ послѣбуддійской, такъ какъ уже въ древнѣйшемъ ведантійскомъ сочиненіи — *Брахма-Сутръ — встрѣчается*, между прочимъ, полемика съ буддистами по вопросу о реальности внѣшняго міра. Названное классическое сочиненіе ведантизма написалъ, по преданію, мудрецъ *Бадараяна* (по нѣкоторымъ — *Вьяса*), а комментаріемъ снабдилъ *Санкара* (или *Санкарачаръя*). О времени жизни перваго совершенно ничего неизвѣстно, Санкара же, по общепринятому мнѣнію, жилъ около VIII в. по Р. Х.

По ученію веданты (какъ оно излагается въ Брахма-Сутрѣ и комментаріи Санкары), источникъ истиннаго вѣдѣнія (vidyâ) есть *откровеніе* (çruti). Откровеніемъ признается здѣсь все содержаніе Ведъ, которыя произошли раньше міра, изъ дыханія верховнаго существа (Брахмы), и лишь записаны впослѣдствіи древними святыми мудрецами (rishi). Какъ дѣйствительнымъ источникомъ и авторитетомъ,

[1] Брáхманы (brâhmanam) — поясни́тельная и дополни́тельная часть Ведъ.

ведантійскіе философы пользуются лишь позднѣйшею, теософическою частью Ведъ, т. е. упанишадами. Для поясненія и дополненія того, что дано въ откровеніи, служитъ *преданіе* (smriti), куда относятся, между прочимъ, книги Ману и Багавадгита (теософическій эпизодъ въ Магабгаратѣ). Хотя откровеніе содержится въ Ведахъ, но одно изученіе священнаго текста не даетъ само по себѣ истиннаго разумѣнія: требуются еще иныя, предварительныя условія. Таковы: 1) различеніе между вѣчнымъ и невѣчнымъ бытіемъ; 2) отреченіе отъ всякой внѣшней награды въ семъ мірѣ и въ будущемъ; 3) обладаніе такъ наз. шестью средствами: спокойствіемъ духа, умѣренностью, отрѣшенностью, терпѣніемъ, сосредоточенностью, вѣрою; 4) стремленіе къ избавленію. Помимо этихъ нравственныхъ условій, сохраняются въ силѣ и общественныя ограниченія. Какъ ортодоксальная система, связанная съ реакціоннымъ движеніемъ противъ уравнительныхъ принциповъ буддизма, веданта допускаетъ въ число своихъ адептовъ только *дважды-рожденныхъ* членовъ высшихъ кастъ, отрицая у *судръ* всякую правоспособность къ познанію истины; зато среди искателей высшаго вѣдѣнія отводится мѣсто богамъ индійскаго пантеона.

Истина, познаніе которой есть высшая цѣль (правоспособныхъ) людей и боговъ, есть внутреннее единство всего сущаго и тождество между познающимъ субъектомъ и абсолютнымъ существомъ. Эта истина выражается въ трехъ формулахъ, взятыхъ ведантою изъ упанишадъ: 1) сущее оно, только одно — безъ другого; 2) это — ты (tat tuam asi), 3) я есмь брахма (aham brahma asmi). Множественность отдѣльныхъ существъ и вещей есть произведеніе невѣдѣнія (avidya). Знающій истину во всемъ видитъ одно, и себя самого, свой духъ (âtman) сознаетъ тождественнымъ съ верховнымъ духомъ (paramaâtman). Хотя св. писаніе (т. е. упанишады) представляетъ Брахму двояко: какъ качественнаго (sagunam), напр., хотящаго, видящаго, дѣйствующаго, и какъ безкачественнаго (nirgunam), напр., нематеріальнаго, безпространственнаго и т. п.; но только это второе отрицательное пониманіе соотвѣтствуетъ Брахмѣ, какъ предмету истиннаго вѣдѣнія, первое же относится къ нему лишь какъ къ предмету богопочитанія. Всякое опредѣленное свойство, приписанное абсолютному существу, нарушаетъ его безусловное единство. Тѣмъ не менѣе, чтобы не свести верховное начало къ пустому отвлеченію, ведантисты утверждаютъ его какъ сущее, мыслящее, блаженное. Но это значитъ только, что оно не лишено бытія въ томъ смыслѣ, какъ лишены его предметы вымышленные (т. е. оно не есть фикція), что оно не лишено мышленія, какъ лишены его (или представляются лишенными) предметы бездушные, и, наконецъ, что оно не лишено блаженства, какъ низшія страдательныя существа. А такъ какъ, съ другой стороны, слова: бытіе, мышленіе, блаженство употребляются обыкновенно невѣдущими людьми въ смыслѣ, неподобающемъ истинно сущему, то правильнѣе о семъ послѣднемъ говорить, что оно не есть ни сущее, ни несущее, ни мыслящее, ни немыслящее, ни блаженное, ни неблаженное. Ученіе о двоякомъ

познаніи брахмы, какъ sagunam и какъ nirgunam, имѣетъ свою ближайшую аналогію въ александрійской и патристической философіи, именно въ различеніи между положительнымъ богословіемъ (*θεολογία καταφατική*) и отрицательнымъ (*θ. ἀποφατική*).

На вопросъ: какимъ образомъ изъ абсолютно-единаго, неопредѣленнаго и безкачественнаго духа происходитъ призракъ множественнаго и разнообразнаго бытія — міръ «именъ и формъ» (nâma-rûpam) — веданта отвѣчаетъ, съ одной стороны, философскою мыслью о вѣчномъ бытіи въ абсолютно-единомъ потенціальной множественности творческихъ силъ (çakti); эта мысль, напоминающая Платона и Аристотеля, несогласима, однако, съ основнымъ положеніемъ веданты, что всякая множественность и опредѣленность есть произведеніе невѣдѣнія, т. е. субъективный обманъ. Съ другой стороны, на этотъ главный метафизическій вопросъ веданта отвѣчаетъ поэтическими образами, не совсѣмъ совпадающими между собою по смыслу. Такъ, Брахма представляется то какъ волшебникъ или фокусникъ, забавляющійся фантасматоріей кажущагося міра, то — какъ паукъ, ткущій изъ самого себя паутину міровыхъ законовъ и явленій.

Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго ведантизма вся космологія должна сводиться къ утвержденію тождества міра и абсолютнаго существа. Эта истина доказывается въ Брахма-Сутрѣ посредствомъ анализа понятія причинности, изъ котораго явствуетъ, что міръ не можетъ быть дѣйствіемъ или произведеніемъ Брахмы, а что Брахма и міръ суть одно и то же въ двухъ аспектахъ: вѣдѣніе и невѣдѣніе. Какъ путникъ въ лѣсу принимаетъ толстую веревку за змѣю, такъ человѣкъ, лишенный истиннаго вѣдѣнія, принимаетъ міръ за что-то самостоятельно существующее и отличное отъ Брахмы. Подобнымъ образомъ и психологія ведантійская должна лишь показывать, что наша душа въ истинной своей сущности есть тотъ же Брахма, всеединый духъ. Наконецъ, къ тому же сводится и ученіе объ избавленіи (moksha): человѣкъ избавляется отъ зла и страданія не дѣлами и размышленіями, а лишь познаніемъ единой истины, что есть только абсолютное существо, что оно и онъ самъ — одно и то же, и что все прочее существуетъ для него лишь до тѣхъ поръ, пока не постигнута его обманчивость, какъ та мнимая змѣя пугаетъ путника лишь до тѣхъ поръ, пока онъ не увидалъ свою ошибку.

Тѣмъ не менѣе, рядомъ съ этимъ истинно-ведантійскимъ положеніемъ мы находимъ въ Брахма-Сутрѣ сложную систему космологіи, психологіи и эсхатологіи, съ подробнымъ ученіемъ о переселеніи душъ, о «пути отцевъ» (pitriyâna) и «пути боговъ» (devayâna). Такая непослѣдовательность объясняется тѣмъ, что веданта, какъ ортодоксальная философія привилегированныхъ кастъ, не могла разорвать съ существующими традиціями и должна была включить въ свой составъ ученія, необходимыя для народнаго богопочитанія и практической нравственности. Всѣ эти экзотерическія ученія, основанныя частью на древнихъ вѣрованіяхъ народа, частью на эмпирическихъ наблюде-

ніяхъ и элементарныхъ научныхъ обобщеніяхъ, не имѣютъ ничего характернаго собственно для философіи веданты.

Главный источникъ для изученія веданты — Брахма-Сутру, — издали Рёръ и Рама-Нараяна Видьяратна («Bibliotheca Indica», Калькутта, 1863). Существуютъ неполные переводы: Ballantyne, «Aphorisms of the Vedanta» (Мирзапоръ, 1851), Banerjea (Кальк., 1870), въ сборникѣ «Shad-darçana-cintanika» (Бомбей, съ 1877 г.), также голландскій переводъ A. Bruining'a, въ «Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van N.-Indië».

Литература: Colebrooke, «On the philosophy of the Hindus» («Miscellaneous essays», II, съ примѣчаніями Cowell'я); Windischmann, «Sancara» (Боннъ, 1833); Bruining, «Bijdrage tot de kennis van den Vedanta» (Лейденъ, 1871); Regnaud, «Le système Védanta» («Revue philosophique», 1877—1879). Наконецъ, превосходное сочиненіе Paul Deussen, «Das System des Vedanta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare der Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus» (Лейпцигъ, 1883).

ГАРТМАНЪ (Эдуардъ v. Hartmann) — самый популярный изъ современныхъ философовъ метафизическаго направленія, род. въ Берлинѣ въ 1842 году. Сынъ прусскаго генерала, Гартманъ, по окончаніи гимназическаго курса, поступилъ на военную службу. По отсутствію къ ней призванія, а также по болѣзни (нервное страданіе колѣна), онъ скоро вышелъ въ отставку и живетъ частнымъ человѣкомъ въ Берлинѣ. Послѣ безуспѣшныхъ занятій художественной литературой (неудачная драма) онъ сосредоточился на изученіи философіи и необходимыхъ для нея наукъ. Получивъ степень доктора, онъ издалъ въ 1869 году свое главное сочиненіе: «Philosophie des Unbewussten», которое сразу доставило ему извѣстность, выдержавъ много изданій. Исходною точкою для философіи безсознательнаго служитъ воззрѣніе Шопенгауэра на волю какъ на подлинную сущность всякаго бытія и метафизическую основу всего міроздания. Шопенгауэръ, въ названіи своего главнаго сочиненія соединившій волю съ представленіемъ (Welt als Wille und Vorstellung), на дѣлѣ самостоятельною и первоначальною сущностью считалъ только волю (реально-практическій элементъ бытія), представленіе же (элементъ интеллектуальный) признавалъ лишь подчиненнымъ и второстепеннымъ продуктомъ воли, понимая его, съ одной стороны, идеалистически (въ смыслѣ Канта), какъ субъективное явленіе, обусловленное апріорными формами пространства, времени и причинности, а съ другой стороны — матеріалистически, какъ обусловленное физіологическими функціями организма или какъ «мозговое явленіе» (Gehirnphänomen). Противъ такого «примата воли» Гартманъ основательно указываетъ на столь же первичное значеніе представленія. «Во всякомъ хотѣніи», говоритъ онъ, «хочется собственно переходъ извѣстнаго настоящаго состоянія въ *другое*. Настоящее состояніе каждый разъ дано, будь то просто покой; но въ одномъ

этомъ настоящемъ состояніи никогда не могло бы заключаться хотѣніе, если бы не существовала, по крайней мѣрѣ, идеальная возможность чего-нибудь другого. Даже такое хотѣніе, которое стремится къ продолженію настоящаго состоянія, возможно только чрезъ представленіе прекращенія этого состоянія, слѣдовательно, чрезъ двойное отрицаніе. Несомнѣнно, такимъ образомъ, что для хотѣнія необходимы прежде всего два условія, изъ коихъ одно есть настоящее состояніе какъ исходная точка; другое, какъ цѣль хотѣнія, не можетъ быть настоящимъ состояніемъ, а есть нѣкоторое будущее, присутствіе котораго желается. Но такъ какъ это будущее состояніе, какъ таковое, не можетъ *реально* находиться въ настоящемъ актѣ хотѣнія, а между тѣмъ должно въ немъ какъ-нибудь находиться, ибо безъ этого невозможно и самое хотѣніе, то необходимо должно оно содержаться въ немъ *идеально*, т. е. какъ *представленіе*. Но точно также и настоящее состояніе можетъ стать исходною точкою хотѣнія, лишь поскольку входитъ въ представленіе (какъ различаемое отъ будущаго). Поэтому нѣтъ *воли безъ представленія*, какъ уже и Аристотель говоритъ: *ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας*." Въ дѣйствительности существуетъ только *представляющая воля*. Но существуетъ ли она въ качествѣ всеобщаго первоначала или метафизической *сущности?* Непосредственно воля и представленіе даны лишь какъ явленія индивидуальнаго сознанія отдѣльныхъ существъ, многообразно обусловленныя ихъ организаціей и воздѣйствіями внѣшней среды. Тѣмъ не менѣе, въ области научнаго опыта мы можемъ находить данныя, предполагающія независимое, первичное бытіе духовнаго начала. Если существуютъ въ нашемъ мірѣ такія явленія, которыя, будучи совершенно необъяснимы изъ однѣхъ вещественныхъ или механическихъ причинъ, возможны только какъ дѣйствія духовнаго начала, т. е. представляющей воли, и если, съ другой стороны, несомнѣнно, что при этихъ явленіяхъ не дѣйствуетъ никакая индивидуально-сознательная воля и представленіе (т. е. воля и представленіе отдѣльныхъ особей), то необходимо признать эти явленія за дѣйствія нѣкоторой универсальной, за предѣлами индивидуальнаго сознанія находящейся представляющей воли, которую Гартманъ поэтому и называетъ *безсознательнымъ* (das Unbewusste). [Чувствуя, однако, неудовлетворительность такого чисто-отрицательнаго или дефективнаго обозначенія (которое съ одинаковымъ правомъ можетъ примѣняться къ камню или куску дерева, какъ и къ абсолютному началу міра), Гартманъ въ послѣдующихъ изданіяхъ своей книги допускаетъ его замѣну терминомъ *сверхсознательное* (das Ueberbewusste)]. И дѣйствительно, перебирая (въ первой части своей книги) различныя сферы опыта какъ внутренняго, такъ и внѣшняго, Гартманъ находитъ въ нихъ основныя группы явленій, объяснимыхъ только дѣйствіемъ метафизическаго духовнаго начала; на основаніи несомнѣнныхъ фактическихъ данныхъ, путемъ индуктивнаго естественно- историческаго метода, онъ старается доказать дѣйствительность этого безсознательнаго или сверхсознательнаго первичнаго субъекта воли и представленія.

Результаты своего эмпирическаго изслѣдованія Гартманъ выражаетъ въ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) «безсознательное» образуетъ и сохраняетъ *организмъ*, исправляетъ внутреннія и внѣшнія его поврежденія, цѣлемѣрно направляетъ его движенія и обусловливаетъ его употребленіе для сознательной воли; 2) «безсознательное» даетъ *въ инстинктѣ* каждому существу то, въ чемъ оно нуждается для своего сохраненія и для чего недостаточно его сознательнаго мышленія, напр., человѣку — инстинкты для пониманія чувственнаго воспріятія, для образованія языка и общества и мн. др.; 3) «безсознательное» сохраняетъ *роды* посредствомъ полового влеченія и материнской любви, облагораживаетъ ихъ посредствомъ выбора въ половой любви и ведетъ родъ человѣческій въ исторіи неуклонно къ цѣли его возможнаго совершенства; 4) «безсознательное» часто управляетъ человѣческими дѣйствіями посредствомъ *чувствъ* и *предчувствій* тамъ, гдѣ имъ не могло бы помочь полное сознательное мышленіе; 5) «безсознательное» своими внушеніями въ маломъ, какъ и въ великомъ, споспѣшествуетъ сознательному процессу мышленія и ведетъ человѣка въ *мистикъ* къ предощущенію высшихъ сверхъестественныхъ единствъ; 6) оно же, наконецъ, одаряетъ людей чувствомъ красоты и *художественнымъ творчествомъ*. Во всѣхъ этихъ своихъ дѣйствіяхъ само «безсознательное» характеризуется, по Гартману, слѣдующими свойствами: безболѣзненностью, неутомимостью, нечувственнымъ характеромъ его мышленія, безвременностью, непогрѣшимостью, неизмѣнностью и неразрывнымъ внутреннимъ единствомъ.

Сводя, по слѣдамъ физиковъ-динамистовъ, вещества къ атомнымъ силамъ (или центрамъ силъ), Гартманъ сводитъ затѣмъ эти силы къ проявленіямъ духовнаго метафизическаго начала. Что для другого, совнѣ, есть сила, то само по себѣ, внутри, есть воля, а если воля, то и представленіе. Атомная сила притяженія и отталкиванія не есть только простое стремленіе или влеченіе, но стремленіе совершенно опредѣленное (силы притяженія и отталкиванія подчинены строго опредѣленнымъ законамъ), т. е. въ немъ заключается извѣстное опредѣленное направленіе, и заключается *идеально* (иначе оно не было бы содержаніемъ *стремленія*), т. е. какъ представленіе. Итакъ, атомы — основы всего реальнаго міра — суть лишь элементарные акты воли, опредѣленной представленіемъ, разумѣется, акты той метафизической воли (и представленія), которую Гартманъ называетъ «безсознательнымъ». Такъ какъ поэтому и физическій, и психическій полюсы феноменальнаго бытія — и вещество, и обусловленное органическимъ веществомъ частное сознаніе — оказываются лишь формами явленія «безсознательнаго», и такъ какъ оно безусловно непространственно, ибо пространство имъ же самимъ полагается (представленіемъ — идеальное, волею — реальное), то это «безсознательное» есть всеобъемлющее единичное существо, *которое есть все сущее:* оно есть абсолютное недѣлимое, и всѣ множественныя явленія реальнаго міра суть лишь дѣйствія и совокупности дѣйствій всеединаго существа.

Индуктивное обоснованіе этой метафизической теоріи составляетъ наиболѣе интересную и цѣнную часть «философіи безсознательнаго». Остальное посвящено схоластическимъ разсужденіямъ и гностическимъ фантазіямъ о началѣ и концѣ міра и характерѣ мірового процесса, а также изложенію и доказательствамъ Гартманова пессимизма. Признавъ сначала неразрывное соединеніе воли и представленія (или идеи) въ единомъ сверхсознательномъ субъектѣ, обладающемъ всѣми атрибутами божества, Гартманъ затѣмъ не только обособляетъ волю и идею, но и олицетворяетъ ихъ въ этой обособленности, какъ мужское и женское начало (что удобно только на нѣмецкомъ языкѣ: der Wille, die Idee, die Vorstellung). Воля сама по себѣ имѣетъ лишь силу реальности, но безусловно слѣпа и неразумна, идея же хотя свѣтла и разумна, но абсолютно безсильна, лишена всякой активности. Сперва оба эти начала находились въ состояніи чистой потенціи (или небытія), но затѣмъ несуществующая воля абсолютно случайно и безсмысленно захотѣла хотѣть и такимъ образомъ перешла изъ потенціи въ актъ, увлекши туда же и страдательную идею. Дѣйствительное бытіе, полагаемое по Гартману исключительно волею — началомъ неразумнымъ, — само отличается поэтому существеннымъ характеромъ неразумности или безсмысленности; оно есть то, что не должно быть. Практически эта неразумность бытія выражается какъ бѣдствіе и страданіе, которымъ неизбѣжно подвергается все существующее. Если первоначальное происхожденіе самого существованія — безпричинный переходъ слѣпой воли изъ потенціи въ актъ — есть фактъ ирраціональный, абсолютная случайность (der Urzufall), то признаваемая Гартманомъ разумность или цѣлемѣрность мірового процесса имѣетъ лишь условное и отрицательное значеніе; онъ состоитъ въ постепенномъ приготовленіи къ уничтоженію того, что создано первичнымъ неразумнымъ актомъ воли. Разумная идея, отрицательно относящаяся къ дѣйствительному бытію міра какъ къ продукту безсмысленной воли, не можетъ, однако, прямо и сразу упразднить его, будучи по существу своему безсильной и пассивной; поэтому она достигаетъ своей цѣли косвеннымъ путемъ. Управляя въ міровомъ процессѣ слѣпыми силами воли, она создаетъ условія для появленія органическихъ существъ, обладающихъ *сознаніемъ*. Чрезъ образованіе сознанія міровая идея или міровой разумъ (по-нѣмецки и разумъ — женскаго рода: die Vernunft) освобождается отъ владычества слѣпой воли, и всему существующему дается возможность сознательнымъ отрицаніемъ жизненнаго хотѣнія возвратиться опять въ состояніе чистой потенціи или небытія, что и составляетъ послѣднюю цѣль мірового процесса. Но прежде чѣмъ достигнуть этой высшей цѣли, міровое сознаніе, сосредоточенное въ человѣчествѣ и непрерывно въ немъ прогрессирующее, должно пройти черезъ три стадіи иллюзіи. На первой человѣчество воображаетъ, что блаженство достижимо для личности въ условіяхъ земного природнаго бытія; на второй оно ищетъ блаженства (также личнаго) въ предполагаемой загробной жизни; на третьей, отказавшись отъ идеи

личнаго блаженства, какъ высшей цѣли, оно стремится къ общему коллективному благосостоянію путемъ научнаго и соціально-политическаго прогресса. Разочаровавшись и въ этой послѣдней иллюзіи, наиболѣе сознательная часть человѣчества, сосредоточивъ въ себѣ наибольшую сумму міровой воли (?!), приметъ рѣшеніе покончить съ собою и черезъ то уничтожить и весь міръ. Усовершенствованные способы сообщенія, съ невѣроятною наивностью замѣчаетъ Гартманъ, доставятъ просвѣщенному человѣчеству возможность мгновенно принять и исполнить это самоубійственное рѣшеніе.

Написанная 26-лѣтнимъ юношей, «философія безсознательнаго», обилующая въ своей первой части вѣрными и важными указаніями, остроумными комбинаціями и широкими обобщеніями, подавала большія надежды. Къ сожалѣнію, философское развитіе автора остановилось на первыхъ шагахъ. Несмотря на явныя противорѣчія и несообразности его метафизической системы, онъ не пытался ее исправить и въ дальнѣйшихъ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ разрабатывалъ только тѣ или другіе частные вопросы, или приспособлялъ къ своей точкѣ зрѣнія различныя области жизни и знанія. Важнѣйшія изъ этихъ сочиненій: «Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus», «Ueber die dialektische Methode Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus», «Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie», «Wahrheit und Irrthum in Darwinismus», «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseyns», «Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus», «Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft», «Die Krisis des Christenthums in der Modernen Theologie», «Das religiöse Bewusstseyn der Menschheit», «Die Religion des Geistes», «Die Aesthetik». Гартманъ писалъ также о спиритизмѣ, о еврейскомъ вопросѣ, о нѣмецкой политикѣ и о воспитаніи. Философія Гартамана вызвала довольно обширную литературу. Главное его сочиненіе переведено на многіе иностранные языки. По-русски существуетъ нѣсколько сокращенный его переводъ А. А. Козлова, подъ загл.: «Сущность мірового процесса». Изъ авторовъ отдѣльныхъ сочиненій о Гартманѣ — за и противъ него — могутъ быть упомянуты слѣдующіе: Weis, Bahnsen, Stiebeling, J. C. Fischer, A. Taubert (первая жена Гартмана), Knauer, Valkelt, Rehmke, Ebbinghaus, Hansemann, Venetianer, Heman, Sonntag, Huber, Ebrard, Bonatelli, Weber, Köber, Schütz, Jacobowski, кн. Д. Н. Цертелевъ (современный пессимизмъ въ Германіи). Хронологическій перечень литературы о Гартманѣ приложенъ къ сочиненію Plümacher'a: «Der Kampf ums Unbewusste». См. также въ исторіи новой философіи Ибервега-Гейнце (русск. пер. Я. Колубовскаго).

ГЕГЕЛЬ (Georg-Friedrich-Wilhelm Hegel) можетъ быть названъ философомъ по преимуществу, ибо изо всѣхъ философовъ только для него одного философія была все. У другихъ мыслителей она есть стараніе постигнуть смыслъ сущаго; у Гегеля, напротивъ, само сущее

старается стать философіей, превратиться въ чистое мышленіе. Прочіе философы подчиняли свое умозрѣніе независимому отъ него объекту; для однихъ этотъ объектъ былъ Богъ, для другихъ — природа. Для Гегеля, напротивъ, самъ Богъ былъ лишь философствующій умъ, который только въ совершенной философіи достигаетъ и своего собственнаго абсолютнаго совершенства; на природу же въ ея эмпирическихъ явленіяхъ Гегель смотрѣлъ какъ на чешую, которую сбрасываетъ въ своемъ движеніи змѣя абсолютной діалектики.

I. *Жизнь Гегеля.* Гегель родился въ Штутгартѣ 27 августа 1770 года. Предки его изъ Каринтіи, въ XVI в. принявъ протестантство, спаслись въ Швабію отъ католической реакціи. Въ 1788 году Гегель поступилъ въ тюбингенскій университетъ и жилъ тамъ въ качествѣ герцогскаго стипендіата, занимаясь теологіей и философіей. Изъ своихъ товарищей онъ подружился особенно съ Гёльдерлиномъ, а потомъ съ Шеллингомъ, и былъ вмѣстѣ съ ними ревностнымъ членомъ студенческаго политическаго клуба, увлекавшагося идеями французской революціи. Въ 1793 году Гегель, по окончаніи полнаго курса кандидатомъ богословія, получилъ аттестатъ, гласившій, что онъ молодой человѣкъ съ хорошими способностями, но не отличается ни прилежаніемъ, ни свѣдѣніями, весьма неискусенъ въ словѣ и можетъ быть названъ идіотомъ въ философіи. Слѣдующія 7 лѣтъ Гегель прожилъ въ качествѣ домашняго учителя сначала въ Бернѣ, а потомъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Здѣсь, кромѣ философіи, онъ усердно занимался религіозными и политическими предметами. Въ написанной имъ «Жизни Іисуса» оригинально его отношеніе къ чудесамъ: въ то время, какъ современные ему богословы отрицательнаго направленія старательно занимались «раціональнымъ» объясненіемъ библейскихъ чудесъ, Гегель, справедливо признавая несостоятельность всѣхъ этихъ натянутыхъ объясненій, просто умалчиваетъ о чудесныхъ фактахъ, передаваемыхъ въ Евангеліи. Въ трехъ политическихъ сочиненіяхъ: по поводу прусскаго права (Landrecht), о вюртембергскомъ внутреннемъ управленіи и «критикѣ германскихъ учрежденій», — Гегель доказываетъ, что вслѣдствіе отсутствія всякаго дѣйствительнаго единства въ военномъ и гражданскомъ устройствѣ Германіи и послѣ потери религіознаго единства, вслѣдствіе Реформаціи, Германія не существуетъ какъ одно реальное цѣлое; она не есть государство въ дѣйствительности, а только *мысленное* государство, въ противоположность съ дѣйствительностью. Онъ объясняетъ этотъ фактъ, какъ необходимо вытекающій изъ свойствъ нѣмецкой націи, не считая его, однако, окончательнымъ и неизбѣжнымъ рокомъ для Германіи; онъ предлагаетъ раціональное устройство Германской имперіи, основанное на взаимодѣйствіи центральной власти и народа, въ формѣ представительнаго правленія. Въ 1801 году Гегель переселился въ Іену, гдѣ былъ профессоромъ другъ его Шеллингъ. Они вдвоемъ стали издавать «Критическій журналъ философіи», гдѣ большая часть статей принадлежала Гегелю. Въ представленной имъ pro licentia docendi диссертаціи «De orbitis

planetarum» утверждалось мимоходомъ, противъ Кеплера, что между Марсомъ и Юпитеромъ нѣтъ необходимости предполагать какое-нибудь планетарное тѣло; однако, въ томъ же году первый астероидъ Церера былъ открытъ итальянскимъ астрономомъ Пьяцци въ Палермо. Вскорѣ по пріѣздѣ своемъ въ Іену, Гегель напечаталъ сочиненіе о различіи между философіей Фихте и Шеллинга, гдѣ заявляетъ себя вполнѣ солидарнымъ съ послѣднимъ. Такимъ же является онъ и въ очеркѣ своей философской системы, которую онъ началъ излагать еще во Франкфуртѣ, а окончилъ въ Іенѣ; это сочиненіе осталось ненапечатаннымъ. Послѣ 1803 года, когда Шеллингъ переселился въ Баварію, Гегель, не измѣняя ничего въ содержаніи своей системы, призналъ необходимымъ излагать ее чисто-философски, чрезъ діалектическое развитіе понятія, а не основываться на одномъ проблематическомъ «умственномъ созерцаніи» истины. Въ этомъ пунктѣ онъ разошелся съ Шеллингомъ, хотя продолжалъ еще нѣсколько лѣтъ съ нимъ дружескую переписку. Въ университетѣ Гегель послѣ отъѣзда Шеллинга сталъ читать курсъ философіи — totam philosophiae scientiam, состоявшій изъ трехъ частей: логика (съ метафизикой), философія природы и философія духа; уже тогда сущность его ученія вошла въ свою окончательную форму. Смутное время, наступившее въ 1806 году, когда Іена была занята сначала прусскими, а потомъ французскими войсками, при чемъ Гегель сочувствовалъ болѣе французамъ, нежели пруссакамъ, побудило его покинуть этотъ городъ. Въ это время онъ впалъ въ такую бѣдность, что Гёте поручилъ одному ихъ общему пріятелю ссудить его суммою до 6 талеровъ. Въ 1807 году Гегель переѣхалъ въ Бамбергъ (Бавaрія), гдѣ издалъ свое лучшее сочиненіе: «Феноменологія духа»; въ предисловіи онъ уже открыто выступаетъ противъ Шеллинговой школы. Въ Бамбергѣ онъ сталъ редакторомъ мѣстной газеты, которую велъ въ офиціозно-французскомъ духѣ, такъ какъ Баварія была тогда въ вассальныхъ отношеніяхъ къ Наполеону. Въ слѣдующемъ году онъ получилъ мѣсто директора нюрнбергской гимназіи, гдѣ по тогдашнему уставу долженъ былъ, между прочимъ, преподавать въ старшихъ классахъ философію, чѣмъ онъ очень ревностно занимался въ теченіе 8 лѣтъ. Въ 1816 г. вышла его большая логика (въ 3 томахъ), и онъ получилъ предложеніе каѳедръ отъ трехъ университетовъ: эрлангенскаго, берлинскаго и гейдельбергскаго. Гегель сначала предпочелъ послѣдній, но черезъ два года послѣдовалъ новому приглашенію прусскаго министра Альтенштейна и перешелъ въ Берлинъ, гдѣ и оставался до своей смерти. Въ Гейдельбергѣ Гегель издалъ въ 1817 году энциклопедію философскихъ наукъ, а также публицистическое сочиненіе въ защиту проекта конституціи для Вюртембергскаго королевства, который былъ предложенъ правительствомъ и вызывалъ оппозицію со стороны земскихъ чиновъ. Гегель уже въ Гейдельбергѣ пріобрѣлъ преданныхъ учениковъ и послѣдователей. Въ Берлинѣ число и рвеніе ихъ увеличилось: образовалась гегельянская школа, для которой, какъ и для самого учителя,

эта новая философія была высшимъ откровеніемъ человѣческаго и божественнаго духа, послѣднимъ и окончательнымъ словомъ всемірной исторіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель сдѣлался какъ бы официальнымъ философомъ Прусскаго государства, которое онъ идеализировалъ и возвеличилъ въ своей философіи права, изданной въ Берлинѣ въ 1821 году. Внѣшнія свойства Гегеля не соотвѣтствовали ни высокому о немъ мнѣнію, ни дѣйствительному значенію его произведеній. Это значеніе принадлежало всецѣло внутреннему содержанію его идей. Онъ былъ вообще посредственный писатель и совсѣмъ плохой лекторъ, говорилъ съ трудомъ и безъ одушевленія, часто искалъ слова и не всегда доканчивалъ фразы. Въ наружности и личной жизни своей онъ былъ заурядный нѣмецкій бюргеръ, умѣренный и аккуратный. Онъ женился на 42 году (въ Нюрнбергѣ) и пользовался полнымъ семейнымъ благополучіемъ. Умеръ 14 ноября 1831 года отъ холеры.

II. *Происхожденіе Гегелевой философіи.* Не только развитіе новой философіи, но и все современное научное образованіе въ своихъ теоретическихъ основахъ ведетъ начало отъ Декарта, впервые твердо и ясно установившаго два принципа или, точнѣе, два высшихъ правила для научной дѣятельности: 1) явленія внѣшняго міра разсматривать исключительно съ точки зрѣнія механическаго движенія; 2) явленія же внутренняго, духовнаго міра разсматривать исключительно съ точки зрѣнія яснаго, разсудочнаго самосознанія. Указанное значеніе Декарта можетъ считаться нынѣ общепризнаннымъ, но едва ли многіе отдаютъ себѣ достаточный отчетъ въ томъ фактѣ, что прямое и положительное вліяніе Декартовыхъ принциповъ было особенно благотворно для наукъ физико-математическихъ, тогда какъ науки гуманитарныя и собственно философія не оказали, съ одной стороны, такихъ явныхъ и огромныхъ успѣховъ, а съ другой стороны, то лучшее, чего онѣ достигли, хотя и было связано съ принципами Декарта, но болѣе отрицательнымъ образомъ: это было скорѣе реакціей противъ картезіанства, нежели прямымъ плодомъ его приложенія. Причины этого ясны. Принципъ Декарта совершенно соотвѣтствовалъ собственной природѣ и задачѣ математики и наукъ физико-математическихъ; онъ отвлекалъ отъ природы одну сторону и именно ту, которая завѣдомо была настоящимъ предметомъ указанныхъ наукъ — сторону, подлежащую числу, мѣрѣ и вѣсу; все прочее для этихъ наукъ, по самому существу ихъ задачи, было лишь постороннею примѣсью, и картезіанскій принципъ, устранявшій такую примѣсь, могущественно содѣйствовалъ какъ болѣе ясному сознанію научной задачи, такъ и болѣе успѣшному и всестороннему ея разрѣшенію. Другое дѣло — науки гуманитарныя и въ особенности сама философія. Ея задача — не одна какая-нибудь сторона существующаго, а все существующее, вся вселенная въ полнотѣ своего содержанія и смысла; она стремится не къ тому, чтобы опредѣлить точныя границы и внѣшнія взаимодѣйствія между частями и частицами міра, а къ тому, чтобы понять ихъ внутреннюю связь и единство. Между тѣмъ философія Декарта, отвлекая

отъ всемірнаго цѣлаго двѣ отдѣльныя и несводимыя другъ на друга стороны бытія и признавая ихъ единственною истинною областью науки, не только не могла объяснить внутреннюю связь всѣхъ вещей, но принуждена была отрицать такую связь даже тамъ, гдѣ она была очевиднымъ фактомъ. Извѣстны возникшія отсюда существенныя и непреодолимыя для этой философіи трудности и «наглядныя несообразности»: лучшимъ и немедленнымъ опроверженіемъ картезіанства была та необходимость, въ которую былъ поставленъ его родоначальникъ, отвергать одушевленность животныхъ, такъ какъ ихъ психическая жизнь не можетъ быть приписана ни (актуально) мыслящей, ни протяженной субстанціи. Но и цѣною такой нелѣпости дѣло не могло быть поправлено. Та живая связь между духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ, которая во внѣшнемъ мірѣ представляется животнымъ царствомъ, эта же самая связь, отрицаемая картезіанствомъ, находится и въ насъ самихъ, въ нашей собственной психической жизни, обусловленной постояннымъ взаимодѣйствіемъ духовныхъ и матеріальныхъ элементовъ. Чтобы дать видимость возможнаго этому въ существѣ невозможному, съ картезіанской точки зрѣнія, взаимодѣйствію, сочинялись, какъ извѣстно, ad hoc разныя теоріи: о внѣшнемъ вмѣшательствѣ высшей силы (concursus Dei Декарта, окказіонализмъ Гелинкса), о видѣніи вещей въ Богѣ (Мальбранша), о предустановленной гармоніи (Лейбница). Эти пресловутыя теоріи своею явною несостоятельностью только приводили послѣдовательные умы къ такому заключенію: такъ какъ нельзя ввести въ «ясныя и раздѣльныя понятія» взаимодѣйствіе между механизмомъ внѣшняго міра и внутреннею областью мыслящаго духа, то не слѣдуетъ ли прямо отвергнуть, какъ естественную иллюзію, самостоятельное значеніе одного изъ этихъ двухъ несовмѣстимыхъ міровъ, признавъ одинъ изъ нихъ — за явленіе другого? Какому изъ двухъ терминовъ — физической ли машинѣ, или мыслящему духу — отдать предпочтеніе, какой изъ нихъ признать за истину и какой за иллюзію — этотъ вопросъ для большинства уже предрѣшался ясностью и достовѣрностью механическаго міровоззрѣнія и крайнею трудностью для простого ума признать, вслѣдъ за Берклеемъ, всю эту столь вѣскую массу матеріальнаго бытія за пустой призракъ. И вотъ, не прошло и ста лѣтъ послѣ смерти Декарта, объявившаго животныхъ автоматами, какъ его соотечественникъ Ламеттри распространяетъ этотъ взглядъ и на «мыслящую субстанцію», разсматривая въ своей популярной книгѣ «L'homme machine» всего человѣка какъ механическій продуктъ матеріальной природы. Такимъ взглядомъ устраняется, конечно, непримиримый дуализмъ картезіанской философіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и всякая философія, которая превращается въ отдѣльное фактическое произведеніе той или другой человѣческой машины и, слѣдовательно, перестаетъ быть познаніемъ всеобщей истины. Оспаривать эмпирическую зависимость человѣческаго духа отъ внѣшняго матеріальнаго міра, какъ это обычно поверхностному спиритуализму, есть дѣло безплодное. Коперникъ

философіи, Кантъ, сдѣлалъ лучше: онъ показалъ, что вся эта сфера эмпирическаго бытія, въ которой зависимость нашего духа отъ внѣшнихъ вещей есть фактъ, — сама она есть лишь область условныхъ явленій, опредѣляемыхъ нашимъ духомъ, какъ познающимъ субъектомъ. Пусть съ точки зрѣнія земной поверхности солнце фактически является маленькимъ дискомъ, вращающимся вокругъ земли; на самомъ дѣлѣ земля и все, что на ней зависитъ всецѣло отъ солнца, въ немъ имѣетъ неподвижный центръ своего существованія и источникъ своей жизни. Познающій субъектъ кажется лишь свѣтлымъ пятномъ надъ огромной машиной мірозданія, но на самомъ дѣлѣ онъ, какъ солнце землю, не только освѣщаетъ ее, но и даетъ законы ея существованію. Кантъ не отвергалъ, подобно Берклею, собственнаго существованія внѣшнихъ матеріальныхъ предметовъ, но онъ доказывалъ, что опредѣленный способъ ихъ бытія, ихъ существованіе, *какъ мы его познаемъ*, зависитъ отъ насъ самихъ, т. е. опредѣляется познающимъ субъектомъ: все, что мы находимъ въ предметахъ, вкладывается въ нихъ нами самими. Относительно чувственныхъ качествъ это было извѣстно давно. *Мы* ощущаемъ предметы какъ красные, зеленые, звучащіе, сладкіе, горькіе и т. д. Каковъ бы ни былъ предметъ самъ по себѣ и что бы съ нимъ ни происходило, онъ не можетъ быть, т. е. ощущаться, какъ красный или зеленый, если нѣтъ видящаго субъекта, не можетъ быть звучнымъ, если нѣтъ слышащаго субъекта и т. д.; цвѣта, звуки и т. д. суть, какъ такіе, только наши ощущенія. Не останавливаясь на этой элементарной истинѣ, окончательно пріобрѣтенной для науки тѣмъ же Декартомъ, Кантъ дѣлаетъ болѣе важное открытіе (которое въ своей сферѣ за 15—20 лѣтъ до него сдѣлалъ занменитый теософъ и духовидецъ Сведенборгъ): *мы* конструируемъ предметы въ пространствѣ, *мы* расчленяемъ непрерывную дѣйствительность на временные моменты, пространство и время суть формы нашего чувственнаго воззрѣнія. *Мы* въ своемъ познаніи присваиваемъ предметамъ свойства субстанціальности и т. д., — всѣ эти свойства суть лишь категоріи нашего разсудка. Каковъ міръ независимо отъ насъ, мы не знаемъ; но тотъ міръ, который мы знаемъ, есть наше собственное созданіе, продуктъ познающаго субъекта. Такимъ образомъ, критическая философія Канта освободила человѣческій духъ отъ тяготѣвшаго надъ нимъ кошмара самозаконной и самодовлѣющей міровой машины, въ которой онъ самъ являлся ничтожнымъ колесомъ. Но эта свобода оставалась у Канта чисто-отрицательною и пустою. Кантъ доказалъ, что извѣстный намъ міръ, все внѣшнее бытіе, съ которымъ мы имѣемъ дѣло, необходимо слагается по формамъ и законамъ познающаго субъекта, вслѣдствіе чего мы не можемъ знать, каковы вещи сами по себѣ. Но это разсужденіе идетъ и дальше: нашъ высшій разумъ со своими метафизическими идеями есть такъ же (и даже, какъ сейчасъ увидимъ, еще въ большей мѣрѣ) субъективная способность, какъ и низшія познавательныя силы; онъ также въ своемъ дѣйствіи выражаетъ лишь свойства и потребности познающаго,

а не природу познаваемаго. Если формы нашего чувственнаго созерцанія (пространство и время) и категоріи разсудка нисколько не ручаются за соотвѣтствующія имъ реальности, то еще менѣе даютъ такое ручательство высшія идеи разума: Богъ, безсмертіе, свобода воли. Ибо наше чувственное и разсудочное познаніе видимаго міра (міра явленій) хотя во всѣхъ своихъ опредѣленныхъ формахъ зависитъ отъ познающаго субъекта, но, по крайней мѣрѣ, получаетъ независимый отъ него матеріалъ въ нашихъ ощущеніяхъ (или, точнѣе, въ тѣхъ возбужденіяхъ или раздраженіяхъ, которыми вызываются ощущенія), тогда какъ нельзя того же сказать о названныхъ идеяхъ съ точки зрѣнія чистаго разума. Онѣ не имѣютъ никакого независимаго отъ субъекта матеріала и потому остаются чистыми трансцендентными идеями разума и получаютъ у Канта только практическое значеніе, съ одной стороны — какъ постуляты (требованія) нравственнаго сознанія, а съ другой — какъ регулятивные принципы, дающіе чисто формальную законченность нашимъ космологическимъ и психологическимъ понятіямъ. — Кромѣ того, и относительно внѣшняго міра трансцендентальный идеализмъ, относя все здѣсь познаваемое къ субъекту, признавая вещи сами по себѣ безусловно для насъ недоступными и, однакоже, не отрицая ихъ существованія, ставитъ человѣческій духъ въ положеніе хотя и болѣе почетное, но въ извѣстномъ смыслѣ еще болѣе тяжелое, нежели какое отводитъ ему реализмъ механическаго міровоззрѣнія. Ибо, согласно этому послѣднему, хотя человѣкъ вполнѣ зависитъ отъ внѣшнихъ вещей, но онъ, по крайней мѣрѣ, можетъ ихъ познавать, онъ знаетъ то, отъ чего зависитъ, тогда какъ по Канту нашъ субъектъ со всѣмъ своимъ грандіознымъ законодательнымъ и регулятивнымъ аппаратомъ познанія безысходно погруженъ въ безмѣрный и абсолютно темный для него океанъ непознаваемыхъ «вещей въ себѣ». Онъ неподвластенъ, недоступенъ этимъ вещамъ, какъ и онѣ ему; онъ свободенъ отъ нихъ, но это есть свобода пустоты. Человѣческій духъ, окончательно освобожденный (въ теоріи, конечно) отъ власти внѣшнихъ предметовъ геніальнымъ продолжателемъ Канта, Фихте, требовалось теперь освободить отъ его собственной субъективности, отъ формальной пустоты его самосознанія. Это освобожденіе предпринялъ Шеллингъ и окончательно довершилъ (опять таки, конечно, въ *теоріи*) Гегель.

III. *Главное въ философіи Гегеля.* Настоящая свобода достигается духомъ не чрезъ отрѣшеніе отъ предметовъ, а чрезъ познаніе ихъ въ ихъ истинѣ. «Познайте истину и истина освободитъ васъ». Истинное познаніе есть тожество познающаго и познаваемаго, субъекта и объекта. Это тожество есть истина того и другого; но оно не есть фактъ, не есть пребывающее, косное бытіе; въ своемъ пребываніи субъектъ и объектъ, какъ такіе, полагаются въ отдѣльности и внѣшности относительно другъ друга, слѣдовательно, не въ истинѣ. Но истина есть, и ее не нужно отыскивать ни въ косномъ бытіи внѣшнихъ вещей, ни въ субъективной дѣятельности нашего *я*, безъ конца

созидающаго свой видимый міръ единственно лишь затѣмъ, чтобы всегда имѣть матеріалъ для упражненія въ добродѣтели (точка зрѣнія Фихте); истина не сидитъ въ вещахъ и не создается нами, а сама раскрывается въ *живомъ процессѣ* абсолютной идеи, полагающей изъ себя все многоразличіе объективнаго и субъективнаго бытія и достигающей въ нашемъ духѣ до полнаго самосознанія, т. е. до сознанія своего тожества во всемъ и тожества всего въ ней. Такимъ образомъ, для познанія истины намъ не нужно носиться съ своимъ *я*, примѣривая его къ разнымъ объектамъ; истина присуща намъ самимъ такъ же, какъ и объектамъ; она содержитъ въ себѣ и осуществляетъ все, и намъ нужно только дать ей познавать себя въ насъ, т. е. раскрывать свое содержаніе въ нашемъ мышленіи; содержаніе же это есть *то самое*, которое выражено и въ бытіи предмета. Предметъ (всякій) существуетъ по истинѣ только вмѣстѣ со всѣмъ, въ своей внутренней логической связи со всѣми другими; такимъ онъ и мыслится: въ его понятіи нѣтъ ничего такого, чего бы не было въ его дѣйствительности, и въ его дѣйствительности нѣтъ ничего такого, чего бы не содержалось въ его понятіи. Та самая абсолютная идея (или «живая субстанція», становящаяся субъектомъ, превращающаяся въ духъ), которая положила себя въ предметѣ, какъ его скрытый смыслъ или разумъ, она же мыслитъ его въ истинно-философскомъ познаніи, т. е. сообщаетъ ему внутреннее субъективное или самостное бытіе. Предметъ безусловнаго познанія есть субстанціальное содержаніе бытія, которое въ то же время есть и непосредственная собственность нашего *я*, *самостное*, или понятіе. «Если зародышъ», говоритъ Гегель, «самъ по себѣ есть будущій человѣкъ, то онъ еще не человѣкъ самъ *для себя;* такимъ становится онъ, лишь когда его разумъ достигнетъ до развитія того, что составляетъ его сущность». Подобнымъ же образомъ относится идея въ бытіи къ идеѣ въ мышленіи. Настоящая философія или безусловное мышленіе не есть отношеніе субъекта къ абсолютной идеѣ, какъ къ чему-то отдѣльному, а полнота самораскрытія этой идеи для себя. Но что же такое это безусловное мышленіе, въ которомъ абсолютная идея находитъ самоё себя? Въ этомъ пунктѣ главная оригинальность Гегеля, здѣсь онъ разошелся съ другомъ и единомышленникомъ своимъ, а потомъ соперникомъ и врагомъ — Шеллингомъ. Что истинная задача философіи есть познаніе абсолютнаго и что въ абсолютномъ субъектъ и объектъ тожественны, а за устраненіемъ этой основной противоположности устраняются и всѣ прочія, такъ что истина опредѣляется какъ тожество всего въ одномъ — это была собственно точка зрѣнія Шеллинга. Гегель вполнѣ усвоилъ эту общую идею абсолютнаго тожества, или абсолютнаго субъектъ-объекта, какъ настоящее опредѣленіе истины и основной принципъ философіи, высвобождающій ее изъ скептической двойственности Канта и изъ односторонняго субъективизма Фихте. Но какъ же осуществляется этотъ принципъ абсолютнаго тожества въ дѣйствительномъ знаніи, какъ выводится изъ него содержаніе истинной науки или философіи? Для

Шеллинга способъ безусловнаго познанія былъ умственное созерцаніе (intellektuelle Anschauung), на предполагаемой *невозможности* котораго Кантъ основывалъ свое убѣжденіе въ непознаваемости существа вещей. Чтобы міръ умопостигаемыхъ сущностей (нуменовъ), — говорилъ Кантъ, — былъ данъ намъ въ дѣйствительномъ познаніи, а не въ субъективныхъ только идеяхъ, необходимо было бы, чтобы въ основѣ такого познанія лежало умственное созерцаніе, какъ въ основѣ нашего дѣйствительнаго познанія міра явленій лежитъ чувственное созерцаніе (въ формахъ пространства и времени); но такого умственнаго созерцанія у насъ нѣтъ и быть не можетъ, а потому міръ нуменовъ неизбѣжно остается для насъ непознаваемымъ. Шеллингъ утверждалъ не только возможность, но и дѣйствительность умственнаго созерцанія, какъ единственнаго истиннаго способа философскаго познанія. Гегель, не оспаривая этого въ принципѣ, но разсматривая дѣйствительное содержаніе Шеллинговой философіи, находилъ, что его умственное созерцаніе сводится на дѣлѣ къ двумъ общимъ пріемамъ, одинаково неудовлетворительнымъ. Во-первыхъ, «разсматривать какой-нибудь предметъ, какъ онъ есть въ абсолютномъ», состоитъ, какъ оказывается, въ слѣдующемъ: нужно только утверждать, что хотя объ этомъ предметѣ и говорится теперь какъ о чемъ-то отдѣльномъ, но что въ абсолютномъ (А = А) такой отдѣльности вовсе не существуетъ, ибо въ немъ *все есть одно*. Формулировавъ такимъ образомъ сущность этого перваго пріема абсолютной философіи, Гегель безпощадно замѣчаетъ: «это единственное знаніе, что въ абсолютномъ все равно всему, противопоставлять различающему и наполненному знанію, или выдавать абсолютное за ночную темноту, въ которой всѣ кошки сѣры, можно назвать только наивной пустотой въ сферѣ знанія». Съ однимъ этимъ способомъ нельзя было бы, конечно, создать даже призрачной системы; на помощь является второй пріемъ абсолютнаго познанія, состоящій въ томъ, чтобы на основаніи всеобщаго тожества строить разныя симметрическія схемы и проводить аналогіи между самыми разнородными предметами. Если намъ проповѣдуютъ, — говорилъ Гегель, — «что разсудокъ есть электричество, а животное — азотъ, или что оно равно сѣверу, или югу и т. п., представляя эти тожества иногда въ этой самой наготѣ, иногда же прикрывая ихъ болѣе сложною терминологіей, то неопытность могла бы прійти въ изумленіе отъ такой силы, соединяющей вещи, повидимому, столь далеко лежащія; она могла бы видѣть здѣсь глубокую геніальность, тѣшиться и поздравлять себя съ этими достохвальными занятіями. Но уловку такой мудрости такъ же легко понять, какъ и пользоваться ею, а разъ она сдѣлалась извѣстной, повтореніе ея становится такъ же невыносимо, какъ повтореніе разгаданнаго фокуса. Аппаратъ этого однообразнаго формализма все равно, что палитра живописца, на которой натерты только двѣ краски, напр., красная и зеленая: одна для историческихъ картинъ, а другая для ландшафтовъ».

Этому мнимо-умозрительному методу всеобщаго смѣшенія, съ од-

ной стороны, и внѣшняго подведенія подъ произвольныя схемы, съ другой, Гегель противополагаетъ истинно-научное умозрѣніе, въ которомъ само содержаніе знанія, въ формѣ логическихъ понятій, *діалектически* развивается изъ себя въ полную и внутренне-связанную *систему*. «Какъ объективное цѣлое», говоритъ Гегель, «знаніе утверждаетъ себя на основаніяхъ, тѣмъ болѣе прочныхъ, чѣмъ болѣе оно развивается, и части его образуются одновременно съ цѣлою областью познанія. Средоточіе и кругъ находятся въ такой связи между собою, что первое начало круга есть уже отношеніе къ средоточію, которое (съ своей стороны) не есть еще совершенное средоточіе, пока не восполнятся всѣ его отношенія, т. е. цѣлый кругъ». Истинная наука по Гегелю не есть извнѣ привходящая обработка даннаго матеріала, ни простое констатированіе общей идеи по поводу частныхъ явленій: наука есть *самотворчество разума*. Здѣсь «абсолютное преобразуетъ себя въ объективную полноту, въ совершенное само на себя опирающееся цѣлое, не имѣющее внѣ себя основанія, но основанное только чрезъ само себя въ своемъ началѣ, серединѣ и концѣ». Это цѣлое представляетъ собою настоящую систему, организацію положеній и воззрѣній. Къ такой системѣ, какъ къ *цѣли* научнаго творчества, стремился и Шеллингъ, но онъ не могъ ея достигнуть по отсутствію у него истинной *діалектической методы*. Онъ безусловно противополагалъ свое безплодное «умственное созерцаніе» обыкновенному разсудочному мышленію, различающему предметы и дающему имъ опредѣленія въ твердыхъ понятіяхъ. Истинное же умозрѣніе не отрицаетъ разсудочнаго мышленія, а предполагаетъ его и заключаетъ въ себѣ, какъ постоянный и необходимый низшій моментъ, какъ настоящую основу и опорную точку для своего дѣйствія. Въ правильномъ ходѣ истинно философскаго познанія разсудокъ, раздѣляющій живое цѣлое на части, отвлекающій общія понятія и формально противополагающій ихъ другъ другу, даетъ неизбѣжное начало мыслительному процессу. Лишь за этимъ первымъ разсудочнымъ моментомъ, когда отдѣльное понятіе утверждается въ своей ограниченности какъ положительное или истинное (тезисъ), можетъ обнаружиться второй отрицательно-діалектическій моментъ — самоотрицаніе понятія вслѣдствіе внутренняго противорѣчія между его ограниченностью и тою истиною, которую оно должно представлять (антитезисъ), и тогда уже, съ разрушеніемъ этой ограниченности, понятіе примиряется со своимъ противоположнымъ въ новомъ высшемъ, т. е. болѣе содержательномъ, понятіи, которое относительно двухъ первыхъ представляетъ третій положительно-разумный или собственно умозрительный моментъ (синтезисъ). Такую живую подвижную тройственность моментовъ мы находимъ на первомъ шагу системы, ею опредѣляется весь дальнѣйшій процессъ, и она же выражается въ общемъ расчлененіи цѣлой системы на три главныя части.

Необходимость и движущее начало діалектическаго процесса заключается въ самомъ понятіи абсолютнаго. Какъ такое, оно не можетъ относиться просто отрицательно къ своему противоположному (не абсо-

лютному, конечному); оно должно заключать его въ самомъ себѣ, такъ какъ иначе, если бъ оно имѣло его внѣ себя, то оно имъ ограничивалось бы, — конечное было бы самостоятельнымъ предѣломъ абсолютнаго, которое такимъ образомъ само превратилось бы въ конечное. Слѣдовательно, истинный характеръ абсолютнаго выражается въ его самоотрицаніи, въ положеніи имъ своего противоположнаго или другого, а это другое, какъ полагаемое самимъ абсолютнымъ, есть его собственное отраженіе, и въ этомъ своемъ внѣбытіи или инобытіи абсолютное находитъ само себя и возвращается къ себѣ какъ осуществленное единство себя и своего другого. А такъ какъ абсолютное есть то, что есть во всемъ, то этотъ же самый процессъ есть законъ всякой дѣйствительности. Скрытая во всемъ сила абсолютной истины расторгаетъ ограниченность частныхъ опредѣленій, выводитъ ихъ изъ ихъ косности, заставляетъ переходить одно въ другое и возвращаться къ себѣ въ новой, болѣе истинной и свободной формѣ. Въ этомъ всепроникающемъ и всеобразующемъ движеніи весь смыслъ и вся истина существующаго — живая связь, внутренно соединяющая всѣ части физическаго и духовнаго міра между собою и съ абсолютнымъ, которое внѣ этой связи, какъ что-нибудь отдѣльное, и не существуетъ вовсе. Глубокая оригинальность Гегелевой философіи, особенность, свойственная исключительно ей одной, состоитъ въ полномъ тожествѣ ея методы съ самымъ содержаніемъ. Метода есть діалектическій процессъ саморазвивающагося понятія, и содержаніе есть этотъ же самый всеобъемлющій діалектическій процессъ — и больше ничего. Изо всѣхъ умозрительныхъ системъ только въ одномъ гегельянствѣ абсолютная истина или идея не есть только предметъ или содержаніе, но самая форма философіи. Содержаніе и форма здѣсь вполнѣ совпадаютъ, покрываютъ другъ друга безъ остатка. «Абсолютная идея», говоритъ Гегель, «имѣетъ содержаніемъ себя самоё, какъ безконечную форму, ибо она вѣчно полагаетъ себя, какъ другое, и опять снимаетъ различіе въ тожествѣ полагающаго и полагаемаго».

IV. *Краткій очеркъ Гегелевой системы.* Такъ какъ истинная философія не беретъ своего содержанія извнѣ, а оно само въ ней создается діалектическимъ процессомъ, то, очевидно, началомъ должно быть совершенно безсодержательное. Таково понятіе чистаго бытія. Но понятіе чистаго бытія, т. е. лишеннаго всякихъ признаковъ и опредѣленій, нисколько не отличается отъ понятія чистаго ничто; такъ какъ это не есть бытіе чего-нибудь (ибо тогда оно не было бы *чистымъ бытіемъ*), то это есть бытіе ничего. Первое и самое общее разсудочное понятіе не можетъ быть удержано въ своей особенности и косности, — оно неудержимо переходитъ въ свое противоположное. Бытіе становится ничѣмъ; но, съ другой стороны, и ничто, поскольку оно мыслится, не есть уже чистое ничто: какъ предметъ мышленія, оно *становится* бытіемъ (мыслимымъ). Такимъ образомъ, истина остается не за тѣмъ и не за другимъ изъ двухъ противоположныхъ терминовъ, а за тѣмъ, что обще обоимъ и что ихъ соединяетъ,

именно за понятіемъ перехода, процесса, «становленія» или «бываніи» (das Werden). Это есть первое синтетическое или умозрительное понятіе, остающееся душою всего дальнѣйшаго развитія. И оно не можетъ остаться въ своей первоначальной отвлеченности. Истина не въ неподвижномъ бытіи, или ничто, а въ процессѣ. Но процессъ есть процессъ чего-нибудь: что-нибудь изъ бытія переходитъ въ ничто, т. е. исчезаетъ, и изъ ничто переходитъ въ бытіе, т. е. возникаетъ Значитъ, и понятіе процесса, чтобы быть истиннымъ, должно пройти чрезъ самоотрицаніе; оно требуетъ своего противоположнаго — *опредѣленнаго бытія*, или «тубытія» (das Daseyn). Въ отличіе отъ чистаго бытія, какъ такого, опредѣленное бытіе понимается какъ *качество*. И эта категорія, посредствомъ новыхъ логическихъ звеньевъ [*ничто и другое, конечное* и *безконечное, для-себя-бытіе* (Für-sich-seyn) и *бытіе для кого-нибудь* (Seyn-für-Eines), *единое* и *многое* и т. д.], переходитъ въ категорію *количества*, изъ котораго развивается понятіе *мѣры*, какъ *синтеза* количества и качества. Мѣра оказывается *сущностью* вещей, и, такимъ образомъ, изъ ряда категорій бытія мы переходимъ въ новый рядъ категорій сущности. Ученіе о бытіи (въ широкомъ смыслѣ) и ученіе о сущности составляютъ двѣ первыя части Гегелевой логики (логика объективная). Третья часть есть ученіе о *понятіи* (въ широкомъ смыслѣ), или логика субъективная, куда включаются и основныя категоріи обыкновенной формальной логики *(понятіе, сужденіе, умозаключеніе)*. Какъ эти формальныя категоріи, такъ и вся «субъективная» логика имѣютъ здѣсь формальный и субъективный характеръ далеко не въ общепринятомъ смыслѣ. По Гегелю основныя формы нашего мышленія суть вмѣстѣ съ тѣмъ и основныя формы мыслимаго. Всякій предметъ опредѣляется сначала въ своей общности (понятіе), затѣмъ различается на множественность своихъ моментовъ (сужденіе) и, наконецъ, чрезъ это саморазличеніе замыкается въ себѣ какъ цѣлое (заключеніе). На дальнѣйшей (болѣе конкретной) ступени своего осуществленія эти три момента выражаются какъ *механизмъ, химизмъ* и *телеологія* (показать логическій смыслъ этихъ главныхъ степеней мірового бытія было одною изъ заслугъ Гегеля, но отнесеніе ихъ именно въ третью, субъективную часть логики несвободно отъ произвольности и искусственности). Изъ этой своей (относительной) объективаціи понятіе, возвращаясь къ своей внутренней, обогащенной теперь содержаніемъ дѣйствительности, опредѣляется какъ *идея* на трехъ ступеняхъ *жизни, познанія* и *абсолютной идеи*. Достигши, такимъ образомъ, своей внутренней полноты, идея должна въ этой своей осуществленной *логической цѣльности* подвергнуться общему закону самоотрицанія, чтобы оправдать неограниченную силу своей истины. Абсолютная идея должна пройти черезъ свое инобытіе (Andersseyn), черезъ внѣшность или распаденіе своихъ моментовъ въ природномъ матеріальномъ бытіи, чтобы и здѣсь обнаружить свою скрытую силу и вернуться къ себѣ въ самосознающемъ духѣ.

Абсолютная идея по внутренней необходимости полагаетъ, или,

какъ выражается Гегель, отпускаетъ отъ себя внѣшнюю природу, — логика переходитъ въ *философію природы*, состоящую изъ трехъ наукъ: *механики*, *физики* и *органики*, изъ коихъ каждая раздѣляется на три, соотвѣтственно общей гегельянской трихотоміи. Въ механикѣ *математической* дѣло идетъ о пространствѣ, времени, движеніи и матеріи; *конечная* механика, или ученіе о тяжести, разсматриваетъ инерцію, ударъ и паденіе тѣлъ, а механика *абсолютная* (или астрономія) имѣетъ своимъ предметомъ всемірное тяготѣніе, законы движенія небесныхъ тѣлъ и солнечную систему какъ цѣлое. Въ механикѣ вообще преобладаетъ матеріальная сторона природы; въ физикѣ выступаетъ на первый планъ формирующее начало природныхъ явленій. «Физика *всеобщей* индивидуальности» имѣетъ предметомъ свѣтъ, четыре стихіи (въ смыслѣ древнихъ) и «метеорологическій процессъ»; «физика *особенной* индивидуальности» разсматриваетъ удѣльный вѣсъ, звукъ и теплоту, а «физика *цѣльной* индивидуальности» занимается, во-первыхъ, магнитизмомъ и кристаллизаціей, во-вторыхъ, такими свойствами тѣлъ, какъ электричество, и, въ-третьихъ, «химическимъ процессомъ»; здѣсь въ измѣнчивости вещества и превращеніи тѣлъ окончательно обнаруживается относительный и неустойчивый характеръ природныхъ сущностей и безусловное значеніе формы, которое и реализуется въ органическомъ процессѣ, составляющемъ предметъ третьей главной естественной науки — органики. Въ этой высшей, самой конкретной и содержательной области природы форма и матерія совершенно другъ друга проникаютъ и внутренне уравновѣшиваютъ; цѣльный и устойчивый образъ не есть здѣсь случайность или произведеніе внѣшнихъ силъ (какъ въ механикѣ), а есть адекватное воплощеніе самозиждительной и самоподдерживающейся жизни. Пристрастіе къ трихотоміи заставило Гегеля отнести къ «органикѣ» и минеральное царство, подъ именемъ геологическаго организма, на ряду съ организмомъ растительнымъ и животнымъ; впрочемъ, въ конкретной природѣ нѣтъ безусловной границы между неорганическимъ и органическимъ, и на кристаллизацію можно смотрѣть какъ на зачаточную организацію. Въ настоящихъ организмахъ растительномъ и животномъ разумъ природы или живущая въ ней идея проявляется въ образованіи множества органическихъ видовъ, по общимъ типамъ и степенямъ совершенства; далѣе — въ способности каждаго организма непрерывно воспроизводить форму своихъ частей и своего цѣлаго чрезъ уподобленіе внѣшнихъ веществъ (Assimilations-process); затѣмъ — въ способности безконечнаго воспроизведенія рода чрезъ ряды поколѣній, пребывающихъ въ той же формѣ (Gattungsprocess), и, наконецъ (у животныхъ), — въ субъективномъ (психическомъ) единствѣ, дѣлающемъ изъ членовъ органическаго тѣла одно самочувствующее и самодвижущееся существо.

Но и на этой высшей степени органическаго міра и всей природы разумъ или идея не достигаютъ своего дѣйствительно адекватнаго выраженія. Отношеніе родового къ индивидуальному (общаго къ единичному) остается здѣсь внѣшнимъ и одностороннимъ. Родъ, какъ

цѣлое, воплощается лишь во внѣбытіи принадлежащихъ къ нему, неопредѣленно множественныхъ особей, раздѣльныхъ въ пространствѣ и времени; и особь имѣетъ родовое внѣ себя, полагая его какъ потомство. Эта несостоятельность природы выражается въ смерти. Только въ разумномъ мышленіи индивидуальное существо имѣетъ въ себѣ самомъ родовое или всеобщее. Такое внутренно обладающее своимъ смысломъ индивидуальное существо есть человѣческій духъ. Въ немъ абсолютная идея изъ своего внѣбытія, представляемаго природой, возвращается въ себя, обогащенная всею полнотою пріобрѣтенныхъ въ космическомъ процессѣ реально-конкретныхъ опредѣленій.

Третья главная часть Гегелевой системы — *философія духа* — сама троится соотвѣтственно различенію духа въ его субъективности, въ его объективаціи и въ его абсолютности. *Субъективный духъ*, во-первыхъ, разсматривается въ своемъ непосредственномъ опредѣленіи, какъ существенно зависящій отъ природы въ характерѣ, темпераментѣ, различіяхъ пола, возраста, сна и бдѣнія и т. п.; всѣмъ этимъ занимается *антропологія*. Во-вторыхъ, субъективный духъ представляется въ своемъ постепенномъ восхожденіи отъ чувственной увѣренности чрезъ воспріятіе, разсудокъ и самосознаніе къ разуму. Этотъ внутренній процессъ человѣческаго сознанія разсматривается въ *феноменологіи* духа, которая въ смыслѣ подготовки ума къ пониманію Гегелевой точки зрѣнія можетъ служить введеніемъ во всю его систему, а потому и была имъ изложена въ вышеупомянутомъ особомъ сочиненіи, раньше его логики и энциклопедіи философскихъ наукъ, въ которыя она потомъ вошла въ сжатомъ видѣ. Послѣдняя изъ трехъ наукъ субъективнаго духа, *психологія*, по содержанію своему приблизительно совпадаетъ съ главными частями обыкновенной психологіи, но только это содержаніе располагается не въ своихъ эмпирическихъ частностяхъ, а въ своемъ общемъ смыслѣ, какъ внутренній процессъ самораскрывающагося духа.

Достигши въ теоретическомъ мышленіи и въ свободѣ воли настоящаго самоопредѣленія въ своей внутренней сущности, духъ возвышается надъ своею субъективностью; онъ можетъ и долженъ проявить свою сущность предметно-дѣйствительнымъ образомъ, стать духомъ *объективнымъ*. Первое объективное проявленіе свободнаго духа есть *право*. Оно есть осуществленіе свободной личной воли, во-первыхъ, по отношенію къ внѣшнимъ вещамъ — право *собственности*, во-вторыхъ, по отношенію къ другой волѣ — право *договора*, и, наконецъ, по отношенію къ своему собственному, отрицательному дѣйствію чрезъ отрицаніе этого отрицанія — въ правѣ *наказанія*. Нарушеніе права, лишь формально и абстрактно возстановляемаго наказаніемъ, вызываетъ въ духѣ *моральное* требованіе реальной правды и добра, которыя противополагаются неправедной и злой волѣ какъ *долгъ* (das Sollen), говорящій ей въ *совѣсти*. Изъ этой раздвоенности между долгомъ и недолжной дѣйствительностью духъ освобождается въ дѣйствительной *нравственности*, гдѣ личность находитъ себя внутренно связанною или

солидарною съ реальными формами нравственной жизни, или, по Гегелевой терминологіи, субъектъ сознаетъ себя какъ одно съ *нравственною субстанціей* на трехъ степеняхъ ея проявленія: въ *семействѣ*, *гражданскомъ обществѣ* (bürgerliche Gesellschaft) и *государствѣ*. Государство, по Гегелю, — высшее проявленіе объективнаго духа, совершенное воплощеніе разума въ жизни человѣчества; Гегель называетъ его даже богомъ. Какъ осуществленіе свободы каждаго въ единствѣ всѣхъ, государство, вообще, есть абсолютная самоцѣль (Selbstzwek). Національныя же государства, какъ и тѣ народные духи (Volksgeister), которые въ этихъ государствахъ воплощаются, суть особыя проявленія всемірнаго духа, и въ ихъ историческихъ судьбахъ дѣйствуетъ все та же діалектическая мощь этого духа, который черезъ ихъ смѣну избавляется постепенно отъ своихъ ограниченностей и односторонностей и достигаетъ своей безусловной самосознательной свободы. Смыслъ исторіи, по Гегелю, есть *прогрессъ въ сознаніи свободы*. На Востокѣ свободнымъ сознаетъ себя только *одинъ*; всѣ объективныя проявленія разумной человѣческой воли (собственность, договоръ, наказаніе, семья, гражданскіе союзы) здѣсь существуютъ, но исключительно въ своей общей субстанціи, при которой частный субъектъ является лишь какъ *accidens* (напр., семья *вообще* узаконяется какъ необходимость; но связь даннаго субъекта съ его собственною семьей есть только случайность, ибо единственный субъектъ, которому принадлежитъ здѣсь свобода, всегда можетъ по праву отнять у любого изъ своихъ подданныхъ его жену и дѣтей; точно также наказаніе въ своей общей сущности признается здѣсь вполнѣ, но право дѣйствительнаго преступника на наказаніе и право невиннаго быть свободнымъ отъ наказанія не существуетъ и замѣняется случайностью, ибо единственный субъектъ свободы, властитель, имѣетъ общепризнанное право наказывать невинныхъ и награждать преступниковъ). Въ классическомъ мірѣ субстанціальный характеръ нравственности еще остается въ силѣ, но свобода признается уже не за однимъ, а за *нѣсколькими* (въ аристократіяхъ) или за *многими* (въ демократіяхъ). Только въ германо-христіанскомъ мірѣ субстанція нравственности всецѣло и неразрывно соединяется съ субъектомъ, какъ такимъ, и свобода сознается какъ неотъемлемое достояніе *всѣхъ*. Европейское государство, какъ осуществленіе этой свободы всѣхъ (въ ихъ единствѣ), заключаетъ въ себѣ, въ качествѣ своихъ моментовъ, исключительныя формы прежнихъ государствъ. Это государство есть необходимо монархія; въ особѣ государя единство цѣлаго является и дѣйствуетъ какъ живая и личная сила; эта центральная власть *одного* не ограничивается, а восполняется участіемъ *нѣкоторыхъ* въ управленіи и представительствомъ *всѣхъ* въ сословныхъ собраніяхъ и въ судахъ присяжныхъ. Въ совершенномъ государствѣ духъ объективируется какъ дѣйствительность. Но, нося въ себѣ абсолютную идею, онъ изъ этой объективаціи возвращается къ себѣ и проявляется какъ духъ абсолютный на трехъ ступеняхъ: искусства, религіи и философіи.

Красота есть непосредственное присутствіе или видимость идеи въ единичномъ конкретномъ явленіи; это — абсолютное въ сферѣ чувственнаго созерцанія. Въ природѣ красота есть лишь безсознательное отраженіе или сіяніе идеи; въ искусствѣ, прежде чѣмъ получить непосредственную видимость на объектѣ, она проходитъ черезъ сознательное воображеніе субъекта (художника) и потому представляетъ высшую степень просвѣтлѣнія природнаго матеріала. На Востокѣ искусство (въ своемъ господствующемъ здѣсь видѣ — архитектурѣ) еще близко къ природѣ; какъ сама природа есть символъ божественной идеи, такъ это искусство имѣетъ характеръ символическій: матеріальный объектъ связанъ идеей, но не проникнутъ ею вполнѣ. Такое полное проникновеніе, совершенная ощутительность идеи и всецѣлая идеализація чувственной формы достигается въ искусствѣ классическомъ. Эта абсолютная гармонія объективной красоты нарушается въ искусствѣ романтическомъ, гдѣ идея, въ формѣ духовности или субъективности, рѣшительно перевѣшиваетъ природную чувственную форму и стремится, такимъ образомъ, вывести искусство изъ собственныхъ предѣловъ въ область религіи.

Въ религіи абсолютное проявляется съ болѣе общимъ объективнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе глубокимъ субъективнымъ характеромъ, нежели въ искусствѣ. Оно открывается представленію и душевному чувству, какъ сверхчеловѣческое, — совершенно независимое отъ конечнаго субъекта, но тѣснѣйшимъ образомъ съ нимъ связанное. Въ религіяхъ восточнаго язычества Божество представляется какъ *субстанція* природнаго міра (напр., какъ свѣтъ въ иранской и какъ загадка жизни въ египетской); на дальнѣйшей ступени религіознаго сознанія Богъ открывается какъ *субъектъ* (въ формѣ «возвышеннаго» монизма у евреевъ, въ формѣ прекрасной тѣлесности у грековъ и въ формѣ цѣлесообразнаго отношенія или практическаго разума у римлянъ). Христіанство, какъ абсолютная религія, признаетъ Божество въ безусловномъ единствѣ или примиреніи безконечнаго и конечнаго. Гегель очень подробно излагаетъ въ своихъ чтеніяхъ о философіи религіи умозрительный смыслъ главныхъ христіанскихъ догматовъ — Троицы, грѣхопаденія, искупленія. Грѣхопаденіе, т .е. выходъ конечнаго субъекта изъ природной непосредственности, есть необходимый моментъ въ развитіи человѣческаго духа; безъ этого онъ остался бы на степени животнаго; непосредственная невинность есть невѣдѣніе (по-гречески *ἄγνοια* значитъ и то, и другое). Сознательное участіе человѣческой воли въ міровомъ злѣ искупается ея участіемъ въ міровомъ страданіи. Примиреніе достигается въ чувствѣ внутренняго единства между духомъ конечнымъ и абсолютнымъ; но это религіозное примиреніе, выражающееся въ духовномъ культѣ общины (Gemeinde) и въ самосознаніи, какъ *святой* Церкви или духовнаго царства святыхъ — еще недостаточно. Внутренно примиренная въ себѣ, религіозная сфера въ своей цѣлости противополагается «свѣтской» дѣйствительности и должна быть примирена съ нею въ нравственности и государ-

ствѣ. Но для самого религіознаго представленія эти внутренніе и вѣчные процессы между конечными и абсолютными опредѣленіями духа, различныя степени ихъ противоположенія и возсоединенія — все это является въ формѣ единичныхъ историческихъ фактовъ, связанныхъ съ единичными индивидуальностями. Такимъ образомъ, несмотря на безусловную истинность своего *содержанія* (которую Гегель признавалъ и долженъ былъ признавать совершенно искренно), христіанство, въ силу общей *формы* религіознаго представленія, являлось для Гегеля неадекватнымъ выраженіемъ абсолютной истины; такое выраженіе оно получаетъ только въ *философіи*.

Философія, какъ откровеніе абсолютнаго въ абсолютной формѣ, принимается Гегелемъ не въ видѣ совокупности различныхъ системъ, а какъ постепенное осуществленіе единой истинной системы. Всѣ когда-либо выступавшія философскія начала и воззрѣнія предста вляли въ конкретно-исторической формѣ послѣдовательные моменты и категоріи Гегелевой логики и философіи духа. Такъ, понятіе бытія всецѣло опредѣляетъ философію элеатовъ; Гераклитъ представляетъ das Werden; Демокритъ — das Fürsichseyn; Платонова философія вращается въ категоріяхъ сущности; Аристотелева — въ области понятія; неоплатонизмъ, резюмирующій всю древнюю философію, представляетъ послѣдній отдѣлъ логики — цѣльную идею (жизнь или душа міра, познаніе или умъ, абсолютная идея или единое сверхсущее). Новая философія — философія духа — у Картезія на степени сознанія (разсудочнаго) и субстанціи, у Канта и Фихте — на степени самосознанія или субъективности, у Шеллинга и Гегеля — на степени разума или абсолютнаго тожества субстанціи и субъекта. Выраженное Шеллингомъ въ неадекватной формѣ умственнаго созерцанія, это тожество, составляющее абсолютную истину, получаетъ въ философіи Гегеля совершенную, безусловно ему присущую форму діалектическаго мышленія или абсолютнаго знанія. Такимъ образомъ замыкается кругъ этой всеобъемлющей и самодовлѣющей системы, единственной по своему формальному совершенству во всей умственной исторіи человѣчества.

V. *Оцѣнка Гегелевой философіи.* Такъ какъ первымъ началомъ своей философіи Гегель полагаетъ понятіе чистаго безсодержательнаго бытія, равнаго ничто, то весьма легко и соблазнительно было бы представить эту систему въ безсмысленномъ видѣ какого-то самосозиданія всего изъ ничего. Но не слѣдуетъ забывать, что Гегель никогда не представлялъ начала и послѣдовательности логическаго процесса въ видѣ порядка *временнаго;* онъ былъ болѣе всего далекъ отъ мысли, что сначала *существовало* чистое бытіе и больше ничего, *потомъ* оно оказалось равнымъ ничто и изъ этого вышло понятіе Werden. По Гегелю ничего подобнаго быть не можетъ. Абсолютная идея со всѣми своими опредѣленіями *вѣчно есть* во вселенной и лишь послѣдовательно въ рядѣ моментовъ раскрываетъ свое вѣчное содержаніе конечному духу, а въ немъ — самому себѣ, становясь чрезъ это духомъ абсолютнымъ. Безспорно, отношеніе вѣчной идеи къ ея вре-

менному самораскрытію въ человѣческомъ духѣ представляетъ для мысли большія трудности, но, во-первыхъ, это трудности болѣе глубокія и сложныя, нежели вышеуказанная нелѣпость, а, во-вторыхъ, эти трудности свойственны вовсе не одной только Гегелевой системѣ. Во всякомъ случаѣ, отвлеченныя логическія категоріи, утверждаемыя разсудкомъ въ ихъ отдѣльности, но по истинѣ не существующія отдѣльно, а лишь какъ моменты абсолютной идеи, изъ этой вѣчной идеи, чрезъ актъ мыслящаго духа, которому она внутренно присуща, получаютъ свое содержаніе, ея силою выводятся изъ своей ограниченности и приводятся къ все болѣе и болѣе тѣсной и многосторонней связи другъ съ другомъ. Конечно, одна пустота подъ именемъ «бытія» не можетъ сама себя сравнивать съ другою пустотою подъ именемъ «ничто», и, во всякомъ случаѣ, изъ такого сравненія могло бы выйти только тожество двухъ пустотъ, а никакъ не новое понятіе «становленія» (das Werden). Но умозрительная мысль, которая не можетъ остановиться на разсудочномъ отвлеченіи чистаго бытія и движется между нимъ и чистымъ ничто, различая и снова отожествляя ихъ, тѣмъ самымъ опредѣляетъ себя, или открывается себѣ какъ это внутреннее движеніе или становленіе, котораго моменты (разсудкомъ отвлекаемые) суть бытіе и ничто. Истинное мышленіе или абсолютное знаніе есть саморазвитіе живого понятія (т. е. умозрительнаго или идеи), а никакъ не понятій (разсудочныхъ или отвлеченныхъ). — Точно также несправедливо укоряютъ Гегеля за то, что его діалектическій процессъ есть будто бы мышленіе безъ мыслящаго и безъ мыслимаго. Конечно, Гегель не признавалъ субъекта и объекта за двѣ отдѣльныя и внѣшнія другъ другу *вещи* — и хорошо дѣлалъ: вѣдь самое происхожденіе его философіи связано съ умозрительною необходимостью окончательно освободиться отъ картезіанскаго дуалистическаго противоположенія между мыслящею и протяженною субстанціями. По Гегелю, въ истинномъ процессѣ бытія и мышленія субстанція становится субъектомъ или духомъ, и если онъ дѣлалъ особенное удареніе на терминѣ «становится», то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ отрицалъ два другіе: онъ устранялъ только ихъ отдѣльность.

За Гегелемъ должна быть признана огромная заслуга рѣшительнаго установленія въ наукѣ и общемъ сознаніи истинныхъ и плодотворныхъ понятій *процесса, развитія* и исторіи, какъ послѣдовательнаго осуществленія идеальнаго содержанія. Въ дѣйствительности все находится въ процессѣ: не существуетъ никакихъ безусловныхъ границъ между различными сферами бытія, нѣтъ ничего отдѣльнаго, несвязаннаго со всѣмъ; разсудочная мысль создала повсюду предѣлы и рамки, несуществующіе въ дѣйствительности, — «абсолютная» философія разрушила этотъ фиктивный міръ и съ этой стороны, несомнѣнно, достигла примиренія и отожествленія между знаніемъ и дѣйствительностью. Отъ этого разрушенія твердыхъ и неподвижныхъ понятій и опредѣленій сильно пострадали предвзятыя мнѣнія и закоснѣлая умственная привычка находить вездѣ готовые и неизмѣнные предметы;

но зато выиграла истина; наука пріобрѣла во всѣхъ сферахъ генетическую и сравнительную методы, общее міросозерцаніе расширилось и одухотворилось, а подъ незамѣтнымъ вліяніемъ этого теоретическаго прогресса увеличилась свобода и взаимное проникновеніе жизненныхъ отношеній. Характерное для гегельянства требованіе отъ идеи, чтобы она оправдывала свою истинность осуществленіемъ въ дѣйствительности, и, съ другой стороны, требованіе отъ дѣйствительности, чтобы она была осмысленною, т. е. проникнутою идеальнымъ содержаніемъ — это двойное требованіе могло, конечно, оказывать лишь самое благотворное нравственное вліяніе на подчинявшееся ему сознаніе.

Но въ этихъ же самыхъ пунктахъ Гегелевой философіи сказывается и оборотная ея сторона. Если процессъ есть истина для конечныхъ вещей и явленій, ибо онъ избавляетъ ихъ отъ ихъ ограниченности, то никакъ нельзя допустить, чтобы и сама абсолютная истина существенно зависѣла отъ этого процесса. Между тѣмъ, по Гегелю, хотя абсолютное и есть въ извѣстномъ смыслѣ prius процесса, такъ какъ оно есть вѣчно, однако своего совершенства, какъ самосознающее, оно реально достигаетъ только черезъ процессъ въ его высшемъ проявленіи — человѣческомъ духѣ. Справедливо настаивая въ принципѣ на совершенномъ соединеніи безконечнаго и конечнаго, Гегель на дѣлѣ не уравновѣшивалъ этихъ двухъ терминовъ истины, а рѣшительно склонялъ чашу вѣсовъ на сторону конечнаго; вѣрно усматривая въ жизни природы и человѣка *имманентную силу* абсолютной идеи, движущей міровымъ процессомъ и раскрывающей себя въ немъ, Гегель неосновательно смѣшивалъ эту душу міра съ самимъ абсолютнымъ, какъ такимъ, которое, однако, по понятію своему будучи чистый актъ (actus purus) или вѣчно осуществленная энергія, непосредственно входить въ міровой процессъ не можетъ и въ извѣстномъ смыслѣ всегда остается трансцендентнымъ. Съ другой стороны, правильно опредѣляя истину знанія, какъ тожество мышленія и дѣйствительности, Гегель слишкомъ узко понималъ эту послѣднюю. Изъ полноправнаго элемента познавательнаго процесса дѣйствительность нерѣдко превращалась у него (какъ и у Шеллинга, котораго онъ самъ за это порицалъ) въ искусственную иллюстрацію какой-нибудь отвлеченной формулы. Истинная наука предполагаетъ *неопредѣленно-широкій* эмпирическій базисъ. Не отрицая этого въ принципѣ, Гегель на дѣлѣ вовсе не считался съ возможностью будущихъ открытій въ наукѣ и новыхъ явленій въ историческомъ процессѣ. Провиденціальное предостереженіе, которое онъ получилъ относительно этого въ началѣ своего поприща, мало на него подѣйствовало. Его философія исторіи еще болѣе, чѣмъ философія природы, представляетъ собою сильнѣйшую самокритику гегельянства съ этой стороны. Нельзя было, конечно, требовать, чтобы Гегель (хотя и претендовавшій на «абсолютное» знаніе) предсказывалъ будущія историческія событія, какъ только въ шутку можно было отъ него требовать, чтобы онъ a priori зналъ, сколько градусовъ показываетъ термометръ въ данный день. Но можно

было по праву ожидать, что Гегелева философія исторіи оставитъ мѣсто для будущаго, особенно для будущаго развитія такихъ явленій, важность которыхъ отчасти уже обозначилась при жизни философа. Но въ то время, какъ современникъ Гегеля, графъ Красинскій, силою поэтическаго вдохновенія предугадалъ и съ поразительною точностью и яркостью нарисовалъ картину парижской коммуны и нынѣшняго анархизма (въ своей «Небожественной комедіи»), въ философіи исторіи Гегеля не оставлено никакого мѣста ни для соціализма, ни для національныхъ движеній нынѣшняго вѣка, ни для Россіи и славянства, какъ исторической силы. По Гегелю, исторія окончательно замыкается на установленіи бюргерско-бюрократическихъ порядковъ въ Пруссіи Фридриха-Вильгельма III, обезпечивавшихъ содержаніе философа, а черезъ то и реализацію содержанія абсолютной философіи. Но исторія не остановилась и, произведя много важныхъ явленій, непредвидѣнныхъ Гегелемъ, произвела, между прочимъ, и паденіе его собственной философіи. Внутреннее формальное достоинство этой философіи, какъ системы, не подлежитъ сомнѣнію такъ же, какъ и важность идей, внесенныхъ ею въ науку и общее сознаніе. Но при ея притязаніи на значеніе философіи абсолютной и окончательной она подлежала полной провѣркѣ со стороны эмпирической дѣйствительности, особенно въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя прямо относятся къ конкретной реальности — въ философіи природы и въ философіи исторіи. Этой провѣрки система Гегеля не выдержала и была осуждена тѣмъ безпощаднѣе, чѣмъ выше были ея притязанія.

Литература. Кромѣ вышеупомянутыхъ сочиненій, изданныхъ самимъ Гегелемъ, въ посмертное собраніе его сочиненій, подъ редакціей его учениковъ, вошли университетскія лекціи его по различнымъ философскимъ дисциплинамъ: по философіи исторіи (ред. Гансъ), по эстетикѣ (Гото), по философіи религіи (Маргейнеке), по исторіи философіи (Михелетъ). Біографіи Гегеля: хвалебная — Розенкранца, критическая — Гайма. Извлеченія изъ сочиненій Гегеля: Frantz u. Hillert, «Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen» (Б. 1843); критическія разъясненія гегелевой системы составилъ Розенкранцъ (Кенигсбергъ, 1843); точная и обстоятельная критика гегелевой *логики* сдѣлана Тренделенбургомъ въ его «Логическихъ изслѣдованіяхъ»; о ней же и обо всемъ ученіи Гегеля ср., между прочимъ, C. Tr. Bachmann, «Ueber Hegels System u. die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie» (1883); H. Ulrici, «Ueber Princip und Methode der hegelschen Philosophie» (1841); A. Kym, «Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie» (1849); Ed. Hartmann, «Ueber die dialektische Methode historisch-kritische Untersuchungen» (Берлинъ, 1868). Aug. Vera перевелъ и объяснилъ гегелеву логику, философію природы и философію духа на французскомъ языкѣ (II. 1859). Введеніе и объясненія къ Энциклопедіи Гегеля см. K. Köstlin, «Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung» (1870) и M. Schasler, «Hegels populäre Gedanken aus seinen Werken»

(Берлинъ, 1870). О культурно-историческомъ значеніи Гегеля ср. J. Werner, «Hegels Offenbarungsbegriff» (Лейпцигъ, 1887). На *русскій языкъ* переведены: «Курсъ эстетики или наука изящнаго» В. Модестовымъ (М., 1859—1860; въ приложеніи Бенаръ, «Аналитико-критическій разборъ курса эстетики Фр. Гегеля»); «Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ» В. Чижовымъ (М., 1861 — ч. I. Логика, 1868 — ч. II. Философія природы, 1864 — ч. III. Философія духа); Н. Гиляровъ-Платоновъ, «Онтологія Гегеля» («Вопр. филос. и психол.», 1891). О Гегелѣ: «Опытъ о филос. Гегеля» перев. Станкевича («Телескопъ», 1835, № 12); Гаймъ, «Гегель и его время» перев. Соляникова (Спб., 1861, изъ «Ж. М. Н. Пр.»); по поводу этой книги — М. А. Антоновичъ, «О гегелевской филос.» («Современникъ», 1861); С. Гогоцкій, «Обозрѣніе системы филос. Гегеля» («Философск. Лексиконъ», т. II); П. Л. Лавровъ, «Гегелизмъ» («Библ. для Чт.», 1858, 5); его же, «Практическая филос. Гегеля» (т. же, 1858, 9); П. Г. Рѣдкинъ, «Обозрѣніе гегелевской филос.»; его же, «Логика Гегеля» («Москвитянинъ», 1884, ч. IV); «Взглядъ на филос. Гегеля» («Прав. Соб.», 1861, т. I); А. Д. Градовскій, «Политич. филос. Гегеля» («Ж. М. Нар. Пр.», ч. 150); М. Стасюлевичъ, «Опытъ историч. обзора главныхъ системъ филос. исторіи» (Спб. 1866, стр. 394—506).

ГЕГЕЛЬЯНСКАЯ ШКОЛА. — Ученики Гегеля, занявшіе въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ большую часть философскихъ каѳедръ въ германскихъ университетахъ, скоро распались на три партіи: правую, лѣвую и крайнюю лѣвую. Главною причиною раздѣленія было несогласіе относительно того, какое значеніе съ гегельянской точки зрѣнія должно быть дано нѣкоторымъ основнымъ религіознымъ догматамъ; а несогласіе это было обусловлено двусмысленностью гегелевой терминологіи въ этихъ пунктахъ: ему было обычно свои умозрительныя идеи выражать языкомъ положительнаго богословія и, наоборотъ, богословскіе догматы излагать языкомъ своей философіи. Поэтому послѣ смерти Гегеля между его учениками и послѣдователями возникъ вопросъ: слѣдуетъ ли согласно гегельянскимъ принципамъ признавать личнаго Бога, личное безсмертіе и личнаго Богочеловѣка? Правая сторона (Гёшель, Розенкранцъ, Шаллеръ, Маргейнеке, Вейссе и др.) отвѣчала утвердительно въ смыслѣ христіанскаго теизма; лѣвая (Михелетъ, Штраусъ и др.) настаивала съ большею вѣрностью мысли Гегеля на пантеистическомъ взглядѣ, по которому: 1) Божество, субстанціонально присущее природѣ, достигаетъ до самосознанія или становится дѣйствительнымъ субъектомъ лишь въ человѣкѣ; 2) безсмертна только истинная личность человѣка, т. е. разумъ, проявленіе въ немъ всемірнаго духа (духа человѣчества), общее всѣмъ людямъ и не связанное съ отдѣльною природною индивидуальностью, и 3) совершенное воплощеніе абсолютнаго въ конечномъ, примиреніе божественной идеи съ дѣйствительностью совершается въ процессѣ развитія человѣчества, которое и есть единый истинный

богочеловѣкъ. Крайняя лѣвая (Бруно Бауеръ, Фейербахъ и др., къ которымъ впослѣдствіи присоединился и Штраусъ) дѣлаетъ изъ этого взгляда дальнѣйшіе выводы: такъ какъ Божество, по Гегелю, существуетъ только въ природѣ (субстанціально) и въ человѣческомъ сознаніи (субъективно), то, значитъ, Божества вовсе нѣтъ, а есть только природа и ея высшее произведеніе — человѣкъ.

Расцвѣтъ гегельянства во всѣхъ этихъ трехъ направленіяхъ (теистическомъ, пантеистическомъ и натурально-антропологическомъ) закончился къ 1848 г., когда интересы соціально-политическіе отодвинули на задній планъ всѣ другіе. Но и въ этой области вліяніе Гегеля сказалось въ лицѣ Карла Маркса и Лассаля, проникнутыхъ гегельянскими идеями. Принципъ внутренняго развитія по тремъ моментамъ былъ проведенъ въ другую сферу — церковно-историческую и критико-богословскую — талантливымъ главою тюбингенской школы, Христіаномъ Бауромъ. Вообще же въ области наукъ гуманитарныхъ гегельянство послужило въ Германіи, а чрезъ нее и въ прочей Европѣ, такою же закваскою научнаго движенія, какою было картезіанство для наукъ о мірѣ физическомъ. Впрочемъ, и въ предѣлахъ этихъ послѣднихъ едва ли біологическая теорія о трансформаціи органическихъ видовъ могла бы достигнуть такого быстраго распространенія и признанія, если бы общее сознаніе не освоилось предварительно съ основнымъ гегельянскимъ понятіемъ мірового процесса и развитія.

Внѣ Германіи гегельянство всего ревностнѣе и полнѣе было усвоено немногочисленнымъ, но высокообразованнымъ кружкомъ московскихъ «славянофиловъ» и «западниковъ», въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ. К. Аксаковъ (въ своей диссертаціи о Ломоносовѣ) конструировалъ русскую исторію по формуламъ Гегелевой діалектики, а также написалъ русскую грамматику по Гегелю. Хомяковъ рѣшалъ вѣроисповѣдный вопросъ по тройственной гегельянской формулѣ: католичество — моментъ разсудочнаго единства (тезисъ), протестантство — моментъ отрицательной свободы (антитезисъ), православіе — единство въ свободѣ и свобода въ единствѣ (синтезисъ). Еще глубже проникліись гегельянствомъ «западники» — Станкевичъ, Рѣдкинъ, Бѣлинскій, Герценъ, Бакунинъ. Послѣдніе двое, подобно многимъ изъ своихъ нѣмецкихъ единомышленниковъ, пройдя черезъ лѣвое и крайнее лѣвое гегельянство, перемѣнили служеніе философіи на служеніе соціальной революціи, тогда какъ славянофилы отъ праваго гегельянства перешли къ мистическому націонализму и положительной церковности (какъ и въ Германіи такіе люди, какъ талантливый Даумеръ, отъ яраго гегельянства переходили къ католической мистикѣ). Изъ ученыхъ слѣдующаго поколѣнія самостоятельное развитіе гегельянскихъ началъ мы находимъ въ философскихъ сочиненіяхъ Б. Н. Чичерина, котораго, впрочемъ, нельзя причислить къ гегельянцамъ въ тѣсномъ смыслѣ. Неспособность гегельянства дать цѣльное и прочное удовлетвореніе живому религіозному чувству, съ одной стороны, и потребностямъ практической воли, съ другой, лучше всякихъ разсу-

жденій показываетъ настоящія границы этой философіи и опровергаетъ ея притязаніе быть *совершенною* истиною, полнымъ и окончательнымъ откровеніемъ абсолютнаго духа. Въ этомъ качествѣ ея никто уже не признаетъ въ настоящее время; какъ всеобъемлющая самодовлѣющая система, гегельянство въ настоящее время болѣе не существуетъ, но осталось и навсегда останется то положительное, что внесено этою философіей въ общее сознаніе: идея универсальнаго процесса и развитія, какъ общей, всепроникающей связи частныхъ явленій.

ГНОСТИЦИЗМЪ *(гностика, гнозисъ* или *гносисъ)* — такъ называется совокупность религіозно-философскихъ (теософскихъ) системъ, которыя появились въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ нашей эры и въ которыхъ основные факты и ученіе христіанства, оторванные отъ ихъ исторической почвы, разработаны въ смыслѣ языческой (какъ восточной, такъ и эллинской) мудрости. Отъ сродныхъ явленій религіозно-философскаго синкретизма, каковы неоплатонизмъ, герметизмъ, гностицизмъ отличается признаніемъ христіанскихъ данныхъ, а отъ настоящаго христіанства — языческимъ пониманіемъ и обработкою этихъ данныхъ и отрицательнымъ отношеніемъ къ историческимъ корнямъ христіанства въ еврейской религіи. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи гностицизмъ стоитъ въ особенно рѣзкой противоположности къ іудействующимъ сектамъ въ христіанствѣ съ одной стороны, а съ другой стороны — къ каббалѣ, которая представляетъ языческую обработку специфически-еврейскихъ религіозныхъ данныхъ[1].

I. *Происхожденіе гностицизма.* Общія условія для возникновенія гностицизма, какъ и другихъ сродныхъ явленій, были созданы тѣмъ культурно-политическимъ смѣшеніемъ различныхъ національныхъ и религіозныхъ стихій древняго міра, которое начато было персидскими царями, продолжалось македонянами и завершено римлянами. Источникъ гностическихъ идей въ различныхъ языческихъ религіяхъ, съ одной стороны, и ученіяхъ греческихъ философовъ — съ другой, ясно сознавался съ самаго начала и подробно указанъ уже авторомъ *Φιλοσοφούμενα,* хотя въ частности не всѣ его сближенія одинаково основательны. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что тѣ или другіе національно-религіозные и философскіе факторы въ различной мѣрѣ участвовали въ образованіи тѣхъ или другихъ гностическихъ системъ, а также то, что въ различныя комбинаціи уже существовавшихъ идей привходила, съ большею или меньшею силою и оригинальностью, и личная умственная работа со стороны основателей и распространителей этихъ системъ и школъ. Разобрать все это въ подробностяхъ тѣмъ менѣе возможно, что писанія гностиковъ извѣстны намъ только по немногимъ отрывкамъ и по чужому, при томъ полемическому

[1] Нѣкоторые писатели, напр., Бауръ, говорятъ объ „іудейской гнозѣ“ (помимо каббалы), но это болѣе соотвѣтствуетъ апріорнымъ схемамъ этихъ писателей, нежели исторической дѣйствительности.

изложенію. Это представляетъ большой просторъ гипотезамъ, изъ которыхъ одна заслуживаетъ упоминанія. Въ прошломъ вѣкѣ нѣкоторые ученые (напр., оріенталистъ І. І. Шмидтъ) ставили гностицизмъ въ спеціальную связь съ буддизмомъ. Достовѣрно тутъ только: 1) что со времени походовъ Александра Македонскаго Передняя Азія, а чрезъ нее и весь греко-римскій міръ сдѣлались доступны вліяніямъ изъ Индіи, которая перестала быть для этого міра невѣдомою страною, и 2) что буддизмъ былъ послѣднимъ словомъ восточной «мудрости» и донынѣ остается самою живучею и вліятельною изъ религій Востока. Но, съ другой стороны, историческіе и до-историческіе корни самаго буддизма далеко еще не вскрыты наукою. Многіе ученые не безъ основанія видятъ здѣсь религіозную реакцію со стороны темнокожихъ до-арійскихъ обитателей, а этнологическая связь этихъ индійскихъ племенъ съ культурными расами, издавна населявшими Нильскую долину, болѣе чѣмъ вѣроятна. Общей племенной почвѣ долженъ былъ соотвѣтствовать и общій фонъ религіозныхъ стремленій и идей, на которымъ въ Индіи, благодаря воздѣйствію арійскаго генія, образовалась такая стройная и крѣпкая система, какъ буддизмъ, но который и въ другихъ мѣстахъ оказывался не безплоднымъ. Такимъ образомъ, то, что въ гностицизмѣ приписывается вліянію индійскихъ буддистовъ, можетъ относиться къ болѣе близкому воздѣйствію ихъ африканскихъ родичей, тѣмъ болѣе, что высшій расцвѣтъ гностицизма произошелъ именно въ Египтѣ. Если внѣшняя историческая связь гностицизма спеціально съ буддизмомъ сомнительна, то содержаніе этихъ ученій, несомнѣнно, показываетъ ихъ разнородность. Помимо различныхъ, чуждыхъ буддизму религіозныхъ элементовъ, гностицизмъ вобралъ въ себя положительные результаты греческой философіи и въ этомъ отношеніи стоитъ неизмѣримо выше буддизма. Достаточно указать на то, что абсолютному бытію буддизмъ даетъ только отрицательное опредѣленіе Нирваны, тогда какъ въ гностицизмѣ оно опредѣляется положительно какъ *полнота* (плирома). Несомнѣнную связь съ гностицизмомъ имѣетъ другая, ничтожная по своему распространенію сравнительно съ буддизмомъ, но во многихъ отношеніяхъ весьма любопытная религія *мандейцевъ* или *сабіевъ* (не смѣшивать съ сабеизмомъ въ смыслѣ звѣздопоклонства), донынѣ существующая въ Месопотаміи и имѣющая свои священныя, древняго происхожденія, хотя и дошедшія до насъ въ болѣе поздней редакціи, книги. Эта религія возникла незадолго до появленія христіанства и находится въ какой-то невыясненной связи съ проповѣдью св. Іоанна Крестителя; но догматическое содержаніе мандейскихъ книгъ, насколько его можно понять, заставляетъ видѣть въ этой религіи прототипъ гностицизма. Самое слово *мандà*, отъ котораго она получила названіе, значитъ по-халдейски то же, что греческое γνῶσις (знаніе).

II. *Основныя черты гностицизма.* Въ основѣ этого религіознаго движенія лежитъ *кажущееся* примиреніе и возсоединеніе Божества и міра, абсолютнаго и относительнаго бытія, безконечнаго и конечнаго.

Гностицизмъ есть *кажущееся спасеніе*. Гностическое міровоззрѣніе выгодно отличается отъ всей до-христіанской мудрости присутствіемъ въ немъ идеи опредѣленнаго и единаго цѣлесообразнаго мірового процесса; но исходъ этого процесса во всѣхъ гностическихъ системахъ лишенъ положительнаго содержанія: онъ сводится, въ сущности, къ тому, что все остается на своемъ мѣстѣ, никто ничего не пріобрѣтаетъ. Жизнь міра основана только на хаотическомъ смѣшеніи разнородныхъ элементовъ (*σύγχυσις ἀρχική*), и смыслъ мірового процесса состоитъ лишь въ раздѣленіи (*διάκρισις*) этихъ элементовъ, въ возвращеніи каждаго въ свою сферу. Міръ не спасается; спасается, т. е. возвращается въ область божественнаго, абсолютнаго бытія, только духовный элементъ, присущій нѣкоторымъ людямъ (пневматикамъ), изначала и по природѣ принадлежащимъ къ высшей сферѣ. Онъ возвращается туда изъ мірового смѣшенія цѣлъ и невредимъ, но безъ всякой добычи. Ничто изъ низшаго въ мірѣ не возвышается, ничто темное не просвѣтляется, плотское и душевное не одухотворяется. У геніальнѣйшаго изъ гностиковъ, Валентина, есть зачатки лучшаго міросозерцанія, но оставшіеся безъ развитія и вліянія на общій характеръ системы. Наиболѣе трезвый философскій умъ между ними — Василидъ — отчетливо выражаетъ и подчеркиваетъ ту мысль, что стремленіе къ возвышенію и расширенію своего бытія есть лишь причина зла и безпорядка, а цѣль мірового процесса и истинное благо всѣхъ существъ состоитъ въ томъ, чтобы каждое знало исключительно только себя и свою сферу, безъ всякаго помышленія и понятія о чемъ-нибудь высшемъ.

Съ этою основною ограниченностью гностицизма логически связаны и всѣ прочія главныя особенности этого ученія. Вообще гностическія идеи, несмотря на свою фактическую и миѳологическую оболочку, по содержанію своему суть плодъ болѣе аналитической, нежели синтетической работы ума. Гностики раздѣляютъ или оставляютъ раздѣленнымъ все то, что въ христіанствѣ (а отчасти и въ неоплатонизмѣ) является единымъ или соединеннымъ. Такъ идея единосущной Троицы распадается у гностиковъ на множество гипостазированныхъ абстракцій, которымъ приписывается неравномѣрное отношеніе къ абсолютному первоначалу. Далѣе, всѣ гностическія системы отвергаютъ самый корень общенія между абсолютнымъ и относительнымъ бытіемъ, отдѣляя непроходимою пропастью верховное Божество отъ Творца неба и земли. Этому раздѣленію первоначала міра соотвѣтствуетъ и раздѣленіе Спасителя. Единаго истиннаго Богочеловѣка, соединившаго въ себѣ всю полноту абсолютнаго и относительнаго бытія, гностицизмъ не признаетъ: онъ допускаетъ только Бога, *казавшагося* человѣкомъ, и человѣка, *казавшагося* Богомъ. Это ученіе о призрачномъ богочеловѣкѣ, или *докетизмъ*, такъ же характерно для гностической христологіи, какъ раздѣленіе между верховнымъ Божествомъ и творцомъ міра — для гностической теологіи. Призрачному Спасителю соотвѣтствуетъ и призрачное спасеніе. Міръ не только ничего не пріобрѣтаетъ, благодаря пришествію Христа, а, напротивъ,

теряетъ, лишаясь того пневматическаго сѣмени, которое случайно въ него попало и послѣ Христова явленія извлекается изъ него. Гностицизмъ не знаетъ «новаго неба и новой земли»; съ выдѣленіемъ высшаго духовнаго элемента міръ навѣки утверждается въ своей конечности и отдѣльности отъ Божества. Съ единствомъ Бога и Христа отрицается въ гностицизмѣ и единство человѣчества. Родъ людской состоитъ изъ трехъ, по природѣ безусловно раздѣленныхъ, классовъ: матеріальныхъ людей, погибающихъ съ сатаною; — душевныхъ праведниковъ, пребывающихъ навѣки въ низменномъ самодовольствѣ, подъ властью слѣпого и ограниченнаго Діміурга, — и духовныхъ или гностиковъ, восходящихъ въ сферу абсолютнаго бытія. Но и эти отъ природы привилегированные избранники ничего не выигрываютъ чрезъ дѣло спасенія, ибо они входятъ въ божественную плирому не въ полнотѣ своего человѣческаго существа, съ душой и тѣломъ, а только въ своемъ пневматическомъ элементѣ, который и безъ того принадлежалъ къ высшей сферѣ.

Наконецъ, въ области практической неизбѣжнымъ послѣдствіемъ безусловнаго раздѣленія между божественнымъ и мірскимъ, духовнымъ и плотскимъ являются два противоположныя направленія, одинаково оправдываемыя гностицизмомъ: если плоть безусловно чужда духу, то нужно или совсѣмъ отъ нея отрѣшиться, или же предоставить ей полную волю, такъ какъ она ни въ какомъ случаѣ не можетъ повредить недоступному для нея пневматическому элементу. Первое изъ этихъ направленій — аскетизмъ — болѣе прилично для людей душевныхъ, а второе — нравственная распущенность — болѣе подобаетъ совершеннымъ гностикамъ или людямъ духовнымъ. Впрочемъ, этотъ принципъ не всѣми сектами проводился съ полною послѣдовательностью. Итакъ, гностицизмъ характеризуется непримиримымъ *раздѣленіемъ* между Божествомъ и міромъ, между образующими началами самого міра, наконецъ, между составными частями въ человѣкѣ и человѣчествѣ. Всѣ идейные и историческіе элементы, входящіе въ христіанство, содержатся и въ гностицизмѣ, но только въ раздѣленномъ состояніи, на степени *антитезъ*.

III. *Классификація гностическихъ ученій.* Указанный основной характеръ гностицизма по степени своего проявленія можетъ служить руководствомъ и для естественной классификаціи гностическихъ системъ. Неполнота источниковъ и хронологическихъ данныхъ, съ одной стороны, и значительная роль личной фантазіи въ умозрѣніи гностиковъ — съ другой — допускаютъ лишь крупныя и приблизительныя дѣленія. Въ предлагаемомъ мною дѣленіи логическое основаніе совпадаетъ съ этнологическимъ. Я различаю три главныя группы: 1) существенная для гностицизма непримиримость между абсолютнымъ и конечнымъ, между Божествомъ и міромъ является, сравнительно, въ скрытомъ и смягченномъ видѣ. Происхожденіе міра объясняется невѣдѣніемъ или ненамѣреннымъ отпаденіемъ или отдаленіемъ отъ божественной полноты, но такъ какъ результаты этого отпаденія увѣ

ковѣчиваются въ своей конечности, и міръ съ Богомъ не возсоединяется, то основной характеръ гностицизма остается и здѣсь во всей силѣ. Творецъ неба и земли — Диміургъ или Архонтъ — является и здѣсь совершенно отдѣльнымъ отъ верховнаго Божества, но не злымъ, а только ограниченнымъ существомъ. Этотъ первый видъ представляется гностицизмомъ *египетскимъ;* сюда принадлежатъ какъ зачаточная форма гностицизма, въ ученіи Керинѳа (современника ап. Іоанна Богослова и «наученнаго въ Египтѣ», по свидѣтельству св. Иринея), такъ и самыя богатыя содержаніемъ, наиболѣе обработанныя и долговѣчныя ученія, а именно системы Валентина и Василида — Платона и Аристотеля гностицизма, съ ихъ многочисленными и разнообразно развѣтвленными школами; сюда же должно отнести египетскихъ офитовъ, оставившихъ намъ памятникъ своего ученія, на коптскомъ языкѣ, въ книгѣ «Пистисъ Софія». 2) Гностическое раздвоеніе выступаетъ съ полною рѣзкостью, именно въ космогоніи: міръ признается прямо злонамѣреннымъ созданіемъ противобожественныхъ силъ. Таковъ гнозисъ сиро-халдейскій, куда принадлежатъ азіатскіе офиты или нахашены, ператы, сиѳіане, каиниты, элкесаиты, послѣдователи Юстина (не смѣшивать со св. Іустиномъ философомъ и мученикомъ), затѣмъ Сатурнилъ и Вардесанъ; связующимъ звеномъ между египетскимъ и сиро-халдейскимъ гнозисомъ могутъ служить послѣдователи Симона Волхва и Менандра. 3) Гнозисъ мало-азійскій, представляемый, главнымъ образомъ, Кердономъ и Маркіономъ; здѣсь гностическія антитезы выступаютъ не столько въ космогоніи, сколько въ религіозной исторіи; противоположность — не между злымъ и добрымъ твореніемъ, а между злымъ и добрымъ *закономъ (антиномизмъ),* между ветхозавѣтнымъ началомъ формальной правды и евангельской заповѣдью любви.

IV. *Источники и литература:* «*Πίστις Σοφία*», изд. Петерманна; св. Иринея Ліонскаго пять книгъ противъ ересей (многократно издавались со временъ Эразма Роттердамскаго; есть русскій переводъ священника П. А. Преображенскаго, М., 1871); Ипполита, «*Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*», первое изд. E. Miller (Оксфордъ, 1851; англ. переводъ въ собраніи «Antenicene Christian library»); Климента Александрійскаго, въ «Строматахъ» и въ «*Ἐπιτομαὶ ἐκ τῶν Θεοδότου κτλ*». — Значеніе второстепенныхъ источниковъ имѣютъ сочиненія противъ гностиковъ Тертулліана, св. Епифанія и блаж. Ѳеодорита. Важнѣйшія сочиненія о гностицизмѣ съ конца прошлаго вѣка: Münter, «Versuch über die christl. Alterthümer der Gnostiker»; Neander, «Genetische Entwickelung d. gnost. Syst.»; Matter, «Histoire critique du Gn.»; J. J. Schmidt, «Verwandschaft der gn. Lehre mit den Religionssystemen des Or.»; Möhler, «Ursprung des Gn.»; Baur, «Die christl. Gnosis». Всѣ эти сочиненія значительно устарѣли. Изъ новѣйшихъ изслѣдователей гностицизма слѣдуетъ назвать Hilgenfeld'a и въ особенности Harnack'a («Zur Quellenkritik der Gesch. d. Gn.» и др.). На русскомъ языкѣ есть замѣчательное сочиненіе прот. А. М. Иванцова-

Платонова: «Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ», посвященное преимущественно гностицизму, но, къ сожалѣнію, остановившееся на первомъ томѣ (изслѣдованіе источниковъ).

ГОРГІЙ (*Γοργίας*) — самый оригинальный и послѣдовательный изъ софистовъ, род. около 483 г. до Р. Хр. въ сицилійскомъ городѣ Леонтіонѣ, около 427 г. былъ отправленъ въ Аѳины во главѣ посольства, съ просьбою о помощи для своего города противъ сиракузянъ (во время Пелопонезской войны). Послѣ того онъ много странствовалъ по Греціи, преподавая реторику и сочиняя торжественныя рѣчи для произнесенія на олимпійскихъ и дельфійскихъ празднествахъ. Конецъ жизни провелъ въ Ларисѣ (въ Ѳессаліи) и умеръ въ 375 г. до Р. Хр., на 108-мъ году отъ роду. Въ молодости Горгій занимался натуръ-философіей, какъ ученикъ Эмпедокла, потомъ перешелъ къ діалектикѣ элейской школы и, усвоивъ скептическіе аргументы Зенона и Мелисса противъ мнимаго бытія, развилъ ихъ далѣе и обратилъ противъ всякаго бытія и всякаго познанія, въ сочиненіи: «О природѣ, или о несуществующемъ», коего содержаніе излагается у Секста Эмпирика (adversus Mathematicos), а также въ приписанномъ Аристотелю сочиненіи «De Melisso, Xenophane et Gorgia». Впослѣдствіи Горгій, подобно прочимъ софистамъ, промѣнялъ философію на словесное искусство.

Въ названномъ сочиненіи Горгій доказываетъ слѣдующія положенія: 1) ничего не существуетъ; 2) если бы что-нибудь было, его нельзя было бы познать; 3) если бы оно существовало и было познаваемо, его нельзя было бы высказать. Эти положенія доказываются такъ: 1) если бы что-нибудь было, оно было бы или сущее, или несущее, или оба вмѣстѣ. Но *a*) сущее не можетъ быть, ибо за нимъ нельзя удержать никакого опредѣленія. Если сущее есть, то оно или опредѣляется самимъ собою и, слѣдовательно, вѣчно, безначально и безконечно (*ἄϊδιον*), или опредѣляется другимъ, т. е. есть происшедшее. Но въ первомъ случаѣ его нѣтъ нигдѣ, ибо если оно есть гдѣ-нибудь, — то оно не безконечно, такъ какъ то, въ чемъ оно находится, различается отъ него самого и составляетъ его границу; а также не можетъ оно находиться въ самомъ себѣ, такъ какъ это значило бы, что оно различается отъ самого себя и не есть то, что есть, что нелѣпо. Но столь же невозможенъ и второй случай: сущее не можетъ быть, какъ происшедшее отъ другого, ибо оно происходило бы или изъ сущаго или изъ не-сущаго; но отъ сущаго оно происходить не можетъ, потому что тогда оно *уже было бы*, а не произошло, отъ не-сущаго же оно не можетъ происходить, потому что изъ ничего ничего не бываетъ. Подобнымъ же образомъ Горгій доказываетъ, что сущее не можетъ быть ни единственнымъ, ни многимъ и т. д. Итакъ его вовсе нѣтъ; но также *b*) нѣтъ и не-сущаго; ибо если бы оно было, то оно тѣмъ самымъ было бы сущимъ. Наконецъ *c*) нельзя допустить, чтобы сущее и не-сущее были оба вмѣстѣ, ибо они или различаются между собою, или не различаются; если различаются, то ни то, ни другое не можетъ

быть, согласно предыдущему; если же не различаются, то нельзя про нихъ сказать: *оба*, — тогда остается только одно, которое есть или сущее или не сущее, и опять-таки не можетъ существовать ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ, какъ доказано.

2) Если бы что-нибудь существовало, то его нельзя было бы познавать, ибо мы можемъ познавать только въ нашихъ собственныхъ представленіяхъ; но наши представленія не суть внѣшнія вещи. Если бы представленіе ручалось за бытіе, тогда все представляемое было бы реально, напр., летающій человѣкъ, колесница, катящаяся по морю, и т. п. А также то, что не существуетъ, не могло бы быть представлено; между тѣмъ мы представляемъ себѣ Химеру, Сциллу и т. п.

3) Если бы что-нибудь существовало и было познаваемо, мы не могли бы высказать эти познанія, ибо слова суть особыя звуковыя явленія, относящіяся только къ одному чувству слуха, тогда какъ познаваемое нами относится къ различнымъ чувствамъ и не имѣетъ ничего общаго съ словами.

Въ заключеніе своего изложенія этой діалектики, Гегель (въ своей «Исторической философіи») замѣчаетъ, что она неопровержима для того, кто утверждаетъ чувственно-сущее, какъ реальное. Къ этому можно прибавить, что первое положеніе Горгія сокрушительно для отвлеченной разсудочной метафизики, второе — для тѣхъ психологовъ-субъективистовъ, которые безусловно противополагаютъ бытіе сознанію, а третье — для тѣхъ, которые въ человѣческомъ словѣ видятъ только психо-механическое явленіе и потому неизбѣжно впадаютъ въ номинализмъ.

ДУНСЪ СКОТЪ (Johannes Dunsius Scotus), — по прозванію Doctor subtilis, также Dr. Marianus) — послѣдній и самый оригинальный представитель золотого вѣка средневѣковой схоластики и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ предвѣстникъ иного міровоззрѣнія, род., по всей вѣроятности, въ г. Дунсѣ (въ южн. Шотландіи), по другимъ предположеніямъ — въ Нортумберландѣ или въ Ирландіи; показанія о годѣ рожденія колеблются между 1260 и 1274 гг. Свѣдѣнія о жизни Д. Скота имѣютъ наполовину легендарный характеръ. Несомнѣнно, что онъ съ большимъ успѣхомъ преподавалъ теологію въ Оксфордѣ, а потомъ въ Парижѣ. Здѣсь въ 1305 г. онъ защитилъ докторскую диссертацію, въ которой отстаивалъ (противъ доминиканцевъ-томистовъ) изначальную непорочность Пресвятой Дѣвы (Immaculata Concertio). По легендѣ, на этомъ диспутѣ произошло чудо въ пользу Д. Скота: мраморная статуя Богородицы одобрительно кивала ему головою. Исторически достовѣрно, что парижскій факультетъ призналъ доводы Д. Скота настолько убѣдительными, что тогда же постановилъ требовать впредь ото всѣхъ, ищущихъ ученой степени, клятвеннаго исповѣданія вѣры въ непорочное зачатіе (за пять съ половиною вѣковъ до провозглашенія этого догмата папою Піемъ IX). Вызванный въ

Кёльнъ по церковнымъ дѣламъ, Д. Скотъ скончался тамъ отъ апоплектическаго удара, какъ полагаютъ, въ 1308 г. — По преданію, Д. Скотъ казался въ первой молодости чрезвычайно тупоумнымъ и лишь послѣ одного таинственнаго видѣнія сталъ обнаруживать свои богатыя духовныя силы. Кромѣ богословія и философіи, онъ пріобрѣлъ обширныя свѣдѣнія въ языкознаніи, математикѣ, оптикѣ и астрологіи. Въ свою непродолжительную жизнь онъ написалъ очень много; полное собраніе его сочиненій (изданіе Ваддинга, Ліонъ, 1639 г.) заключаетъ въ себѣ 12 томовъ in folio. Главныя его сочиненія — комментаріи на Аристотеля, Порфирія и въ особенности на Петра Ломбарда. — Чѣмъ былъ Ѳома Аквинскій для доминиканцевъ (привилегированнымъ учителемъ ордена), тѣмъ же сдѣлался Д. Скотъ для францисканцевъ; полагаютъ, поэтому, что онъ самъ былъ изъ монаховъ св. Франциска, но это не доказано; существенная противоположность его ученія томизму достаточно объясняетъ приверженность къ нему францисканцевъ. Насколько допускали общіе предѣлы схоластическаго міросозерцанія, Д. Скотъ былъ эмпирикомъ и индивидуалистомъ, твердымъ въ религіозно-практическихъ принципахъ и скептикомъ относительно истинъ чисто-умозрительныхъ (въ чемъ можно видѣть одно изъ первыхъ проявленій британскаго національнаго характера). Онъ не обладалъ, да и не считалъ возможнымъ обладать, стройною и всеобъемлющею системою богословско-философскихъ знаній, въ которой частныя истины выводились бы a priori изъ общихъ принциповъ разума. Съ точки зрѣнія Д. Скота, все дѣйствительное познается только эмпирически, чрезъ свое дѣйствіе, испытываемое познающимъ. Внѣшнія вещи дѣйствуютъ на насъ въ чувственномъ воспріятіи, и наше познаніе со стороны реальности своего содержанія зависитъ отъ предмета, а не отъ субъекта; но, съ другой стороны, оно не можетъ всецѣло зависѣть отъ предмета, ибо въ такомъ случаѣ простое воспріятіе предмета или его присутствіе въ нашемъ сознаніи составляло бы уже совершенное познаніе, тогда какъ на самомъ дѣлѣ мы видимъ, что совершенство познанія достигается лишь усиліями ума, обращаемыми на предметъ. Нашъ умъ не есть носитель готовыхъ идей или пассивная tabula rasa; онъ есть потенція мыслимыхъ формъ (species intelligibiles), посредствомъ которыхъ онъ и преобразуетъ единичныя данныя чувственнаго воспріятія въ общія познанія. То, что такимъ образомъ познается или мыслится умомъ въ вещахъ, сверхъ чувственныхъ данныхъ, не имѣетъ *реальнаго бытія* отдѣльно отъ единичныхъ вещей; но оно не есть также наша субъективная мысль только, а выражаетъ присущія предметамъ *формальныя* свойства или различія; а такъ какъ различія сами по себѣ, безъ различающаго ума, немыслимы, то, значитъ, объективное, независимое отъ нашего ума существованіе этихъ формальныхъ свойствъ въ вещахъ возможно, лишь поскольку ихъ первоначально различаетъ другой умъ, именно умъ Божественный. Какимъ образомъ въ дѣйствительномъ (актуальномъ) познаніи формальныя свойства вещей (не исчерпываемыя единичными

явленіями) совпадаютъ съ соотвѣтствующими формальными идеями нашего ума, и гдѣ ручательство такого совпаденія — на этотъ вопросъ о сущности познанія и критеріи истины мы не находимъ у Д. Скота, какъ и у проч. схоластиковъ, вразумительнаго отвѣта. Рѣзче другихъ схоластиковъ различая вѣру отъ знанія, Д. Скотъ рѣшительно отрицалъ подчиненное отношеніе наукъ къ теологіи. Теологія, по Д. Скоту, не есть наука умозрительная или теоретическая; она изобрѣтена не для избѣжанія невѣдѣнія; при ея обширномъ объемѣ, она могла бы содержать гораздо больше знаній, чѣмъ теперь въ ней содержится; но ея задача не въ этомъ, а въ томъ, чтобы посредствомъ частаго повторенія однѣхъ и тѣхъ же практическихъ истинъ побудить слушателей къ исполненію предписаннаго. Теологія есть врачеваніе духа (medicina mentis); она основана на вѣрѣ, имѣющей своимъ прямымъ предметомъ не природу Божества, а волю Божію. Вѣра, какъ пребывающее состояніе, а также самые акты вѣры и, наконецъ, послѣдующее за вѣрой «видѣніе», суть состоянія и акты не умозрительные, а *практическіе*. Теоретическія познанія о Божествѣ мы имѣемъ лишь настолько, насколько это необходимо для нашего духовнаго благополучія; при этомъ Божество познается нами эмпирически чрезъ испытываніе Его дѣйствій, частью въ физическомъ мірѣ, частью въ историческомъ откровеніи. Бога мы не можемъ понимать, а только воспринимать въ Его дѣйствіяхъ. Соотвѣтственно этому Д. Скотъ отвергалъ апріорно онтологическое доказательство бытія Божія, допуская только космологическое и телеологическое. Разсматривая міръ и міровую жизнь въ ихъ положительныхъ и отрицательныхъ свойствахъ, разумъ познаетъ Божество какъ совершенную первопричину, цѣлесообразно дѣйствующую, но о собственной индивидуальной дѣйствительности Божіей мы можемъ имѣть лишь смутное познаніе. Внутреннія опредѣленія Божества (троичность и проч.), сообщаемыя въ христіанскомъ вѣроученіи, не могутъ быть выведены или доказаны разумомъ; они не имѣютъ также характера истинъ самоочевидныхъ, а принимаются лишь въ силу авторитета ихъ сообщающаго. Однако эти данныя откровенія, будучи свыше сообщены человѣку, становятся затѣмъ предметомъ разумнаго мышленія, извлекающаго изъ нихъ систематическое знаніе о вещахъ божественныхъ. На этомъ основаніи и Д. Скотъ предается умозрѣніямъ о предметахъ вѣры, первоначально недоступныхъ разуму. Хотя Богъ самъ по себѣ есть Существо абсолютно простое (simpliciter simplex), невыразимое ни въ какомъ понятіи, и, слѣдовательно, Его атрибуты или совершенства не могутъ имѣть въ Немъ особой реальности, однако они различаются формально. Первое такое различіе — разума и воли. Разумность Божія явствуетъ изъ Его совершенной причинности, т. е. изъ всеобщаго порядка или связи міросозданія; воля Его доказывается случайностью единичныхъ явленій. Ибо если эти явленія въ своей реальности не суть только слѣдствія общаго разумнаго порядка, а имѣютъ независящую отъ него собственную причинность, которая, однако, подчинена Богу, какъ первой причинѣ, то,

слѣдовательно, сама первая причина, помимо своего разумнаго дѣйствія, имѣетъ еще другое, произвольное, или существуетъ какъ воля. Но какъ Существо абсолютное, или совершенное въ себѣ, Богъ не можетъ имѣть разумъ и волю только по отношенію къ другому, тварному бытію. Въ Немъ Самомъ существуютъ двѣ вѣчныя внутреннія processiones: разумная и волевая — вѣдѣніе и любовь; первою рождается божественное Слово или Сынъ, второю изводится Духъ Св., а единое начало обоихъ есть Богъ-Отецъ. Всѣ вещи находятся въ умѣ Божіемъ какъ идеи, т. е. со стороны своей познаваемости, или какъ предметы познанія; но такое бытіе не есть настоящее или совершенное, ибо по Д. Скоту идеальность *меньше* реальности. Для произведенія настоящей реальности къ идеямъ ума (божественнаго) должна привходить свободная воля Божія, которая и есть окончательная причина всякаго бытія, не допускающая дальнѣйшаго изслѣдованія.

Въ философской метафизикѣ Д. Скота характерны его взгляды на матерію и его пониманіе индивидуальнаго бытія (principium individuationis). Д. Скотъ понимаетъ всеобщность отрицательно — не какъ полноту всѣхъ опредѣленій, а напротивъ, какъ ихъ отсутствіе: самое общее бытіе для него есть самое неопредѣленное, пустое; таковымъ онъ признаетъ матерію самоё по себѣ (materia prima). Онъ не раздѣляетъ ни Платонова взгляда, по которому матерія есть не-сущее (*τὸ μὴ ὄν*), ни Аристотелева, по которому она есть только потенціальное бытіе (*τὸ δυνάμει ὄν*): по Д. Скоту матерія актуально выдѣляется изъ ничего и есть дѣйствительный предѣлъ творенія. Все существующее (кромѣ Бога) слагается изъ матеріи и формы. Существованіе матеріи или ея реальность независима отъ формы, которою опредѣляется только качество матеріальнаго бытія. Различныя подраздѣленія матеріи, различаемыя Д. Скотомъ, выражаютъ только различныя степени опредѣленности, которую матерія получаетъ отъ своего соединенія съ формой; сама же по себѣ, она вездѣ и всегда одна и та же. Такимъ образомъ, понятіе матеріи у Д. Скота совпадаетъ съ понятіемъ всеобщей субстанціи, единаго реальнаго субстрата всѣхъ вещей. Неудивительно, поэтому, что, вопреки всѣмъ схоластическимъ авторитетамъ, Д. Скотъ приписывалъ матеріальность человѣческимъ душамъ и ангеламъ. Весьма замѣчателенъ слѣдующій аргументъ: чѣмъ какая-нибудь форма совершеннѣе, тѣмъ она дѣйствительнѣе (актуальнѣе), а чѣмъ она актуальнѣе, тѣмъ сильнѣе внѣдряется она въ матерію и прочнѣе ее съ собою соединяетъ; но формы ангела и разумной души суть совершеннѣйшія и актуальнѣйшія и, слѣдовательно, всецѣло соединяютъ съ собою матерію, а потому и не подвергаются количественному распаденію, такъ какъ имѣютъ свойство силы единящей.

Полагая въ основу всего существующаго въ мірѣ единую неопредѣленную матерію или субстанцію и понимая совершенство какъ форму, всецѣло овладѣвшую матеріей и опредѣлившую ее, Д. Скотъ

представлялъ себѣ мірозданіе какъ постепенное восхожденіе отъ общаго къ индивидуальному, отъ слитнаго къ раздѣльному, отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному, отъ несовершеннаго къ совершенному. Невольно соединяя схоластическія понятія съ древними образами сѣверной миѳологіи, онъ сравниваетъ вселенную съ огромнымъ деревомъ, котораго корень — первая матерія, стволъ — видимое вещество, вѣтви — физическія тѣла, листья — организмы, цвѣты — человѣческія души, а плоды — ангелы. Д. Скотъ первый изъ философовъ христіанскаго міра сталъ въ космологіи на точку зрѣнія генетическую, ясно и рѣшительно высказалъ ту идею постепеннаго развитія (снизу вверхъ), которая во всей своей односторонности была въ наши дни разработана его соотечественникомъ, Гербертомъ Спенсеромъ. Представленія вселенной, какъ самостоятельнаго, изъ себя развивающагося цѣлаго, есть философская заслуга Д. Скота, хотя онъ не сумѣлъ связать этой идеи съ основными истинами теологіи, въ которыя искренно вѣрилъ. Въ какомъ дѣйствительномъ отношеніи формы природнаго бытія находятся къ соотвѣтствующимъ идеямъ божественнаго ума? И далѣе: если идеи божественнаго ума становятся дѣйствительными вещами чрезъ привхожденіе къ нимъ актовъ божественной воли, а, съ другой стороны, основа всякаго реальнаго бытія въ мірѣ есть всеобщая субстанція или первая матерія, то спрашивается: въ какомъ же отношеніи между собою находятся эти два первоначала всякой реальности? Удовлетворительнаго, въ философскомъ смыслѣ, рѣшенія обоихъ этихъ вопросовъ мы не находимъ у Д. Скота. Отожествляя всеобщее съ неопредѣленнымъ въ своей materia prima и видя въ ней низкую ступень, minimum бытія, Д. Скотъ естественно признавалъ положительный полюсъ бытія, maximum реальности, за существованіемъ единичнымъ или индивидуальнымъ, какъ представляющимъ высшую степень опредѣленности. Вопреки большинству своихъ предшественниковъ и современниковъ въ философіи Д. Скотъ понималъ индивидуальность не какъ что-то привходящее (accidens) къ сущности, а какъ нѣчто существенное, само по себѣ (entitas). Совокупность свойствъ, характеризующихъ Сократа и отвѣчающихъ на вопросъ, что есть Сократъ — такъ назыв. у схоластиковъ quiditas — еще не составляетъ индивидуальнаго существа Сократа, какъ *этого* лица, ибо вся эта совокупность мыслимыхъ свойствъ могла бы принадлежать нѣсколькимъ субъектамъ и, слѣдовательно, не есть настоящая индивидуальность *этого* субъекта, дѣйствительнаго Сократа. Эта послѣдняя не есть что-либо качественно опредѣлимое, она не можетъ быть высказана какъ что-нибудь, а только указана какъ *это*. Эта неизреченная индивидуальная сущность не есть ни матерія, ни форма, ни сложное изъ обоихъ, а крайняя реальность всякаго существа (ultima realitas entis). Ученики Д. Скота изобрѣли для его principium individuationis названіе haecceitas, въ противоположность съ quiditas.

Въ антропологіи Д. Скота особенно замѣчательны слѣдующія

положенія: человѣкъ есть совершеннѣйшее соединеніе совершеннѣйшей формы съ совершеннѣйшею матеріей. Души творятся непосредственными актами воли Божіей. Безсмертіе души не можетъ быть доказано разумомъ и принимается только вѣрою. Душа не отличается реально отъ своихъ силъ и способностей; онѣ — не accidentia душевной субстанціи, а сама душа, въ опредѣленныхъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ или въ опредѣленномъ отношеніи къ чему-либо. Между извѣстными мыслителями, не только средневѣковыми, но и всѣхъ временъ, Д. Скотъ — единственный, который вполнѣ рѣшительно и отчетливо признавалъ свободу воли, съ исключеніемъ всякаго детерминизма[1]. Воля есть причина, которая можетъ сама себя опредѣлять. Въ силу своего самоопредѣленія воля есть достаточная или полная причина всякаго своего акта. Поэтому она не подлежитъ никакому принужденію со стороны предмета. Никакое предметное благо не вызывается необходимостью согласія воли, но воля свободно (отъ себя) соглашается на то или другое благо, и такимъ образомъ можетъ свободно соглашаться на меньшее, какъ и на большее благо. Наша воля не только есть настоящая причина нашихъ хотѣній. Если воля въ данномъ случаѣ хотѣла того или другого, то этому нѣтъ никакой другой причины, кромѣ той, что воля есть воля, какъ для того, что тепло согрѣваетъ, нѣтъ иной причины, кромѣ той, что тепло есть тепло. Замѣчательна по своей безукоризненной точности слѣдующая краткая формула «утонченнаго доктора»: не иное что, какъ сама воля, есть полная (или цѣльная) причина хотѣнія въ волѣ (nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate). Съ ученіемъ о свободѣ воли тѣсно связано ученіе о первенствѣ (приматѣ) воли надъ умомъ. Воля есть сила самоопредѣляющаяся и самозаконная, она можетъ хотѣть и не хотѣть, и это зависитъ отъ нея самой, тогда какъ умъ опредѣляется къ своему дѣйствію (мышленію и познанію) съ троякою необходимостью: 1) собственною природою, въ силу которой онъ есть только способность мышленія, и не въ его власти мыслить или не мыслить; 2) данными чувственнаго воспріятія, опредѣляющими первоначальное содержаніе мышленія, и 3) актами воли, обращающей вниманіе ума на тотъ или другой предметъ и тѣмъ опредѣляющей дальнѣйшее содержаніе и характеръ мышленія. Согласно съ этимъ, Д. Скотъ различаетъ первое разумѣніе или мышленіе, опредѣляемое природой ума и первоначальными предметными данными (intellectio sive cogitatio prima), и второе, опредѣляемое волей (i. s. c. secunda). Актъ ума долженъ находиться во власти воли, дабы она могла отвращать умъ отъ одного мыслимаго и обращать его къ другому, ибо иначе умъ остался бы навсегда при одномъ познаніи предмета, первоначально ему даннаго. Умъ (въ «первомъ мышленіи») лишь предлагаетъ волѣ возможныя сочетанія идей, изъ которыхъ воля сама вы-

[1] Изъ менѣе извѣстныхъ схоластиковъ предшественникомъ его индетерминизма былъ Вильгельмъ Оверискій († 1249), которому принадлежитъ опредѣленіе voluntas sui juris suaeque potestatis est.

бираетъ желательное ей и передаетъ его уму для дѣйствительнаго и отчетливаго познанія. Такимъ образомъ, если умъ бываетъ причиною хотѣнія, то лишь причиной *служебною* относительно воли (causa subserviens voluntati). Всѣ свои психологическія разсужденія Д. Скотъ старается оправдать эмпирически, обращаясь къ внутреннему опыту, какъ къ высшей инстанціи. «Что это такъ, — говоритъ онъ, — явствуетъ изъ достовѣрнаго опыта, какъ всякій можетъ испытать въ себѣ самомъ».

Признаніе первенства воли надъ умомъ существенно предопредѣляетъ и *этическое ученіе* Д. Скота. Основаніе нравственности (какъ и религіи) есть наше желаніе блаженства. Это желаніе удовлетворяется не въ теоретической, а въ практической области духа. Окончательная цѣль нравственной жизни или верховное благо (summum bonum) заключается не въ *созерцаніи* абсолютной истины или Бога, какъ полагалъ Ѳома съ большинствомъ схоластиковъ, а въ извѣстномъ аффектѣ воли, именно въ совершенной любви къ Богу, реально насъ съ Нимъ соединяющей. Норма нравственности есть единственно Божія воля, предписывающая намъ законы дѣятельности, какъ естественные, такъ и религіозно-положительные. Праведность состоитъ въ исполненіи этихъ законовъ; грѣхъ есть функціональное нарушеніе праведности, а не какое-нибудь существенное извращеніе нашей души. Ничто, кромѣ Бога, не имѣетъ собственнаго достоинства, а получаетъ положительное или отрицательное значеніе исключительно отъ воли Божіей, которую Д. Скотъ понимаетъ какъ безусловный произволъ. Богъ хочетъ чего-нибудь не потому, что оно добро, а, напротивъ, оно есть добро только потому, что Богъ его хочетъ; всякій законъ праведенъ, лишь поскольку онъ принимается Божественною волею. Единственно отъ произволенія Божія зависѣло поставить условіемъ нашего спасенія воплощеніе и крестную смерть Христа; мы могли бы быть спасены и другими способами. Въ христологіи своей Д. Скотъ, при всемъ желаніи быть правовѣрнымъ, невольно склоняется къ несторіанскому и адоптіанскому воззрѣнію; по его представленію, Христосъ, рожденный какъ совершенный *человѣкъ* Пресвятою Дѣвою (которая, такимъ образомъ, по Д. Скоту, несмотря на Свое непорочное зачатіе, не была въ собственномъ смыслѣ Богородицею), достигаетъ совершеннаго единенія съ божественнымъ Логосомъ и становится Сыномъ Божіимъ. Только скептическія оговорки Д. Скота о безсиліи разума въ вопросахъ вѣры не дозволили ему сдѣлаться формальнымъ еретикомъ. Впрочемъ, и относительно вѣры онъ допускаетъ сомнѣніе, отрицая только сомнѣніе побѣждающее.

Ученіе Д. Скота имѣетъ положительныя достоинства, поднимающія его надъ общимъ уровнемъ средневѣковой схоластики. Сюда относятся: его разумный эмпиризмъ, не дозволяющій выводить конкретную дѣйствительность изъ общихъ принциповъ; его несогласіе съ девизомъ схоластиковъ: philosophia theologiae ancilla; его болѣе реальное пониманіе субстанціи вообще и духовныхъ сущностей въ особен-

ности; его представленіе міра, какъ имманентно-развивающагося цѣлаго, признаніе самостоятельности и безусловнаго значенія за индивидуальнымъ бытіемъ; наконецъ, его болѣе вѣрное духу Христову, нежели духу Аристотелеву, убѣжденіе, что истинная жизнь не сводится къ мышленію ума и что любовь выше созерцанія. Но всѣ эти важныя достоинства не могутъ искупить коренного грѣха Скотовой системы — ея безусловнаго *волунтаризма*, который приводитъ «утонченнаго доктора» къ заключеніямъ нелѣпымъ и запутываетъ его философію въ безысходныя противорѣчія. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что безусловная самопричинность человѣческой воли несовмѣстима съ таковою же причинностью воли Божіей; что нравственное безразличіе и безусловный произволъ, приписанные Богу, противорѣчатъ понятію Божества, какъ верховнаго Разума и совершенной Любви; наконецъ, что принципъ чистой произвольности какъ со стороны человѣческой, такъ и со стороны Божіей совершенно разрушаетъ всякое понятіе о цѣлесообразномъ міровомъ строѣ и о генетическомъ естественномъ развитіи вселенной. Ученики Д. Скота — Johannes a Landuno (сблизившій мнѣнія своего учителя съ идеями Аверроэса), Franciscus de Mayronis (dr. illuminatus, или magister acutus abstractionum), Antonius Andreae (doctor dulcifluus), Johannes Bassolius, Walter Burlacus (doctor planus et perspicuus), Nicolaus de Lyra, Petrus de Aquila (doctor ornatissimus). Ничего существеннаго къ ученію Д. Скота эти писатели не прибавили.

Литература. Многочисленныя біографіи Д. Скота (Matthaeus Veglensis, Wadding, Ferchi, Guzman, Janssen, Colganus) принадлежатъ къ XVII в. и не имѣютъ значенія достовѣрныхъ источниковъ. Объ ученіи Д. Скота: Albergoni, «Resolutio doctrinae Scoticae» (1643); Hieron. de Fortino, «Summa theologica ex Scoti operibus»; Johann. de Rada, «Controversiae theol. inter Thom. et Sc.» (Вен., 1599); Bonaventura Baro, «J. D. S. defensus» (1664); Ferrari, «Philosophia-rationibus J. D. S.» (Вен., 1746). Въ новѣйшей литературѣ только K. Werner, «J. D. S.» (Вѣна, 1881), и Pluzanski, «Essai sur la philosophie de Duns Scot» (Пар., 1887).

ИНДІЙСКАЯ ФИЛОСОФІЯ — обнимаетъ полный кругъ оригинальныхъ умозрѣній въ самыхъ различныхъ направленіяхъ, подобно философіи греческой и германской, но въ отличіе отъ нихъ лишена, въ цѣломъ, внутренняго развитія мысли и логическихъ переходовъ между отдѣльными системами, что при отсутствіи достовѣрной хроники не позволяетъ говорить объ *исторіи* индійской философіи въ собственномъ смыслѣ. Лишь весьма широкія рамки могутъ быть здѣсь установлены, благодаря тремъ приблизительнымъ датамъ: 1) древнѣйшія изъ упанишадъ (мистико-философскіе трактаты, входящіе въ составъ брахманъ, т. е. жреческихъ комментарій къ ведамъ) относятся къ тому времени, когда ведійскіе гимны стали впервые собираться жрецами въ сборники (самгиты) и снабжаться комментаріями, т. е. къ X или IX в.

до Р. Х. — это и есть исходный пунктъ индійской философіи, такъ какъ въ этихъ упанишадахъ уже содержатся весьма характерныя пантеистическія умозрѣнія, которыми питалась позднѣйшая индійская мысль, 2) центральнымъ пунктомъ для исторіи философіи, какъ и религіи, должно признать появленіе (около VI вѣка до Р. Х.) буддизма, который самъ былъ отчасти обусловленъ предыдущимъ философскимъ движеніемъ и еще болѣе обусловилъ послѣдующее — частью прямымъ вліяніемъ, частью отрицательно, вызвавъ противъ себя реакцію традиціонно-настроенной мысли; 3) наконецъ, заключительнымъ пунктомъ самостоятельной индійской философіи должно быть признано окончательное торжество браманизма надъ буддизмомъ, когда религіозный мыслитель Санкара или Санкарачарья возстановилъ и разработалъ, извѣстную подъ именемъ Веданты, древнюю пантеистическую теософію браминовъ, основанную на упанишадахъ; эта система имѣетъ такое же завершающее значеніе по отношенію къ индійской философіи, какая принадлежитъ ученію неоплатониковъ по отношенію къ греческой философіи. Время жизни Санкарачарьи относится обыкновенно къ VIII в. по Р. Хр. Такимъ образомъ, весь кругъ индійской философіи обнимаетъ восемнадцать вѣковъ — вдвое больше времени, чѣмъ сколько потребовалось для развитія греческой философіи (отъ Ѳалеса до Ямвлиха) и вчетверо болѣе, чѣмъ для нѣмецкой (отъ мейстера Эккарта до Гегеля). При отсутствіи внутренней логической нити между различными системами индійской философіи, принципомъ для ихъ распредѣленія принимается отношеніе ихъ къ традиціонной религіи. Съ этой точки зрѣнія различаются три категоріи системъ: 1) совершенно правовѣрныя (ихъ двѣ); 2) полуеретическія (такихъ четыре) и 3) безусловно-еретическія (считаются разно). Къ первой категоріи принадлежатъ: I. Миманза въ тѣсномъ смыслѣ или первая миманза (purva mimansa), родоначальникомъ коей считается Джаймини: ея задача — посредствомъ изслѣдованія жертвенныхъ и другихъ религіозныхъ постановленій священныхъ книгъ (ведійскихъ) опредѣлить, что должно дѣлать, чтобы путемъ точнаго исполненія всего предписаннаго избавиться отъ золъ жизни и достигнуть вѣчнаго блаженства; поэтому она называется также миманзой *дхлъ* (karma-mimansa); это не есть философія въ нашемъ смыслѣ, а болѣе похоже на талмудическую галаху. II. Вторая миманза (uttara mimansa), также называется брахма-миманза, или веданта — раскрывающая высшій теоретическій смыслъ Ведъ, есть умозрительное ученіе, связанное не съ гимнами и обрядами ведійскаго культа, а съ пантеистическими воззрѣніями упанишадъ; она приписывается миѳическимъ мудрецамъ Бадараянѣ или Вьясѣ, настоящую же философскую обработку получила отъ Санкарачарьи; это есть теоретическая философія правовѣрнаго браманизма, такъ же какъ первая миманза есть его практическая философія. Къ системамъ, которыя принимаются вѣрующими лишь съ ограниченіями, какъ содержащія на ряду съ ортолоксальными и еретическіе взгляды, принадлежатъ: III. Ньяя (Nyâya),

приписываемая мудрецу Готамѣ; занимается преимущественно вопросами логики и гнозеологіи. IV. Вайсешика, родоначальникомъ которой считается Канада, содержитъ, главнымъ образомъ, космологическія теоріи (строеніе міра изъ атомовъ) и съ этой стороны дополняетъ предыдущую, съ которою обыкновенно соединяется вмѣстѣ. V. Санкья, мудреца Капилы, самая полная и содержательная изъ индійскихъ системъ, имѣетъ въ своей метафизикѣ дуалистическую основу, возникла около времени появленія буддизма и, вѣроятно, имѣла на него вліяніе. VI. Іога, главою коей называютъ Патанджали, есть собственно теистическое видоизмѣненіе предыдущей. Внѣ этихъ шести «принятыхъ» системъ находятся умозрительныя ученія, возникшія въ средѣ буддизма и доселѣ сохраняющія свое значеніе внѣ Индіи, каковы Мадьямика, Саутрантика, Вайбашика, затѣмъ философія джайновъ, далѣе безусловно отвергаемая всѣми правовѣрными грубо-матеріалистическая система Чарваковъ, наконецъ, философскія умозрѣнія, связанныя съ позднѣйшими культами Шивы — системы Магесвара и Пасупата — и Вишну — Панчаратра или Багавата и т. д. Несмотря на многообразіе этихъ системъ, всѣ онѣ имѣютъ нѣкоторыя общія черты, дѣлающія индійскую философію однороднымъ цѣлымъ. Въ формальномъ отношеніи всѣ онѣ отличаются отсутствіемъ настоящей философской методы, всѣ находятся на ступени элементарнаго, не овладѣвшаго собою умозрѣнія: съ одной стороны, мы встрѣчаемъ здѣсь геніальныя прозрѣнія въ общую сущность и связь вещей, поясняемыя (а чаще затемняемыя) фантастическими образами, а, съ другой стороны, вмѣсто логическаго анализа и діалектическаго развитія основныхъ понятій и главныхъ моментовъ бытія, находимъ только механическое, безпринципное ихъ перечисленіе и внѣшнее подраздѣленіе; такой элементарный способъ мышленія настолько характеренъ, что самая полная система индійской философіи такъ и называется *исчисленіемъ* (Санкья, насчитывающая 25 основныхъ началъ сущаго). Со стороны содержанія всѣ «принятыя» и большинство «непринятыхъ» системъ имѣютъ одинъ и тотъ же отрицательный взглядъ на міръ и жизнь, какъ на зло и обманъ, и задачей у всѣхъ является избавленіе (мокша) отъ этого ложнаго существованія. Такимъ образомъ, хотя ортодоксальная философія и раздѣляется на практическую и теоретическую, но различіе здѣсь не въ томъ, что одна даетъ руководство для дѣятельности, другая занята вопросами чистаго знанія, — а лишь въ томъ, что одна предлагаетъ, какъ путь къ дѣйствительному избавленію, совершеніе извѣстныхъ дѣйствій, другая настоящимъ средствомъ для той же цѣли считаетъ истинное знаніе. Общей чертой почти всѣхъ индійскихъ системъ, какъ правовѣрныхъ, такъ и еретическихъ (за исключеніемъ Гарваковъ), слѣдуетъ считать ученіе о преемственныхъ существованіяхъ души, или о перевоплощеніи, какъ обусловленномъ прежними дѣлами (законъ Кармы); въ силу этого ученія, судьба человѣка зависитъ не отъ случайнаго факта смерти и не отъ чьей-нибудь внѣшней воли, а отъ его

собственнаго рѣшенія. Полное изложеніе всѣхъ системъ индійской философіи (числомъ 16) составлено въ XIV в. правовѣрнымъ браминскимъ философомъ (ведантистомъ) Мадхавачарьей, подъ заглавіемъ «Sarva-darsana-sangraha» (Всѣхъ воззрѣній собраніе). Изъ общихъ обзоровъ, написанныхъ европейцами, еще сохраняетъ свое значеніе Colebrooke, «Essays» (новое изд. съ учеными примѣчаніями Cowell'я, Лонд., 1873). Источники и литературу для отдѣльныхъ системъ см. подъ ихъ именами.

КАББАЛА (Qabbalah) — мистическое ученіе и мистическая практика въ еврействѣ, сохранявшаяся первоначально устнымъ преданіемъ, что обозначается и самымъ еврейскимъ словомъ (*принятіе*, въ объективномъ смыслѣ — *преданіе*). Мнѣнія о древности каббалы расходятся болѣе чѣмъ на 3000 лѣтъ — отъ эпохи Авраама и до XIII в. по Р. Хр. Признаніе за каббалой до-библейской древности не имѣетъ историческаго характера, другое же крайнее мнѣніе (о позднемъ средневѣковомъ происхожденіи каббалы) основано на недоразумѣніи: главные памятники каббалистической письменности въ ихъ настоящемъ видѣ дѣйствительно явились въ средніе вѣка, но нельзя отожествлять ихъ съ самымъ содержаніемъ каббалы, т. е. съ тѣмъ кругомъ мистическихъ традиціонныхъ идей, которыя сохранялись втайнѣ отъ непосвященныхъ, частью въ устномъ преданіи учителей, частью въ отрывочныхъ, недошедшихъ до насъ записяхъ. Ясные слѣды каббалистическихъ понятій и терминовъ въ Новомъ Завѣтѣ, а еще болѣе прямыя указанія на каббалу въ древнѣйшихъ частяхъ Талмуда, относящихся къ первымъ вѣкамъ нашей эры, свидѣтельствуютъ о существованіи еврейской теософіи, по крайней мѣрѣ, около Р. Хр. Въ *Мишнѣ* читается такое изреченіе: «не излагаютъ *дѣла о началахъ* (міра) въ присутствіи двухъ, а *дѣла колесницы* (Божіей) — въ присутствіи одного, развѣ только у него свой умъ для этого». Здѣсь въ подчеркнутыхъ словахъ указываются два подраздѣленія умозрительной каббалы (см. ниже). Съ этимъ изреченіемъ уже въ іерусалимской (болѣе древней) *Гемарѣ* связанъ длинный діалогическій разсказъ, трактующій о томъ, какъ опасно неосторожное отношеніе къ тайному теософическому ученію, которое такимъ образомъ предполагается здѣсь какъ нѣчто уже установившееся. Съ достаточною увѣренностью можно утверждать, что каббала возникла не ранѣе вавилонскаго плѣненія и не позже послѣднихъ Асмонеевъ. Какъ изъ столкновенія еврейской религіозной мысли съ греческою философіей возникли оригинальныя умозрѣнія Филона, такъ болѣе раннее взаимодѣйствіе той же мысли съ вавилоно-персидской магіей и теософіей породило каббалу. Дальнѣйшія греческія, греко-іудейскія, греко-египетскія и христіанскія вліянія на развитіе каббалы этимъ не исключаются, но они остались второстепенными; основа была прочно заложена въ Вавилонѣ и въ Персіи.

Каббала раздѣляется вообще на *умозрительную* (каббала іюнит) и *прикладную* (каббала маасит). Умозрительная каббала состоитъ

опять изъ двухъ главныхъ частей или «дѣлъ»: *космогоніи* — маасэ берешит, буквально *дѣло* (о томъ, что) *въ началѣ*, и *теософіи* — маасэ меркабà буквально *дѣло колесницы* или *выѣзда* Божія. Впрочемъ, космогоническія и теософическія умозрѣнія каббалы переходятъ одно въ другое и не поддаются отдѣльному изложенію. Главные письменные памятники умозрительной каббалы суть *Сефер Іецира* (Книга созданія) и *Зогаръ* (Блескъ). Первая приписывается праотцу Аврааму, но въ дѣйствительности относится къ началу среднихъ вѣковъ; въ IX в. на нее уже писались комментаріи, какъ на старинный авторитетъ; вѣроятно, она составлена въ VI или VII в. Зогаръ приписывается каббалистами ученику знаменитаго р. Акибы, р. Симону бенъ-Іохаю (II в.), но такъ какъ въ этомъ темномъ писаніи находятся ясныя указанія на мусульманъ и даже намекъ на смерть папы Николая III (1280), то его съ полною вѣроятностью относятъ ко времени около 1300 г. и авторомъ его признаютъ испанскаго раввина Моисея да-Леона. Обѣ книги напечатаны въ первый разъ въ Мантуѣ, въ 1558—62 гг. Кромѣ этихъ основныхъ текстовъ, въ образованіи умозрительной системы каббалы имѣли особенное значеніе *Сефер-го-Бахир*, сочиненіе р. Исаака слѣпого (XIII в.), затѣмъ *Пардес-Римоним* — р. Моисея Кордуанскаго, и, наконецъ, писанія р. Исаака Лурія, по прозванію Льва (ари). Оба послѣдніе жили въ XVI в., и ими завершается внутреннее развитіе еврейскаго каббализма. Съ XV в. являются каббалисты и между христіанскими писателями: въ Италіи — Пико-де-Мирандола; въ Германіи — Рейхлинъ («De arte cabbalistica» и «De Verbo mirifico»), Корнелій Агриппа ф.-Неттесгеймъ («De occulta philosophia») и Парацельсъ; во Франціи — Вильгельмъ Постель (XVI в.); въ Англіи — Робертъ Флуддъ или de Fluctibus и Генрихъ Моръ (XVI—XVII вв.). Съ другой стороны, взаимодѣйствіе между христіанствомъ и еврействомъ на почвѣ каббалы породило мессіанское движеніе Саббатая Цеви (XVII в.), Франка и франкистовъ (XVIII в.) и, наконецъ, хасидизмъ, съ его цадиками, донынѣ процвѣтающій въ юго-западной Россіи и Галиціи.

Умозрительное ученіе каббалы исходитъ изъ идеи сокровеннаго, неизреченнаго Божества, Которое, будучи выше всякаго опредѣленія, какъ ограниченія, можетъ быть названо только *ен-соф*, т. е. ничто или Безконечное. Чтобы дать въ себѣ мѣсто конечному существованію, энсофъ долженъ самъ себя ограничить. Отсюда «тайна стягиваній» (*сод цимцум*) — такъ называются въ каббалѣ эти самоограниченія или самоопредѣленія абсолютнаго, дающія въ немъ мѣсто мірамъ. Эти самоограниченія не измѣняютъ неизреченнаго въ немъ самомъ, но даютъ ему возможность проявляться, т. е. быть и для другого. Первоначальное основаніе или условіе этого «другого», по образному представленію каббалистовъ, есть то пустое мѣсто (въ первый моментъ — только точка), которое образуется внутри абсолютнаго отъ его самоограниченія или «стягиванія». Благодаря этой пустотѣ, безконечный свѣтъ энсофа получаетъ возможность «лучеиспусканія» или эманаціи

(такъ какъ есть *куда* эманировать). Свѣтъ этотъ не есть чувственный, а умопостигаемый, и его первоначальные лучи суть основныя формы или категоріи бытія — это 32 «пути премудрости», именно 10 цифръ или сферъ (*сефирот*) и 22 буквы еврейскаго алфавита (3 основныхъ, 7 двойныхъ, 12 простыхъ), изъ которыхъ каждой соотвѣтствуетъ особое имя Божіе. Какъ посредствомъ 10 цифръ можно исчислить все, что угодно, и 22 буквъ достаточно, чтобы написать всевозможныя книги, такъ неизреченное Божество посредствомъ 32 путей открываетъ всю свою безконечность. Насколько можно понять, различіе между сефиротами и буквами именъ Божіихъ въ этомъ откровеніи состоитъ въ томъ, что первыя выражаютъ сущность Божества въ «другомъ» или *объективную* эманацію (прямые лучи божественнаго свѣта), тогда какъ буквенныя имена суть обусловленныя этою эманаціей *субъективныя* самоопредѣленія Божества (лучи отраженные).

Вотъ названія 10 сефиротъ: 1) Вѣнецъ (Кетэр), 2) Мудрость (Хокмà), 3) Умъ (Бинà), 4) Милость или Великодушіе (Хэседъ или Гедулà); 5) Крѣпость или Судъ (Гебура или Динъ, также Пахад); 6) Красота или Великолѣпіе (Тифэрет); 7) Торжество (Нэцах); 8) Слава или Величіе (Ход); 9) Основаніе (Iесод) и 10) Царство (Малхут). Мыслимые какъ члены одного цѣлаго, сефироты образуютъ форму совершеннаго существа — первоначальнаго человѣка (*Адамъ-Кадмон*). Для большей наглядности каббалисты указываютъ соотвѣтствіе отдѣльныхъ сефиротъ съ наружными частями человѣческаго тѣла: Кетэр — это чело, Хокмà и Бинà — два глаза, Хэсед и Дин — двѣ руки, Тифэрет — грудь, Нэцах и Ход — бедра, Iесод и Малхут — двѣ ноги. — Такое представленіе осложняется внесеніемъ половыхъ отношеній въ «дерево сефиротъ». Вообще каббалисты въ области божественныхъ эманацій различали само Божество, какъ проявляющееся, отъ его проявленія или «обитанія» въ другомъ, которое они называли *Шекина* (скинія) и представляли какъ женскую сторону Божества. Шекина иногда отожествляется съ послѣднею сефирой — малхут, которой, какъ женскому началу, противополагаются всѣ прочія, какъ мужское, при чемъ уже теряется аналогія съ человѣческимъ тѣломъ. Еще сложнѣе представляется это отношеніе въ книгѣ Зогаръ. Здѣсь образуемый сефиротами Адамъ-Кадмонъ совмѣщаетъ въ себѣ три или даже четыре лица. Сефира — Милость или Великодушіе съ тремя правыми или мужескими сефиротами, образуетъ Длинное Лицо (Арик-Анпин), или Отца (Аба); противоположная ему сефира Крѣпость или Судъ, съ тремя лѣвыми или женскими сефиротами, образуетъ Короткое Лицо (Зеир-Анпин) или Мать (Ума); происходящая изъ ихъ соединенія сефира Красота или Великолѣпіе называется «Столпъ Середины» (Амуда Деэмцоита) и представляется иногда какъ новое лицо или сынъ; остающаяся затѣмъ первая высшая сефира Вѣнецъ иногда относится къ Отцу, иногда же принимается за особое лицо — Вѣчный Богъ какъ такой или «Ветхій деньми» (Атик-Йомин).

Сефироты суть общія основныя формы всякаго бытія. Обусло-

вленная этими формами конкретная вселенная представляетъ различныя степени удаленія божественнаго свѣта отъ его первоисточника. Въ непосредственной близости и совершенномъ единствѣ съ Божествомъ находится Міръ Сіяній (Ацилут). Большее или меньшее различеніе отъ Божества представляютъ дальнѣйшіе три міра, которые, по своеобразной методѣ каббалистовъ, выводятся слѣдующимъ образомъ: въ началѣ книгѣ Бытія (I и II гл.) отношеніе Божества къ міру выражено тремя глаголами — *творитъ* (бара), *создавать* (іецэр) и *дѣлать* (аса); отсюда три различныхъ міра: міръ «творенія» (*бріа*), т. е. область творческихъ идей и живущихъ ими чистыхъ духовъ, затѣмъ міръ «созданія» (*іецира*) — область душъ или живыхъ существъ, и наконецъ, міръ «дѣланія» (*асіа*) — сфера матеріальныхъ явленій, нашъ видимый физическій міръ. Эти міры не раздѣлены между собою внѣшнимъ образомъ, а какъ бы включены другъ въ друга, подобно концентрическимъ кругамъ. Низшіе міры реализуютъ то, что болѣе идеально содержится въ высшихъ, а существа и предметы высшихъ міровъ, воспринимая изъ перваго источника божественныя вліянія, передаютъ ихъ низшимъ, служа такимъ образомъ каналами или «сосудами» (*келим*) благодати. Человѣкъ принадлежитъ за разъ ко всѣмъ мірамъ: по тѣлу и чувственной, *страдательной душѣ* (*нэфеш*) онъ относится къ низшему міру явленій, по волящему и *дѣятельному* началу своей души (*руах*) онъ сроденъ міру зиждительныхъ силъ, высшимъ идеальнымъ своимъ духомъ (*нешама*) онъ обитаетъ въ мірѣ умопостигаемыхъ существъ, и, наконецъ, въ немъ есть еще болѣе высокое начало, тѣснѣйшимъ и глубочайшимъ образомъ связывающее его съ Божествомъ — абсолютное единство (*іехида*), возводящее его на степень непосредственныхъ сіяній (*ацилут*) вѣчнаго свѣта. Принадлежа ко всѣмъ мірамъ, человѣкъ, однако, непосредственно коренится въ низшемъ матеріальномъ мірѣ, который черезъ него соединяется съ Божествомъ. Существа, непосредственно живущія въ высшихъ мірахъ — ангелы. Ангелологія каббалы, заимствованная главнымъ образомъ у персовъ, состоитъ изъ формальныхъ классификацій; замѣчательна только идея солнечнаго ангела *Митатрона* (вѣроятно, эллинизація персидскаго Митры), высшаго посредника между Богомъ и вселенною; иногда онъ отожествляется съ арх. Михаиломъ, а иногда съ Мессіей. — Нашъ матеріальный міръ не есть еще самая низшая степень въ эманаціи божественнаго свѣта; въ томъ крайнемъ предѣлѣ, гдѣ этотъ свѣтъ совсѣмъ теряется въ полномъ мракѣ, образуется такъ наз. *шелуха* бытія или *скорлупы* (клиппот) — это нечистые духи или бѣсы, столь же многочисленные, какъ ангелы и души, ибо на всякое ядро можетъ быть своя скорлупа. Эта нечистая шелуха не имѣетъ собственной сущности: она можетъ исчезнуть, но не можетъ очиститься. Человѣческія души, напротивъ, призваны къ очищенію и совершенству. Главное средство для этого — перевоплощеніе; оно двухъ родовъ: «круговоротъ» (*гильгулъ*) и «прививка» (*иббур*); первый состоитъ въ постепенномъ прохожденіи всѣхъ сферъ бытія все въ но-

выхъ тѣлахъ до полнаго очищенія, иббур же означаетъ особое соединеніе отжившей души съ живымъ человѣкомъ, на 7 или даже на 14 году возраста, съ провиденціальною цѣлью на благо того или другого, или обоихъ. Вспомогательное средство для возвышенія души есть *прикладная каббала*. Связь между нею и умозрительною — общее обѣимъ признаніе мистическаго смысла буквъ и именъ библейскихъ. Относясь къ Библіи, какъ къ шифрованному тексту, и примѣняя различные шрифты (подставленіе числового значенія буквъ, перестановка буквъ въ томъ или другомъ опредѣленномъ порядкѣ и т. д.), можно изъ однихъ словъ получить совершенно другія и открыть удивительныя вещи (главные способы называются: *гематрія, нотариконъ, темура*). Такимъ путемъ каббалисты угадываютъ сокровенное и предсказываютъ будущее. Другая часть прикладной каббалы есть магія; чрезъ цѣлесообразное употребленіе именъ Божіихъ производятся различныя чудеса. — Ср. Knorr de Rosenroth, «Cabbala denudata» (1677—1684; здѣсь же лат. перев. кн. Зогаръ); Molitor, «Die Tradition oder Philosophie der Geschichte» (анонимно; богатый матеріалъ и важныя указанія); Franck, «La Kabbale» (нов. изд. 1891); Jellinek, «Beiträge zur Geschichte der Kabbale» (1851); Myer, «Qabbalah» (Филад., 1888).

КАМПАНЕЛЛА. Философія Кампанеллы удивительнымъ образомъ совмѣщаетъ въ себѣ всѣ три главныхъ направленія новой философіи — эмпирическое, раціоналистическое и мистическое, которыя въ раздѣльномъ видѣ выступили у его младшихъ современниковъ Бакона, Декарта и Я. Бема[1]. Подобно Бакону, Кампанелла задается «возстановленіемъ наукъ» (instauration scientiarum, ср. Instauratio magna Бакона), т. е. созданіемъ новой универсальной науки на развалинахъ средневѣковой схоластики. Источниками истинной философіи онъ признаетъ внѣшній опытъ, внутренній смыслъ и откровеніе. Исходная точка познанія есть *ощущеніе*, сохраняемое *памятью*, и воспроизводимые *воображеніемъ* мозговые слѣды ощущеній даютъ матеріалъ *разсудку*, который приводитъ ихъ въ порядокъ по логическимъ правиламъ и изъ частныхъ данныхъ, посредствомъ *индукціи*, дѣлаетъ общіе выводы, создавая, такимъ образомъ, *опытъ* — основаніе всякой «мірской» науки (ср. съ Бакономъ). Но это основанное на ощущеніяхъ познаніе само по себѣ недостаточно и недостовѣрно, — недостаточно потому, что мы познаемъ въ немъ не предметы, каковы они на самомъ дѣлѣ, а лишь ихъ явленія для насъ, т. е. способъ ихъ дѣйствія на наши чувства (ср. съ Кантомъ); недостовѣрно это познаніе потому, что ощущенія сами по себѣ не представляютъ никакого критерія истины даже въ смыслѣ чувственно-феноменальной реальности: во снѣ и въ безумномъ бреду мы имѣемъ яркія ощущенія и пред-

[1] Баконъ родился нѣсколько раньше Кампанеллы, но первое философское сочиненіе Кампанеллы („Lectiones phisicae, logicae et animasticae“) вышло въ 1588 г., а первое Баконово — только въ 1605 г.

ставленія, принимаемыя за дѣйствительность, а затѣмъ отвергаемыя какъ обманъ; ограничиваясь одними ощущеніями, мы никогда не можемъ быть увѣрены, не находимся ли мы въ бреду или во снѣ (ср. съ Декартомъ). Но если наши ощущенія и весь основанный на нихъ чувственный опытъ не свидѣтельствуютъ о дѣйствительномъ существованіи данныхъ въ немъ предметовъ, которые могутъ быть сновидѣніями, или галлюцинаціями, то и въ такомъ случаѣ, т. е. даже въ качествѣ заблужденія, онъ свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ существованіи заблуждающагося. Обманчивыя ощущенія и ложныя мысли доказываютъ все-таки существованіе ощущающаго и мыслящаго (ср. съ Декартовымъ cogito — ergo sum). Такимъ образомъ, непосредственно въ собственной душѣ или во внутреннемъ чувствѣ мы находимъ достовѣрное познаніе о дѣйствительномъ бытіи, опираясь на которое мы, по аналогіи, заключаемъ и о бытіи другихъ существъ (ср. съ Шопенгауэромъ). Внутреннее чувство, свидѣтельствуя о нашемъ существованіи, вмѣстѣ съ тѣмъ открываетъ намъ и основныя опредѣленія или способы всякаго бытія. Мы чувствуемъ себя: 1) какъ силу или мощь, 2) какъ мысль или знаніе и 3) какъ волю или любовь. Эти три положительныхъ опредѣленія бытія въ различной степени свойственны всему существующему, и ими исчерпывается все внутреннее содержаніе бытія. Впрочемъ, какъ въ насъ самихъ, такъ и въ существахъ внѣшняго міра бытіе соединено съ небытіемъ или ничтожествомъ, поскольку каждое данное существо есть это и не есть другое, есть здѣсь и не есть тамъ, есть теперь и не есть послѣ или прежде. Этотъ отрицательный моментъ распространяется и на внутреннее содержаніе или качество всякаго бытія, въ его трехъ основныхъ формахъ; ибо мы имѣемъ не силу только, но и *немощь*, не только знаемъ, но и находимся въ *невѣдѣніи*, не только любимъ, но и *ненавидимъ*. Но если въ опытѣ мы видимъ только смѣшеніе бытія съ небытіемъ, то нашъ умъ относится отрицательно къ такому смѣшенію и утверждаетъ идею вполнѣ положительнаго бытія или абсолютнаго существа, въ которомъ сила есть только *всемогущество*, знаніе есть только всевѣдѣніе или *премудрость*, воля — только *совершенная любовь*. Эта идея о Божествѣ, которую мы не могли извлечь ни изъ внѣшняго, ни изъ внутренняго опыта, есть внушеніе или откровеніе самого Божества (ср. съ Декартомъ). Изъ нея выводится затѣмъ дальнѣйшее содержаніе философіи. Всѣ вещи, поскольку въ нихъ есть положительное бытіе въ видѣ силы, знанія и любви, происходятъ прямо изъ Божества въ трехъ его соотвѣтственныхъ опредѣленіяхъ; отрицательная же сторона всего существующаго или примѣсь небытія, въ видѣ немощи, невѣдѣнія и злобы, допускается Божествомъ какъ условіе для полнѣйшаго проявленія его положительныхъ качествъ. По отношенію къ хаотической множественности смѣшаннаго бытія эти три качества проявляются въ мірѣ, какъ три зиждительныя вліянія (influxus): 1) какъ абсолютная *необходимость* (necessitas), которой все одинаково *подчинено*, 2) какъ высшая судьба или *рокъ* (fatum), которымъ всѣ вещи и

событія опредѣленнымъ образомъ *связаны* между собою и 3) какъ всемірная *гармонія*, которою все *согласуется* или приводится къ внутреннему достоинству. — При своей внѣшней феноменальной раздѣльности всѣ вещи, по внутреннему существу своему или метафизически, *причастны единству Божію*, а чрезъ него находятся въ неразрывномъ тайномъ общеніи другъ съ другомъ. Эта «симпатическая» связь вещей или *естественная* магія предполагаетъ въ основѣ всего творенія единую *міровую душу* — универсальное орудіе Божіе въ сознаніи и управленіи міра. Посредствующими натур-философскими категоріями между міровой душой и даннымъ міромъ явленій служили у Кампанеллы *пространство, теплота, притяженіе* и *отталкиваніе*. Въ мірѣ природномъ метафизическое общеніе существъ съ Богомъ и между собою проявляется безсознательно или инстинктивно; человѣкъ въ *религіи* сознательно и свободно стремится къ соединенію съ Божествомъ. Этому восходящему движенію человѣка соотвѣтствуетъ нисхожденіе къ нему Божества, завершаемое воплощеніемъ божественной Премудрости во Христѣ. Приложеніе религіозно-мистической точки зрѣнія къ человѣчеству, какъ общественному цѣлому, еще въ юности привело Кампанеллу къ его теократическому коммунизму (см. выше). Кампанелла былъ если не самымъ глубокомысленнымъ, то, безъ сомнѣнія, самымъ широкимъ и универсальнымъ умомъ между представителями новой философіи, не исключая Лейбница и Шеллинга. Онъ не былъ достаточно оцѣненъ, потому что его идеи съ разныхъ сторонъ претили людямъ самыхъ различныхъ направленій. Однихъ отпугивало его ученіе о причастности всего существующаго Богу, что могло оказаться прямо пантеизмомъ; другихъ отталкивалъ его коммунизмъ; третьимъ были непріятны его религіозныя вѣрованія и теократическіе идеалы. Помимо своего философскаго значенія, Кампанелла былъ передовымъ бойцомъ современной ему положительной науки и твердо защищалъ Галилея, на что послѣ него не осмѣлился Декартъ.

КАНТЪ (Immanuel Kant, первонач. Cant) — основатель философскаго критицизма, представляющаго главную поворотную точку въ исторіи человѣческой мысли, такъ что все развитіе философіи, если не по содержанію, то по отношенію мысли къ этому содержанію, должно быть раздѣлено на два періода: докритическій (или до-кантовскій) и послѣ-критическій (или послѣ-кантовскій). Согласно его собственному сравненію (съ Коперникомъ), Кантъ не открылъ для ума новыхъ міровъ, но поставилъ самый умъ на такую новую точку зрѣнія, съ которой все прежнее представилось ему въ иномъ и болѣе истинномъ видѣ. Значеніе Канта преувеличивается лишь тогда, когда въ его ученіи хотятъ видѣть не перестановку и углубленіе существенныхъ задачъ философіи, а ихъ наилучшее и чуть не окончательное рѣшеніе. Такая завершительная роль принадлежитъ Канту на самомъ дѣлѣ только въ области этики (именно въ «чистой» или формальной ея части), въ прочихъ же отдѣлахъ философіи за нимъ остается заслуга великаго

возбудителя, но никакъ не рѣшителя важнѣйшихъ вопросовъ. Біографія Канта не представляетъ никакого внѣшняго интереса. Онъ провелъ всю свою жизнь, преданный исключительно умственному труду, въ томъ же Кёнигсбергѣ, гдѣ родился (22 апрѣля 1724 г.) и умеръ (12 февраля 1804 г.). Отецъ его былъ небогатый мастеръ сѣдельнаго цеха. Семья отличалась честностью и религіозностью въ піэтистическомъ духѣ (особенно мать). Такой же духъ господствовалъ и въ той школѣ (collegium Fredericianum), гдѣ Кантъ получилъ среднее образованіе (1733—1740). Директоръ этой коллегіи пасторъ Ф. А. Шульцъ, былъ въ то же время проф. богословія въ кёнигсбергскомъ университетѣ, куда Кантъ поступилъ на богословскій факультетъ. Піэтистическое воспитаніе, несомнѣнно, оставило слѣдъ у Канта въ общемъ характерѣ и тонѣ его жизнепониманія, но не давало удовлетворенія умственнымъ запросамъ, рано возникшимъ въ его несоразмѣрно развитой головѣ. Помимо богословскихъ лекцій, онъ съ увлеченіемъ изучалъ свѣтскія науки, философскія и физико-математическія. Окончаніе курса совпало со смертью его отца (1746), принуждавшею его искать средства къ существованію. Девять лѣтъ провелъ онъ домашнимъ учителемъ въ трехъ семействахъ, частью въ самомъ Кёнигсбергѣ, частью въ недалекихъ помѣстьяхъ. Умственное развитіе Канта шло отъ точныхъ знаній къ философіи. Самостоятельнымъ философомъ онъ сталъ поздно, лишь къ 45-лѣтнему возрасту, но гораздо ранѣе заявилъ себя какъ первостепенный ученый. Въ 1755 г. онъ издалъ (анонимно) свою физико-астрономическую теорію мірозданія («Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels»), которую, въ сущности, лишь повторилъ Лаплассъ черезъ нѣсколько десятилѣтій. Эта теорія, которую называютъ Канта-Лапласовскою, но, по справедливости, слѣдовало бы называть Кантовскою, остается общепринятою въ наукѣ. До сихъ поръ имѣютъ значеніе и другія, меньшія сочиненія естественно-научнаго содержанія, изданныя Кантомъ около того же времени (1754—1756): объ огнѣ, о вращеніи земли вокругъ ея оси, объ одряхлѣніи земли, о землетрясеніяхъ. Въ 1755 г. Кантъ сдѣлался приватъ-доцентомъ философіи въ кёнигсбергскомъ университетѣ и только черезъ 15 лѣтъ, на 47 году жизни, получилъ мѣсто ординарнаго профессора логики и метафизики, защитивъ диссертацію «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» (1770). [Раньше этого, во время занятія Кёнигсберга русскими войсками, открылась вакантная каѳедра философіи, которую желалъ занять Кантъ, но русскій губернаторъ утвердилъ, по старшинству, другого кандидата]. Изъ философскихъ трудовъ Канта названное сочиненіе — первое, гдѣ онъ является оригинальнымъ мыслителемъ, съ новымъ и важнымъ взглядомъ, именно на субъективный характеръ пространства и времени. Незадолго передъ тѣмъ, какъ видно изъ одного письма, онъ задумалъ еще другое небольшое сочиненіе: «О границахъ человѣческаго познанія», которое предполагалъ издать въ томъ же году, но оно появилось лишь черезъ 11 лѣтъ, послѣ того какъ разрослось въ «Критику чистаго ра-

зума» (1781). Въ слѣдующія 12 лѣтъ вышли и всѣ другія главныя сочиненія Канта въ области философіи: «Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können» (1783), гдѣ Кантъ въ другомъ порядкѣ излагаетъ сущность своей критики познанія; «Grundlegung zur Methaphisyk der Sitten» (1785); «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (1786); «Kritik der praktischen Vernunft» (1788); «Kritik der Urtheilskraft» (1790); «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793). Изъ мелкихъ сочиненій, кромѣ упомянутой латинской диссертаціи, значительный философскій интересъ имѣютъ: «Идея всеобщей исторіи» (1784), «Вѣчный миръ» (1795), «Объ успѣхахъ метафизики со времени Лейбница и Вольфа» (1791), «О философіи вообще» (1794), «Споръ факультетовъ» (1798). Меньшій интересъ представляютъ «Грезы духовидца» (1766) — сочиненіе до-критической эпохи, написанное подъ вліяніемъ Давида Юма; предметъ его — видѣнія и теоріи Сведенборга, къ которому Кантъ относится крайне скептически, хотя одна изъ основныхъ мыслей шведскаго мистика — объ идеальности пространства и времени — отразилась въ латинской диссертаціи Канта, а потомъ и въ «Критикѣ чистаго разума» (это болѣе чѣмъ вѣроятное предположеніе нисколько не колеблется сердитою бранью Куно-Фишера въ его полемикѣ съ д-ромъ Тафелемъ).

Кромѣ сочиненій, Кантъ много дѣйствовалъ и какъ преподаватель. Несмотря на слабость голоса, его лекціи своею содержательностью и оригинальностью привлекали значительное число слушателей. Кромѣ логики и метафизики, онъ читалъ курсы математики, физики, естественнаго права, этики, физической географіи, антропологіи, раціональнаго богословія. Лекціи по этому послѣднему предмету онъ вынужденъ былъ прекратить вслѣдствіе внѣшняго давленія. Въ царствованіе Фридриха II, когда министромъ народнаго просвѣщенія и духовныхъ дѣлъ былъ слушатель Канта, фонъ-Цедлицъ, нашъ философъ пользовался особымъ благорасположеніемъ правительства, но съ воцареніемъ Фридриха-Вильгельма II это отношеніе измѣнилось, особенно когда преемникомъ Цедлица былъ назначенъ клерикалъ-реакціонеръ Вёльнеръ. Сочиненіе о «Религіи въ предѣлахъ одного разума» вызвало крайнее неудовольствіе начальства, и Кантъ получилъ (въ 1794 г.) королевскій указъ, начинавшійся такъ: «Прежде всего посылаемъ вамъ милостивый привѣтъ, нашъ достойный и высокоученый любезный вѣрноподданный! Наша высочайшая особа уже давно съ великимъ неудовольствіемъ усмотрѣла, что вы злоупотребляете своею философіей для извращенія и униженія нѣкоторыхъ главныхъ и основныхъ ученій Св. Писанія и христіанства». Далѣе говорилось, что въ случаѣ упорства Кантъ долженъ «неизбѣжно ожидать непріятныхъ распоряженій». Кантъ отвѣчалъ, оправдывая свою точку зрѣнія, и заявлялъ въ заключеніе, что въ качествѣ вѣрноподданнаго онъ обѣщается въ лекціяхъ и сочиненіяхъ своихъ вовсе не касаться религіи, какъ естественной, такъ и откровенной. Вскорѣ послѣ этого онъ от-

казался и отъ другихъ приватныхъ лекцій, ограничившись обязательнымъ курсомъ логики и метафизики, а въ 1797 г., чувствуя приближеніе дряхлости, совсѣмъ прекратилъ преподаваніе. Онъ думалъ остатокъ жизни посвятить начатому имъ обширному труду, который долженъ былъ содержать энциклопедію всѣхъ наукъ, но ослабленіе умственныхъ способностей не позволило ему продолжать это сочиненіе, оставшееся въ отрывкахъ. Не доживъ двухъ мѣсяцевъ до 80 л., Кантъ умеръ отъ старческой немощи. Личность и жизнь Канта представляютъ совершенно цѣльный образъ, характеризуемый неизмѣннымъ преобладаніемъ разсудка надъ аффектами и нравственнаго долга надъ страстями и низшими интересами. Понявъ свое научно-философское призваніе какъ высшую обязанность, Кантъ безусловно подчинилъ ей все остальное. Въ силу ея, онъ побѣдилъ даже природу, превративъ свое слабое и болѣзненное тѣло въ прочную опору самой напряженной умственной энергіи. Весьма склонный къ сердечному общенію, Кантъ находилъ, что семейная жизнь мѣшаетъ умственному труду, — и остался навсегда одинокимъ. При особой страсти къ географіи и путешествіямъ, онъ не выѣзжалъ изъ Кёнигсберга, чтобы не прерывать исполненія своихъ обязанностей. По природѣ болѣзненный, онъ силою воли и правильнымъ образомъ жизни дожилъ до глубокой старости, ни разу не бывъ боленъ. Потребностямъ сердца Кантъ давалъ необходимое удовлетвореніе въ дружбѣ съ людьми, которые не мѣшали, а поддерживали его въ умственной работѣ. Главнымъ другомъ его былъ купецъ Гринъ, который съ большими практическими способностями соединялъ такое умственное развитіе, что вся «Критика чистаго разума» прошла черезъ его предварительное одобреніе. Дружбою оправдывалась и единственная плотская слабость, которую позволялъ себѣ Кантъ: онъ любилъ удовольствія стола, въ небольшомъ обществѣ друзей. Но и это стало возможно для него только во второй половинѣ жизни, когда онъ достигъ ординатуры и когда сочиненія его стали давать доходъ, а до 1770 г. онъ получалъ всего 62 талера въ годъ. Впослѣдствіи его экономическое положеніе улучшилось настолько, что онъ могъ дѣлать сбереженія, на которыя купилъ домъ. Впрочемъ, онъ былъ совершенно свободенъ отъ скупости и корыстолюбія. Когда министръ фонъ-Цедлицъ предлагалъ ему каѳедру въ Галле съ двойнымъ жалованьемъ, онъ отвергъ это выгодное приглашеніе. Узнавъ, что сынъ одного его друга основываетъ книжную торговлю, онъ, чтобы поддержать его, предоставилъ ему за безцѣнокъ изданіе своихъ сочиненій, отказавшись отъ несравненно болѣе выгодныхъ условій другихъ книгопродавцевъ. Эстетическое развитіе Канта было значительно ниже умственнаго и нравственнаго. Онъ понималъ отвлеченно значеніе красоты, но живого интереса эта область въ немъ не возбуждала. Изъ искусствъ онъ всего болѣе находилъ вкусъ въ кулинарномъ, составлявшемъ любимый предметъ его разговоровъ съ женщинами; въ поэзіи онъ уважалъ только дидактику; музыку не могъ терпѣть, какъ навязчивое искусство; къ пластическимъ художествамъ былъ со-

вершенно равнодушенъ. Эта скудость эстетической стихіи вполнѣ понятна у нашего философа. Его призваніе было — провести всюду глубочайшее раздѣленіе между идеальной формой и реальнымъ содержаніемъ бытія, а ихъ нераздѣльное единство есть сущность красоты и искусства.

Ученіе о познаніи Канта. Какимъ образомъ можемъ мы познавать находящіеся внѣ насъ и отъ насъ независимые вещи или предметы? Этотъ вопросъ, не существующій для наивнаго, непосредственнаго сознанія, но составляющій главную задачу всякой философіи, ставится и рѣшается Кантомъ съ особымъ глубокомысліемъ и оригинальностью. Нашъ умъ можетъ познавать предметы потому, что все познаваемое въ нихъ создается тѣмъ же умомъ, по присущимъ ему правиламъ или законамъ; другими словами, познаніе возможно потому, что мы познаемъ не вещи сами по себѣ, а ихъ явленіе въ нашемъ сознаніи, обусловленное не чѣмъ-нибудь внѣшнимъ, а формами и категоріями нашей собственной умственной дѣятельности. Издревле признавалось въ философіи, что чувственныя качества предметовъ — цвѣта, звуки, запахи — обусловлены, какъ таковыя, ощущающимъ; но отъ этихъ чувственныхъ или *вторичныхъ* качествъ отличались *первичныя* качества или опредѣленія, какъ, напримѣръ, протяженность, субстанціальность, причинность, которыя считались принадлежностями вещей самихъ по себѣ, независимо отъ познающаго. Кантъ первый систематически и научно показалъ, что и эти «первичныя» опредѣленія обусловлены познающимъ умомъ, но не въ его эмпирическихъ состояніяхъ (какъ чувственныя свойства), а его апріорными или трансцендентальными актами, создающими предметы, какъ такіе. Къ этой идеѣ Кантъ подходитъ посредствомъ формальнаго разбора того, что есть познаніе. Познаніе вообще состоитъ изъ сужденій, т. е. изъ такого соединенія двухъ представленій, въ которомъ одно служитъ предикатомъ (сказуемымъ) другого (А есть В). Но если всякое познаніе состоитъ изъ сужденій, то нельзя сказать, наоборотъ, что всякое сужденіе есть познаніе. Значеніе настоящаго познанія принадлежитъ только такимъ сужденіямъ, въ которыхъ связь субъекта и предиката: 1) представляется всеобщею и необходимою и 2) полагаетъ нѣчто новое, не содержащееся въ понятіи субъекта, какъ его признакъ. Сужденія, удовлетворяющія только одному изъ этихъ двухъ требованій, но не отвѣчающія другому, не составляютъ познанія (въ научномъ смыслѣ этого слова). Одному первому условію удовлетворяютъ сужденія аналитическія, напримѣръ, тѣло есть нѣчто протяженное, — это сужденіе достовѣрно a priori, оно есть всеобщая и необходимая истина, но лишь потому, что предикатъ протяженности уже содержится въ самомъ понятіи тѣла, слѣдовательно, ничего новаго этимъ сужденіямъ не сообщается. Напротивъ, одному второму требованію удовлетворяютъ сужденія синтетическія a posteriori, напримѣръ, длина этой улицы — 377 саж., или сегодняшняя температура воздуха $= 2^0$ Р. Такія сужденія сообщаютъ нѣчто новое, ибо число саженей и граду-

совъ не можетъ быть выведено аналитически изъ представленія данной улицы и дневной температуры; но зато эти сужденія выражаютъ только единичные эмпирическіе факты, лишенные всеобщаго и необходимаго значенія и потому не составляющіе истиннаго познанія. Для образованія этого послѣдняго остается, такимъ образомъ, лишь третій родъ сужденій, именно такія, которыя, чтобы быть всеобщими и необходимыми, должны быть *апріорны*, подобно сужденіямъ аналитическимъ (ибо данные a posteriori факты, сколько бы ихъ ни набирать, отвѣчаютъ только за себя и изъ нихъ никакъ нельзя извлечь всеобщаго и необходимаго закона); но при этой апріорности они должны — въ отличіе отъ аналитическихъ сужденій — сообщать новое содержаніе, т. е. быть *синтетичными*. Такія *синтетическія сужденія* a priori дѣйствительно существуютъ въ наукѣ, какъ въ чистой математической, такъ и въ естествознаніи или физикѣ (въ широкомъ смыслѣ древнихъ). Когда мы говоримъ, что сумма 789 и 567 есть 1356, то мы высказываемъ истину всеобщую и необходимую; мы заранѣе увѣрены, что всегда и въ примѣненіи ко всѣмъ предметамъ сумма этихъ чиселъ остается необходимо тою же самою; слѣдовательно, это есть сужденіе апріорное, однако, оно не есть аналитическое, ибо число 1356 вовсе не есть признакъ, логически содержащійся въ понятіи чиселъ 789 и 567 вмѣстѣ взятыхъ; чтобы получить изъ этихъ двухъ третье число, нужно было совершить особый мысленный актъ *сложенія*, давшій *новое* число, слѣдовательно, — это есть *синтетическое сужденіе a priori*. Точно также въ геометріи положеніе, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, хотя *a priori*, т. е. независимо отъ всякаго опыта, достовѣрно, однако не выводится аналитически, ибо понятіе краткости разстоянія не содержится какъ признакъ въ понятіи прямизны; слѣдовательно, и это есть *синтетическое* сужденіе a priori. Наконецъ, въ естествознаніи, если всѣ такъ называемые законы природы суть нѣчто большее, чѣмъ простое констатированіе единичныхъ случаевъ, чаще или рѣже повторяющихся, то они обязаны своимъ значеніемъ лежащему въ ихъ основѣ положенію причинности, которое устанавливаетъ между явленіями всеобщую и необходимую связь; но основоположеніе: «*всѣ* явленія имѣютъ свою причину» есть, во-1-хъ, апріорное, независимое отъ опыта (ибо опытъ не можетъ обнимать *всѣхъ* явленій), а во-2-хъ, оно полагаетъ нѣчто такое, что изъ даннаго порядка явленій аналитически выведено быть не можетъ (ибо изъ того, что нѣкоторыя явленія происходятъ въ извѣстной временной послѣдовательности, нисколько не вытекаетъ, что одно есть причина другого); слѣдовательно, это основоположеніе есть *синтетическое сужденіе a priori*, а чрезъ него тотъ же характеръ принадлежитъ и всему чистому естествознанію, котораго задача есть установленіе причинной связи явленій.

Точное опредѣленіе того, въ чемъ и изъ чего состоитъ познаніе, приводитъ къ рѣшенію вопроса: *какъ возможно познаніе*, или —

что то же — какъ возможны синтетическія сужденія a priori? Чтобы синтетическое соединеніе двухъ представленій имѣло апріорный, а потому всеобщій и необходимый характеръ, требуется, чтобы это соединеніе было опредѣленнымъ и правильнымъ актомъ самого познающаго субъекта, т. е. чтобы онъ обладалъ способностью и извѣстными способами соединять или связывать эмпирическій матеріалъ единичныхъ ощущеній, которыя сами по себѣ еще не даютъ никакого познанія. Они могутъ стать предметомъ познанія лишь чрезъ дѣятельность самого познающаго ума. И дѣйствительно, нашъ умъ, во-1-хъ, приводитъ всѣ данныя ощущенія въ нѣкоторый наглядный или воззрительный (anschaulich) порядокъ, въ формахъ времени и пространства, или создаетъ міръ чувственныхъ *явленій*, а во-2-хъ, эти *чувственныя* явленія онъ связываетъ *умственно*, по извѣстнымъ основнымъ способамъ пониманія (категоріи разсудка), создающаго міръ *опыта*, подлежащій научному познанію. Время и пространство не могутъ быть ни внѣшними реальностями, ни понятіями, отвлеченными отъ данныхъ въ опытѣ свойствъ или отношеній вещей. Первый наивный взглядъ на время и пространство, какъ на самобытныя реальности внѣ насъ, по справедливому замѣчанію Канта (въ латинской диссертаціи), принадлежитъ къ области баснословія (pertinet ad mundum fabulosum), второй же, повидимому, болѣе научный взглядъ подробно опровергается нашимъ философомъ. Настоящую силу всей его аргументаціи даетъ та несомнѣнная истина, что всякій, даже самый элементарный, опытъ мыслимъ только при различеніи моментовъ и мѣстъ, т. е. *предполагаетъ* время и пространство, которыя, будучи такимъ образомъ непремѣнными *условіями* всякаго опыта, не могутъ быть продуктами никакого опыта; самая попытка эмпирическаго объясненія этихъ формъ чувственности возможна только при двоякомъ, довольно грубомъ недоразумѣніи: при отожествленіи ихъ самихъ съ отвлеченнымъ понятіемъ о нихъ, и затѣмъ при смѣшеніи самого времени и пространства съ частными временными и пространственными отношеніями, какъ если бы кто-нибудь вопросъ о происхожденіи зоологическаго вида *лошадь* смѣшивалъ, съ одной стороны, съ вопросомъ о происхожденіи отвлеченнаго понятія лошадь, а, съ другой стороны, съ родословною тѣхъ или другихъ экземпляровъ конской породы. Психофизическая генеалогія времени и пространства предполагаетъ, при томъ, кромѣ самого времени и пространства, еще опредѣленную животно-человѣческую организацію, т. е. нѣкоторое чрезвычайно сложное временно-пространственное явленіе.

Если, такимъ образомъ, время и пространство не могутъ быть ни внѣшними предметами, ни отвлеченными отъ внѣшняго опыта понятіями, то — заключаетъ Кантъ — каждое изъ нихъ можетъ быть лишь *чистымъ воззрѣніемъ* (intuitus purus, reine Anschauung), т. е. апріорною, субъективною и идеальною формой или какъ бы схемой (veluti schema), необходимо присущею нашему уму и обусловливающею для него правильную координацію чувственныхъ данныхъ; дру-

гими словами, это суть два основныя условія воззрительнаго синтеза чувственности, совершаемаго нашимъ умомъ. Всѣ состоянія нашего субъекта безъ исключенія являются какъ моменты одного и того же времени (что возможно только въ силу апріорной природы этой формы), нѣкоторыя же изъ нихъ опредѣляются какъ части одного и того же пространства (что также предполагаетъ субъективный апріорный характеръ пространственнаго воззрѣнія). Изъ этого различія вытекаетъ противоположеніе внутреннихъ явленій, связанныхъ во времени, но не въ пространствѣ, и внѣшнихъ, связанныхъ не только во времени, но и въ пространствѣ — противоположеніе лишь относительное и съ точки зрѣнія Канта не вполнѣ объяснимое (см. ниже, критику ученія). Въ чемъ бы, впрочемъ, ни состояло невѣдомое (съ этой точки зрѣнія) послѣднее основаніе, въ силу котораго нѣкоторыя изъ нашихъ чувственныхъ состояній объективируются и представляются какъ внѣшнія вещи, а другія, напротивъ, всецѣло сохраняютъ свой субъективный характеръ, — тотъ начальный способъ, которымъ первыя полагаются какъ внѣшніе предметы, т. е. самое представленіе внѣ-бытія, или пространственное воззрѣніе, есть во всякомъ случаѣ, такъ же какъ и время, собственный, ни отъ чего посторонняго не зависящій, чистый или трансцендентальный актъ самого познающаго субъекта. Благодаря этой апріорно-синтетической природѣ времени и пространства возможна математика, какъ настоящее познаніе, т. е. образуемое изъ синтетическихъ сужденій a priori. Числа суть апріорныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ воззрительные акты сложенія (Zusammensetzung) во времени; геометрическія величины суть такіе же апріорные и воззрительные акты сложенія въ пространствѣ. Подлежать счисленію и измѣренію, т. е. находиться во времени и пространствѣ, есть всеобщее и необходимое (потому что a priori полагаемое) условіе всего *чувственнаго*, вслѣдствіе чего и ученіе свое о времени и пространствѣ Кантъ назвалъ трансцендентальною *эстетикою* (отъ αἴσθησις — чувство, ощущеніе)

Но, кромѣ воззрительной математической связи чувственныхъ фактовъ, мы постигаемъ еще ихъ связь разсудочную или логическую. Такъ, мы полагаемъ, что одинъ фактъ есть причина другого; въ сложномъ рядѣ измѣненій мы различаемъ преходящіе элементы отъ пребывающихъ; мы утверждаемъ, что при такихъ-то условіяхъ данный фактъ возможенъ, а при такихъ-то необходимъ, и т. д. Если бы такая связь была связью вещей самихъ по себѣ, то мы не могли бы ее познавать такъ, какъ познаемъ; ибо, во-1-хъ, нельзя понять, какимъ образомъ нѣчто пребывающее внѣ насъ и независящее отъ насъ можетъ войти въ насъ и сдѣлаться нашимъ понятіемъ; во-2-хъ, если бы и возможно было такое реальное воздѣйствіе внѣшняго предмета на субъектъ для произведенія познанія, то это воздѣйствіе въ каждомъ случаѣ было бы только единичнымъ фактомъ, и такой же фактическій (эмпирическій) характеръ имѣло бы и происходящее отсюда познаніе. Положимъ, мы могли бы воспринимать два реальные предмета въ

ихъ объективной независимой отъ ума связи — это давало бы намъ право утверждать, что они связаны между собою во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда мы ихъ воспринимали; но случаи, хотя бы и многіе, не содержатъ въ себѣ того признака всеобщности и необходимости, которымъ отличаются законы отъ фактовъ, и который, дѣйствительно, находится въ нашемъ естественно-научномъ познаніи. Наконецъ, въ 3-хъ, самое представленіе внѣшнихъ предметовъ, связанныхъ между собою такъ или иначе и различнымъ образомъ дѣйствующихъ другъ на друга и на насъ, — самое это представленіе *сложнаго внѣбытія* уже предполагаетъ формы пространства и времени, которыя, какъ доказано въ трансцендентальной эстетикѣ, суть идеальныя субъективныя воззрѣнія, а, слѣдовательно, и все, что въ нихъ находится, существуетъ не внѣ познающаго субъекта, а лишь какъ его представленіе. По всѣмъ этимъ причинамъ, тѣ принципы или основные законы, которыми связываются чувственныя явленія и создается міръ научнаго опыта, суть собственныя апріорныя дѣйствія нашего разсудка по присущимъ ему понятіямъ. Основные способы, которыми нашъ разсудокъ соединяетъ или слагаетъ между собою предметы своего познанія, выражаются въ формахъ сужденія, представляющихъ то или другое сочетаніе между субъектомъ и предикатомъ. Это сочетаніе бываетъ четырехъ родовъ, изъ которыхъ въ каждомъ возможны по три случая. I. Когда предикатъ выражаетъ *объемъ* субъекта, то этотъ послѣдній можетъ находиться подъ своимъ предикатомъ или какъ единичный экземпляръ, или какъ часть рода, или какъ цѣлый родъ: такимъ образомъ, сужденія по количеству бываютъ *единичныя, особенныя* и *всеобщія*, откуда 3 *категоріи количества:* 1) *Единство*, 2) *Множественность* и 3) *Всеобщность*. II. Когда (со стороны содержанія) предикатъ мыслится какъ признакъ, содержащійся въ субъектѣ, то этотъ признакъ можетъ или утверждаться, или отрицаться, или, наконецъ, исключаться такимъ образомъ, что за субъектомъ оставляются всякіе другіе признаки, кромѣ одного этого; отсюда три формы сужденія по качеству: *утвердительныя* (А есть В), *отрицательныя* (А не есть В) и *безконечныя* (А есть не В), чему соотвѣтствуютъ три категоріи *качества:* 4) *Реальность*, 5) *Отрицаніе* и 6) *Ограниченіе*. III. Помимо количества и качества сужденій, форма ихъ опредѣляется еще отношеніемъ между субъектомъ и предикатомъ въ томъ смыслѣ, что послѣдній или усвояется первому безусловно, какъ его принадлежность, или же субъектъ указывается какъ условіе предиката (если есть А, то есть В), или, наконецъ, они сочетаются такимъ образомъ, что предикатъ представляется раздѣленнымъ на нѣсколько видовъ, чрезъ одинъ изъ которыхъ связывается съ нимъ субъектъ (напр., данный организмъ есть *или* растеніе, *или* животное). Такимъ образомъ, мы имѣемъ сужденія безусловныя или изъявительныя (категорическія), затѣмъ условныя (гипотетическія) и, наконецъ, раздѣлительныя; соотвѣтствующія имъ категоріи *отношенія* будутъ: 7) *субстанція* (и принадлежность), 8) *причина* (и дѣйствіе), 9) *взаимодѣйствіе*, или обще-

ніе. IV. При всякомъ сочетаніи субъекта съ предикатомъ, каково бы оно ни было по количеству, качеству и отношенію, остается еще вопросъ: представляется ли это сочетаніе какъ только возможное, или же какъ дѣйствительно существующее, или, наконецъ, какъ необходимое? Другими словами: означаетъ ли связка (copula) даннаго сужденія, что А *можетъ быть* В, или же, что А *есть* В, или, наконецъ, что А *должно быть* В (въ общемъ смыслѣ müssen). Съ этой точки зрѣнія сужденія бываютъ *проблематическія* (сомнительныя), *ассерторическія* (увѣрительныя) и *аподиктическія* (обязательныя), чему соотвѣтствуютъ три категоріи *модальности:* 10) *Возможность,* 11) *Дѣйствительность* или существованіе и 12) *Необходимость.*

Эти основныя понятія (категоріи или предикаменты), изъ которыхъ легко выводятся нѣкоторыя другія общія понятія, какъ, напр., *величина, сила* и т. п., служатъ, далѣе, для опредѣленія коренныхъ истинъ, обусловливающихъ опытное познаніе или естественную науку; Кантъ называетъ эти послѣднія основоположеніями чистаго разсудка (см. ниже). Но чтобы съ помощью всѣхъ этихъ формальныхъ принциповъ можно было создать изъ чувственныхъ данныхъ единую природу или единый міръ опыта, всеобщаго и необходимаго какъ въ частяхъ, такъ и въ цѣломъ, нужно, прежде всего, чтобы всѣ отдѣльныя и частныя отправленія разсудка (вмѣстѣ со всѣми воззрительными актами въ сферѣ чувственной) относились къ единому самодѣятельному *сознанію,* какъ общей синтетической связи всѣхъ чувственныхъ и разсудочныхъ элементовъ познанія. Поскольку все сводится къ закономѣрному соединенію или сложенію представленій, ясно, что кромѣ правилъ соединенія требуется еще само соединяющее дѣйствіе. Во-1-хъ, соединяемыя представленія должны быть выдѣлены или *схвачены* въ своей особенности («аппрегендированы»); но такъ какъ соединеніе *нѣсколькихъ* представленій невозможно въ самомъ актѣ «аппрегензіи» каждаго изъ нихъ, а между тѣмъ всѣ они должны быть на-лицо при соединеніи ихъ, то требуется, во-2-хъ, способность *воспроизведенія* (Reproductio) уже «схваченныхъ» представленій при новомъ актѣ ихъ соединенія, и, въ-3-хъ, какъ ручательство того, что воспроизводимыя представленія суть тѣ же самыя, какія были прежде схвачены, необходимъ актъ *узнаванія* (Recognitio), который возможенъ только въ томъ случаѣ, если субъектъ схватывающій, воспроизводящій и узнающій представленія остается однимъ и тѣмъ же или себѣ равнымъ. Сознаніе («апперцепція») предмета, какъ такого, т. е. извѣстнаго опредѣленнаго и закономѣрнаго синтеза представленій, возможно только при единствѣ самосознанія, т. е. когда субъектъ неизмѣнно сохраняетъ свое внутреннее безусловное тожество: Я = Я (Кантъ называетъ это «синтетическимъ единствомъ трансцендентальной апперцепціи» и другими подобными именами).

Единство самосознанія достаточно объясняетъ возможность синтетическихъ познавательныхъ актовъ вообще. Единое сознаніе, дѣйствуя какъ производительное воображеніе (въ отличіе отъ вышеупо-

мнутаго воспроизводительнаго), создаетъ изъ чувственныхъ воспріятій, посредствомъ воззрительныхъ формъ, цѣльные образы предметовъ; оно же, въ своемъ дискурсивномъ или разсудочномъ дѣйствіи, создаетъ связь явленій по категоріямъ. Но предметы дѣйствительнаго опыта имѣютъ за разъ и чувственный, и умственный характеръ, суть вмѣстѣ и воззрительные образы, и носители разсудочныхъ опредѣленій. Какимъ же способомъ эти двѣ нераздѣльныя и, однако же, противоположныя стороны нашего міра сходятся между собою — какимъ способомъ категоріи прилагаются къ чувственнымъ явленіямъ, или эти послѣднія подводятся подъ категоріи, для произведенія дѣйствительныхъ предметовъ опыта? Два противоположные термина, какъ чувственность и разсудокъ, для соединенія своего требуютъ чего-нибудь третьяго. Третье между чувственнымъ образомъ и чистымъ понятіемъ Кантъ находитъ въ такъ называемыхъ имъ *схемахъ*, которыя онъ выводитъ изъ природы времени. Время, какъ мы видѣли, есть чистое *воззрѣніе* и основная общая форма *всѣхъ* чувственныхъ явленій, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ заключены четыре рода мысленныхъ опредѣленій, дающихъ соотвѣтственныя схемы для всѣхъ категорій, образуя, такимъ образомъ, связующія звенья, или какъ бы нѣкоторый мостъ между чувственнымъ и умственнымъ міромъ. Во времени, какъ формѣ чувственныхъ явленій, мы различаемъ, во-1-хъ, продолжительность или величину, т. е. *число* моментовъ или равныхъ единицъ, что даетъ *схему количества;* во-2-хъ, *содержаніе* или самое временное бытіе, то, что наполняетъ время — это даетъ *схему качества* (именно, наполненное время — схему реальности, пустое время — схему отрицанія); въ-3-хъ, явленія находятся въ различномъ временномъ *порядкѣ* относительно другъ друга, чѣмъ даются *схемы отношенія*, а именно или одно явленіе пребываетъ, когда другія проходятъ (отсюда схема субстанціи и акциденцій), или одно слѣдуетъ за другимъ (схема причины и слѣдствія), или всѣ они существуютъ въ одно время (схема взаимодѣйствія или общности); въ-4-хъ, явленіе во времени существуетъ или когда-нибудь (схема возможности), или въ опредѣленный моментъ (схема дѣйствительности), или во всякое время (схема необходимости). Представляя чувственныя явленія по этимъ схемамъ, чистое воображеніе въ каждомъ случаѣ указываетъ разсудку на приложимость той или другой изъ его категорій. Если, такимъ образомъ, дѣйствительные предметы нашего опыта — все то, что мы называемъ міромъ явленій или природой — состоятъ изъ произведеній чистаго воображенія, связываемыхъ разсудкомъ въ силу соотвѣтствія между вообразительными схемами явленій и его собственными категоріями, то ясно, что коренныя истины (аксіомы) опытной науки или естествознанія могутъ быть только основоположеніями чистаго разсудка, т. е. должны имѣть апріорный характеръ. Хотя разсудокъ, по существу своему, оперируетъ только посредствомъ понятій, но, благодаря схематизму, его понятіями обнимаются и дѣйствительные предметы, т. е. воззрительно-чувственныя явленія. Такимъ обра-

зомъ природа опредѣляется разсудкомъ съ четырехъ сторонъ: со стороны воззрительной формы явленій, чувственнаго ихъ содержанія, существенной связи ихъ между собою и связи ихъ съ нашимъ познаніемъ. Какъ находящіяся во времени и пространствѣ, чувственныя явленія суть воззрѣнія и въ этомъ смыслѣ опредѣляются первымъ основоположеніемъ разсудка, которое Кантъ называетъ «аксіомою воззрѣнія» и которое гласитъ: *всѣ воззрѣнія суть экстенсивныя величины*, т. е. всегда состоятъ изъ однородныхъ частей, въ свою очередь слагающихся изъ такихъ же частей и т. д. до безконечности, — другими словами: чувственныя явленія, какъ величины, дѣлимы до безконечности, и, слѣдовательно, никакихъ атомовъ не существуетъ; это основоположеніе, очевидно, соотвѣтствуетъ категоріи количества. Содержаніе свое явленія получаютъ отъ ощущеній; хотя внутреннее свойство ощущеній, какъ особыхъ состояній ощущающаго субъекта, есть нѣчто непосредственно данное и не подлежитъ опредѣленію a priori, существуетъ, однако, нѣкоторое непремѣнное условіе или общій способъ всякаго ощущенія, опредѣляемый разсудкомъ въ его второмъ основоположеніи, гласящемъ: во всѣхъ явленіяхъ *ощущеніе* и соотвѣтствующая ему въ предметѣ реальность (realitas phaenomenon) *имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень*. Ощущеніе не слагается изъ однородныхъ частей или единицъ, какъ воззрѣніе, но оно можетъ постепенно убывать или возрастать въ своей силѣ. Это основоположеніе, которое Кантъ называетъ «предвареніемъ воспріятія», соотвѣтствуетъ категоріи качества. Связь явленій со стороны ихъ отношенія другъ къ другу опредѣляется общимъ принципомъ, гласящимъ: *всѣ явленія по своему бытію подчиняются a priori правиламъ, опредѣляющимъ ихъ отношенія между собою во времени*. Эти правила, опредѣляющія отношенія явленій, Кантъ называетъ «аналогіями опыта». Соотвѣтствуя категоріямъ отношенія, они суть слѣдующія: 1) *при всякой смѣнѣ явленій субстанція пребываетъ и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается* (это основоположеніе соотвѣтствуетъ категорической субстанціи); 2) основоположеніе *порожденія: все, что происходитъ, предполагаетъ нѣчто, изъ чего оно необходимо слѣдуетъ*, или: *всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія* (соотвѣтствуетъ категорической причинности); 3) основоположеніе *взаимности: всѣ субстанціи, насколько онѣ существуютъ одновременно, состоятъ въ сплошномъ общеніи или взаимодѣйствіи между собою*. Общая зависимость явленій отъ условій познанія опредѣляется въ слѣдующихъ трехъ основоположеніяхъ, которыя Кантъ называетъ «постулатами эмпирическаго мышленія вообще» и которыя соотвѣтствуютъ категоріямъ модальности: 1) что согласно съ формальными условіями опыта (со стороны воззрѣнія и со стороны понятій), то *возможно;* 2) что связано съ матеріальными условіями опыта (ощущенія), то *дѣйствительно;* 3) то, чего связь съ дѣйствительнымъ опредѣляется по всеобщимъ условіямъ опыта, то существуетъ *необходимо*.

Ученіе о сознаніи, о категоріяхъ, о схезматизмѣ и объ основопо-

ложеніяхъ составляетъ «трансцендентальную аналитику», результаты которой (въ соединеніи съ результатами «трансцендентальной эстетики») сводятся къ слѣдующему. Настоящее познаніе, т. е. чрезъ синтетически сужденія a priori, возможно, поскольку предметъ его — міръ явленій, опытъ, или природа — не есть что-нибудь внѣшнее познающему и независимое отъ него, а представляетъ, напротивъ, во всѣхъ своихъ познаваемыхъ опредѣленіяхъ лишь произведеніе самого ума въ его воззрительныхъ и разсудочныхъ функціяхъ, обусловленныхъ трансцендентальнымъ единствомъ самосознанія и согласованныхъ между собою посредствомъ схемъ чистаго воображенія. Міръ познается умомъ, лишь поскольку онъ создается имъ же; строго говоря, умъ познаетъ только свои собственные акты; какъ внутренняя рефлексія самодѣятельнаго субъекта, познаніе не представляетъ ничего загадочнаго. Какъ геометрическія линіи и фигуры понимаются нами a priori во всѣхъ своихъ свойствахъ, потому что нами же самими построяются, такъ что умъ разсудочно находитъ въ нихъ только то, что онъ же въ нихъ интуитивно влагаетъ, — подобнымъ образомъ и весь міръ нашего опыта, будучи апріорнымъ синтетическимъ построеніемъ ума, естественно и познается такимъ же способомъ. Загадочнымъ, или, прямо сказать, немыслимымъ фактъ познанія кажется лишь при томъ ложномъ предположеніи, что познающій субъектъ долженъ переходить въ какую-то внѣшнюю сферу реальности, или что вещи должны какимъ-то образомъ проникать въ сферу субъекта; но на самомъ дѣлѣ познаваемая реальность есть лишь продуктъ самодѣятельности нашего ума въ его собственной сферѣ, а потому нѣтъ никакой надобности въ невозможномъ переходѣ отъ субъекта къ внѣшнимъ вещамъ и отъ нихъ къ субъекту: поскольку предполагаемыя вещи внѣ насъ, мы о нихъ ровно ничего не знаемъ и знать не можемъ, а все то, что мы познаемъ, находится при насъ самихъ, есть явленіе нашего сознанія, произведеніе нашего ума. Однимъ словомъ: актъ субъекта можетъ быть дѣйствительнымъ познаніемъ, поскольку и познаваемое есть актъ того же субъекта. Этотъ свой взглядъ Кантъ называетъ трансцендентальнымъ или критическимъ идеализмомъ, отличая его отъ догматическаго, типическимъ представителемъ котораго былъ Беркли. Различіе состоитъ въ томъ, что критическій идеализмъ признаетъ предметы нашего міра произведеніями субъекта не со стороны ихъ возможнаго существованія въ себѣ самихъ, а только со стороны ихъ дѣйствительной познаваемости, тогда какъ догматическій идеализмъ утверждаетъ, что вещи внѣшняго міра и не существуютъ иначе какъ въ нашемъ знаніи. Хотя иногда Кантъ и запутывается въ собственныхъ критическихъ сѣтяхъ, онъ все-таки рѣшительно различаетъ познаваемое существо (essentia) или природу объективнаго міра отъ его существованія (existentia). Первое всецѣло полагается нашимъ умомъ и безъ остатка разрѣшается въ феноменальное субъективное бытіе; второе есть продуктъ ума, лишь поскольку опредѣляется первымъ, само же по себѣ отъ него не зависитъ и потому непознаваемо

Создавая природу, нашъ умъ самодѣятеленъ, т. е. всѣ формы и способы его синтетическаго дѣйствія, какъ воззрительнаго, такъ и разсудочнаго, берутся имъ a priori изъ самого себя; но матеріалъ этой умственной дѣятельности, именно ощущенія, или чувственныя воспріятія, не производится умомъ a priori, а получается имъ какъ независящія отъ него данныя. Конечно, и ощущенія суть состоянія субъекта, но не въ его активности, а лишь какъ страдательнаго или рецептивнаго. Поэтому должно признать, что этотъ первоначальный чувственный матеріалъ всякаго опыта и познанія, какъ данный, а не созданный въ насъ, обусловленъ какимъ-то непонятнымъ образомъ со стороны той независящей отъ насъ, а потому и непознаваемой сферы бытія, которую Кантъ обозначалъ какъ вещь въ себѣ (Ding an sich). Но именно ощущенія (введенныя въ воззрительныя формы пространства и времени) даютъ дѣйствительные предметы для связующихъ построеній разсудка, и такимъ образомъ въ мірѣ нашего познанія, въ мірѣ явленій, всегда сохраняется нѣкоторый несводимый къ априорнымъ элементамъ чувственный остатокъ, несомнѣнно, хотя и невѣдомымъ путемъ происходящій изъ области независимаго отъ насъ въ себѣ бытія. Предметъ, какъ познаваемый, всецѣло полагается познающимъ умомъ, есть только наше представленіе, и нѣтъ здѣсь ничего, что не принадлежало бы субъекту; но въ предметѣ, какъ существующемъ, *есть* такой независимый элементъ, или, говоря точнѣе, нѣкоторый *показатель* его, именно фактъ чувственнаго воспріятія — не въ смыслѣ содержанія ощущеній, которое такъ же субъективно, какъ и все прочее, а въ смыслѣ ихъ происхожденія, поскольку субъектъ является въ нихъ рецептивнымъ, а не активнымъ. Этотъ характеръ чувственнаго воспріятія показываетъ, что оно опредѣляется чѣмъ-то отъ насъ независимымъ; но это *что-то* остается намъ совершенно неизвѣстнымъ и никогда не можетъ сдѣлаться предметомъ познанія. Кантъ твердо и неизмѣнно держится той точки зрѣнія, что познаваемый предметъ, какъ такой, есть вполнѣ наше представленіе, во всѣхъ частяхъ своихъ произведеніе чувственно-разсудочныхъ функцій познающаго субъекта, при чемъ, однако, самый процессъ этого произведенія, въ первомъ матеріальномъ началѣ своемъ, именно въ ощущеніяхъ или чувственныхъ воспріятіяхъ, обусловленъ какимъ-то невѣдомымъ способомъ со стороны какой-то невѣдомой «вещи въ себѣ». Такъ, напримѣръ, этотъ столъ или этотъ домъ есть только мое представленіе; я не могу найти здѣсь ничего такого, что не было бы явленіемъ моего собственнаго сознанія; нелѣпо утверждать, чтобы этому столу соотвѣтствовалъ какой-нибудь столъ an sich или этому дому — домъ an sich; но, съ другой стороны, эти явленія моего сознанія (поскольку я различаю ихъ отъ простыхъ галлюцинацій или фантазій) не произошли бы, т. е. не были бы созданы моимъ умомъ, если бы онъ не опредѣлялся чѣмъ-то отъ него независимымъ, имѣющимъ своего показателя въ тѣхъ ощущеніяхъ, изъ которыхъ нашъ умъ построяетъ эти представленія стола или дома. Такимъ образомъ, не существованіе

этихъ предметовъ, какъ такихъ, въ ихъ опредѣленныхъ качествахъ, а только самый фактъ ихъ существованія въ моемъ сознаніи имѣетъ нѣкоторое независимое отъ этого сознанія основаніе. Такая точка зрѣнія вызываетъ новые вопросы, не разрѣшенные нашимъ философомъ; но самый тезисъ имѣетъ достаточно опредѣленный смыслъ, всегда одинъ и тотъ же у Канта. Иначе, т. е. если бы самый фактъ существованія даннаго явленія вообще признавался всецѣло зависящимъ отъ одного моего ума, то потерялъ бы смыслъ любимый Кантомъ примѣръ о существенномъ различіи и даже несоизмѣримости между талеромъ только представляемымъ и талеромъ, лежащимъ въ карманѣ. Вопреки ошибочному мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей (между прочимъ, Шопенгауэра и Куно-Фишера) нельзя найти никакого внутренняго противорѣчія въ этомъ пунктѣ между 1-мъ и 2-мъ изданіями «Критики чистаго разума». Изложивъ въ 1-мъ изданіи тотъ взглядъ критическаго идеализма, что міръ познается нами только въ своихъ являемыхъ формахъ, которыя суть построенія умственной дѣятельности нашего субъекта и помимо нашего представленія вовсе не существуютъ, Кантъ увидалъ, что этотъ взглядъ смѣшивается многими съ тѣмъ фантастическимъ идеализмомъ, по которому міръ создается субъектомъ *безъ всякаго даннаго матеріала* и есть только греза или пустой призракъ. Въ виду этого Кантъ во 2-мъ изданіи, также и какъ въ Пролегоменахъ, подчеркнулъ различіе двухъ идеализмовъ и изложилъ свой такъ, чтобы дальнѣйшее смѣшеніе было невозможно.

Дѣйствительное содержаніе научному познанію дается чувственными предметами, создаваемыми умомъ изъ ощущеній въ формѣ пространственно-временнаго воззрѣнія. Безъ такихъ воззрительныхъ предметовъ понятія разсудка суть только пустыя формы. Чтобы, напр., причинность была принципомъ дѣйствительнаго познанія, требуются, въ опредѣленномъ пространствѣ и времени, конкретные предметы, которые и связываются причиннымъ отношеніемъ. Но какъ же должно смотрѣть на предметы *сверхчувственные,* систематическое познаніе которыхъ издревле предлагалось различными философскими ученіями (коихъ притязанія въ современной Канту Германіи унаслѣдовала система лейбнице-вольфовской метафизики)? *Возможность* истинныхъ наукъ — математики и чистаго естествознанія — доказана Кантомъ въ трансцендентальной эстетикѣ и въ трансцендентальной аналитикѣ; *невозможность* мнимой метафизической науки, какъ предметнаго познанія, доказывается имъ въ трансцендентальной діалектикѣ, которая завершаетъ существенную часть «Критики чистаго разума». Нашъ умъ имѣетъ потребность данному своему содержанію сообщать характеръ безусловности. Мысли о безусловномъ или абсолютномъ, къ которымъ онъ приходитъ на всѣхъ путяхъ своихъ, не могутъ быть понятіями разсудка, каковыя всегда относятся къ условнымъ предметамъ чувственнаго опыта; Кантъ называетъ ихъ, въ отличіе отъ разсудочныхъ понятій и правилъ, *идеями* или *абсолютными принципами разума,* относя ихъ, такимъ образомъ, къ особой способности (разуму въ

тѣсномъ смыслѣ). Философія можетъ по праву заниматься идеями, пока она принимаетъ ихъ въ настоящемъ значеніи, именно — видитъ въ нихъ выраженія того, что *должно* быть согласно требованіямъ разума. Но такъ какъ идея о безусловномъ возникаетъ въ насъ по поводу условныхъ данныхъ, и абсолютные принципы мыслятся всегда въ связи съ тѣмъ или другимъ рядомъ относительныхъ понятій и предметовъ, то умъ впадаетъ въ невольное искушеніе смѣшать свою разумную функцію съ разсудочною и поставить абсолютную идею въ тотъ же условный рядъ данныхъ предметовъ — не какъ цѣль стремленія, а какъ дѣйствительно данное завершеніе ряда. Такое незаконное, хотя естественное перенесеніе абсолютныхъ идей на плоскость относительныхъ явленій, составляющихъ предметъ разсудочнаго познанія, порождаетъ мнимую и обманчивую матефизическую науку, разсматривающую принципы разума какъ познаваемыя сущности. Задача этой науки не можетъ быть разрѣшена — вовсе не потому, что она превышаетъ ограниченныя силы ума человѣческаго, какъ любитъ утверждать поверхностный скептицизмъ, а потому, что здѣсь познавательныя силы направлены на то, что вообще не можетъ быть предметомъ познанія. Безусловное должно быть сверхчувственнымъ, такъ какъ все чувственное необходимо условно; но дѣйствительное познаніе (въ отличіе отъ чисто формальнаго мышленія) относится къ даннымъ предметамъ, а предметы даются намъ не иначе какъ чрезъ чувственныя воспріятія, подъ условіями пространства и времени; слѣдовательно — они всегда чувственны, а безусловное, *какъ сверхчувственное*, никогда не можетъ быть предметомъ дѣйствительнаго (опытнаго) познанія. Идеи разума суть вещи мыслимыя, а не познаваемыя; умопостигаемыя (*νοήτα*), а не являемыя; требуемыя, а не данныя. Поэтому, когда нашъ разумъ принимаетъ свои идеи за познаваемые предметы или сущности, онъ выходитъ изъ предѣловъ своего права; такое незаконное употребленіе разума Кантъ называетъ *трансцендентнымъ*, отличая его[1] отъ *трансцендентальнаго*. Трансцендентальное значеніе принадлежитъ всѣмъ апріорнымъ условіямъ опыта (т. е. тѣмъ функціямъ воззрѣнія и разсудка, которыя не вытекаютъ изъ опыта, а опредѣляютъ его, и потому необходимо первѣе всякаго опыта), а также идеямъ въ ихъ истинномъ смыслѣ, какъ принципамъ и постулатамъ разума; наука, изучающая эти апріорныя основы всего существующаго, есть трансцендентальная философія или (истинная) метафизика, — такъ именно обозначалъ Кантъ свою собственную философію, — прямую противоположность которой составляетъ та трансцендентная (запредѣльная) философія, или ложная метафизика, разрушеніе которой было одною изъ его главныхъ задачъ.

Разумъ, въ своемъ ложномъ примѣненіи, исходитъ изъ условнаго познаваемаго бытія, чтобы затѣмъ, посредствомъ обманчивыхъ

[1] Прямая противоположность трансцендентному есть *имманентное*, т. е. въ предѣлахъ опыта, при чемъ различается эмпирическій матеріалъ опыта отъ его апріорныхъ условій, которыя трансцендентальны (но не трансцендентны).

силлогизмовъ, перейти къ мнимому, а на самомъ дѣлѣ невозможному, а потому и несуществующему *познанію* безусловныхъ вещей. Дѣйствительное бытіе — условное и познаваемое — дано намъ съ трехъ различныхъ сторонъ, или въ трехъ видахъ: какъ явленія внутреннія или психическія (бытіе въ насъ), какъ явленія внѣшнія или физическія (бытіе внѣ насъ) и какъ возможность явленій, неопредѣленное бытіе, или предметъ вообще. Отъ этихъ условныхъ данныхъ разумъ правильно заключаетъ къ безусловнымъ *идеямъ:* отъ внутреннихъ явленій — къ идеѣ безусловнаго субъекта, или души, отъ внѣшнихъ явленій — къ идеѣ безусловнаго объекта, или міра, отъ возможности всякаго бытія — къ идеѣ безусловнаго, какъ такого, или Бога. Эти идеи имѣютъ (логическую) видимость познаваемыхъ предметовъ, и когда разумъ, увлекаясь этою видимостью, принимаетъ ихъ за дѣйствительные предметы и связываетъ съ ними познавательныя сужденія, то происходятъ три мнимыя науки: о душѣ — раціональная психологія, о мірѣ (какъ реальной совокупности внѣшняго бытія) — раціональная космологія, и о Богѣ — раціональная теологія. Мнимое раціональное познаніе существа души высказываетъ о ней четыре главные тезиса: 1) душа есть *субстанція;* 2) она есть субстанція *простая* и — какъ слѣдствіе изъ этихъ двухъ опредѣленій — невещественная или *безтѣлесная* и неразрушимая, т. е. *безсмертная;* 3) она есть существо *самосознательное,* или личность, и наконецъ, 4) она есть *непосредственно самодостовѣрное.* Эти опредѣленія выводятся чрезъ умозаключенія, которыя Кантъ обличаетъ какъ *паралогизмы,* т. е. ошибочные силлогизмы. Основная ошибка состоитъ въ томъ, что одинъ и тотъ же терминъ употребляется здѣсь въ разныхъ смыслахъ, такъ что между посылками и заключеніями этихъ силлогизмовъ связь только кажущаяся; такъ, подъ *субъектомъ* въ одномъ случаѣ разумѣется наше дѣйствительное *я,* т. е. проявляемое единство и самодѣятельность (Spontaneität) мышленія, связывающаго всѣ явленія внутренняго, а чрезъ то и внѣшняго опыта, а въ другомъ случаѣ разумѣется субъектъ внутренняго бытія самъ по себѣ, о которомъ мы не можемъ ничего знать. Независимо отъ формальнаго опроверженія паралогизмовъ, проводимаго Кантомъ не безъ натяжекъ, существенный интересъ въ критикѣ раціональной психологіи имѣютъ слѣдующіе пункты. Изъ простоты или внутренняго единства и постоянства нашего *я* нельзя вывести, что оно есть не матеріальная субстанція. Несомнѣнно, что наше *я,* какъ внутреннее психическое явленіе, не имѣя ни протяженности или слагаемыхъ въ пространствѣ частей, ни вѣса или массы, не есть тѣло или вещество. Но вѣдь само тѣлесное или вещественное бытіе, поскольку оно опредѣляется указанными свойствами, есть только *явленіе* въ области нашихъ внѣшнихъ чувствъ, и, слѣдовательно, утвержденіе нематеріальности души въ *этомъ* смыслѣ сводится къ положенію, что явленіе внутреннее или психическое не есть явленіе внѣшнее или физическое, или что явленіе, опредѣляемое одною формою времени, не есть явленіе, опредѣляемое формами времени

и пространства. Это — истина, которая сама собою разумѣется, но она нисколько не относится къ невѣдомой намъ сущности психическаго и физическаго бытія, и нѣтъ никакого разумнаго препятствія допустить, что эта сущность одна и та же для обѣихъ сферъ бытія; слѣдовательно, нельзя утверждать нематеріальность души въ томъ смыслѣ, чтобы у нея непремѣнно была *особая* субстанція, несводимая къ субстанціи явленій вещественныхъ. Точно также изъ простоты мыслящаго *я* никакъ не слѣдуетъ безсмертіе души, т. е. невозможность исчезновенія этого *я*. Безъ сомнѣнія, мыслящій субъектъ, не будучи величиною протяженною или экстенсивною, не можетъ быть разрушенъ разложеніемъ на части, но, какъ сила напряженная или величина интенсивная, онъ способенъ къ постепенному убыванію, и нѣтъ ничего невозможнаго въ предположеніи, что степень напряженности этой силы можетъ падать до *О*, и что, слѣдовательно, мыслящее *я* можетъ исчезнуть. Также неосновательно, по мысли Канта, утверждаемая раціональной психологіей *самодостовѣрность* внутренняго душевнаго опыта въ отличіе отъ опыта внѣшняго. Какъ явленія въ нашемъ сознаніи, предметы того и другого опыта одинаково достовѣрны. Несомнѣнное различіе между ними состоитъ въ томъ, что физическія явленія существуютъ какъ части пространства, а психическія — нѣтъ; но такъ какъ само пространство есть форма нашей же чувственности, то это различіе нисколько не касается достовѣрности тѣхъ и другихъ. Если бы въ этомъ отношеніи внутреннее явленіе, какъ такое, имѣло преимущество, то всякая галлюцинація была бы достовѣрнѣе физическаго тѣла. На самомъ же дѣлѣ ихъ достовѣрность, какъ состояній сознанія, одинакова, а въ смыслѣ *объективнаго* явленія физическое тѣло имѣетъ то преимущество, что инымъ, именно *всеобщимъ* образомъ входитъ въ образуемую умомъ связь опыта. Вообще же міръ нашего опыта, внутренняго, а равно и такъ называемаго внѣшняго, имѣетъ самодостовѣрность для ума, поскольку имъ же построяется, и самъ умъ достовѣренъ для себя не иначе, какъ въ этой своей дѣятельности.

Космологическая идея, т. е. идея міра, какъ завершеннаго цѣлаго, когда эта завершенность принимается за данный фактъ или предметъ познанія, запутываетъ разумъ во внутреннія противорѣчія, выражающіяся въ слѣдующихъ четырехъ *антиноміяхъ:* 1) Положеніе: міръ *имѣетъ начало* (границу) во времени и въ пространствѣ; противоположеніе: міръ во времени и пространствѣ *безконеченъ*. 2) Положеніе: все въ мірѣ состоитъ изъ *простого* (недѣлимаго); противоположеніе: нѣтъ ничего простого, а все *сложно*. 3) Положеніе: въ мірѣ существуютъ *свободныя* причины; противоположеніе: нѣтъ никакой свободы, а все есть *природа* (т. е. необходимость). 4) Положеніе: въ ряду міровыхъ причинъ есть нѣкое *необходимое существо;* противоположеніе: въ этомъ ряду нѣтъ ничего необходимаго, а все *случайно*. Во всѣхъ четырехъ случаяхъ положеніе и противоположеніе могутъ быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами. Первыя двѣ антиноміи Кантъ называетъ математическими,

такъ какъ онѣ занимаются составленіемъ и дѣленіемъ однороднаго. Тезы и антитезы здѣсь не могутъ быть одинаково истинными, такъ какъ дѣло идетъ объ одномъ и томъ же однородномъ предметѣ (міръ какъ данный въ пространствѣ), о которомъ нельзя утверждать два прямо противорѣчащихъ другъ другу сужденія; слѣдовательно, эти тезы и антитезы одинаково *ложны*. Это бываетъ вообще возможно тогда, когда понятіе, лежащее въ основѣ обоихъ упраздняющихъ другъ друга положеній, само себѣ противорѣчитъ; такъ, напр., два положенія: «четвероугольная окружность *не* кругла» и «четвероугольная окружность *кругла*» — оба ложны, вслѣдствіе внутренняго противорѣчія въ самомъ понятіи четвероугольной окружности. Подобное противорѣчивое понятіе и лежитъ въ основѣ двухъ первыхъ антиномій. Когда я говорю о предметахъ въ пространствѣ и времени, то я говорю не о вещахъ самихъ по себѣ, о которыхъ я ничего не знаю, а о вещахъ въ явленіи, т. е. объ опытѣ, какъ особенномъ родѣ познанія объектовъ, единственно доступномъ человѣку. Что я мыслю въ пространствѣ и времени, о томъ я не могу сказать, что оно само по себѣ и безъ этихъ моихъ мыслей существуетъ въ пространствѣ и времени; ибо тогда я буду себѣ противорѣчить, такъ какъ пространство и время, со всѣми явленіями въ нихъ, не суть что-либо существующее само по себѣ и внѣ моихъ представленій, а суть сами лишь *способы представленія*, — а, очевидно, будетъ нелѣпо сказать, что нашъ способъ представленія существуетъ и внѣ нашего представленія. Предметы чувствъ, такимъ образомъ, существуютъ лишь въ опытѣ; приписывать имъ собственное самостоятельное существованіе помимо опыта и прежде него — значитъ *представлять себѣ, что опытъ дѣйствителенъ и безъ опыта, или прежде него*. Если я спрашиваю о величинѣ міра въ пространствѣ и во времени, то здѣсь предполагается, что эта величина, опредѣленная такъ или иначе, должна бы принадлежать самому міру, помимо всякаго опыта. Но это противорѣчитъ понятію чувственнаго міра или міра явленій, существованіе и связь котораго имѣетъ мѣсто только въ представленіи, именно въ опытѣ, такъ какъ это не есть вещь сама по себѣ, а лишь способъ представленія. Отсюда слѣдуетъ, что такъ какъ понятіе существующаго для себя чувственнаго міра противорѣчитъ самому себѣ, то всякое разрѣшеніе вопроса о величинѣ этого міра всегда будетъ ложно, какъ бы ни пытались его разрѣшить: утвердительно, т. е. въ смыслѣ безконечности, или же отрицательно — въ смыслѣ ограниченности міра. То же самое относится и ко второй антиноміи, касающейся дѣленія явленій, ибо эти послѣднія суть только представленія, и части существуютъ только въ представленіи ихъ, слѣдовательно, въ самомъ дѣленіи, т. е. въ возможномъ опытѣ, въ которомъ онѣ даются, и дѣленіе не можетъ идти дальше этого опыта. Принимать, что извѣстное явленіе, напр., тѣло, содержитъ, само по себѣ, прежде всякаго опыта, всѣ части, до которыхъ только можетъ дойти возможный опытъ — это значитъ простому явленію, могущему существовать только въ опытѣ, давать вмѣстѣ съ

тѣмъ собственное, предшествующее опыту существованіе, или утверждать, что представленія существуютъ прежде, чѣмъ представляются, что противорѣчитъ самому себѣ, а, слѣдовательно, нелѣпо и *всякое* разрѣшеніе этой ложно понятой задачи, утверждаютъ ли при этомъ, что тѣла состоятъ сами по себѣ изъ безконечно-многихъ частей, или же изъ конечнаго числа простыхъ частей. Въ этомъ первомъ, математическомъ классѣ антиномій (1-я и 2-я) ложность предположенія состояла въ томъ, что *противорѣчащее себѣ* (именно явленіе, какъ вещь сама по себѣ) *представлялось соединимымъ въ одномъ понятіи.* Что же касается второго, динамическаго класса антиноміи (3-я и 4-я), то тутъ ложность предположенія состоитъ, наоборотъ, въ томъ, что *на самомъ дѣлѣ соединимое представляется противорѣчащимъ;* слѣдовательно, тогда какъ въ первомъ случаѣ оба противоположныя утвержденія ложны, здѣсь, напротивъ, утвержденія, противопоставленныя другъ другу только по недоразумѣнію, могутъ быть оба истинны. Дѣло въ томъ, что математическая связь необходимо предполагаетъ однородность соединяемаго (въ понятіи величины), динамическая же нисколько этого не требуетъ. Когда рѣчь идетъ о величинѣ протяженнаго, то всѣ части должны быть однородны между собою и съ цѣлымъ; напротивъ, въ связи причины и дѣйствія хотя и можетъ встрѣчаться однородность, но въ этомъ нѣтъ необходимости, ибо этого не требуетъ понятіе причинности, гдѣ посредствомъ одного полагается нѣчто другое, совершенно отъ него отличное. Противорѣчіе между природою и свободою неизбѣжно только при смѣшеніи явленій съ вещами самими по себѣ; тогда естественный законъ чувственныхъ явленій принимается за законъ самого бытія, субъектъ свободы ставится въ рядъ прочихъ естественныхъ предметовъ и, слѣдовательно, двоякая причинность оказывается невозможною, ибо пришлось бы вмѣстѣ утверждать и отрицать одно и то же объ одинаковомъ предметѣ въ одномъ и томъ же значеніи. Если же относить естественную необходимость только къ явленіямъ, а свободу — только къ вещамъ самимъ по себѣ, то можно безъ всякаго противорѣчія признать оба эти рода причинности, какъ бы ни было трудно или невозможно понять причинность свободную. Въ себѣ самихъ, именно въ нашемъ разумѣ, мы находимъ соединеніе этихъ двухъ причинностей. Когда мы дѣйствуемъ по идеѣ добра, по совѣсти или по нравственному долгу, то истинная причина нашихъ дѣйствій есть именно эта объективная идея, которая вовсе не подчинена времени и не входитъ въ механическую связь явленій, ибо долженствованіе имѣетъ безусловный характеръ, и съ точки зрѣнія времени то, что *должно* быть, есть будущее, предшествующее настоящему, т. е. нелѣпость. Но на самомъ дѣлѣ такой нелѣпости нѣтъ, ибо *должное* вовсе не связано съ временемъ или есть причина свободная именно поскольку она принадлежитъ къ тому, что есть само по себѣ, независимо отъ связи явленій. Когда мое дѣйствіе опредѣляется чистою идеей добра, то, безъ сомнѣнія, эта идея есть причина моего дѣйствія; но невозможно сказать, чтобы добро было явленіемъ, пред-

шествующимъ во времени доброму дѣйствію, ибо эта идея имѣетъ объективное значеніе, тожественное себѣ во всѣ моменты времени. Слѣдовательно, это есть причина *не* феноменальная, не входящая какъ звено въ цѣпь естественной необходимости. Но, съ другой стороны, всякое мое отдѣльное дѣйствіе, доброе, какъ и злое, необходимо имѣетъ въ порядкѣ времени опредѣляющій его субъективно-психологическій мотивъ, т. е. извѣстное душевное явленіе, предшествующее этому дѣйствію и опредѣляющее его съ необходимостью не по внутреннему его качеству, а какъ событіе или происшествіе, имѣющее мѣсто въ мірѣ явленій въ данный опредѣленный моментъ времени. Нашъ практическій разумъ (или воля) въ существѣ своемъ, самоопредѣляющемся по идеѣ добра, есть (по терминологіи Канта) *умопостигаемый характеръ*, а какъ явленіе, опредѣляющееся психологическою мотивацiей и входящее въ общую естественную связь явленій, наша воля представляетъ характеръ *эмпирическій*. Такимъ образомъ, антиномія свободы и необходимости разрѣшается такъ, что всѣ дѣйствія свободны съ точки зрѣнія характера умопостигаемаго и всѣ дѣйствія необходимы съ точки зрѣнія характера эмпирическаго.

Что касается до 4-й антиноміи, то слѣдуетъ только различать *причину въ явленіи* отъ *причины явленій*, насколько она можетъ быть мыслима какъ вещь сама по себѣ — и тогда оба положенія (т. е. и утвержденіе, и отрицаніе безусловной причины міра) могутъ быть равно допущены; ибо противорѣчіе ихъ основывается исключительно на недоразумѣніи, по которому то, что имѣетъ значеніе только въ порядкѣ явленій, распространяется на вещи сами по себѣ и вообще эти два понятія смѣшиваются въ одномъ.

Критика раціональной теологіи состоитъ въ существенной своей части, изъ опроверженія трехъ мнимыхъ доказательствъ бытія Божія, ведущихъ свое начало изъ очень древнихъ временъ, но формальную законченность получившихъ въ новой школьной философіи. 1) *Онтологическое* доказательство изъ понятія о всесовершенномъ Существѣ выводитъ необходимость его существованія, на томъ основаніи, что если бы этому Существу недоставало дѣйствительнаго бытія, то оно не имѣло бы всѣхъ совершенствъ. Очевидная ошибка такого аргумента состоитъ въ томъ, что дѣйствительное существованіе принимается здѣсь какъ признакъ, входящій въ содержаніе понятія наравнѣ съ другими признаками и выводимый аналитически, тогда какъ на самомъ дѣлѣ существованіе есть фактъ, *привходящій* къ понятію и познаваемый только изъ опыта. 2) *Космологическое* доказательство: нашъ міръ представляетъ только ограниченное и *случайное* бытіе, т. е. не заключающее въ себѣ своего основанія, а потому онъ требуетъ другой причины, безусловно-необходимой и неограниченной — Существа, обладающаго всѣми реальностями, или полнотою бытія. Въ этомъ мнимомъ аргументѣ категорія причинности, составляющая умственное условіе нашего опыта, незаконно переносится за предѣлы всякаго опыта, и, кромѣ того, отъ понятія міровой причины дѣлается произвольный ска-

чокъ къ Существу всереальнѣйшему. 3) *Телеологическое* доказательство выводитъ бытіе Божіе изъ міровой телеологіи, или цѣлесообразнаго устройства природы. Замѣчаемая нашею способностью сужденія цѣлесообразность физическаго міра, если и приписывать ей независимое отъ нашего ума значеніе, имѣетъ, во всякомъ случаѣ, лишь относительный и формальный характеръ, и для объясненія ея было бы достаточно предположить нѣкоторую зиждительную (образующую) силу, дѣйствующую по цѣлямъ, т. е. Диміурга, а не всеблагого, премудраго и всесовершеннаго Бога. Такой Богъ не можетъ быть доказанъ теоретически и составляетъ лишь *идеалъ*, достовѣрность котораго основывается не на познавательной, а на нравственной способности человѣка: это есть постулатъ *чистаго практическаго разума*.

Нравственное ученіе Канта основывается на выдѣленіи изъ человѣческой практики всѣхъ эмпирическихъ элементовъ, съ тѣмъ, чтобы получить въ результатѣ чистую формальную сущность нравственности, т. е. правило дѣятельности всеобщее, необходимое, заключающее въ самомъ себѣ свою цѣль и потому дающее нашей волѣ соотвѣтственный чистому разуму характеръ *самозаконности* (автономіи). Кантъ относится вполнѣ отрицательно къ мнимой морали, основанной на пріятномъ и полезномъ, на инстинктѣ, на внѣшнемъ авторитетѣ и на чувствѣ; такая мораль *чужезаконна* (гетерономична), ибо всѣ эти мотивы, по существу своему частные и случайные, не могутъ имѣть безусловнаго значенія для разума и внутренно опредѣлять окончательнымъ образомъ волю разумнаго существа, какъ такого. — Вообще всѣ правила дѣятельности, предписывая что-либо, имѣютъ повелительную форму или суть *императивы;* когда предписаніе обусловлено какою-нибудь данною цѣлью, не заключающеюся въ самомъ правилѣ, то императивъ имѣетъ характеръ *гипотетическій*. Данныя цѣли могутъ быть или спеціальными (нѣкоторыми изъ многихъ возможныхъ) — и тогда императивы, ими обусловленные, суть *техническія правила умѣнья;* или же это цѣль всегда дѣйствительная, каковою именно является собственное благополучіе каждаго существа, — и опредѣляемые этою цѣлью императивы суть *прагматическія указанія благоразумія*. Но ни умѣнье, ни благоразуміе еще не составляютъ нравственности; въ нѣкоторой мѣрѣ эти свойства принадлежатъ животнымъ; человѣкъ, съ техническою ловкостью удачно дѣйствующій въ какой-нибудь спеціальности или благоразумно устрояющій свое личное благополучіе, можетъ, несмотря на это, быть совершенно лишенъ нравственнаго достоинства. Такое достоинство приписывается лишь тому, кто не только какіе-нибудь частные и случайные интересы, но и все благополучіе своей жизни безусловно подчинятъ моральному долгу или требованіямъ совѣсти; только такая воля, желающая добра ради него самого, а не ради чего-нибудь другого, есть чистая или добрая воля, имѣющая сама въ себѣ цѣль. Ея правило, или нравственный законъ, не будучи обусловленъ никакою внѣшнею цѣлью, есть не гипотетическій, а *категорическій императивъ*, свободный отъ всякаго матеріальнаго опредѣле-

нія, опредѣляемый чисто-формально, т. е. самымъ понятіемъ безусловнаго и всеобщаго долженствованія: *дѣйствуй лишь по тому правилу, слѣдуя которому ты можешь вмѣстѣ съ тѣмъ* (безъ внутренняго противорѣчія) *хотѣть, чтобы оно стало всеобщимъ закономъ*, или, другими словами: *дѣйствуй такъ, какъ будто бы правило твоей дѣятельности посредствомъ твоей воли должно было стать всеобщимъ закономъ природы* [1]. Это правило, отнимая значеніе цѣли у всякихъ внѣшнихъ предметовъ воли, оставляетъ какъ цѣль только самихъ субъектовъ нравственнаго дѣйствія, которые тѣмъ самымъ получаютъ безусловное *достоинство* (Würde), въ отличіе отъ относительной *цѣны* (Preis), принадлежащей внѣшнимъ предметамъ, которые могутъ быть не цѣлью, а средствами для нравственной дѣятельности. Отсюда вторая формула категорическаго императива: *Дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, всегда употреблялось тобою какъ цѣль и никогда какъ только средство.* Такимъ образомъ, получается идея воли каждаго разумнаго существа, какъ всеобщей законодательной воли. Это понятіе каждаго разумнаго существа, которое во всѣхъ правилахъ своей воли должно смотрѣть на себя какъ на дающее всеобщій законъ, чтобы съ этой точки зрѣнія оцѣнивать себя и свои дѣйствія, — ведетъ къ новому, весьма плодотворному понятію: *царства цѣлей* т. е. систематическаго соединенія различныхъ разумныхъ существъ, посредствомъ общихъ законовъ, опредѣляющихъ ихъ взаимодѣйствіе, какъ цѣлей самихъ по себѣ. Отсюда третья формула категорическаго императива: *Дѣйствуй по той идеѣ, что всѣ правила, въ силу собственнаго законодательства, должны согласоваться въ одно возможное царство цѣлей, которое въ осуществленіи явилось бы и царствомъ природы.* Полное осуществленіе нравственнаго принципа есть уже не обязанность, опредѣляемая идеею добра, т. е. доброй или чистой воли, а постулатъ, опредѣляемый идеею высочайшаго блага (summum bonum, das höchste Gut). Чистая воля или добродѣтель должна быть безусловно независима отъ удовольствія и счастья или благополучія; но пребывающее противорѣчіе между добродѣтелью и счастьемъ несогласно съ идеею высшаго блага, которое въ полнотѣ своей должно заключать всякое добро, слѣдовательно, и счастье, т. е. удовлетворенное жизненное состояніе, — не какъ условіе или причину добродѣтели, а, напротивъ, какъ обусловленное ею слѣдствіе. *Высшее благо есть единство добродѣтели и благополучія. По требованію разума высочайшее благо должно быть осуществлено.* Изъ анализа этого общаго постулата мы получаемъ три частные: свободу воли, безсмертіе души и бытіе Бога. «Осуществлять высочайшее благо значитъ: 1) стремиться къ нравственному совершенству, 2) достигать его и 3) дѣлаясь черезъ то достойнымъ блаженства, пользоваться имъ

[1] Съ точки зрѣнія модальности, нравственный законъ имѣетъ характеръ *аподиктическій* (необходимый или обязательный), тогда какъ прагматическія указанія благоразумія *ассерторичны*, а техническія правила умѣнья — только *проблематичны* разумѣется, въ смыслѣ практическихъ предписаній).

какъ необходимымъ слѣдствіемъ совершенной добродѣтели». Безъ *свободы* невозможно стремленіе къ нравственному совершенству; достиженіе его возможно только въ безконечномъ существованіи и, слѣдовательно, требуетъ безсмертія души; наконецъ, согласіе нравственнаго совершенства (внутренняго) съ внѣшнимъ благополучіемъ предполагаетъ, что идеалъ разума есть вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительный владыка мірового порядка, или сущій Богъ. Первая изъ этихъ идей — свобода — разсматривается Кантомъ не только какъ одинъ изъ постулатовъ практическаго разума, но и какъ общее условіе нравственности вообще. Возможность свободы основывается на различіи *эмпирическаго характера* отъ *умопостигаемаго*, т. е. на различіи человѣческой индивидуальности въ порядкѣ *явленій* отъ нея же, какъ *вещи въ себѣ*. Принадлежа къ міру явленій, нашъ эмпирическій характеръ подлежитъ общему закону явленій или естественной необходимости; но, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ вещью въ себѣ, мы имѣемъ независимый отъ закона явленій или свободный умопостигаемый характеръ (см. выше). Проявленіе его въ области психологическаго опыта, или сужденіе умопостигаемаго характера объ эмпирическомъ, есть совѣсть. Въ совѣсти нравственный долгъ, а, слѣдовательно, и свобода познаются нами съ полною достовѣрностью, хотя и не составляютъ предмета теоретическаго познанія, относящагося только къ чувственнымъ явленіямъ. Что касается безсмертія души и бытія Божія, то эти идеи составляютъ предметъ *разумной вѣры:* вѣры — такъ какъ они не подлежатъ опыту, разумной — такъ какъ они съ необходимостью утверждаются на требованіяхъ разума.

Въ ученіи Канта о правѣ и государствѣ, объ исторіи и религіи далеко не все заслуживаетъ одинаковаго вниманія; укажемъ лишь мысли болѣе оригинальныя и значительныя. Необходимымъ требованіемъ разума Кантъ считалъ, чтобы начало права не ограничивалось предѣлами отдѣльныхъ государствъ и народовъ, а распространялось и на всю совокупность человѣчества, для достиженія *вѣчнаго мира*. Въ виду этой цѣли Кантъ ставилъ слѣдующія положительныя условія: 1) гражданское устройство въ каждомъ государствѣ должно быть правомѣрнымъ; 2) международное право должно быть основано на союзѣ свободныхъ государствъ; 3) взаимныя отношенія народовъ и государствъ должны опредѣляться всеобщимъ гостепріимствомъ или «космополитическимъ правомъ». — Основные взгляды Канта на право и государство образовались подъ сильнымъ вліяніемъ идей Руссо, но Кантъ идетъ дальше его въ своихъ взглядахъ на исторію, которую опредѣляетъ какъ развитіе человѣчества въ свободѣ, или прогрессивный переходъ отъ естественнаго состоянія къ моральному.

Отношеніе Канта къ религіи обусловлено его нравственною философіей: онъ допускаетъ только «моральную теологію», отрицая «теологическую мораль», т. е., по его точкѣ зрѣнія, религія должна быть нравственною, или основанною на нравственности, а никакъ не обратно. Реальною основой религіи Кантъ (согласно съ библейскимъ ученіемъ)

признаетъ «радикальное зло» въ человѣческой природѣ, т. е. противорѣчіе между требованіемъ разумно-нравственнаго закона и безпорядочными стремленіями чувственной природы, не подчиняющимися высшему началу. Отсюда потребность въ избавленіи или спасеніи — и въ этомъ сущность религіи. Факту радикальнаго зла или грѣха противополагается идеалъ нравственно-совершеннаго или безгрѣшнаго человѣка. Совершенная праведность, т. е. чистая или божественно-настроенная воля, обнаруживается въ постоянномъ и рѣшительномъ торжествѣ надъ всѣми искушеніями злой природы; высшее выраженіе святости есть добровольно принятое страданіе, во имя нравственнаго принципа. Для грѣшнаго человѣка страданіе есть необходимый моментъ въ процессѣ избавленія отъ зла, оно есть неизбѣжное наказаніе за грѣхъ; но страданіе человѣка безгрѣшнаго (Сына Божія), не будучи слѣдствіемъ собственнаго грѣха, можетъ имѣть *замѣщающую силу*, или покрывать грѣхи человѣчества. Для истинной религіи необходима практическая вѣра въ нравственный идеалъ, т. е. въ совершенно праведнаго человѣка или Сына Божія, который есть разумное основаніе, цѣль и смыслъ (Логосъ) всего существующаго. Признавать воплощеніе этого идеала фактически совершившимся въ лицѣ І. Христа не противорѣчитъ разуму, если только такую историческую вѣру подчинять моральной, т. е. относить ее исключительно къ тому въ жизни Христа, что имѣетъ нравственный смыслъ. И другіе главные догматы христіанства Кантъ толкуетъ съ нравственной точки зрѣнія, включая ихъ, такимъ образомъ, въ свою «религію въ предѣлахъ одного разума». Но къ чудесамъ евангельскимъ, равно какъ и къ чудесамъ вообще, Кантъ относится вполнѣ отрицательно.

Ученіе Канта о цѣлесообразности и красотѣ, излагаемое въ «Критикѣ способности сужденія», есть третья главная часть критической философіи. Всѣ способности человѣческаго духа могутъ быть сведены къ тремъ: *познавательной* способности, *желательной* и *чувству* удовольствія или неудовольствія. Первая получаетъ свое высшее опредѣленіе или нормальную форму отъ категорій разсудка, вторая — отъ идей практическаго разума, третья — отъ телеологической и эстетической рефлексіи. Вообще, наши сужденія бываютъ или опредѣляющими, или рефлектирующими. Первыя подводятъ частныя данныя подъ общее правило — таковы всѣ сужденія точныхъ наукъ; вторыя усматриваютъ нѣкоторую специфическую закономѣрность въ данныхъ предметахъ или оцѣниваютъ ихъ по отношенію къ нѣкоторой цѣли. Цѣль эта можетъ быть субъективною, т. е. содержаться только въ нашемъ представленіи; или же цѣль полагается объективно, какъ то, чего осуществленіе дано дѣйствительностью самого предмета. Субъективная рефлексія (поскольку она имѣетъ общее значеніе) производитъ сужденія эстетическія, объективная — телеологическія. Формальной цѣлесообразности представляемаго объекта психологически соотвѣтствуетъ извѣстное взаимоотношеніе между воображеніемъ и интеллигенціей. Когда это отношеніе есть согласіе или гармонія, именно, когда воображаемый въ

своей особенности объектъ сообразенъ своей мысленной цѣли, то это вызываетъ въ насъ чувство удовольствія, въ противномъ случаѣ — неудовольствія; такимъ образомъ созерцаемой цѣлесообразности прямо соотвѣтствуетъ и цѣлесообразное состояніе — гармоническое и пріятное — нашихъ душевныхъ силъ. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы сущность эстетическихъ сужденій можно было свести къ субъективному чувству удовольствія. Эстетическое наслажденіе есть особый видъ удовольствія, опредѣленно отличающійся отъ другихъ. Прекрасное намъ нравится, но намъ нравится также и то, что полезно нашему организму (напр., питательные предметы), или то, что удовлетворяетъ наши страсти; съ другой стороны, для нравственнаго чувства нѣтъ ничего пріятнѣе добродѣтели. Но ни то, ни другое удовольствіе не есть эстетическое; оба они имѣютъ то общее между собою, что ихъ предметы намъ *нужны*, т. е., что въ нихъ заинтересована наша воля (низшая, чувственная воля въ первомъ случаѣ, высшая, нравственная — во второмъ). Въ отличіе отъ этого, удовольствіе эстетическое опредѣляется какъ *чистое или незаинтересованное;* предметы его матеріально не нужны, они вызываютъ удовольствіе однимъ *представленіемъ* ихъ *формы* (тогда какъ представленіе нравственной обязанности можетъ быть пріятно только въ связи съ ея дѣйствительнымъ исполненіемъ, а представленіе питательнаго предмета вызываетъ удовольствіе въ голодномъ только въ виду предстоящаго насыщенія). Далѣе, эстетическое наслажденіе есть *необходимо всеобщее,* но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не обусловлено отвлеченными понятіями, а имѣетъ непосредственно-*созерцательный* характеръ. — Чувство *прекраснаго* относится къ формѣ предметовъ; но форма есть ограниченіе, — а существуютъ предметы, которые намъ эстетически нравятся снятіемъ всякихъ ограниченій, т. е. своею безмѣрностью и, слѣдовательно, отрицаніемъ формы. Видъ звѣзднаго неба или безконечнаго моря вызываетъ удовольствіе безкорыстное и безвольное, оканчивающееся въ представленіи, всеобщее и необходимое — слѣдовательно, по всѣмъ этимъ признакамъ эстетическое; однако, предметъ его есть не форма, какъ въ прекрасномъ, а, напротивъ, упраздненіе всякой формы въ безмѣрности и безконечности. На этомъ основаніи Кантъ отъ прекраснаго отличаетъ *возвышенное* (das Erhabene), которое онъ подраздѣляетъ на математически-возвышенное или *великое* и динамически возвышенное или *могучее.* При извѣстныхъ индивидуальныхъ условіяхъ эстетическая способность наслаждаться прекраснымъ и возвышеннымъ переходитъ въ способность создавать предметы, вызывающіе эти чувства, т. е. художественныя произведенія. Такая способность есть геній, въ которомъ сильное воображеніе уравновѣшивается особою воспріимчивостью ума. Кантъ ограничиваетъ геніальность одною областью искусства.

Прекрасныя и возвышенныя произведенія какъ природы, такъ и искусства, цѣлесообразны субъективно, т. е. по отношенію къ нашему эстетическому чувству и идеѣ. Но есть въ природѣ цѣлесообразность объективная, именно въ области живой органической природы. Въ

органическомъ существѣ есть внутренняя цѣлесообразность, состоящая въ томъ, что всѣ его части, въ своемъ строеніи, взаимоотношеніи и дѣйствіи, опредѣляются одною общею цѣлью, которая находится не внѣ его, а есть собственная жизнь этого существа, какъ цѣлаго. Взаимная зависимость частей и ихъ внутреннее подчиненіе цѣлому, какъ цѣли, свойственны также художественному произведенію; но отъ этой эстетической цѣлесообразности естественная или органическая отличается тѣмъ, что въ силу ея организмъ самъ себя создаетъ и воспроизводитъ, не нуждаясь въ постороннемъ художникѣ.

Признаніе объективной цѣлесообразности въ природѣ приводитъ, съ точки зрѣнія Канта, къ нѣкоторой антиноміи. Съ одной стороны, его теоретическая натурфилософія утверждаетъ: «въ естественно-научномъ объясненіи вещей по критическимъ основоположеніямъ нѣтъ никакой другой причинности, кромѣ механической»; съ другой стороны, «критика способности сужденія» признаетъ, что организмы создаются извнутри по идеѣ цѣли, которою и опредѣляется вся ихъ дѣйствительная жизнь. Разрѣшеніе антиноміи гласитъ: ни естественно-научное познаніе механической причинности, ни рефлектирующее усмотрѣніе органической цѣлесообразности не имѣютъ своимъ предметомъ вещь въ себѣ или подлинное бытіе, а только явленія, опредѣляемыя дѣятельностью нашего ума, который, въ качествѣ теоретическаго разсудка, производитъ, а потому и познаетъ причинную связь ихъ по законамъ механическимъ, а въ качествѣ рефлексіи или телеологической силы сужденія создаетъ, а потому и усматриваетъ ихъ цѣлесообразность. Это мнимое разрѣшеніе мнимой антиноміи, заканчивающее послѣдній изъ трехъ главныхъ философскихъ трудовъ Канта, особенно ярко обнаруживаетъ тотъ коренной недостатокъ всей его философіи, который съ необходимостью вызвалъ дальнѣйшее движеніе умозрительной мысли и дѣлаетъ безуспѣшными всѣ попытки вернуть философію къ чистому кантіанству.

Критика философіи Канта. Положительная сущность этой философіи можетъ быть выражена въ двухъ словахъ: зависимость міра явленій отъ ума и безусловная независимость нравственнаго начала. Умъ можетъ познавать только то, что создано умомъ — и, дѣйствительно, весь познаваемый нами міръ образуется умомъ, посредствомъ присущихъ ему формъ чувственнаго созерцанія и разсудочныхъ категорій. Этимъ утвержденіемъ отрицается кажущаяся самостоятельность внѣшнихъ вещей и явленій; все нами дѣйствительно познаваемое изъ вещей превращается въ представленіе ума. И это утвержденіе, и это отрицаніе безусловно истинны и составляютъ ту новую точку зрѣнія, на которую Кантъ изъ всѣхъ философовъ первый сталъ съ полною твердостью и отчетливостью. Этимъ онъ возвелъ философское мышленіе на высшую (сравнительно съ прежнимъ состояніемъ) ступень, съ которой оно никогда уже не можетъ сойти. Но для философіи (какъ и для физической науки) недостаточно — кажущееся замѣнить истиннымъ: нужно еще дать истинной точкѣ зрѣнія такую полноту и

опредѣленность, при которыхъ возможно было бы удовлетворительно объяснить самый фактъ обманчивой видимости. Вѣдь не по одному же невѣжеству, какъ полагали древне-индійскіе мудрецы, мы различаемъ въ познаваемомъ реальность отъ представленія, т. е. нѣкоторыя представленія принимаемъ за res. Теорія Коперника (съ которою Кантъ сравниваетъ свою философію) пріобрѣла окончательное значеніе въ наукѣ благодаря тому, что она не только представляетъ настоящій видъ солнечной системы, но также вполнѣ удовлетворительно объясняетъ тѣ кажущіяся движенія небесныхъ тѣлъ, которыя прежде принимались за настоящія. Но Кантъ не довелъ постигнутую имъ философскую истину до надлежащей полноты и опредѣленности, остановился на полпути и потому не избѣжалъ рѣзкихъ противорѣчій съ очевидностью. Умъ по преимуществу критическій и формальный, онъ довольствовался отвлеченною правотою общихъ принциповъ, сопоставляя ихъ съ дѣйствительностью, но не заботясь о томъ, чтобы они ее проникали и осмысливали. Понявъ съ полною ясностью, что міръ познаваемъ, лишь поскольку производится умомъ, или что все нами познаваемое есть произведеніе ума, онъ построилъ на этой истинѣ цѣлую систему общихъ формулъ, не обращая никакого вниманія на существеннѣйшій для живого сознанія вопросъ: что же собственно такое этотъ зиждительный умъ и какое его отношеніе къ данному эмпирическому уму каждаго отдѣльнаго человѣка? Когда Кантъ доказывалъ, что пространство и время суть лишь формы интуиціи человѣческаго ума, онъ разумѣлъ, очевидно, не свой собственный умъ, который самъ возникъ и выросъ въ извѣстныхъ пространственныхъ и временныхъ условіяхъ и, слѣдовательно, не могъ быть творцомъ этихъ условій. Ясно, что формы пространства и времени одинаково производятся всякимъ умомъ. Сама множественность (многіе умы), какъ это несомнѣнно вообще и какъ это въ особенности признавалъ Кантъ, есть категорія ума; однако, она, очевидно, не можетъ быть первоначально и исключительно категоріей (т. е. правиломъ и способомъ проявленія) *одного изъ многихъ умовъ*, т. е. уже опредѣленныхъ этою категоріей. Она, какъ и все, что составляетъ общее условіе для всѣхъ эмпирическихъ умовъ (слѣдовательно, также и формы пространства и времени), не можетъ быть только произведеніемъ какого-нибудь эмпирическаго субъекта или субъектовъ. Кантъ самъ различаетъ трансцендентальный субъектъ отъ эмпирическаго, но такъ мало останавливается на этомъ важнѣйшемъ различеніи, что оно совсѣмъ пропадаетъ у него среди безмѣрнаго множества схоластическихъ и ни къ чему не нужныхъ дистинкцій и терминовъ — пропадаетъ настолько, что многіе позднѣйшіе толкователи и критики неумышленно смѣшиваютъ двухъ субъектовъ, идеализму Канта придаютъ характеръ эмпирико-психологическій и тѣмъ превращаютъ всю критическую философію въ сплошной абсурдъ. Только чрезъ надлежащее развитіе идеи о трансцендентальномъ субъектѣ основная мысль Канта, что всѣ познаваемые нами предметы и явленія суть представленія или мысли ума, можетъ по-

лучить свой истинный разумный смыслъ — иначе она сама себя разрушаетъ. Если все, что я могу знать — всѣ предметы и явленія — суть только мои представленія, т. е. существуютъ, лишь поскольку я ихъ мыслю, то и самъ я существую лишь въ своемъ собственномъ представленіи, или поскольку актуально мыслю о самомъ себѣ; а въ такомъ случаѣ все ученіе Канта о трансцендентальномъ единствѣ сознанія необходимо оказывается простымъ petitio principii. Во избѣжаніе этого необходимо рѣшительно различать актуальное сознаніе (эмпирическаго) субъекта, т. е. его условное и перемежающееся мышленіе, которое никакъ не можетъ служить основаніемъ ни для его собственнаго, ни для чужого бытія, — отъ трансцендентальнаго субъекта, или пребывающаго и универсальнаго ума, котораго мышленіе, своими всеобщими и необходимыми формами и категоріями, создаетъ и опредѣляетъ всѣ предметы и явленія (а, слѣдовательно, и меня самого, какъ явленіе) совершенно независимо отъ моихъ или чьихъ бы то ни было психологическихъ состояній. Весь познаваемый міръ явленій есть только представленіе, при томъ онъ есть представленіе моего ума, поскольку мой умъ совпадаетъ съ умомъ трансцендентальнымъ (т. е. формально — всегда, матеріально же — при извѣстныхъ условіяхъ); но этотъ же самый міръ, нисколько не переставая быть представленіемъ (именно трансцендентальнаго субъекта), получаетъ значеніе внѣшняго независимаго бытія для меня (какъ субъекта эмпирическаго), поскольку я нахожу и утверждаю себя какъ одно изъ явленій этого міра. Если въ области этической я, какъ практическій разумъ, представляю собою самозаконнаго создателя нравственнаго порядка, и я же, какъ чувственное и злое существо, долженъ подчиняться этому нравственному порядку, какъ внѣшнему мнѣ закону, — то соотвѣтственнымъ образомъ и въ сферѣ познанія я, какъ чистый разумъ (т. е. поскольку этотъ разумъ во мнѣ дѣйствуетъ или чрезъ меня проявляется), создаю, по присущимъ мнѣ формамъ и категоріямъ, весь міръ явленій, и я же, въ качествѣ эмпирическаго субъекта входя въ составъ этого міра, подчиняюсь его законамъ, или естественному ходу вещей, какъ внѣшнимъ и необходимымъ условіямъ моего собственнаго бытія. Съ этой точки зрѣнія исчезаетъ (въ принципѣ) предполагаемая Кантомъ бездна между нравственнымъ міромъ и физическимъ. Между обоими, т. е., точнѣе, между положеніемъ человѣка въ томъ и другомъ — оказывается не только соотвѣтствіе, но и прямая внутренняя связь. Истина познается эмпирическимъ умомъ только формально, точно такъ же, какъ нравственное добро существуетъ для эмпирической, гетерономной воли только въ формѣ долга. Міръ явленій тяготѣетъ надъ эмпирическимъ умомъ какъ нѣчто внѣшнее и непроницаемое, подобно тому, какъ нравственный порядокъ представляется гетерономной волѣ какъ внѣшній и тягостный законъ. Слѣдовательно, для дѣйствительнаго познанія истины, какъ и для дѣйствительнаго нравственнаго усовершенствованія, намъ необходимо однородное преобразованіе: эмпирическій умъ долженъ усвоить зиждительную

силу ума трансцендентальнаго, и гетерономная воля должна стать самозаконною, т. е. сдѣлать добро предметомъ собственнаго безкорыстнаго стремленія. Это двоякое преобразованіе должно быть, очевидно, нашимъ собственнымъ дѣломъ, т. е. исходить изъ нашей воли, ставящей себѣ истину и добро какъ безусловную цѣль; такимъ образомъ, починъ принадлежитъ нравственному началу въ насъ, и «приматъ практическаго разума» получаетъ, съ этой точки зрѣнія, еще болѣе глубокій смыслъ, чѣмъ въ какомъ его утверждалъ Кантъ, за которымъ, впрочемъ, останется великая заслуга перваго провозвѣстника въ философіи безусловной, чистой или автономной нравственности. Его выведеніе и троякое опредѣленіе категорическаго императива дали этикѣ основаніе, равное по достовѣрности аксіомамъ чистой математики.

Напротивъ того, сомнительное философское значеніе имѣютъ его «метафизическія первоосновы естественной науки», связанныя болѣе словами, чѣмъ мыслями, съ «критикою чистаго разума». — Самый важный и трудный вопросъ въ философской наукѣ о природѣ есть вопросъ о матеріи; онъ имѣетъ здѣсь такое же значеніе, какое въ философской антропологіи принадлежитъ вопросу о свободѣ воли. Въ своихъ «Metaphysische Anfangsgründe» Кантъ даетъ рядъ опредѣленій матеріи: она есть «подвижное въ пространствѣ», «бытіе, наполняющее пространство», «движущая сила», наконецъ «субстанція движенія». Подъ всѣми этими опредѣленіями могъ бы подписаться любой догматическій философъ, хотя бы онъ былъ приверженцемъ матеріализма (въ его динамической разновидности). Какъ же, однако, относятся эти опредѣленія къ собственнымъ принципамъ Канта? Что значатъ для критической философіи слова: «бытіе, наполняющее пространство»? Вѣдь пространство есть только воззрительный актъ нашего ума, оно не существуетъ само по себѣ, а только *представляется* нами — какимъ же образомъ представленіе можетъ быть наполнено бытіемъ? Нельзя отъ этого отдѣлаться общимъ утвержденіемъ, что всю метафизику матеріи у Канта нужно относить къ міру, какъ явленію; понятіе явленія имѣетъ и у Канта опредѣленное значеніе *актуальнаго представленія*, обусловленнаго представляющимъ умомъ, и нельзя этотъ терминъ употреблять какъ фальшивое клеймо для провезенія всякаго догматическаго товара черезъ критическую таможню. Съ критической точки зрѣнія, когда мы говоримъ о бытіи или существованіи чего-либо, мы разумѣемъ одно изъ трехъ: или это есть вещь въ себѣ, обладающая подлиннымъ бытіемъ, но совершенно непознаваемая, или это есть явленіе, т. е. представленіе въ нашемъ сознаніи, или, наконецъ, это есть одно изъ общихъ условій всякаго представленія или явленія, т. е. какая-либо апріорная форма или категорія нашего ума. Въ какомъ же изъ этихъ трехъ смысловъ бытіе приписывается матеріи? Она не можетъ быть «вещью въ себѣ», ибо тогда она была бы безусловно непознаваема, между тѣмъ какъ, по Канту, она не только познается, но и есть единственный предметъ естественно-научнаго познанія. Но матерія не есть также явленіе или представленіе, т. е. чувственный

предметъ, ибо она вовсе не представляется и никакимъ чувствамъ не подлежитъ — нельзя видѣть, слышать, осязать матерію; наши ощущенія относятся къ тѣламъ, но понятія матеріи и тѣла не тожественны, ибо мы говоримъ о «матеріи тѣлъ»; далѣе, мы различаемъ психическія явленія отъ матеріальныхъ, слѣдовательно, матерія есть то, что отличаетъ одинъ родъ явленій отъ другихъ, а не одно изъ явленій; она есть общее, единое и пребывающее во всѣхъ явленіяхъ второго рода; Кантъ опредѣляетъ ее, наконецъ, какъ силу, но сила есть не явленіе, а причина явленій, — однимъ словомъ, она сводится въ концѣ концовъ къ признакамъ разсудочно-мыслимымъ, а не чувственно-представляемымъ. Итакъ, остается признать матерію однимъ изъ умственныхъ условій нашего познанія или міра явленій; но она не можетъ быть сведена къ одной изъ ихъ воззрительныхъ формъ: какъ наполняющая пространство и пребывающая во времени, она не есть ни пространство, ни время — слѣдовательно, для нея остается только область разсудочныхъ категорій. И, въ самомъ дѣлѣ, ее легко свести, какъ это отчасти дѣлаетъ и самъ Кантъ, къ категоріямъ реальности, субстанціи, причинности и необходимости. Но что же это значитъ съ точки зрѣнія критической философіи? Изъ того, что мы мыслимъ нѣчто какъ субстанцію, не слѣдуетъ, чтобы это было подлинною субстанціей, помимо нашего мышленія; никто и душа была бы такою субстанціей, что рѣшительно отвергается Кантомъ, какъ «паралогизмъ», въ его критикѣ раціональной психологіи. Значитъ, и матерія не есть субстанція, а только наша мысль о субстанціи; но тогда это будетъ въ сущности идеализмъ Беркли, отъ котораго Кантъ всегда такъ усердно открещивается. Чтобы избѣжать его съ этой стороны, онъ дѣлаетъ нѣкоторыя глухія указанія на матерію, какъ на первоначальную основу (или причину) тѣхъ чувственныхъ *данныхъ* (ощущеній), которыя независимы отъ нашего ума и составляютъ матеріалъ его построеній. Но такой взглядъ, если остановиться на немъ серьезно, дѣлалъ бы, во-1-хъ, матерію вещью въ себѣ, во-2-хъ, создавалъ бы изъ категоріи причинности способъ дѣйствительнаго познанія этой вещи въ себѣ (поскольку матерія познавалась бы тогда какъ подлинная причина, производящая наши ощущенія), что противорѣчитъ самому существу критической философіи, и, наконецъ, въ-3-хъ, такой взглядъ совершенно несогласенъ съ дѣйствительнымъ психо-физіологическимъ генезисомъ нашего чувственнаго познанія. Несомнѣнно, въ самомъ дѣлѣ, что наши ощущенія — зрительныя, слуховыя, осязательныя и т. д. — вызываются вовсе не какими-то вещами въ себѣ, а извѣстными, опредѣленными явленіями, т. е. созданіями ума. Правда, съ точки зрѣнія Канта, здѣсь выходитъ нѣчто необъяснимое и даже прямо нелѣпое: тѣ ощущенія, изъ которыхъ нашъ умъ создаетъ явленія, оказываются обусловленными дѣйствіемъ этихъ самыхъ явленій. Такъ, несомнѣнно, что явленіе солнца съ его лучами создается нашимъ умомъ изъ зрительныхъ ощущеній, а сами эти ощущенія столь же несомнѣнно происходятъ не отъ чего иного, какъ отъ дѣйствія этихъ самыхъ сол-

нечныхъ лучей на наши зрительные органы. Единственный способъ выйти изъ этого ложнаго круга, не впадая въ наивный реализмъ, есть тотъ, на который я выше намекалъ — именно послѣдовательное развитіе идеи о трансцендентальномъ субъектѣ, въ его отличіи и взаимоотношеніи съ субъектомъ эмпирическимъ; тутъ и матерія нашла бы себѣ законное и приличное мѣсто.

Вопросъ о свободѣ воли (съ метафизической его стороны) рѣшается у Канта такъ же неудовлетворительно, какъ и вопросъ о матеріи. Различеніе между умопостигаемымъ характеромъ, т. е. нами, какъ существомъ самимъ въ себѣ, и характеромъ эмпирическимъ, т. е. нами, какъ явленіемъ — безполезно для дѣйствительнаго объясненія. Утвержденіе, что умопостигаемый характеръ есть свободная причина эмпирическаго, или свободно создаетъ этотъ послѣдній независимо отъ времени, — не имѣетъ мыслимаго содержанія. Понятіе созданія сводится къ понятію временнаго происшествія; когда я говорю, что нѣчто создано, хотя бы непосредственнымъ и мгновеннымъ творчествомъ, я разумѣю, по крайней мѣрѣ, два послѣдовательныхъ момента времени: первый, когда этого созданнаго еще не было, и второй, когда оно явилось; то же должно сказать и о понятіи акта. Свобода воли на этой почвѣ есть не только нѣчто непознаваемое, но и нѣчто немыслимое; вообще противоположеніе, которое дѣлаетъ здѣсь Кантъ между мышленіемъ и познаніемъ, совершенно невѣрно. Конечно, не всякая мысль есть познаніе, но всякая *достовѣрная* мысль непремѣнно есть познаніе; если мы имѣемъ достаточное основаніе утверждать, что извѣстная мысль достовѣрна, то мы тѣмъ самымъ утверждаемъ за нею не субъективное только, но и объективное значеніе, — утверждаемъ, что чрезъ нее познается истина, и, слѣдовательно, приписываемъ ей характеръ познанія. То, что есть только мысль, а не познаніе, относится къ одной возможности, а не къ дѣйствительности предметовъ. Между тѣмъ Кантъ старается вывести свободу воли какъ нѣчто дѣйствительное и достовѣрное; но въ такомъ случаѣ она познаваема (именно познается какъ истина), а таковою она по принципамъ Канта быть не можетъ. Столь же неосновательно различеніе между сужденіями рефлектирующими и опредѣляющими, введенное Кантомъ въ «критику способности сужденія» для объясненія прекраснаго и цѣлесообразнаго. О немъ не было помину, когда Кантъ разбиралъ природу познанія: тогда сужденія раздѣлялись на синтетическія и аналитическія, апріорныя и апостеріорныя. Новое дѣленіе изобрѣтено наивнѣйшимъ образомъ, когда представилась надобность оградить предвзятую мысль отъ явнаго противорѣчія съ дѣйствительностью. Въ природѣ мы находимъ связь явленій по цѣлямъ, именно въ организмахъ; отсюда прямой аналитическій выводъ, что мы познаемъ не только механическую причинность, но также и цѣлесообразность. Если мы въ дѣйствительности открываемъ связь явленій по цѣлямъ, то, значитъ, цѣли могутъ быть предметомъ нашего познанія: ab esse ad posse valet consequentia. Но Кантъ разсуждаетъ иначе: такъ какъ онъ (въ «Кри-

тикѣ чистаго разума» и въ «Metaphysische Anfangsgründe») утверждалъ, что предметомъ познанія можетъ быть только механическая причинность, то, значитъ, естественная цѣлесообразность (въ достовѣрности которой онъ, впрочемъ, нисколько не сомнѣвается) не можетъ быть предметомъ познанія. Что же она такое? Пусть будетъ она предметомъ *рефлексіи*, и ради этого пусть сужденія дѣлятся на опредѣляющія (для механической причинности) и рефлектирующія (для цѣлесообразности). Такъ опасны предвзятыя мысли даже для великихъ критическихъ умовъ. Впрочемъ, изобрѣтеніе ad hoc искусственныхъ терминовъ есть вообще одна изъ слабостей Канта. Весьма часто, ради симметріи въ какомъ-нибудь частномъ и совершенно ненужномъ подраздѣленіи понятій, онъ изобрѣтаетъ особое слово, которое затѣмъ остается безъ всякаго употребленія, встрѣчаясь только одинъ этотъ разъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ впадаетъ въ другую, еще болѣе неудобную крайность: одинъ и тотъ же, иногда весьма важный терминъ онъ употребляетъ въ различныхъ и даже противоположныхъ смыслахъ. Таково, между прочимъ, его употребленіе терминовъ: разумъ, метафизика, опытъ. «Разумъ» имѣетъ у него три главныхъ смысла: во-1-хъ, это есть, въ отличіе отъ разсудка, спеціальная способность образованія идей; во-2-хъ, разумъ (теоретическій), включая сюда и разсудокъ, и чувственное воспріятіе, обозначаетъ всю сферу нашей познавательной и мыслительной дѣятельности, и выдѣленіе изъ всей этой сферы чистыхъ или апріорныхъ элементовъ составляетъ въ этомъ смыслѣ «критику чистаго разума»; въ-3-хъ, наконецъ, разумъ (практическій) обозначаетъ самоопредѣляющуюся волю. Подъ метафизикой Кантъ разумѣетъ, съ одной стороны, запредѣльное (трансцендентное) и, слѣдовательно, незаконное и мнимое употребленіе ума для познанія сущностей или вещей самихъ въ себѣ: души, міра, Бога, а, съ другой стороны, тѣмъ же терминомъ онъ обозначаетъ апріорное и совершенно законное познаніе явленій со стороны ихъ общихъ опредѣляющихъ условій или законовъ — такова метафизика природы, основанная на критикѣ чистаго разума; наконецъ, метафизикою же Кантъ называетъ систему апріорныхъ опредѣленій нравственности, имѣющихъ не познавательный, а только практически обязательный характеръ (метафизика нравовъ). Подъ опытомъ Кантъ разумѣетъ, съ одной стороны, то, что есть данное въ познаніи, независимое отъ нашего ума, а, съ другой стороны, напротивъ, опытъ есть произведеніе нашего ума, построеніе, которое онъ дѣлаетъ изъ чувственныхъ данныхъ, посредствомъ своихъ апріорныхъ формъ и категорій.

Всѣ недостатки содержанія и изложенія у Канта не могутъ затмить его великихъ заслугъ. Онъ поднялъ общій уровень философскаго мышленія; основной вопросъ гнозеологіи поставленъ имъ на новую почву и въ принципѣ рѣшенъ удовлетворительно; онъ сдѣлалъ навсегда невозможнымъ въ философіи наивное признаніе пространства и времени за самостоятельныя реальности или за готовыя свойства вещей; онъ утвердилъ безусловный приматъ практическаго ра-

зума или нравственной воли, какъ предваряющаго условія должной дѣйствительности; онъ далъ безукоризненныя и окончательныя формулы нравственнаго принципа и создалъ чистую или формальную этику, какъ науку столь же достовѣрную, какъ чистая математика; наконецъ, своимъ діалектическимъ разборомъ старой догматической метафизики онъ освободилъ умъ человѣческій отъ грубыхъ и недостойныхъ понятій о душѣ, мірѣ и Богѣ и тѣмъ вызвалъ потребность въ болѣе удовлетворительныхъ основаніяхъ для нашихъ вѣрованій; въ особенности своею критикою псевдораціональной схоластики въ области теологіи онъ оказалъ истинной религіи услугу, въ значительной степени искупающую односторонность его собственнаго морально-раціоналистическаго толкованія религіозныхъ фактовъ.

Мѣсто, занимаемое Кантомъ въ историко-логическомъ развитіи новой философіи, указано мною въ статьѣ *Гегель*. Философія Канта (въ особенности «Критика чистаго разума») произвела сильнѣйшее движеніе умовъ и вызвала необъятную литературу. Но безусловныхъ послѣдователей у Канта нашлось сравнительно немного. Это достаточно объясняется тѣмъ, что нѣкоторые изъ главнѣйшихъ вопросовъ, выдвинутыхъ на первый планъ «Критикою чистаго разума», оставлены самимъ Кантомъ или безъ всякаго рѣшенія, или съ рѣшеніемъ двусмысленнымъ, что требовало дальнѣйшей самостоятельной работы мысли. Изъ строгихъ кантіанцевъ болѣе замѣчательны: *Іог. Шульцъ*, котораго толкованія критики чистаго разума вполнѣ одобрены Кантомъ, *Л. Г. Якобъ* и *К. Х. Э. Шмидъ*, издавшіе нѣсколько философскихъ учебниковъ по Канту; *К. Л. Рейнгольдъ* («Письма о философіи Канта»), при всемъ своемъ увлеченіи новою точкою зрѣнія, долженъ былъ отступить отъ системы учителя и, пытаясь ее исправить, нѣсколько разъ мѣнялъ взгляды. Еще свободнѣе относился къ кантіанству великій поэтъ *Шиллеръ*, усвоившій и талантливо развивавшій только одну сторону ученія, именно идеи о жизни, красотѣ и искусствѣ. — Изъ противниковъ Канта заслуживаютъ упоминанія: *Гарве* (съ точки зрѣнія популярной философіи XVIII в.), *Зелле* и *Вейсгауптъ* (съ точки зрѣнія Локка), *Федеръ* и *Тидеманъ* (съ точки зрѣнія Локка и отчасти Лейбница), чистые лейбниціанцы *Эбергардъ* и *Швабъ*, скептикъ *Г. Э. Шульце* (въ его «Aenesidemus»).

Полныя собр. соч. Канта: Розенкранца и Шуберта (12 т., Лпц., 1838—1842), Гартенштейна (нов. изд. 8 т., Лпц., 1867—1869), Кирхмана (Берл., 1868).

Переводы главн. соч. Канта на языки: латинскій (Born), французскій (Tissot), англійскій (Semple, Max. Müller, Abbot, Belfort Bax), итальянскій (Mantovani), испанскій (Pergoya). — *Русскіе* перев.: Рубана («Основаніе для метаф. нравовъ», 1804), Владиславлева («Критика чистаго разума», 1867), Смирнова («Критика практ. раз. и осн. метаф нравовъ», 1879) и Вл. Соловьева («Пролегомены къ буд. метаф.», 2-е изд., 1893).

Біографіи — К. Боровскаго, Яхмана, Вазянскаго «О послѣднихъ годахъ жизни» (всѣ три соч. 1804); Ринка, Бутервека — объ 1805 г. Изъ позднѣйшихъ: Reusch, «Kant u. seine Tischgenossen» (1848); Reicke, «Kantiana» (1860); Stuckenberg, «The life of Kant» (Лонд., 1882). Достаточно полный біограф. матеріалъ собранъ Шубертомъ въ XI т. его и Розенкранца изд. соч. Канта.

Литература о философіи Канта. Значительное мѣсто отводится ученію Канта во всѣхъ общихъ соч. по новой философіи. Съ особенною обстоятельностью, переходящею иногда въ многословіе, излагается это ученіе у Куно-Фишера («Исторія нов. философіи» въ перев. Н. Страхова, 3-й и 4-й т., одно изложеніе безъ критики). Изъ сочиненій спеціально о философіи Канта укажемъ важнѣйшія и при томъ относящіяся или къ цѣлому ученію, или къ одной изъ главныхъ его частей: I. Schulz, «Erläuterungen etc.» (Кёнигсб., 1785—1791); «Prüfung etc.» (Кёнигсб., 1789—1792); C. L. Reinhold, «Briefe etc.» (Лпц., 1790—1792); C. Chr E. Schmid, «Kritik etc.» (Іена, 3-е изд. 1794); «Wörterbuch» (Іена, 4-е изд. 1798); Mellin, «Kunstsprache der Krit. Phil.» (Лпц., 1798); «Encyclop. Wörterbuch der Krit. Phil.» (6 т., Лпц., 1797—1803); Bendavid, «Vorlesungen etc.» (2-е изд., Вѣна, 1802); Kiesewetter, «Versuch etc.» (4-е изд., Берл., 1824); Metz, «Kurze Darstellung etc.» (Бомб., 1795); Reuss, «Vorlesungen etc.» (Вюрцб., 1797); Villers, «Philos. de Kant» (2-е изд., Утрехтъ, 1830); Nitsch, «View of C's principles» (Лонд., 1798); Brastberger, «Untersuchungen etc.» (Іена, 1796); Zwanziger, «Commentar etc.» (Лпц., 1792); Tiedemann, «Theätet» (Франкф., 1794); Schopenhauer, «Kritik d. Kantschen Philos.» (прилож. къ 1 т. его «Welt als Wille u. Vorstellung»); Beneke, «Kant etc.» (Б., 1832); V. Cousin, «Leçons etc.» (4-е изд., П., 1864); Hartmann, «Das Ding an sich» (Б., 1871), впосл. перераб. въ собственную гнозеологію, названную «трансцендентальнымъ реализмомъ»; Cohen, «Kant's Theorie der Erfahrung» (2-е изд., Берл., 1885); Nolen, «La crit. de Kant» (П., 1875); Paulsen, «Versuch etc.» (Лпц., 1875); Riehl, «Der philos. Kriticismus etc.» (Лпц., 1876); Desdouits, «La phil. de Kant» (П., 1876); Caird, «The phil. of Kant» (Лонд., 1876); Stadler, «Die Grundsätze etc.» (Лпц., 1876); Cantoni, «Em. Kant» (3 т., Миланъ, 1883—1884); Volkelt, «Kant's Erkenntnisstheorie» (Лпц., 1879); Pfleiderer, «Kantscher Kriticismus etc.» (Галле, 1881); Krause, «Populäre Darstellung etc.» (2-е изд., 1882); Hutchinson-Stirling, «Textbook to Kant» (Лонд., 1881); Vaihinger, «Commentar etc.» (Штуттг., 1881 и сл.); Thiele, «Die Phil. Kant's etc.» (Галле, 1882—1887); Morris, «Kant's crit. of. p. r.» (Чикаго, 1882); Wallace, «Kant» (Оксф., Эдинб. и Лонд., 1882); Bolliger, «Anti-Kant» (Базель, 1882); Lasswitz, «Die Lehre Kant's etc.» (Берл., 1883); Standinger, «Noumena etc.» (Дармшт., 1884); Drobisch, «Kant's Dinge an sich etc.» (Лпц., 1885). Спеціально къ нравственной филос. Канта относится: Zange, «Grundl. d. Ethik» (Лпц., 1872); Cohen, «Kant's Begründung d. Ethik» (Б., 1877); Zeller, «Ueber das Kantsche Moralprincip etc.» (Берл., 1880). Къ ученію о цѣлесообразности: Stadler, «Kant's Teleologie etc.» (Берл., 1874). Болѣе полную библіографію см. у Ибервегъ-

Гейнце, «Исторія новой философіи» (перев. Колубовскаго, стр. 190, 209, 214—221, 246—248, 257—258).

Русская лит. о Кантѣ: Гогоцкій, «Критическій взглядъ на философію Канта» (Кіевъ, 1847); Юркевичъ, «Разумъ по уч. Платона и опытъ по ученію Канта» (М., 1865; превосходная сравнительная характеристика). Подробное изложеніе нравств. принциповъ Канта и его уч. о свободѣ воли у Вл. Соловьева, «Крит. отвлеч. началъ» (М., 1880); Козловъ, «Генезисъ теоріи пространства и времени Канта» (Кіевъ, 1884); архіеп. Никаноръ, «Критика критики чист. раз.» (III т. его соч. «Позит. филос. и сверхчувств. бытіе», Спб., 1888); А. Волынскій, «Критич. и догматич. элем. въ филос. Канта» («Сѣв. Вѣстн.», 1889); Ляпидевскій, «Правовыя идеи Э. Канта» («Моск. Унив. Изв.», 1870); Скворцовъ, «Критическое обозр. Кантовой религ. въ пред. одн. раз.» (Спб., 1837). О философіи религіи Канта и его отнош. къ христіанству статьи Кирилловича и архим. Антонія (Храповицкаго) въ «Богосл. Вѣстн.», 1894 г. — Представителемъ кантіанства у насъ является проф. Введенскій (Александръ Ив.) въ своихъ соч. «Опытъ построенія матеріи» (Спб., 1888) и «Принципъ одушевленія» (Спб., 1891). Рѣшительный противникъ кантіанства проф. Каринскій въ соч. «Объ истинахъ самоочевидныхъ» (Спб., 1894). Критически относятся къ Канту проф. Лопатинъ, «Полож. зад. филос.» (ч. II, М., 1891) и проф. Гротъ (статьи о времени въ «Вопросахъ философіи и психологіи», 1894 г.).

КОНТЪ (Auguste Comte) — основатель позитивизма, родился 19-го января 1798 г. въ Монпелье, гдѣ отецъ его былъ сборщикомъ податей. Въ лицеѣ особенно успѣвалъ въ математикѣ. Поступивъ въ политехническую школу, онъ удивлялъ профессоровъ и товарищей своимъ умственнымъ развитіемъ. Въ 1816 г. студенты возмутились противъ одного изъ репетиторовъ и послали ему написанное Контомъ требованіе выйти въ отставку. Вслѣдствіе этого школа была временно закрыта, а Контъ высланъ на родину. Черезъ годъ онъ, противъ воли родителей, вернулся въ Парижъ, гдѣ съ трудомъ существовалъ уроками математики. Попытки его найти какое-нибудь опредѣленное положеніе были неудачны (между прочимъ, онъ поступилъ секретаремъ къ банкиру Казиміру Перье, но сейчасъ же съ нимъ поссорился). Вскорѣ онъ сблизился съ Сенъ-Симономъ, сдѣлался на нѣсколько лѣтъ его ученикомъ и сотрудникомъ и написалъ первую часть Сенъ-Симонова «Catéchisme des Industriels», подъ заглавіемъ: «Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822 г.; 2-е изданіе 1824 г.). Здѣсь уже обнаружилось существенное разногласіе между учителемъ и ученикомъ. Сенъ-Симонъ находилъ, что Контъ становится на исключительно-научную (аристотелевскую) точку зрѣнія, оставляя въ сторонѣ «сентиментальную» и религіозную часть системы, а Контъ, въ свою очередь, заявлялъ (впослѣдствіи), что его философскія убѣжденія находятся въ непримиримомъ противорѣчіи съ новыми религіозными тенденціями Сенъ-Симона. Это противорѣчіе въ то время,

несомнѣнно, существовало, и лишь подъ конецъ своей жизни Контъ своеобразнымъ путемъ пришелъ къ сентиментальнымъ и религіознымъ идеямъ, отчасти напоминающимъ соотвѣтствующія воззрѣнія Сенъ-Симона и сенъ-симонистовъ. Съ этими послѣдними Контъ поддерживалъ отношенія нѣкоторое время и послѣ смерти учителя, помѣщая статьи въ ихъ журналѣ «Le Producteur» (1826). — Личная жизнь Конта во время его молодости была безпорядочна; въ 1818 году онъ сошелся съ женщиною значительно старшею его, отъ которой имѣлъ дочь; въ 1821 году онъ познакомился въ одномъ увеселительномъ заведеніи съ молодою особою легкаго поведенія, Каролиною Массенъ, съ которой потомъ вступилъ въ гражданскій бракъ (1825 г.) Эта женщина отличалась замѣчательными умственными способностями и сильнымъ характеромъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, по свидѣтельству Конта, подтверждаемому ея позднѣйшимъ поведеніемъ, ей недоставало женственности, сердечности и нравственнаго чувства. Разойдясь съ сенъ-симонистами, Контъ рѣшилъ упрочить свое положеніе въ ученомъ мірѣ. Къ этому его поощрялъ успѣхъ его вышеназваннаго сочиненія, которое заслужило одобрительные отзывы, между прочимъ, отъ Гизо, Брольи, Сэ, Карно, Ламеннэ и Гегеля. Въ апрѣлѣ 1826 г. Контъ открылъ въ своей квартирѣ курсъ позитивной философіи передъ учеными слушателями, въ числѣ которыхъ находились такія знаменитости, какъ Александръ Гумбольдъ, Блэнвилль, Пуансо, Бруссэ. Послѣ третьей лекціи Контъ заболѣлъ умопомѣшательствомъ, въ припадкѣ котораго убѣжалъ изъ Парижа въ Монморанси. Главною причиною болѣзни было, повидимому, чрезмѣрное напряженіе умственной дѣятельности; ускоренію кризиса способствовали домашнія непріятности съ женою, возбуждавшею (быть можетъ, невинно) ревность Конта. Отыскавъ его въ Монморанси, она едва не утонула въ озерѣ, куда онъ ее бросилъ въ припадкѣ бѣшенства. Помѣщенный сначала въ психіатрическую лѣчебницу Эскироля, онъ скоро былъ взятъ домой на попеченіе жены и матери. Дома онъ сталъ выздоравливать и, по настоянію матери, вступилъ въ церковный бракъ съ Каролиной. По временамъ къ нему возвращались припадки умоизступленія, въ одинъ изъ которыхъ онъ бросился въ Сену, но былъ спасенъ. Въ августѣ 1828 г. наступило полное выздоровленіе, а въ январѣ 1829 г. онъ возобновилъ и въ томъ же году окончилъ свой приватный курсъ позитивной философіи, который затѣмъ повторилъ публично передъ болѣе обширною аудиторіей. Въ 1830 году Контъ подвергся нѣсколькимъ днямъ ареста за отказъ поступить въ національную гвардію (при Луи-Филиппѣ), мотивированный его республиканскими убѣжденіями. Въ 1832 и 1833 годахъ онъ безуспѣшно обращался (лично и письменно) къ министру народнаго просвѣщенія Гизо съ просьбою учредить для него каѳедру общей исторіи математическихъ и естественныхъ наукъ. Гизо, успѣвшій забыть свой прежній благопріятный отзывъ о первомъ сочиненіи Конта, отзывается въ своихъ запискахъ объ основателѣ позитивизма какъ о добросовѣстномъ и убѣжденномъ, но ограниченномъ и полоумномъ фа-

натикѣ. Въ 1835 году Контъ былъ защитникомъ республиканца Марра (Marrast) въ извѣстномъ политическомъ процессѣ; но въ сущности онъ считалъ настоящимъ путемъ общественнаго прогресса распространеніе научныхъ знаній въ народѣ и съ этой цѣлью, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими учеными, основалъ еще въ 1830 году Association polytechnique, которая должна была устраивать даровые популярные курсы точныхъ наукъ для рабочаго населенія Парижа. На свою долю Контъ взялъ курсъ астрономіи, который и читалъ въ теченіе многихъ лѣтъ. Въ это же время онъ печатаетъ свой «Cours de philosophie positive» (I т. въ 1830 г., послѣдній, VI, въ 1842 г.). Во время обработки этого сочиненія онъ намѣренно воздерживался отъ чтенія книгъ, прямо относившихся къ занимавшимъ его предметамъ, а также совсѣмъ не читалъ газетъ и журналовъ (хотя бы ученыхъ), называя такое воздержаніе «мозговою гигіеной»; зато онъ занимался своимъ эстетическимъ образованіемъ, прочелъ въ подлинникѣ главныхъ поэтовъ латинскихъ, итальянскихъ, испанскихъ и англійскихъ и усердно посѣщалъ оперу и концерты. Кромѣ частныхъ уроковъ, Контъ получилъ въ это время мѣсто репетитора, а потомъ экзаменатора въ политехнической школѣ и могъ жить безбѣдно. Старанія его проникнуть въ академію наукъ остались безуспѣшны. 1842-й годъ былъ роковымъ въ жизни Конта. Окончивъ свое главное философское сочиненіе, онъ сосредоточилъ все свое вниманіе на вопросахъ религіозно-политическихъ, что повело его къ созданію «позитивной религіи» и къ притязаніямъ на первосвященническое достоинство. Въ томъ же году онъ вступилъ въ открытую борьбу съ коллегами своими по политехнической школѣ (вслѣдствіе помѣщенной имъ въ предисловіи къ послѣднему тому «Курса позитивной философіи» бранной выходки противъ знаменитаго Араго), что вскорѣ привело его къ потерѣ мѣста и къ необходимости пользоваться частною благотворительностью. Наконецъ, въ томъ же году онъ разошелся со своей женой, что косвенно также повліяло на его судьбу. Три англійскіе читателя «Курса позитивной философіи» (между ними Дж. Ст. Милль), узнавъ о стѣсненномъ положеніи Конта, прислали ему значительную сумму денегъ. Контъ счелъ такую субсидію за выраженіе «общественной обязанности» по отношенію къ его «нравственной магистратурѣ» и потребовалъ ея возобновленія на слѣдующій годъ. Когда это требованіе было отклонено, онъ обратился съ циркуляромъ къ приверженцамъ позитивизма на всемъ «Западѣ», требуя матеріальной поддержки для себя, какъ главнаго органа новаго ученія. Подписка, вскорѣ послѣ этого устроенная Литтре, достигла цѣли и повторялась потомъ ежегодно.

Въ апрѣлѣ 1845 г. Контъ познакомился съ Клотильдой де-Во (de-Vaux), женою одного лишеннаго правъ преступника, и вступилъ съ нею въ тѣсную (платоническую) связь. Это была 30-тилѣтняя женщина, обладавшая всѣми тѣми качествами, которыхъ недоставало г-жѣ Контъ. Близкія сношенія Конта съ Клотильдой, которая рѣшительно удерживала за ними чисто-идеальный характеръ, продолжа-

лись ровно годъ, до ея смерти, послѣ чего восторженная любовь Конта къ этой женщинѣ перешла въ мистическій культъ, сдѣлавшійся настоящею основой новой «позитивной» религіи. Лично для Конта «алтаремъ» этого культа было (и называлось) кресло, на которомъ обыкновенно сидѣла Клотильда, когда посѣщала его жилище. Совершавшіяся трижды въ день молитвословія состояли обыкновенно изъ соединенія стиховъ и изреченій итальянскихъ, латинскихъ и испанскихъ. Хотя сама Клотильда, исполнявшая, впрочемъ, обряды католической церкви, не была, повидимому, вѣрующею, но душевный переворотъ, происшедшій въ Контѣ подъ вліяніемъ знакомства съ нею, а потомъ ея смерти, выразился главнымъ образомъ въ перемѣщеніи центра тяжести его жизни и мыслей изъ научной сферы въ религіозную. Такой характеръ имѣетъ второе его большое сочиненіе, которое онъ самъ считалъ главнѣйшимъ своимъ трудомъ — «Systéme de politique positive» (4 тома, 1851—1854 гг.). Политическое и соціальное преобразованіе народовъ ставится здѣсь въ зависимость отъ новой религіи человѣчества, первосвященникомъ которой объявляетъ себя самъ Контъ. Зародышемъ этой новой организаціи является основанная Контомъ (въ 1848 г.) Société positiviste. Все рѣшительнѣе выступая въ роли первосвященника, Контъ обращается съ предложеніями и совѣтами къ русскому императору Николаю I и къ великому визирю Решидъ-пашѣ, но съ особенною настойчивостью старается привлечь на свою сторону орденъ іезуитовъ. Находившійся въ Италіи ученикъ Конта, Сабатье, получилъ предписаніе вступить съ генераломъ ордена въ переговоры на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) іезуиты отказываются отъ этого имени и принимаютъ названіе *игнаціанъ*, 2) генералъ ордена офиціально провозглашается главою католической церкви и переселяется въ Парижъ, оставляя папу княземъ епископомъ Рима, 3) «игнаціане» вступаютъ съ позитивистами въ религіозно-политическій союзъ для искорененія протестантства, деизма и скептицизма и для преобразованія всего человѣчества на общихъ католическо-позитивныхъ началахъ, и 4) публичное открытіе совмѣстныхъ дѣйствій назначается на 1862 или 1863 г. Отправленное къ генералу ордена, Бексу, письмо въ этомъ смыслѣ осталось сначала безъ отвѣта; Бексъ даже не слыхалъ до тѣхъ поръ имени Конта, а ассистентъ его думалъ, что рѣчь идетъ о публицистѣ Контѣ. Когда дѣло разъяснилось, Конту было сообщено, что іезуиты, какъ монахи, не занимаются политикой, а какъ христіане — не могутъ имѣть религіозной солидарности съ людьми, отрицающими божество Христа. Контъ не потерялъ, однако, надежды и заявилъ, что все-таки намѣренъ вскорѣ написать воззваніе о союзѣ съ «игнаціанами». Въ письмѣ къ Сабатье онъ удивляется отсталости іезуитскихъ начальниковъ, «не понимающихъ неизмѣримаго превосходства Игнатія Лойолы передъ Іисусомъ»; для вразумленія ихъ онъ посылаетъ генералу Бексу нѣкоторыя изъ своихъ сочиненій, которыя тотъ оставилъ неразрѣзанными. Все это происходило въ послѣдній годъ жизни Конта (1857 г.). Смерть его была ускорена нравственными причинами. Еще въ 1852 году онъ разо-

шелся съ главнымъ своимъ ученикомъ, Литтре, который, принимая всецѣло его позитивную философію, не захотѣлъ слѣдовать за нимъ по мистическому пути его позднѣйшаго ученія. Въ 1855 году отношенія обострились вслѣдствіе составленнаго Контомъ завѣщанія, гдѣ были пункты, оскорбительные для его жены, за которую вступился Литтре. Въ маѣ 1857 г. Контъ заболѣлъ. Когда онъ сталъ поправляться, Литтре пришелъ къ нему для переговоровъ о завѣщаніи. Контъ ни въ чемъ не уступилъ и былъ чрезвычайно разстроенъ этимъ посѣщеніемъ; онъ объявилъ, что не желаетъ никогда больше видѣть Литтре, и отзывался крайне враждебно о немъ и о своей женѣ. Черезъ нѣсколько дней послѣ этого съ нимъ сдѣлался ударъ. 5 сентября, утромъ онъ почувствовалъ облегченіе и пожелалъ остаться одинъ; когда къ нему вошли, то нашли его распростертымъ передъ «алтаремъ Клотильды», а вечеромъ того же дня онъ тихо скончался. Г-жа Контъ послѣ смерти мужа выказала большое неуваженіе къ его памяти, завладѣла его жилищемъ, выгнала преданныхъ ему людей, выбросила его реликвіи и впослѣдствіи оспаривала судебнымъ порядкомъ его завѣщаніе, доказывая, что онъ послѣднія 12 лѣтъ жизни былъ умалишеннымъ, на чемъ настаивалъ и Литтре. Судъ не нашелъ это мнѣніе основательнымъ и утвердилъ завѣщаніе Конта (за исключеніемъ пунктовъ, оскорбительныхъ для чести г-жи Контъ).

Въ то время какъ лучшіе ученики позитивной *философіи* объявляли ея основателя сумасшедшимъ, вѣрные послѣдователи позитивной *религіи* провозглашали его величайшимъ изъ людей, не только какъ ученаго и мыслителя, но и какъ нравственнаго героя. *Великимъ* ученымъ Контъ не былъ уже потому, что вовсе не былъ ученымъ въ строгомъ смыслѣ этого слова. Ни одною изъ наукъ онъ не владѣлъ въ достаточной степени, чтобы предпринимать самостоятельныя изслѣдованія, дѣлать научныя открытія, установлять законы явленій. Энциклопедистъ и систематизаторъ, онъ обладалъ обширнымъ кругомъ разнообразныхъ знаній, которыя пріобрѣлъ въ молодости, а впослѣдствіи не углублялъ и не пополнялъ въ силу своего принципа «мозговой гигіены». Важнѣйшіе успѣхи точныхъ наукъ, достигнутые или подготовленные въ его эпоху (напримѣръ, механическая теорія теплоты, спектральный анализъ, теорія эволюціи организмовъ), частью были ему чужды, частью прямо противорѣчили его мнѣніямъ. Естествоиспытатели, какъ Гёксли, допускаютъ его компетентность только въ математикѣ, но и это оспаривается такими авторитетами въ математическихъ наукахъ, какъ Гершель и Араго. Одобреніе нѣкоторыхъ ученыхъ (напримѣръ, Брюстера) относится (и то съ ограниченіями) лишь къ его изложенію научныхъ данныхъ и къ его сужденіямъ о научныхъ предметахъ, а не къ какимъ-нибудь положительнымъ пріобрѣтеніямъ, связаннымъ съ его именемъ. Нельзя также согласиться съ высокою оцѣнкой нравственной личности Конта. Правда, его отношенія къ Клотильдѣ де-Во, особенно послѣ ея смерти, чрезвычайно трогательны и дѣлаютъ честь его сердечности и идеализму; въ этомъ от-

ношеніи, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, онъ напоминаетъ Донъ-Кихота. Но, съ другой стороны, у него недоставало нравственной силы для того, чтобы простить свою жену и помириться съ Литтре. Послѣдній взрывъ злобы къ этимъ двумъ близкимъ лицамъ не только подорвалъ физическую жизнь Конта, но и обнаружилъ его нравственную несостоятельность. Что касается вопроса о вторичномъ сумасшествіи Конта, то оба противоположные взгляда на этотъ счетъ неудовлетворительны. Принять вмѣстѣ съ Литтре, что Контъ былъ *уже боленъ*, когда составлялъ и печаталъ свою «Systéme de politique positive», — невозможно: это произведеніе не сумасшедшаго, а ума значительнаго и оригинальнаго, возвышающагося иногда до геніальныхъ мыслей и прозрѣній. Нѣкоторыя странности въ развитіи идей показываютъ недостатокъ вкуса и такта, усиленный тою искусственной изоляціей, которой подвергалъ себя Контъ ради «мозговой гигіены»: здѣсь и причина, и слѣдствіе относятся къ категоріи чудачества, а не душевной болѣзни. Но нельзя также принять и то мнѣніе (къ которому присоединяется авторъ новѣйшей, весьма толковой и обстоятельной монографіи о Контѣ, Груберъ), что Контъ оставался умственно нормальнымъ до самаго конца своей жизни. *За послѣдніе два года* его взгляды, поступки и письма обнаруживаютъ несомнѣнные признаки умственнаго разстройства (вѣроятно, въ связи съ потерей нравственнаго равновѣсія). Не нужно быть психіатромъ, чтобы понять специфически болѣзненный характеръ такого, напримѣръ, факта: въ 1855 году, въ самый разгаръ притѣснительнаго режима второй имперіи, Контъ хотѣлъ читать публичный курсъ позитивной философіи, но не получилъ на это разрѣшенія отъ властей; дѣло было понятно само собою, но Контъ (въ частномъ письмѣ) объясняетъ его, вполнѣ серьезно, особымъ деликатнымъ вниманіемъ императорскаго правительства къ достоинству его, Конта, какъ первосвященника, которому не подобало выступать передъ публикою въ качествѣ обыкновеннаго лектора. Несомнѣнная ненормальность обнаруживается также въ его сношеніяхъ съ іезуитами. Въ окончательной оцѣнкѣ личность Конта вызываетъ скорѣе состраданіе, чѣмъ благоговѣніе. Онъ не былъ нравственнымъ героемъ, какъ не былъ и великимъ дѣятелемъ точной науки. Для опредѣленія его дѣйствительнаго значенія и заслугъ нужно обратиться къ его *ученію*, т. е. къ тѣмъ двумъ системамъ общихъ идей, которыя онъ изложилъ подъ именемъ позитивной философіи и позитивной политики.

Ученіе Конта. Создать посредствомъ правильнаго обобщенія фактовъ («объективная метода») изъ частныхъ наукъ одну положительную философію, а затѣмъ, чрезъ примѣненіе «субъективной методы», превратить ее въ положительную религію — такъ опредѣлялъ самъ Контъ свою двойную задачу, разрѣшаемую въ его двухъ главныхъ сочиненіяхъ. Эта формула въ своемъ цѣломъ выражаетъ лишь его позднѣйшую точку зрѣнія. Когда онъ задумывалъ, обрабатывалъ и издавалъ «Курсъ положительной философіи», онъ вовсе не думалъ о превращеніи или хотя бы о дополненіи философіи религіей. Напротивъ, глав-

ною причиною его разрыва съ Сенъ-Симономъ было стремленіе послѣдняго къ возрожденію религіозныхъ идей и учрежденій. Для самого Конта основное побужденіе (въ первый періодъ его дѣятельности) состояло въ томъ, чтобы объединить умственный міръ человѣчества на твердой почвѣ положительныхъ наукъ, чрезъ совершенное исключеніе (élimination) всякихъ *спорныхъ* теологическихъ и метафизическихъ идей. Современное Конту образованное человѣчество находилось, на его взглядъ, въ критическомъ состояніи умственной анархіи и дезорганизаціи, послѣ того какъ теологическія и метафизическія попытки духовнаго объединенія потерпѣли безповоротное крушеніе. Изъ такого бѣдственнаго состоянія человѣчество не могло быть выведено отдѣльными науками; каждая изъ нихъ, имѣя свой спеціальный предметъ, не могла браться за общую задачу духовной реорганизаціи. Разрѣшить съ успѣхомъ эту задачу была бы въ состояніи только такая система, которая съ всеобъемлющимъ характеромъ прежней теологіи и метафизики соединяла бы достовѣрность точной науки. Такая система и есть положительная философія, т. е. основанная не на фантазіи и отвлеченномъ мышленіи, какъ теологія и метафизика, а на безспорномъ фактическомъ матеріалѣ наукъ, какъ послѣднее обобщеніе ихъ данныхъ. Каждая наука въ своей частной области объясняетъ неопредѣленное множество наблюдаемыхъ фактовъ, сводя ихъ къ извѣстнымъ единообразіямъ, называемымъ законами и выражающимъ постоянную связь явленій, въ ихъ совмѣстности или сосуществованіи и въ ихъ послѣдовательности. Распространяя тотъ же познавательный процессъ на всю область научнаго вѣдѣнія, философія должна установить связь между предметами отдѣльныхъ наукъ и, слѣдовательно, между самыми науками. Философія не имѣетъ своего особеннаго содержанія; она только приводитъ въ общій систематическій порядокъ содержаніе всѣхъ наукъ. Основаніе положительной философіи есть, такимъ образомъ, классификація или «іерархія» наукъ. Начиная съ самой общей или широкой по объему и простой по содержанію науки — математики, — Контъ располагаетъ всѣ прочія области знанія въ порядкѣ убывающей общности и простоты, или возрастающей спецификаціи и сложности. Въ этомъ порядкѣ Контъ отличаетъ шесть главныхъ ступеней, которымъ соотвѣтствуютъ шесть основныхъ наукъ: математика, астрономія, физика, химія, біологія и соціологія. При дальнѣйшемъ расчлененіи этихъ наукъ Контъ руководится еще двумя относительными точками зрѣнія: противоположеніемъ 1) между абстрактнымъ и конкретнымъ и 2) между пребываніемъ и измѣненіемъ. или статическою и динамическою сторонами явленій.

Математика, занимающаяся опредѣленіемъ неизвѣстныхъ величинъ чрезъ соотношеніе ихъ съ извѣстными, раздѣляется на *абстрактную,* или ученіе о числахъ вообще, и *конкретную,* занимающуюся уравненіями въ области пространственныхъ формъ и явленій природы; вторая, въ свою очередь, расчленяется на статическую или геометрію, и динамическую, или механику. *Астрономія* прилагаетъ математиче-

скіе законы къ опредѣленнымъ конкретнымъ тѣламъ (нашей солнечной системы, предѣлами которой Контъ ограничивалъ область этой науки); это есть небесная геометрія и механика; особый фактъ природы, составляющій специфическій элементъ астрономіи, есть міровое тяготѣніе, не вытекающее изъ данныхъ чистой математики, хотя и опредѣляемое математически въ своихъ законахъ. *Физика* занимается только явленіями тѣлесной природы, при которыхъ частичный составъ тѣлъ остается неизмѣннымъ: вѣсъ, теплота, звукъ, свѣтъ и электричество. Она сложнѣе астрономіи какъ по орудіямъ непосредственнаго чувственнаго познанія, которыми, сверхъ зрѣнія, употребляемаго астрономіей, служатъ ей еще слухъ и осязаніе, такъ равно и со стороны научной методы, къ средствамъ которой, сверхъ наблюденія и вычисленія, присоединяется здѣсь еще экспериментъ. *Химія* изучаетъ измѣненія въ составѣ веществъ или тѣ явленія ихъ сочетаній и разрѣшеній, которыя происходятъ изъ особаго частичнаго взаимодѣйствія тѣлъ или такъ называемаго избирательнаго сродства. *Біологія* имѣетъ специфическимъ предметомъ органическія или живыя тѣла: жизнь Контъ опредѣляетъ, по Блэнвиллю, какъ особое взаимодѣйствіе даннаго существа съ внѣшнею средой, выражающееся въ двойномъ внутреннемъ процессѣ новообразованія и разложенія частей. Біологія раздѣляется на статическую, или анатомію, и динамическую, или физіологію, а первая расчленяется на біономію, которая изслѣдуетъ организацію отдѣльныхъ видовъ, и біотаксію, или сравнительную анатомію, изучающую строеніе цѣлаго ряда органическихъ формъ. Завершающая эту лѣствицу наукъ *соціологія* изучаетъ строеніе и развитіе человѣческой общественности, первое — въ *соціальной статикѣ*, второе — въ *соціальной динамикѣ*. Элементомъ общества Контъ признаетъ не индивидуальнаго человѣка, а семью, которая уже заключаетъ въ зародышѣ основныя соціальныя отношенія, обусловленныя симпатическимъ инстинктомъ. При образованіи болѣе широкихъ общественныхъ союзовъ, сверхъ этого инстинкта главное значеніе принадлежитъ принципу сотрудничества (кооперації). Кооперація многихъ частныхъ силъ для общей цѣли требуетъ единаго *правительства*, выражающаго воздѣйствіе цѣлаго на части и поддерживающаго солидарность общественнаго тѣла противъ пагубнаго стремленія въ немъ къ раздробленію и противоборству идей, чувствъ и интересовъ. Своей объединяющей цѣли правительство должно достигать не только матеріальными, но и нравственными средствами; отсюда необходимое различеніе двухъ властей: свѣтской и духовной.

Соціальная динамика разсматриваетъ развитіе или прогрессъ человѣческихъ обществъ и всего человѣчества. Въ основу этой науки Контъ кладетъ свой пресловутый законъ трехъ стадій. Умственное развитіе человѣчества (какъ и отдѣльнаго нормальнаго человѣка) въ его различныхъ возрастахъ послѣдовательно проходитъ черезъ три общія состоянія: въ первомъ — *теологическомъ* — человѣкъ, въ силу преобладающаго здѣсь воображенія, представляетъ весь міръ явленій по

аналогіи съ своею собственною дѣятельностью; онъ олицетворяетъ предметы и явленія природы, видитъ въ нихъ произвольныя дѣйствія индивидуальныхъ существъ или боговъ. Во второмъ состояніи — *метафизическомъ*, гдѣ преобладаетъ *отвлеченное*, формальное *мышленіе* — воображаемые боги вытѣсняются понятіемъ общихъ сущностей, первопричинъ и цѣлей, къ которымъ сводятся отдѣльныя явленія. Третье, *позитивное* состояніе ума выражается въ *научномъ мышленіи;* здѣсь вымыслы теологіи и метафизическія отвлеченности замѣняются познаніемъ дѣйствительныхъ законовъ природы, т. е. постоянной фактической связи наблюдаемыхъ явленій въ ихъ сосуществованіи и послѣдовательности. Позитивная философія, по Конту, есть только обобщенный и приведенный въ систему здравый смыслъ (le bon sens généralisé et systématisé). Ея характерныя черты, въ отличіе отъ теологіи и метафизики, суть: 1) *объективность*, такъ какъ онъ подчиняетъ мышленіе его предмету, а не наоборотъ; 2) *реальность*, такъ какъ самый предметъ ея есть всегда наблюдаемый фактъ, а не вымыселъ воображенія или логическій абстрактъ; 3) *достовѣрность*, такъ какъ всѣ утвержденія позитивной философіи, относясь къ фактамъ, всегда могутъ быть кровѣрены фактически; 4) *точность*, такъ какъ математика, будучи основою всей системы, всегда остается нормою истиннаго познанія; 5) *органичность*, такъ какъ эта философія не противопоставляетъ своихъ идей дѣйствительной жизни — какъ это дѣлаетъ метафизика въ своихъ безусловныхъ требованіяхъ, критически разлагающихъ и разрушающихъ дѣйствительность, — а смотритъ на себя какъ на органическій продуктъ, естественное продолженіе или восполненіе дѣйствительнаго хода вещей; *6) относительность*, поскольку всѣ явленія познаются здѣсь не въ своей абсолютной сущности, недоступной человѣческому уму, а въ своемъ дѣйствительномъ отношеніи къ нашему организму и взаимоотношенію между собою; наконецъ, 7) *полезность:* въ то время какъ вымышленные предметы и пустыя абстракціи по необходимости остаются безплодными, положительное познаніе явленій въ ихъ дѣйствительной связи позволяетъ намъ предвидѣть событія и до нѣкоторой степени распоряжаться силами природы. Позитивная стадія представляетъ, такимъ образомъ, *окончательное* состояніе человѣческаго ума, тогда какъ теологическая имѣетъ лишь предварительное, а метафизическая — лишь переходное значеніе. Въ общей исторіи человѣчества каждая изъ этихъ стадій представляетъ сложный процессъ развитія, въ которомъ различаются отдѣльные періоды, или фазисы. Теологическое состояніе начинается съ *фетишизма*, т. е. съ признанія всѣхъ предметовъ одушевленными. Это есть первое обобщеніе, съ котораго начинается умственный прогрессъ. Первоначально человѣческій умъ находился въ безвыходномъ кругѣ, вслѣдствіе недостатка въ наблюденіяхъ: безъ нихъ невозможно придти къ правильнымъ идеямъ, но, съ другой стороны, безъ правильныхъ идей невозможно успѣшное наблюденіе. Изъ этого круга впервые умъ выводится грубою теологическою гипотезою фетишизма, которая даетъ толчокъ

мысли и объединяетъ до нѣкоторой степени какъ міръ явленій, такъ и отдѣльные умы. Когда въ звѣздопоклонствѣ фетишами становятся небесныя тѣла, правильность ихъ движеній даетъ новый могучій толчокъ духу наблюденія и обобщенія. Этимъ обусловленъ переходъ ко второму теологическому періоду — многобожія (*политеизмъ*); здѣсь хотя еще остается множественность сверхъестественныхъ дѣятелей, но эта множественность перестаетъ быть неопредѣленною, какъ въ фетишизмѣ, а сводится къ опредѣленному и при томъ все болѣе и болѣе сокращаемому числу боговъ; вмѣстѣ съ тѣмъ является идея необходимости или судьбы, предваряющая принципъ неизмѣнныхъ законовъ природы. Въ періодъ политеизма человѣчество выходитъ изъ того дикаго общественнаго состоянія, въ которомъ оно находилось въ эпоху фетишизма. Является раздѣленіе труда и соединеніе трудящихся (кооперація), выдѣляются спеціальные органы власти — свѣтской (*военные* предводители) и духовной (*жрецы* и прорицатели). Образуется институтъ *рабства*, необходимый для первыхъ культурныхъ работъ. Дикіе фетишисты убивали своихъ военноплѣнныхъ, болѣе образованные и предусмотрительные политеисты пользуются ими какъ рабами. Стремленіе къ собиранію и сосредоточенію разрозненныхъ силъ ведетъ къ сліянію свѣтской и духовной властей въ однѣхъ рукахъ; это —также характерная черта второго періода. Контъ различаетъ три главные вида политеистической культуры: «теократическій» въ Египтѣ, «духовный» въ Греціи и «соціальный» въ Римѣ.

Значеніе древней философіи состояло въ томъ, что она разложила политеизмъ и подготовила торжество *монотеизма*, наступающее съ появленіемъ христіанства. Историческая заслуга христіанства, по Конту, заключается, кромѣ утвержденія монотеизма, главнымъ образомъ въ созданіи духовной власти, независимой отъ свѣтской. Съ этой точки зрѣнія онъ приписываетъ огромное значеніе папѣ Григорію VII. Римскій католицизмъ, какъ соціально-политическую систему, Контъ считаетъ величайшимъ, доселѣ, созданіемъ человѣческой мудрости. Непреложный авторитетъ папы въ дѣлахъ вѣры и нравственнаго ученія (infallibilitas) онъ (за 40 лѣтъ до Ватиканскаго собора) признаетъ логически необходимымъ завершеніемъ этой системы и здравымъ соціальнымъ принципомъ. Разложеніе монотеизма и конецъ теологической стадіи вообще были подготовлены борьбою между духовною и свѣтскою властью, затѣмъ дѣятельностью ума, возбужденною самимъ монотеизмомъ, но порождавшею враждебныя ему ереси, и, наконецъ, возникновеніемъ самостоятельнаго естествознанія. Здѣсь уже заключалось начало позитивной стадіи, но для полнаго перехода человѣчеству необходимо было пережить *критическую* или *метафизическую* стадію, рѣшительно выраженную въ протестантствѣ, продолженную деизмомъ и кульминаціоннаго своего пункта достигшую во французской революціи, которая, по терминологіи Конта, была произведена «метафизиками». Преобразованіе цивилизаціи въ позитивномъ смыслѣ обусловлено въ особенности развитіемъ промышленно-

сти и науки, на которыхъ основана организація управленія въ нормальномъ обществѣ. Въ теологической стадіи свѣтская власть принадлежитъ военнымъ, а духовная — жрецамъ; въ метафизической стадіи главное значеніе въ практическихъ дѣлахъ переходитъ отъ военныхъ къ законникамъ и юристамъ, потомъ спеціально къ адвокатамъ, а въ дѣлахъ духовныхъ — отъ священниковъ къ отвлеченнымъ мыслителямъ (метафизикамъ), потомъ къ литераторамъ и публицистамъ. Въ обществѣ, основанномъ на позитивныхъ началахъ, руководство практическими дѣлами и матеріальными интересами должно принадлежать промышленному классу и его главнымъ представителямъ. (Контъ раздѣлялъ промышленный классъ на 4 разряда: банкиры, торговцы, ремесленники и земледѣльцы), а нравственный авторитетъ долженъ представляться учеными, точнѣе — позитивными философами, какъ выражающими высшую, окончательную степень въ духовномъ развитіи человѣчества. Самыя науки, по Конту, лишь постепенно и неравномѣрно достигаютъ позитивнаго состоянія. Срокъ его наступленія для каждой области знанія соотвѣтствуетъ ея мѣсту въ іерархіи наукъ. Раньше всѣхъ другихъ положительною наукою стала математика: здѣсь только символика чиселъ и пиѳагорейская идея числа, какъ истинной сущности вещей, напоминаютъ пережитыя стадіи. За математикою послѣдовала астрономія, приведенная въ положительное состояніе Коперникомъ и Кеплеромъ, хотя послѣдній еще вѣрилъ въ звѣздныхъ духовъ и занимался астрологіей. Въ XVII вѣкѣ, благодаря Декарту и Галилею, позитивною наукой стала физика, хотя еще до сихъ поръ въ ней находятъ себѣ мѣсто метафизическія идеи о такихъ сущностяхъ, какъ теплородъ, эѳиръ и т. п. Химія, послѣ долгаго періода алхимическихъ бредней, вошла въ позитивную стадію только въ концѣ XVIII в. (Лавуазье), но и до сихъ поръ находится еще въ крайне несовершенномъ, эмпирическомъ состояніи. Въ біологіи, несмотря на обиліе фактическихъ изслѣдованій, научный духъ до сихъ поръ еще не изгналъ метафизическую идею жизненной силы. Послѣднее и главное торжество позитивной философіи состоитъ въ созданіи соціологіи, т. е. въ сообщеніи научнаго характера общественнымъ и политическимъ доктринамъ, которыя до сихъ поръ составляютъ излюбленное поприще метафизиковъ и литераторовъ. Исполненіе этой задачи замыкаетъ курсъ человѣческихъ знаній, сообщаетъ имъ необходимое единство и всеобщность и чрезъ это позволяетъ наукѣ стать на мѣсто теологическихъ и метафизическихъ системъ. Но этимъ не ограничивается завершительное значеніе соціологіи: изъ всѣхъ наукъ только та, которая имѣетъ своимъ прямымъ предметомъ само человѣчество, можетъ дать основаніе для правилъ нравственнаго и политическаго дѣйствія. Здѣсь упраздняется давнее раздѣленіе и противорѣчіе между естественною и нравственною философіей; нравственность выводится изъ положительнаго изученія дѣйствительной природы человѣчества и законовъ его развитія. Такимъ образомъ, положительная философія, завершенная созданіемъ соціологіи, должна стать основаніемъ *положительной*

политики, которую Контъ и возвѣщаетъ какъ предметъ новаго и самаго важнаго своего труда. Но уже въ «Cours de philosophie positive» онъ даетъ нѣкоторыя практическія указанія. Чтобы ускорить и упорядочить окончательный переходъ Западныхъ народовъ отъ метафизической анархіи умовъ къ позитивной организаціи, онъ предлагаетъ основать въ Парижѣ предварительное духовное правительство, или Западный позитивный комитетъ, состоящій изъ 30 единомышленныхъ ему ученыхъ (8 французовъ, 7 англичанъ, 6 итальянцевъ, 5 нѣмцевъ, 4 испанца). Научное знаніе должно имѣть предметомъ только человѣчество, а внѣшній міръ — лишь какъ среду, въ которой развивается человѣчество; поэтому слѣдуетъ изучать законы лишь тѣхъ явленій, которыя могутъ имѣть опредѣленное вліяніе на человѣчество; отвлеченный теоретическій интересъ или любознательность исключается (Контъ рѣшительно отвергалъ, напримѣръ, изученіе неподвижныхъ звѣздъ, ограничивая позитивную астрономію одною нашею солнечною системой). Какъ предметъ научнаго знанія долженъ непремѣнно имѣть отношеніе къ человѣчеству, такъ и само знаніе во всѣхъ своихъ частяхъ и на всѣхъ своихъ степеняхъ должно разсматриваться какъ необходимое произведеніе нашего нераздѣльнаго, личнаго и собирательнаго духовнаго развитія, въ его различныхъ фазахъ. Человѣкъ, отдѣльно взятый (недѣлимое), есть только зоологическая абстракція, какъ въ статическомъ, такъ и въ динамическомъ отношеніи: дѣйствительное существованіе въ умственномъ и нравственномъ порядкѣ принадлежитъ только человѣчеству.

Эта идея человѣчества, какъ дѣйствительнаго цѣлаго, составляетъ вершину позитивной философіи Конта. Сначала (въ IV томѣ «Cours de philosophie positive») онъ формулируетъ ее осторожно, не покидая научной почвы. Человѣчество, какъ реальное единство, представляется лишь въ процессѣ образованія, какъ имѣющее осуществиться въ будущемъ. Но въ заключительныхъ главахъ «Курса» Контъ, признавая индивидуальнаго человѣка пустою абстракціей, полноту реальности переноситъ на человѣчество, которое тутъ является уже дѣйствительнымъ организмомъ. Оставалось, для послѣдовательной мысли, только признать за этимъ великимъ организмомъ единую душу, что Контъ и дѣлаетъ вполнѣ рѣшительно въ своей «Системѣ позитивной политики».

Первая глава этого сочиненія обозначена какъ «общая теорія религіи или позитивная теорія человѣческаго единства». Главный предметъ позитивной религіи, вмѣсто Бога, есть человѣчество, какъ единое и истинное *Великое Существо* (Le Grand Être). Это Существо обладаетъ и внѣшнимъ, и внутреннимъ единствомъ. Внѣшнее или объективное единство выражается въ органической невольной солидарности живущаго на землѣ человѣчества, какъ въ его статическомъ, такъ и динамическомъ существованіи, обусловленномъ общимъ порядкомъ внѣшняго міра. Признавать это внѣшнее единство и этотъ міровой порядокъ и подчиняться ему — составляетъ позитивную вѣру. Внутреннее, субъективное единство или душа Великаго Существа образуется

единеніемъ *любви* съ нимъ и между собой всѣхъ индивидуальныхъ душъ, прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ, составляющихъ элементы истиннаго человѣчества не всею своею случайною эмпирическою дѣйствительностью, а лишь тою стороною своей жизни, которая въ нихъ была, есть или будетъ достойна Великаго Существа. «Отнынѣ все наше существованіе, индивидуальное и собирательное, будетъ относиться къ этому истинному Великому Существу, котораго необходимые члены — мы сами; на него должны быть обращены наши размышленія — чтобы познавать его, наши чувства — чтобы любить его, наши дѣйствія — чтобы служить ему». Не всѣ люди входятъ въ составъ Великаго Существа; человѣческіе паразиты, живущіе только на счетъ другихъ, а не для другихъ, исключены изъ него; зато облагороженныя и полезныя животныя, безъ которыхъ земное человѣчество не могло бы поддерживать своей матеріальной жизни, имѣютъ часть свою въ Великомъ Существѣ. Каждый индивидуальный элементъ этого Существа проходитъ черезъ два послѣдовательныя существованія: прижизненное или, по терминологіи Конта, объективное, когда онъ прямымъ, но преходящимъ образомъ служитъ Великому Существу, и посмертное или субъективное — вѣчное, поскольку его служеніе пребываетъ въ своихъ результатахъ и самъ онъ въ памяти потомковъ. Чѣмъ далѣе идетъ развитіе человѣчества, тѣмъ больше элементовъ переходитъ въ субъективное, вѣчное и достойное существованіе и тѣмъ болѣе живущее меньшинство должно подчиняться большинству отшедшихъ: «мертвые управляютъ живыми». Другими словами, истинный прогрессъ состоитъ въ томъ, что судьба живущихъ людей все болѣе и болѣе опредѣляется высшею совершенною и независящею отъ нихъ волею. Критическій духъ или безусловныя требованія доказательствъ (les appels absolus à la démonstration), стремясь къ преобладанію индивидуальнаго разсужденія надъ собирательнымъ разумомъ, составляютъ бунтъ живыхъ противъ умершихъ. Позитивная религія замѣняетъ теологію — соціологіей. теолатрію (богослуженіе) — «соціолатріей», или культомъ человѣчества, наконецъ, теократію — «соціократіей», или организаціей общества на основахъ совершенной и всеобщей нравственной солидарности.

Ученіе позитивной религіи сводится къ истинной морали. Это нравственное ученіе (какъ и связанные съ нимъ культъ и политика) основываются на «субъективномъ методѣ» Конта. Если бы человѣкъ имѣлъ только умственныя способности, то онъ могъ бы ограничиться объективнымъ методомъ и его высшимъ созданіемъ — положительною философіею. Но въ человѣкѣ существуетъ и первенствуетъ другая сторона, аффективная и дѣятельная — сердечное чувство и воля, въ которыхъ начало и конецъ его жизни, тогда какъ умственною или познавательною способностью опредѣляется только область средствъ. Сердечная сторона человѣческаго существа представляется по преимуществу женщиною, и самому Конту значеніе этой стороны открылось лишь благодаря встрѣчѣ съ достойнымъ воплощеніемъ вѣчно-

женственнаго начала. Объективный методъ ведетъ отъ внѣшняго міра къ человѣку, какъ теоретически обусловленному этимъ міромъ — въ наукѣ и позитивной философіи; субъективный методъ изъ глубины человѣческой души ведетъ къ внѣшнему міру, какъ практически опредѣленному чувствомъ и дѣятельностью человѣка — въ позитивной религіи и политикѣ. Истинная нравственность имѣетъ религіозный характеръ, поскольку она внутренно объединяетъ отдѣльнаго человѣка съ цѣлымъ человѣчествомъ, утверждая первенство сердца надъ умомъ, преобладаніе симпатическихъ или соціальныхъ инстинктовъ надъ индивидуальными и господство альтруизма надъ эгоизмомъ. Замѣнивъ психологію френологіею Галля, Контъ тутъ же искалъ основаній и для своей морали. Раздѣливъ мозгъ на 18 главныхъ органовъ, съ соотвѣтствующими психическими функціями, онъ съ торжествомъ указывалъ, что на долю аффективныхъ и волевыхъ функцій приходится 13 органовъ, тогда какъ на долю умственныхъ — только 5. Онъ обращалъ особое вниманіе и на то, что органы перваго рода гораздо объемистѣе и массивнѣе органовъ второго.

Позитивный *культъ* имѣетъ своимъ предметомъ Великое Существо въ различныхъ сферахъ и отношеніяхъ. Онъ раздѣляется на личный, домашній и общественный. Въ *личномъ* почитаніи Великаго Существа оно должно представляться существами самыми близкими къ человѣку, и при томъ женскаго пола. Въ *матери* человѣкъ почитаетъ нравственный или идеальный смыслъ своего прошлаго, которое приготовило въ его лицѣ служителя человѣчеству; въ *женѣ* онъ олицетворяетъ смыслъ своего настоящаго, или свое дѣйствительное служеніе Великому Существу; наконецъ, въ *дочери* онъ поклоняется своему будущему. Личный культъ долженъ повседневно укрѣплять и развивать въ человѣкѣ основные элементы симпатическаго чувства, любви или альтруизма. Такихъ элементовъ, по Конту, три: почтительность, развиваемая преимущественно культомъ матери, привязанность — культомъ жены, и доброта — культомъ дочери. Склонный въ послѣдніе годы своей жизни къ теологическимъ представленіямъ и терминамъ, Контъ называетъ эти три олицетворенія ангелами-хранителями и даже богинями. *Домашній культъ*, посредствомъ 9 позитивистическихъ тайнодѣйствій, освящаетъ всѣ значительныя фазы частной жизни, связывая ее съ общественною. 1) Въ *представленіи* (Présentation) семейство, черезъ особыхъ воспріемниковъ, представляетъ духовенству новорожденнаго, опредѣляя его на служеніе человѣчеству; при этомъ ему назначаются изъ позитивистическихъ святцевъ два патрона или ангела. 2) По достиженіи 14-лѣтняго возраста совершается *посвященіе* (Initiation), т. е. передача на воспитаніе духовенству (первоначальнымъ воспитаніемъ завѣдуетъ мать). 3) Черезъ 7 лѣтъ происходитъ *допущеніе* (Admission) совершеннолѣтняго къ свободному приготовленію на службу человѣчеству. 4) По достиженіи 28 лѣтъ — назначеніе (Destination) на опредѣленную общественную должность, согласно призванію. 5) Таинство *брака*. 6) По достиженіи 42 лѣтъ наступаетъ зрѣ-

лость (Maturité), послѣ чего уже не допускаются со стороны человѣка важныя нарушенія нравственныхъ правилъ или смертные грѣхи; если же они совершены, то виновный безповоротно лишается посмертнаго включенія въ Великое Существо. 7) Въ 63 года *отставка* (Retraite), при чемъ отставленный становится совѣтникомъ свѣтскаго правительства и помощникомъ духовенства. 8) Передъ смертью — *преобразованіе* (Transformation), т. е. приготовленіе къ предстоящему субъективному существованію, какъ завершенію и исполненію объективнаго. 9) Черезъ 7 лѣтъ послѣ смерти — *конечное освященіе* или *включеніе* достойнаго въ Великое Существо, съ тою или другою степенью апоѳеозы, по опредѣленію духовенства (Consécration finale ou Incorporation). — *Общественный* или публичный культъ раздѣляется Контомъ на абстрактный и конкретный, которымъ соотвѣтствуютъ два календаря — праздничный и постоянный. Абстрактный культъ человѣчества, которому посвящены особые праздники, числомъ 81 въ году, имѣетъ предметомъ «систематическую идеализацію окончательныхъ общественныхъ состояній», куда, впрочемъ, включены и подготовительныя состоянія; такъ, есть четыре праздника подъ категоріей фетишизма — праздникъ животныхъ, огня, солица, желѣза; есть даже праздникъ «метафизическаго монотеизма». — *Конкретный* культъ человѣчества обращенъ къ его отдѣльнымъ историческимъ представителямъ, раздѣленнымъ на три степени достоинства и на 13 спеціальныхъ группъ, по спеціальностямъ, которымъ соотвѣтствуютъ 13 мѣсяцевъ позитивистическаго луннаго календаря. Во главѣ каждой группы или каждаго мѣсяца стоитъ одинъ первостепенный историческій дѣятель или святой, представляющій ту или другую опредѣленную сторону или фазисъ въ общемъ историческомъ развитіи человѣчества; всякій мѣсяцъ получаетъ свое имя отъ такого главнаго святого. Подъ каждымъ изъ нихъ стоятъ по четыре второстепенныхъ (согласно оцѣнкѣ Конта) дѣятеля той же спеціальной группы, которымъ посвящены недѣли (или, собственно, послѣдніе дни недѣли, соотвѣтствующіе христіанскому воскресенью) и, наконецъ, — каждый простой день посвященъ какому-нибудь третьестепенному дѣятелю той же группы, при чемъ нѣкоторые дни имѣютъ еще второго, дополнительнаго святого. Первый мѣсяцъ посвященъ *Моисею*, какъ представителю первобытной теократіи; подъ нимъ недѣльные святые: Нума Помпилій, Будда, Конфуцій и Магометъ. 2-й мѣсяцъ — *Гомеръ* (древняя поэзія); недѣльные святые: Эсхилъ, Фидій, Аристофанъ, Виргилій. 3-й мѣсяцъ — *Аристотель* (древняя философія); подъ нимъ Ѳалесъ, Пиѳагоръ, Сократъ и Платонъ. 4-й мѣсяцъ — *Архимедъ* (древняя наука); подъ нимъ Гиппократъ, Аполлоній, Гиппархъ и Плиній Старшій. 5-й мѣсяцъ — *Цезарь* (военная цивилизація); подъ нимъ Ѳемистоклъ, Александръ Македонскій, Сципіонъ и Траянъ. 6-й мѣсяцъ — *Св. Павелъ* (католичество); подъ нимъ Августинъ, Григорій VII, Св. Бернардъ, Боссюэтъ. 7-й мѣсяцъ посвященъ *Карлу Великому* (феодальная цивилизація); подъ нимъ Альфредъ англійскій, Готфридъ Бульонскій, Инно-

кентій III, Людовикъ IX. 8-й мѣсяцъ — *Данте* (новая эпопея); недѣльные святые: Аріосто, Рафаэль, Тассо, Мильтонъ. 9-й мѣсяцъ — *Гуттенбергъ* (новая индустрія); подъ нимъ Колумбъ, Вокансонъ, Ваттъ, Монгольфье. 10-й мѣсяцъ — *Шекспиръ* (новая драма); подъ нимъ Кальдеронъ, Корнель, Мольеръ, Моцартъ. 11-й мѣсяцъ — *Декартъ* (новая философія); подъ нимъ Ѳома Аквинскій, Баконъ, Лейбницъ и Юмъ. 12-й мѣсяцъ — *Фридрихъ II Прусскій* (новая политика); недѣльные святые: Людовикъ XI, Вильгельмъ Оранскій, Ришелье, Кромвелль. 13-й мѣсяцъ — *Биша* (новая наука); подъ нимъ Галилей, Ньютонъ, Лавуазье и Галль. Каждый годъ имѣетъ одинъ добавочный день, посвященный празднованію всѣхъ умершихъ, а добавочный день високоснаго года посвященъ памяти всѣхъ святыхъ женщинъ. При культѣ историческихъ дѣятелей дается мѣсто ихъ статуямъ и портретамъ, чтенію ихъ произведеній. Великое Существо олицетворяется въ женскомъ образѣ, какъ Дѣва-Матерь, съ Младенцемъ (*будущимъ* человѣчествомъ) на рукахъ; Контъ прямо указываетъ на католическія статуи и картины, изображающія Мадонну. Какъ мѣстами общественнаго культа, пока не будетъ выработанъ особый позитивный стиль архитектуры, онъ совѣтуетъ пользоваться католическими храмами. Стараясь создать «позитивные» суррогаты всѣмъ положительнымъ элементамъ католичества, Контъ не ограничился, подъ конецъ своей жизни, однимъ Великимъ Существомъ, а присоединилъ къ нему, какъ предметъ религіи, еще великій фетишъ — именно землю, и великую среду — міровое пространство. Помимо этого, онъ все болѣе и болѣе склонялся къ *панпсихизму*, т. е. къ утвержденію, что всѣ предметы или тѣла одушевлены, обладаютъ различными степенями воли и чувства.

Нормальное устройство общества, или «соціократія» опредѣляется, по Конту, принципомъ обязанности, а не права (т. е. имѣетъ нравственное, а не юридическое основаніе). Каждый членъ общества по-своему служитъ человѣчеству и есть, въ своей сферѣ, *должностное лицо*. Такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ раздѣленія на правительство и подданныхъ, а есть только различные роды правительства. Изначала признаваемое Контомъ различіе свѣтской и духовной власти диффференцируется въ его послѣдней системѣ на четыре нормальныя функціи, которыя суть вмѣстѣ и власти, и служенія (Контъ даетъ имъ названіе Провидѣній): 1) Провидѣніе нравственное, представляемое *женщинами;* 2) Провидѣніе умственное, представляемое *священствомъ*, т. е. позитивными философами; 3) Провидѣніе матеріальное, представляемое *патриціатомъ*, т. е. капиталистами или банкирами и 4) Провидѣніе общее или регулирующее, представляемое *пролетаріатомъ*, который своимъ массовымъ дѣйствіемъ удерживаетъ общество отъ всякихъ крайностей и уклоненій. Характеръ организованной власти или правительства принадлежитъ, конечно, священству и патриціату. Священство имѣетъ три степени: аспиранты, викаріи (числомъ 6000) и собственно священники (14 000), съ первосвященникомъ во главѣ, живущимъ въ Парижѣ и имѣющимъ неограниченную духовную власть.

Общими дѣлами французской церкви онъ управляетъ непосредственно, дѣлами другихъ четырехъ національныхъ церквей — чрезъ своихъ ассистентовъ. Всѣ подробности новой организаціи регламентированы самымъ тщательнымъ образомъ. Контъ составилъ и штаты духовенства, довольно умѣренные: первосвященникъ получаетъ 60 000 франковъ въ годъ, священники по 12 000, викаріи — по 6000 и аспиранты по 3000. Сверхъ обязанностей культа и общаго духовнаго руководительства, священство завѣдуетъ также среднимъ и высшимъ образованіемъ, исправленіемъ виновныхъ и преступниковъ. Неисправимые подвергаются торжественному отлученію отъ общества, именемъ Великаго Существа. Для особыхъ судебныхъ, полицейскихъ и военныхъ учрежденій нѣтъ мѣста въ нормальномъ обществѣ. Остаются дѣла финансовыя и экономическія, которыми завѣдуетъ патриціатъ изъ 2000 банкировъ, обладающихъ всѣми капиталами. Въ послѣдніе свои годы Контъ въ своихъ изданіяхъ и письмахъ любилъ ставить девизы, кратко выражающіе сущность его ученія, напримѣръ: «Знать — чтобы предвидѣть, мыслить — чтобы дѣйствовать» (Savoir pour prévoir, penser pour agir), «Жить для другихъ» (Vivre pour autres), «Жить при полномъ свѣтѣ» (Vivre au grand jour), «Любовь какъ принципъ, порядокъ какъ основаніе, прогрессъ какъ цѣль» (L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but). Выраженная въ однихъ девизахъ, какъ и въ самихъ сочиненіяхъ Конта, нравственная тенденція ясна и безукоризненна; недоумѣніе и возраженія вызываютъ теоретическія основы его ученія.

Оцѣнка ученія Конта. Главная оригинальная черта этого ученія въ его совокупности есть особое соединеніе теоретическаго скептицизма съ нравственною увѣренностью и стремленіемъ къ положительнымъ, органическимъ и универсальнымъ преобразованіямъ. Умъ Конта своеобразно совмѣщалъ въ себѣ направленіе Давида Юма съ направленіемъ Сенъ-Симона. Руководящія идеи, связанныя нынѣ съ именемъ Конта, отчасти были унаслѣдованы имъ отъ его предшественниковъ. Тюрго слѣдующимъ образомъ формулировалъ основную мысль позитивной философіи почти за полвѣка до рожденія Конта. «Прежде чѣмъ была познана взаимная связь физическихъ явленій, всего естественнѣе было предположить, что они производятся мыслящими существами, невидимыми, но подобными намъ; ибо на кого другого могли бы они походить? Все, что случалось безъ участія людей, получило *своего бога*, а страхъ или надежда побудили воздавать ему религіозное почитаніе... Когда философы признали нелѣпость этихъ басенъ, не пріобрѣтя еще, однако, истиннаго разумѣнія естественной исторіи, они придумали объяснять причины явленій *отвлеченными выраженіями*, какъ сущности и способности (essences et facultés), о которыхъ разсуждали такъ, какъ если бы они были существами или новыми божествами, замѣнившими древнихъ. Лишь очень поздно, съ наблюденіемъ механическаго дѣйствія тѣлъ однихъ на другія, выведены были изъ этой механики другія гипотезы, допускающія *математическое развитіе*

и опытную провѣрку». Здѣсь цѣликомъ выраженъ извѣстный законъ трехъ стадій [1]. Еще ближе отношеніе къ Сенъ-Симону, котораго ученикомъ первоначально былъ и называлъ себя Контъ. Въ самый годъ рожденія своего будущаго ученика Сенъ-Симонъ заявлялъ: «Я возъимѣлъ проектъ открыть новое поприще человѣческому уму — поприще *физико-политическое* (le carrière physico-politique).» Въ 1811—1812 гг. онъ писалъ слѣдующее (въ своихъ «Lettres philosophiques et sentimentales»): «Частныя науки (les sciences particulières) суть элементы общей науки, которой дали имя философіи. Эта наука съ пассивной своей стороны есть сводъ или итогъ (résumé) пріобрѣтенныхъ знаній, а со стороны дѣятельной она есть указаніе новыхъ научныхъ путей и обзоръ средствъ для произведенія новыхъ открытій и довершенія уже начатыхъ. Разсматривая относительный и положительный характеръ (le caractère relatif et positif) науки въ ея цѣломъ и частяхъ, мы находимъ, что и цѣлое, и части должны были сначала имѣть характеръ предположительный (conjectural); затѣмъ они должны были принять характеръ на половину предположительный и на половину положительный, и, наконецъ, вся наука и части ея должны получить по возможности характеръ вполнѣ положительный. Мы теперь достигли того момента, когда первый хорошій сводъ частныхъ наукъ составитъ *положительную философію* (le premier bon résumé des sciences particulières constituera la philosophie positive)». Такимъ образомъ, когда Конту едва было 14 лѣтъ, не только задача и характеръ его философіи были предуказаны, но она была уже и названа своимъ собственнымъ именемъ. Невозможно отрицать и дальнѣйшаго, прямого вліянія Сенъ-Симона; но, занятый сперва всецѣло исполненіемъ теоретической задачи, Контъ удалился отъ учителя, который въ то время какъ разъ отдался религіозно-практической сторонѣ своего дѣла. Лишь подъ конецъ жизни Контъ, въ свою очередь, перешелъ отъ философіи къ религіи и политикѣ. Вопросъ о внутреннемъ единствѣ двухъ главныхъ частей Контовой системы вызывалъ противоположныя рѣшенія. Литтре, Милль, Льюисъ и за ними большинство писателей, касавшихся этого предмета, придаютъ серьезное значеніе только позитивной философіи, считая все прочее аберраціей ума; напротивъ того, правовѣрные позитивисты (съ которыми въ этомъ пунктѣ соглашается высоко-цѣнимый ими о. Груберъ) признаютъ полное единство всего ученія, видя въ позитивной политикѣ необходимое завершеніе позитивной философіи. Ни тотъ, ни другой взглядъ не соотвѣтствуетъ истинному положенію дѣла. Вопреки мнѣнію ортодоксальныхъ позитивистовъ и ихъ католическаго союзника, мы находимъ у Конта не одну, а двѣ различныя системы, образованныя по двумъ различнымъ и даже противоположнымъ методамъ. Но при

[1] Къ предшественникамъ Конта относятъ иногда Софію Жерменъ, но это подлежитъ спору, такъ какъ ея посмертное сочиненіе, съ идеями, близкими къ позитивизму Конта („Considérations générales sur l'état des sciences") вышло въ 1833 году, послѣ 1-го тома „Курса позитивной философіи".

этомъ нельзя согласиться съ Литтре и Миллемъ, что только одна изъ нихъ, именно первая, имѣетъ серьезное значеніе: на самомъ дѣлѣ явныя ошибки и несообразности встрѣчаются въ обоихъ главныхъ трудахъ Конта, не исчерпывая содержанія ни того, ни другого. Объ системы Конта равноправны; между ними есть и внутренняя связь, но лишь отрицательнаго характера. Вырабатывая на основаніи своего «объективнаго метода» систему положительной философіи, Контъ считалъ ее окончательнымъ, высшимъ выраженіемъ духовнаго развитія человѣчества; но по окончаніи работы онъ созналъ ея недостаточность и почувствовалъ, что это умственное построеніе не даетъ даже права своему основателю считаться истиннымъ философомъ, такъ какъ оно представляетъ только одну сторону дѣйствительнаго человѣка и доступной ему истины. Эту вновь открывшуюся ему сторону бытія Контъ призналъ даже болѣе важною, первенствующею. Такую оцѣнку и самый вопросъ о первенствѣ можно считать ошибкою, но, во всякомъ случаѣ, позитивная религія и политика не были прямымъ слѣдствіемъ или приложеніемъ позитивной философіи, а совершенно новымъ построеніемъ, на новомъ основаніи («субъективный методъ») и съ другою задачею (нравственно-практическою). Нѣкоторымъ переходомъ и связью оказывается здѣсь идея человѣчества: позитивная философія приводитъ къ этой идеѣ, а религія и политика изъ нея исходятъ. Но сама эта идея, въ томъ смыслѣ, въ какомъ она является въ послѣднемъ томѣ «Cours de philosophie positive», уже не соотвѣтствуетъ объективному методу и, вмѣсто положительно-научнаго, несомнѣнно имѣетъ *метафизическій* характеръ. То *единое* человѣчество, о которомъ говоритъ здѣсь Контъ, не существуетъ какъ фактъ внѣшняго опыта и не можетъ быть сведено къ такому факту; понятіе о такомъ человѣчествѣ не могло быть добыто наукою, какъ ее разумѣлъ Контъ, и такъ какъ онъ не заявлялъ притязаній на божественное откровеніе, то остается признать его идею какъ чисто-умозрительную или метафизическую. Такимъ образомъ, въ своемъ собственномъ умственномъ развитіи Контъ подчинился закону трехъ стадій, но только въ обратномъ порядкѣ: онъ началъ съ позитивно-научнаго міровоззрѣнія и чрезъ посредство метафизическаго принципа человѣчества пришелъ къ религіозной и прямо теологической стадіи, которую также прошелъ сполна въ обратномъ порядкѣ; къ почитанію единаго человѣчества онъ присоединилъ сначала политеистическій культъ трехъ богинь и множество удостоенныхъ апоѳеоза героевъ, а закончилъ чистѣйшимъ фетишизмомъ. Здѣсь можно видѣть указаніе для оцѣнки самаго закона трехъ стадій. Эти стадіи, а отчасти и ихъ подраздѣленія обозначены Контомъ вѣрно, но онъ ошибочно думалъ, что этотъ процессъ проходится только въ одномъ направленіи, тогда какъ на самомъ дѣлѣ и единичныя, и собирательныя лица могутъ переживать три состоянія и въ томъ, и въ другомъ порядкѣ. Допуская принятую самимъ Контомъ аналогію между индивидуальнымъ и историческимъ развитіемъ, слѣдуетъ замѣтить, что первоначальное состояніе ребенка вовсе не ха-

рактеризуется преобладаніемъ теологическихъ представленій и въ частности фетишизма. Чтобы объяснять явленія, какъ произведенія невидимыхъ духовныхъ дѣятелей, нужно предварительно пройти черезъ очень сложные умственные процессы. Состояніе ума грудного ребенка подходитъ болѣе къ позитивизму, если опредѣлять послѣдній, вмѣстѣ съ Контомъ, какъ ограниченіе всего познанія областью чувственныхъ фактовъ. Затѣмъ, съ пробужденіемъ сознанія и обнаруженіемъ дара слова, слѣдуетъ метафизическій періодъ дѣтства, когда мышленіе ребенка опредѣляется, главнымъ образомъ, категоріями субстанціи, причинности и цѣли (вопросы: *изъ чего* сдѣлано то-то, *откуда* происходитъ, *почему, зачѣмъ?*). За дѣтскою пытливостью наступаетъ нерѣдко отроческая религіозность, обыкновенно совпадающая (какъ это слѣдуетъ и по Конту) съ эпохою воинственныхъ игръ и дракъ. Юношескіе годы, несомнѣнно, отличаются преобладаніемъ широкаго идеализма, отвлеченныхъ мыслей и замысловъ (т. е. метафизическимъ характеромъ, по терминологіи Конта), а затѣмъ слѣдуетъ «позитивизмъ» солиднаго возраста, имѣющій, впрочемъ, у большинства людей (кромѣ спеціально-ученыхъ) болѣе практическій, нежели теоретическій характеръ. Но (какъ могъ убѣдиться Контъ изъ собственнаго опыта) дѣло этимъ не кончается: съ наступленіемъ полной зрѣлости и приближеніемъ старости вопросы метафизическіе и въ особенности мистическіе и религіозные получаютъ опять для человѣка преобладающее значеніе. Такимъ образомъ, кругъ трехъ стадій переживается человѣкомъ не одинъ разъ, а, по крайней мѣрѣ, два, и въ различномъ порядкѣ, при чемъ весь процессъ имѣетъ не ту точку отправленія и не тотъ конецъ, которые требуются «закономъ» Конта. Та тройственная схема, по которой человѣкъ бываетъ теологомъ въ дѣтствѣ, метафизикомъ — въ юности и позитивистомъ — въ старости, вѣрна только въ своемъ среднемъ, переходномъ моментѣ; взятая же въ своей цѣлости, она прямо противорѣчитъ дѣйствительности. То же должно сказать и о примѣненіи этой схемы къ общему историческому развитію. Надъ непосредственною чувственностью животной природы человѣчество возвысилось не столько дѣйствіемъ воображенія (котораго нельзя отнять и у животныхъ), сколько дѣйствіемъ разума, т. е. отвлеченной мысли, образующей слова и общія понятія, въ чемъ и состоитъ (въ умственной сферѣ) специфическое отличіе человѣка отъ *безсловесныхъ*. Переходя къ историческому человѣчеству, мы видимъ, что цѣлый и законченный кругъ развитія метафизики (греческая философія), вмѣсто того, чтобы слѣдовать за окончаніемъ теологической стадіи (какъ требовалось бы по закону Конта), напротивъ, предваряетъ на много вѣковъ и до нѣкоторой степени обусловливаетъ главную эпоху господства теологіи — средніе вѣка. Только въ XV вѣкѣ по Р. Хр. законъ трехъ стадій какъ будто входитъ въ силу: за господствомъ средневѣковой теологіи слѣдуетъ развитіе и господство новой метафизики и положительной науки. Хотя эти двѣ сферы развиваются параллельно, однако нельзя отрицать относительно преобладанія сперва за метафи-

зическимъ, а потомъ (въ настоящемъ вѣкѣ) за позитивно-научнымъ міросозерцаніемъ. Но тутъ произошло опять явленіе, не предусмотрѣнное закономъ Конта. Достигнувъ полной зрѣлости въ позитивизмѣ, умъ человѣчества (между прочимъ — въ лицѣ самого основателя позитивной философіи) не удовлетворился этимъ «окончательнымъ состояніемъ», а съ новымъ интересомъ обратился къ метафизическимъ и религіозно-мистическимъ вопросамъ. Настоящій (послѣдовавшій за преобладаніемъ положительно-научнаго міросозерцанія) фазисъ духовнаго развитія болѣе всего напоминаетъ александрійскую эпоху, которая разрѣшилась христіанствомъ. Но если законъ трехъ стадій, какъ единая схема для всего хода исторіи, явно несостоятеленъ, то самая повторяемость этихъ трехъ стадій въ различныя эпохи и въ различномъ порядкѣ указываетъ на то, что въ этомъ «великомъ открытіи» дѣйствительно что-то открыто, хотя не совсѣмъ то, что разумѣли Контъ и его предшественники и послѣдователи. Въ законѣ трехъ стадій, сквозь неадэкватныя выраженія Конта, можно разсмотрѣть истинную формулу, относящуюся къ исторіи всякой идеи, во всѣхъ сферахъ жизни. Всякая идея, имѣющая историческое значеніе, является первоначально какъ выраженіе непосредственной увѣренности (наитія, вдохновенія, что соотвѣтствуетъ теологической стадіи у Конта); затѣмъ она становится предметомъ отвлеченнаго мышленія (метафизической стадіи Конта) и, наконецъ, ставится какъ задача реальнаго осуществленія или воплощенія (позитивная стадія Конта). Понимаемый такимъ образомъ, законъ трехъ стадій имѣлъ бы дѣйствительно всеобщее примѣненіе, какъ одна изъ основныхъ варіацій установленной Гегелемъ логической формулы всякаго процесса.

Въ своей *классификаціи наукъ* Контъ, несомнѣнно, привелъ всю область положительныхъ знаній въ правильный, стройный порядокъ. Преимущества этой классификаціи можно видѣть уже изъ того, что новыя, введенныя ею разграниченія, обозначаемыя терминами: *біологія, соціологія,* сдѣлались общеупотребительными у ученыхъ. Нѣкоторыя возраженія противъ классификаціи Конта вызваны недоразумѣніемъ. Такъ, указываютъ на то, что астрономія есть наука конкретная, предполагающая болѣе общія физическія и химическія познанія, и что, слѣдовательно, она должна занимать не второе, а развѣ только четвертое мѣсто въ восходящемъ (отъ математики) ряду наукъ. Но Контъ ограничивалъ предметъ астрономіи взаимодѣйствующими движеніями космическихъ тѣлъ нашей солнечной системы, а эти движенія опредѣляются только законами математическими, съ привнесеніемъ лишь одного общаго фактора — мірового тяготѣнія; особыя физическія и химическія свойства и законы явленій здѣсь не принимаются въ разсчетъ и не предполагаются. То обстоятельство, что Контъ отвергалъ всѣ вопросы астрофизики, было, конечно, недостаткомъ въ его общемъ воззрѣніи на предѣлы научнаго знанія, но это не нарушало правильности его классификаціи, имѣвшей въ ряду лишь рядъ основныхъ или первичныхъ наукъ, а не составныхъ и производныхъ, каковы астро-

физика, геологія, географія, психофизика и т. п. Дѣйствительный пропускъ въ лѣстницѣ наукъ относится къ *минералогіи*, которая, несомнѣнно, есть основная или первичная наука, такъ какъ она впервые вноситъ въ изученіе неорганическаго міра, сверхъ физической и химической, еще особую *морфологическую* точку зрѣнія (формы кристалловъ); эта морфологическая сторона явленій не можетъ быть всецѣло сведена къ геометріи, такъ какъ здѣсь дѣло не въ очертаніяхъ, отвлеченно взятыхъ, а въ томъ, что извѣстныя тѣла или вещества имѣютъ свойство кристаллизоваться именно въ такихъ, а не въ иныхъ формахъ. Съ этою поправкою классификація наукъ Конта можетъ считаться лучшею изъ существующихъ.

Но какъ бы превосходна ни была въ своемъ родѣ подобная эмпирическая классификація наукъ, т. е. расположеніе ихъ въ извѣстномъ правильномъ порядкѣ по какому-нибудь внѣшнему признаку (каковъ у Конта признакъ возрастающей сложности и убывающей общности) — она ни въ какомъ случаѣ не можетъ выражать дѣйствительную внутреннюю связь или органическое единство наукъ и изучаемыхъ ими явленій, какъ воображалъ Контъ. Органическое единство требуетъ, чтобы каждая наука была необходима для всѣхъ другихъ — и всѣ для каждой, чтобы всѣ онѣ дѣйствительно опредѣляли другъ друга, находились между собою во внутреннемъ взаимодѣйствіи. Для этого имъ нуженъ нѣкоторый общій принципъ, или образующее начало ихъ единства и связи. Такого принципа въ эмпирической системѣ нѣтъ и быть не можетъ, сами же по себѣ частныя науки находятся лишь во внѣшнемъ, механическомъ отношеніи другъ къ другу. Тѣ особые, специфическіе элементы, которые даютъ всѣмъ наукамъ ихъ собственное содержаніе, ничѣмъ взаимно не связаны между собою и находятся лишь во внѣшней и случайной зависимости другъ отъ друга. Возьмемъ, для примѣра, отношеніе біологіи къ химіи и физикѣ. Поскольку матерія организмовъ состоитъ изъ различныхъ простыхъ веществъ и ихъ сочетаній, изучаемыхъ химіей, поскольку, далѣе, при различныхъ функціяхъ органической жизни происходятъ извѣстныя явленія (теплота, электричество и т. п.), составляющія предметъ физики, — постольку біологія, очевидно, предполагаетъ эти двѣ науки и зависитъ отъ нихъ. Но эта зависимость только внѣшняя, ее нельзя вывести изъ самой физики или химіи. Взятыя въ своихъ общихъ свойствахъ и законахъ, явленія, изучаемыя этими двумя науками, составляютъ лишь безразличный *возможный* матеріалъ для явленій органическихъ; чтобы составить *дѣйствительныя* органическія явленія и чрезъ то получить біологическое значеніе, этотъ физическій и химическій матеріалъ долженъ подчиниться нѣкоторому новому и самостоятельному порядку или плану отношеній, представляемому тѣмъ сложнымъ явленіемъ, которое называется жизнью. Но для физики и химіи это явленіе органической жизни не имѣетъ даже того матеріальнаго значенія, какое физическія и химическія явленія имѣютъ для біологіи. Химикъ и физикъ совсѣмъ не нуждаются для своихъ наукъ въ предположеніи растительной и

животной жизни; если бы ея совсѣмъ не существовало, физическіе и химическіе законы мірозданія, *объективно* говоря, не потерпѣли бы никакого измѣненія: вѣдь они дѣйствовали на земномъ шарѣ, когда на немъ еще не появлялось никакой организаціи, и точно такъ же продолжали бы дѣйствовать, если бы всякая организація когда-нибудь исчезла. Такимъ образомъ, мы не можемъ сказать, чтобы между біологіей и предшествующими ей науками была внутренняя необходимая связь и взаимодѣйствіе, ибо въ своемъ собственномъ специфическомъ элементѣ, образующемъ ее какъ особую науку органической жизни, біологія не вытекаетъ изъ физики и химіи и не зависитъ отъ нихъ, а, съ другой стороны, для этихъ наукъ она по своему собственному предмету является лишь чистою случайностью. Отдѣлъ науки, неточно обозначаемый какъ «органическая химія», имѣетъ дѣло съ органическими веществами не въ ихъ біологическомъ качествѣ, не какъ съ матеріей живого организма, а лишь какъ съ однимъ изъ многихъ возможныхъ родовъ сочетанія химическихъ элементовъ, и то обстоятельство, что этотъ родъ сочетаній образуетъ, между прочимъ, ткани живыхъ организмовъ, для химика, какъ такового, есть нѣчто совершенно безразличное. Между біологіей и соціологіей система Конта такъ же мало установляетъ органическую связь, какъ и между біологіей и предшествующими ей науками. Хотя люди, составляющіе общество, суть, между прочимъ, и животныя, но свои соціальныя учрежденія они созидаютъ и совершенствуютъ не въ этомъ своемъ зоологическомъ качествѣ, а въ силу специфическихъ особенностей разумной и соціальной человѣческой природы, что и даетъ основаніе для особой науки — соціологіи, собственные законы которой *не* вытекаютъ изъ законовъ біологіи. Съ точки зрѣнія этой послѣдней самое существованіе человѣческаго общества, а, слѣдовательно, и особыхъ соціологическихъ законовъ, имъ управляющихъ, есть нѣчто безразличное и случайное: растенія и животныя существовали на земномъ шарѣ до появленія человѣка и могутъ, конечно, пребывать и въ случаѣ его исчезновенія. Вообще въ той внѣшней системѣ наукъ, какую предлагаетъ позитивизмъ, высшія, т. е. болѣе сложныя науки, хотя и опираются на низшія, какъ на свой общій матеріальный базисъ, но по своему собственному предмету или по тому специфическому элементу, который образуетъ ихъ какъ особыя науки, онѣ стоятъ внѣ всякой логической и органической зависимости отъ предыдущихъ, менѣе сложныхъ наукъ, а для этихъ послѣднихъ высшія науки, съ ихъ особеннымъ предметомъ или въ ихъ специфическомъ элементѣ, представляютъ уже чистую случайность. Если мы обозначимъ специфическій элементъ первой, наиболѣе общей науки — математики черезъ a, специфическій элементъ слѣдующей науки, астрономіи — черезъ b, физики — черезъ c и т. д., то система наукъ, установленная Контомъ, представится въ видѣ слѣдующаго ряда: a; $a + b$; $(a + b) + c$; $(a + b + c) + d$; $(a + b + c + d) + e$; $(a + b + c + d + e) + f$. Въ этомъ ряду наукъ мы не видимъ того всеобщаго принципа, который связывалъ бы всѣ частные научные элементы. Такимъ принципомъ

координаціи не можетъ служить элементъ *a*, образующій математику, такъ какъ онъ во всѣхъ прочихъ наукахъ есть лишь одно изъ слагаемыхъ и существуетъ *вмѣстѣ* съ другими специфическими элементами (*b*, *c*, *d* и т. д.), но безо всякой общей одинаковой связи съ ихъ совокупностью; при томъ, чѣмъ сложнѣе извѣстная наука, тѣмъ этотъ общій элементъ имѣетъ въ ней меньше значенія; такъ, даже въ біологіи, не говоря уже о соціологіи, участіе математики въ познаніи явленій и ихъ законовъ совершенно ничтожно. Во всякомъ случаѣ, это есть только одинъ изъ многихъ научныхъ элементовъ, самый бѣдный по содержанію, не обнимающій собою другихъ элементовъ и, слѣдовательно, не могущій соединять ихъ въ одну систему. Для такого соединенія, даже по понятіямъ самой математики, необходима нѣкоторая *функція*, общая всѣмъ частнымъ элементамъ *a*, *b*, *c*, *d* и т. д. и потому образующая изъ нихъ одно опредѣленное цѣлое. Система наукъ, чтобы быть дѣйствительно системой, хотя бы въ смыслѣ математическомъ, а не простою эмпирическою классификаціей, должна представляться не какъ a; $a+b$; $(a+b)+c$ и т. д., а какъ $\varphi\ (a, b, c, d, e, f)$.

Чтобы изъ совокупности положительныхъ наукъ сдѣлать позитивную *философію*, необходимо было бы установить самостоятельную *философскую* точку зрѣнія на всѣ явленія міра; но именно этого и недоставало Конту. Отрицая психологію, сводя логику къ математикѣ и совершенно обходя главный гнозеологическій вопросъ о возможности для субъекта достовѣрно познавать то, что не есть онъ самъ, — Контъ полагалъ, что философія есть простое продолженіе и расширеніе частныхъ наукъ, какъ онѣ сами суть продолженіе и расширеніе обыкновеннаго житейскаго познанія, управляемаго «здравымъ смысломъ» (le bon sens). Эта мысль ошибочна въ своемъ основаніи. Уже частныя науки не только продолжаютъ и распространяютъ житейское наблюденіе и повседневный опытъ, но сверхъ того самостоятельно провѣряютъ и въ значительной мѣрѣ отвергаютъ его положеніе. Такъ, по житейскому наблюденію, земля есть неподвижная плоскость, надъ которою ходитъ солнце, а по наукѣ она есть сфероидальное тѣло, вращающееся вокругъ солнца; по житейскому наблюденію различныя насѣкомыя заводятся «сами собою» въ сырой или грязной средѣ, а по наукѣ они всегда происходятъ изъ органическихъ сѣмянъ или зародышей; непосредственный опытъ утверждаетъ, что громъ обыкновенно слѣдуетъ за молніей съ бо́льшимъ или меньшимъ промежуткомъ времени, тогда какъ по наукѣ эти два явленія происходятъ всегда въ одинъ и тотъ же моментъ времени. Наука не только раздвигаетъ во всѣ стороны область житейскаго знанія, но и выставляетъ такіе вопросы, точки зрѣнія и требованія, которые вовсе не существуютъ для непосредственнаго сознанія и сразу кажутся ему не только непонятными, но и прямо нелѣпыми. Подобное же отношеніе существуетъ между положительными науками и философіей: она не только общѣе и шире ихъ, но ея понятія и вопросы принадлежатъ къ области мышленія, несоизмѣримой съ областью частныхъ наукъ. Она выдвигаетъ такія умственныя задачи и требо-

ванія, которыя въ отдѣльныхъ наукахъ вовсе не имѣютъ мѣста и съ ихъ исключительной точки зрѣнія могутъ представляться неясными, ненужными и даже безсмысленными. Отдѣлываться отъ философскихъ задачъ простымъ утвержденіемъ, что мы можемъ познавать только явленія, а не существо вещей, значило бы уподобляться невѣждѣ, который во имя чувственной очевидности отвергаетъ астрономическую науку. Для того, чтобы позитивистическій принципъ, ограничивающій область познаваемаго одними явленіями, имѣлъ какой-нибудь опредѣленный смыслъ, нужно было бы разобрать сперва понятіе «явленіе» и дать ясный отчетъ въ томъ, что собственно подъ нимъ разумѣется. Но у Конта мы не находимъ и намека на такой анализъ. Между тѣмъ, этотъ основной для позитивизма терминъ употребляется въ двухъ совершенно различныхъ смыслахъ. 1) Подъ явленіемъ разумѣется то, что дано или происходитъ въ сознаніи субъекта. Согласно этому, положеніе, что «мы познаемъ только явленія», означаетъ, что предметомъ нашего знанія и изученія могутъ быть только состоянія и измѣненія нашего собственнаго сознанія, въ силу чего и весь такъ называемый «внѣшній міръ» долженъ быть признанъ лишь фактомъ *чисто-психологическимъ*, и сама матерія — только мыслимою *возможностью ощущенія*. На такой точкѣ зрѣнія стоитъ, напр., столь близкій къ позитивизму Милль, но на ней не могъ стоять Контъ, безусловно отрицавшій внутреннее самонаблюденіе и всецѣло замѣнявшій психологію френологіей. 2) Въ другомъ смыслѣ, болѣе соотвѣтствующемъ прямому значенію слова, подъ «явленіемъ» разумѣется продуктъ взаимодѣйствія между внѣшними вещами и нашимъ субъектомъ; явленія, такимъ образомъ, выражаютъ дѣйствительность не только внутренняго, но и внѣшняго бытія, служатъ понятными для насъ показателями или знаками того, что существуетъ внѣ насъ; положеніе, что мы познаемъ только явленія, означаетъ, что вещи доступны нашему познанію, лишь поскольку онѣ дѣйствуютъ на насъ, а такъ какъ дѣйствіе выражаетъ въ извѣстной степени природу дѣйствующаго, и явленіе обнаруживаетъ сущность являемаго, то этимъ не исключается, а, напротивъ, предполагается нѣкоторое наше познаніе о сущности вещей. Конечно, то или другое дѣйствіе не исчерпываетъ природы дѣятеля, и являющаяся сущность не переходитъ всецѣло въ свое данное явленіе; поэтому наше познаніе о сущности вещей чрезъ явленія имѣетъ характеръ относительный и несовершенный. Однако, сама эта несовершенность бываетъ бо́льшею или меньшею; такъ, наблюдая постоянный и неизмѣнный во всевозможныхъ условіяхъ способъ дѣйствія даннаго фактора, мы получаемъ достаточное познаніе о его существенныхъ свойствахъ. Но этотъ *логически* несомнѣнный принципъ познаваемости дѣйствительныхъ сущностей въ ихъ явленіяхъ нисколько не устраняетъ и не разрѣшаетъ *гнозеологическаго* вопроса о томъ, какъ возможны самыя явленія (въ *объективномъ* смыслѣ), т. е. какимъ образомъ то, что находится внѣ нашего субъекта, можетъ воздѣйствовать на этотъ субъектъ, давать ему знаки о своемъ существованіи и о своей

сущности. Если прямое и фактическое воздѣйствіе внѣшняго бытія на нашъ субъектъ ограничивать ощущеніями такъ называемыхъ внѣшнихъ чувствъ, то вопросъ о возможности и способѣ такого воздѣйствія объективнаго бытія на субъективное сознаніе черезъ это получаетъ только бо́льшую опредѣленность, но еще не находитъ своего рѣшенія. Спрашивается: какимъ образомъ внѣшнее бытіе становится для насъ ощутительно? Этотъ главнѣйшій для всей теоретической философіи вопросъ оставался совершенно чуждымъ для Конта, который не соединялъ съ терминомъ «явленіе» никакого положительнаго смысла, употребляя его лишь какъ общую неопредѣленную антитезу отвергаемымъ имъ метафизическимъ «сущностямъ». Но и эти послѣднія не выражаютъ у него никакой ясной и твердой мысли: то онъ видитъ въ нихъ только пустыя абстракціи, измышленныя умомъ въ его переходномъ состояніи отъ теологическаго къ позитивному міровоззрѣнію, то онъ говоритъ объ этихъ «сущностяхъ», какъ о какомъ-то дѣйствительномъ, хотя безусловно для насъ недоступномъ субстратѣ бытія, скрывающемся за явленіями. При всей смутности этихъ мыслей ясно, однако, что предметъ безусловной непознаваемости, которымъ Контъ характеризуетъ «сущности», ни въ какомъ случаѣ не можетъ имъ принадлежать: какъ пустыя абстракціи и измышленія, онѣ всецѣло познаваемы для ума, ихъ измыслившаго, а какъ субстратъ явленій онѣ познаваемы настолько, насколько обнаруживаются въ этихъ явленіяхъ (такъ, сущность жизни познается въ явленіяхъ органическихъ, или сущность человѣческаго общества открывается въ явленіяхъ соціальныхъ). Отрицать такую соотносительность сущности и явленія логически возможно только отрицая объективный характеръ самыхъ явленій, т. е. признавая въ нихъ только состоянія нашего сознанія, на что Контъ никогда не рѣшался. Вообще, вслѣдствіе отсутствія всякаго анализа понятій, основныя теоретическія положенія Конта имѣютъ характеръ догматическій, а не критическій, и стоятъ ниже уровня новѣйшей философской мысли. Самъ онъ, хотя съ другой точки зрѣнія, пришелъ къ сознанію недостаточности своей положительной философіи и дополнилъ ее положительною религіей человѣчества. Въ самой этой идеѣ человѣчества Контъ уже возвысился надъ ограниченностью позитивной философіи, допускающей только такія истины, которыя такъ или иначе сводятся къ воспріятію внѣшнихъ чувствъ и могутъ быть провѣрены ихъ показаніями. Но человѣчество, какъ единый собирательный организмъ, — болѣе реальный, чѣмъ отдѣльный человѣкъ, — никогда не было и не есть фактъ чувственнаго опыта и никакой провѣркѣ ощущеніями внѣшнихъ чувствъ подлежать не можетъ: это есть идея умозрительная и метафизическая. Безъ сомнѣнія, многіе біологическіе и соціологическіе факты *наводятъ* на эту идею, но опредѣленное выраженіе и развитіе можно ей дать только путемъ умозрительнымъ. У Конта это было глубокое интуитивное убѣжденіе, которое онъ ясно сознавалъ и рѣшительно высказывалъ, но ничѣмъ не доказывалъ. Во всякомъ случаѣ, въ исторіи философіи онъ первый

придалъ этой идеѣ центральное значеніе, и въ этомъ его большая заслуга. Но какъ высшее начало *религіи* и предметъ *культа*, идея человѣчества, въ смыслѣ Конта, представляетъ внутреннее противорѣчіе. Предметомъ религіознаго поклоненія можетъ быть только то, что обладаетъ *дѣйствительнымъ существованіемъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ *совершенствомъ*. «Великое Существо» Конта есть духовно-физическій организмъ. *прогрессирующій* или *совершенствующійся;* оно распадается на двѣ части: живущее на землѣ человѣчество, объективно-дѣйствительное, но еще несовершенное, и человѣчество отшедшее, достигшувшее идеальнаго совершенства, но зато лишенное, по ученію Конта, реальнаго бытія, существующее только субъективно, въ памяти и воображеніи живыхъ людей. Первая часть «Великаго Существа» не можетъ быть предметомъ религіознаго почитанія, какъ несовершенная, а вторая — какъ несуществующая. Культъ, воздаваемый предмету завѣдомо лишь воображаемому, а не дѣйствительному, не можетъ имѣть серьезнаго значенія. Вообще Контъ безусловно ошибался, думая, что идея прогрессирующаго человѣчества можетъ замѣнить идею абсолютнаго существа. Понятіе прогресса или совершенствованія логически мыслимо только какъ постепенное усвоеніе несовершеннымъ дѣйствительнаго объективнаго совершенства, которое въ своей всецѣлости существуетъ независимо отъ прогрессирующаго субъекта и первѣе его, ибо иначе каждая новая степень усовершенствованія этого субъекта была бы произведеніемъ изъ ничего — что нелѣпо; меньшее само по себѣ не есть достаточное основаніе для бо́льшаго, и пустота не можетъ быть единственнымъ источникомъ полноты бытія. Слѣдовательно, истинное совершенство «Великаго Существа» нельзя понимать какъ произведеніе историческаго прогресса, а должно признать его первоначально существующимъ и опредѣляющимъ самый прогрессъ, или, другими словами, настоящимъ «Великимъ Существомъ» можетъ быть не человѣчество, отдѣльно взятое, а только богочеловѣчество. — Несмотря на несостоятельность основной точки зрѣнія, «позитивная религія» Конта заключаетъ въ себѣ частныя истины, которыя имѣютъ будущность; таковы, въ особенности, его мысли о значеніи женскаго элемента, о необходимости независимаго духовнаго авторитета въ обществѣ, о почитаніи отшедшихъ историческихъ дѣятелей. Вторая система Конта гораздо болѣе, чѣмъ первая, заставляетъ признать въ немъ одного изъ самыхъ значительныхъ и оригинальныхъ европейскихъ мыслителей XIX столѣтія.

Литература. Самому Конту, кромѣ двухъ главныхъ его сочиненій (см. выше), принадлежатъ еще слѣдующія: «Traité élémentaire de géométrie analytique» (Парижъ, 1853); «Traité philosophique d'astronomie populaire» (Пар., 1845); «Catéchisme postiviste» (Пар., 1852); «Synthèse subjective» (Пар., 1856). Мелкія сочиненія изъ первой эпохи частью включены имъ какъ приложенія въ «Syst. de polit. pos.», частью изданы послѣ его смерти подъ заглавіемъ: «Opuscules de philosophie sociale» (Пар., 1883). Для характеристики Конта важенъ «Testament d'Aug. Comte» (Пар., 1884). Первыя двѣ главы «Курса позитив. фил.» изданы отдѣльно

съ предислов. Литтре, какъ «Principes de philosophie positive» (Пар., 1868). Сокращенный англійскій переводъ курса: Harriet Martineau, «The posit. philosophy of Aug. Comte» (Лондонъ, 1853). Французск. сокращ. — Jules Rig, «Aug. Comte, La philosophie positive résumée» (Пар., 1881). Сочиненія о Контѣ и его ученіи: Littré «Aug. Comte et la philosophie positive» (Пар., 1863); Robinet, «Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Aug. Comte» (Пар., 1864); G. H. Lewes, «Compte's philosophy of the sciences» (Лонд., 1853); J. S. Mille, «Aug. Comte and the positivism»; Twesten, «Lehre u. Schriften Aug. Comte's» («Preuss. Jahrbücher», Берлинъ, 1859); Caird, «The social philos. and religion of Comte» (Гласго, 1885); Eucken, «Zur Würdigung Comte's u. des Positivismus» (Лейпц., 1887); Gruber, «Aug. Comte» (Фрейб., 1889); Wäntig, «Aug. Comte u. sein Bedeutung für die Entwicklung der Socialwiss.» (Лейпц., 1894). Богатый матеріалъ о Контѣ и его ученіи находится въ журналахъ двухъ позитивистическихъ школъ (см. ниже). На русскомъ яз. переведены сочиненія Льюиса и Милля о Контѣ (Спб., 1867). Ориг. сочин. Б. Чичеринъ, «Положительная философія и единство наукъ» (Москва, 1892; обширное и замѣчательн. соч.); И. Полетика, «Критика философской системы Конта» (Спб., 1873); В. Лесевичъ, «Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи» (ib., 1877). Статьи: Писарева («Русское Слово», 1865 и въ «Собр. сочин.»), Лаврова («Совр. Обозр.», 1868), Н. П—ва («Отеч. Зап.», 1865), Павловскаго (ib., 1871), Соловьева («Православн. Обозрѣніе», 1874), Каринскаго (ib., 1875), Кудрявцева (ib., 1875), Истомина («Вѣра и Разумъ», 1888), Оболенскаго («Русское Богатство», 1890). Брошюра Вольфсона: «Позитивизмъ и критика отвлеченныхъ началъ Влад. Соловьева» (Спб., 1880).

Позитивизмъ послѣ Конта распался на двѣ враждебныя школы. Во главѣ первой, рѣшительно отвергавшей позитивную религію Конта, стоялъ Литтре, къ которому присоединился Вырубовъ. Они вмѣстѣ предприняли періодическое изданіе «Philosophie positive» (1867—1883). Полныхъ единомышленниковъ и приверженцевъ у нихъ было немного, и журналъ прекратился отъ недостатка подписчиковъ. Болѣе распространенія получила вторая школа позитивизма, всецѣло принимавшая религію и политику Конта. Ея вождемъ былъ Пьеръ Лафиттъ, усвоившій и званіе первосвященника человѣчества. Съ 1878 г. онъ издаетъ главный органъ правовѣрнаго позитивизма «Revue Occidentale». Позитивная религія скоро перешла и въ Англію, гдѣ она представляется Конгривомъ и Ф. Гаррисономъ. Самою благопріятною почвою для «религіи чловѣчества» оказалась Южная Америка; Лагарриге утвердилъ новый культъ въ Чили, а Лемосъ — въ Бразиліи, гдѣ позитивизмъ въ настоящее время сдѣлался государственною религіею. Его послѣдователи, съ ген. Фонсекою и Б. Констаномъ во главѣ, произвели переворотъ 1889 г., замѣнившій имперію республикою. На государственномъ ея знамени изображенъ одинъ изъ девизовъ Конта: *Порядокъ и прогрессъ;* въ офицерскія училища введено преподаваніе наукъ по курсу позитивной философіи. Была даже рѣчь объ офиціальномъ введеніи въ

Бразиліи позитивистскаго календаря, но это встрѣтило препятствія. Основанное Лемосомъ въ Ріо-де-Жанейро учрежденіе, подъ именемъ Apostolado positivista da Brazil, издало множество книгъ и брошюръ для распространенія новой религіи. Еще прежде революціи 1889 г. позитивисты много способствовали уничтоженію невольничества въ Бразиліи. Въ 1884 г. въ религіи человѣчества произошелъ расколъ. Чилійско-бразиліанская группа Лагарриге и Лемоса, вмѣстѣ съ однимъ изъ старыхъ французскихъ учениковъ Конта, Одиффраномъ (Audiffrent), а также англичаниномъ Конгривомъ, отдѣлилась отъ Лафитта, котораго эти ревнители находили недостаточно проникнутымъ религіозными принципами учителя. Главный пунктъ разногласія была идея Дѣвы-Матери (Vierge Mère), какъ высшаго олицетворенія человѣчества. Въ послѣдній годъ своей жизни Контъ, въ письмѣ къ Одиффрану, предлагалъ ему представлять эту идею какъ окончательный сводъ всего позитивизма (à représenter le positivisme comme directement résumé par l'utopie de la Vierge-Mère). Преемникъ Конта въ первосвященствѣ, Лафиттъ, держась буквы этихъ словъ, видѣлъ въ этой идеѣ только предѣльное понятіе субъективнаго синтеза; но Одиффранъ и южно-американцы, стоявшіе за духъ послѣдняго ученія Конта, стали придавать Дѣвѣ-Матери болѣе реальное и первенствующее значеніе въ религіи человѣчества. См. Audiffrent, «La Vierge-Mère» (Парижъ, 1885); его же, «Circulaire exceptionnelle» (Пар., 1886); его же, «Lettre à Miguel Lemos et à tous ceux etc.» (Пар., 1887); J. Lagarrigue, «Le positivisme et la Vierge-Mère» (Сантъ-Яго, 1885). Вмѣстѣ съ тѣмъ Одиффранъ настаивалъ на необходимости союза съ іезуитами, согласно послѣднимъ намѣреніямъ Конта. По его мнѣнію, между католиками и позитивистами существуетъ лишь то второстепенное различіе, что первые вѣрятъ въ Бога, а вторые — нѣтъ, главное же дѣло — въ организаціи человѣчества, къ которой одинаково стремятся и тѣ, и другіе. На этомъ основаніи онъ приглашаетъ всѣхъ невѣрующихъ въ Бога стать позитивистами, а всѣхъ вѣрующихъ — католиками, чтобы затѣмъ сообща начать борьбу *дисциплинированныхъ* противъ *недисциплинированныхъ*. Кромѣ названныхъ странъ, позитивная религія имѣетъ ревностныхъ послѣдователей и во многихъ другихъ — Испаніи, Сѣверной Америкѣ, Швеціи, Венгріи и даже Турціи. См. вторую книгу Грубера: «Der Positivismus vom Tode Aug. Comtes bis auf unsere Tage» (Фрейбургъ, 1891). Внѣ двухъ собственно позитивистическихъ школъ стоятъ писатели, причисляемые къ позитивистамъ, но лишь нѣкоторою частью своихъ воззрѣній примыкающіе къ философіи Конта. Таковы въ особенности русскіе: Де-Роберти, Лесевичъ и итальянцы: Ардиго (Roberto Ardigo), авторъ «La psicologia come scienza positiva» (Мантуя, 1870) и «La morale dei positivisti» (Падуя, 1885), и Анджулли (Andrea Angiulli, 1837—1890 гг.), который въ своемъ главномъ сочиненіи: «La filosofia e la scuola» (Неаполь, 1889) пытается, между прочимъ, дать позитивизму недостающее ему ученіе о познаніи. Къ «свободнымъ позитивистамъ» при-

числяютъ иногда всѣхъ новѣйшихъ мыслителей, держащихся въ бо́льшей или меньшей степени скептическаго и агностическаго взгляда на метафизическіе и теологическіе вопросы. Но такое направленіе гораздо древнѣе Конта, оно всегда существовало въ критическія эпохи философіи; его новѣйшіе представители въ Англіи имѣютъ своимъ прямымъ родоначальникомъ Юма, въ Германіи — Канта, а потому нѣтъ причины ставить тѣхъ или другихъ въ исключительную зависимость отъ основателя французскаго позитивизма. Вообще, нѣкоторыя изъ идей Конта вошли въ современный умственный обиходъ, и ихъ вліяніе болѣе или менѣе сказывается нынѣ во всякомъ философскомъ и научномъ построеніи.

ЛЮЛЛІЙ, или *Луллій*, Раймундъ (Ramon Lul, Raymundus Lullius, 1235—1315 гг.) — поэтъ, философъ и миссіонеръ, одинъ изъ оригинальнѣйшихъ представителей средневѣковаго міросозерцанія съ положительной его стороны. О жизни его было распространено много легендъ. Достовѣрныя свѣдѣнія находятся въ его сочиненіяхъ (особенно въ нѣкоторыхъ автобіографическихъ стихотвореніяхъ) и въ жизнеописаніи, составленномъ съ его словъ его учениками. Люллій родился въ гор. Пальмѣ, на о. Майоркѣ; молодость провелъ при Арагонскомъ дворѣ, въ качествѣ королевскаго стольника. Хотя рано женатый, онъ велъ разсѣянную жизнь и имѣлъ много любовныхъ приключеній. На 32-мъ году, сочиняя эротическую пѣсню, онъ имѣлъ видѣніе распятаго Христа, повторившееся еще 4 раза. Это произвело въ немъ внутренній переворотъ; онъ оставилъ дворъ и семью и поселился на пустынной горѣ Мирамаръ, гдѣ впослѣдствіи нѣсколько его учениковъ основали маленькій монастырь (самъ онъ никогда не вступалъ ни въ монашество, ни въ священство). Будучи твердо убѣжденъ не въ религіозной только истинѣ христіанства, но и въ его совершенной разумности, Люллій находилъ, что слишкомъ мало дѣлается для обращенія невѣрующихъ (особенно мусульманъ) путемъ убѣжденія. Это сознаніе необходимости новаго, лучшаго способа борьбы съ невѣрными представилось ему, во время его уединенныхъ размышленій на Мирамарѣ, въ видѣ трехъ конкретныхъ мыслей, которыя онъ приписалъ особому откровенію свыше: 1) мысль объ особомъ методѣ или искусствѣ, посредствомъ котораго можно съ разумною необходимостью вывести изъ общихъ понятій всякія истины, и прежде всего — истины христіанскаго вѣроученія; 2) мысль объ основаніи миссіонерскихъ коллегій, гдѣ, кромѣ другихъ предметовъ, изучались бы основательно восточные языки, особенно арабскій; 3) мысль о преобразованіи монашеско-рыцарскихъ орденовъ въ одинъ великій миссіонерскій орденъ. Вся дальнѣйшая жизнь Люллія всецѣло посвящена осуществленію этихъ трехъ мыслей. Для выполненія первой изъ нихъ онъ пишетъ множество большихъ и малыхъ трактатовъ, гдѣ съ разныхъ сторонъ старается изложить и выяснить свою логическую методу, называемую имъ ars generalis, ars universalis, ars magna и т. д. Въ этомъ «искусствѣ» Люллій стоитъ

на почвѣ средневѣковаго реализма, согласно которому общія понятія (universalia) обладаютъ собственнымъ самостоятельнымъ бытіемъ. Исходя отсюда, Люллій предполагаетъ, что дѣйствительность есть не что иное, какъ правильное и постепенное осложненіе общихъ понятій чрезъ ихъ различныя комбинаціи другъ съ другомъ, а потому разумъ, слѣдя за логическимъ порядкомъ понятій, можетъ открывать дѣйствительную связь вещей. Это положеніе, впослѣдствіи возобновленное въ болѣе глубокой и тонкой формѣ Гегелемъ, имѣетъ, во всякомъ случаѣ, опредѣленный философскій смыслъ. Нельзя сказать того же о способѣ примѣненія этого принципа у Люллія — о его знаменитыхъ «кругахъ». Этотъ логическій механизмъ, изображаемый въ сочиненіяхъ Люллія соотвѣтствующими фигурами, состоялъ изъ нѣсколькихъ подвижныхъ концентрическихъ круговъ, раздѣленныхъ поперечными линіями на отдѣленія («камеры»), въ которыхъ, въ извѣстномъ порядкѣ, обозначались общія понятія или основныя категоріи всего существующаго; вслѣдствіе концентричности круговъ, подраздѣленія каждаго изъ нихъ занимали опредѣленное положеніе относительно тѣхъ или другихъ подраздѣленій прочихъ круговъ, а вращая ихъ такъ или иначе, можно было получать множество новыхъ, болѣе или менѣе сложныхъ комбинацій, въ которыхъ Люллій видѣлъ новыя реальныя истины. Эти круги въ совокупности своей обнимали всю область возможнаго знанія: одинъ изъ нихъ заключалъ основные атрибуты божества, другой — логическія категоріи, третій — метафизическія и т. д., до права и медицины включительно. На самомъ дѣлѣ никакая истина не была ни открыта, ни доказана съ помощью такого механизма, который, поэтому, и слѣдуетъ считать лишь курьезною игрушкой. Самъ Люллій утверждалъ, что система его круговъ была ему прямо открыта свыше, въ особомъ видѣніи. Такъ какъ онъ былъ менѣе всего склоненъ къ обманамъ и мистификаціямъ, то должно предположить, что явившаяся въ его воображеніи символическая схема разумной связи, проникающей всѣ сферы бытія и познанія, была имъ ошибочно принята и истолкована въ буквальномъ механическомъ смыслѣ. Впрочемъ, онъ не довольствовался кругами и прибѣгалъ къ другимъ наглядным способамъ поясненія своей системы, напр., къ родословному древу понятій. — Отъ неудачныхъ панлогическихъ построеній Люллія должно отличать содержаніе его идей. Господствующимъ мотивомъ его философской дѣятельности было убѣжденіе, что *истина — одна:* истинное для вѣры не можетъ быть противно или чуждо разуму и, слѣдовательно, всякое заблужденіе можетъ быть опровергнуто разумными аргументами. Тутъ онъ сталкивался, во-первыхъ, съ аверроистами, начавшими въ то время проповѣдывать прославившійся впослѣдствіи принципъ *о двухъ истинахъ*. Дѣло въ томъ, что Аверроэсъ, своеобразно толкуя ученіе Аристотеля, придалъ ему рѣзко-пантеистическій характеръ. Скоро онъ нашелъ послѣдователей и въ европейскихъ школахъ; но такъ какъ нельзя было скрыть несовмѣстимости этого воззрѣнія съ христіанскимъ вѣроуче-

ніемъ, то они прибѣгли къ утвержденію, что истинное для вѣры и по вѣрѣ можетъ быть неистиннымъ по разуму, и что можно, напр., держаться въ теологіи ученія объ индивидуальномъ безсмертіи человѣческой души, а въ философіи въ то же время отрицать это безсмертіе и признавать вѣчность только за универсальнымъ міровымъ умомъ, въ которомъ исчезаетъ личный умъ человѣка при его смерти. Такая двуличность была нестерпима для Люллія, и онъ видѣлъ въ аверроистахъ главныхъ враговъ своего дѣла. Менѣе рѣзко, но столь же рѣшительно боролся онъ противъ того благочестиваго взгляда, въ которомъ аверроисты могли находить себѣ косвенную поддержку — противъ взгляда, что истины вѣры вообще недоступны для разума и не должны быть предметомъ философскаго доказательства и объясненія. Этотъ взглядъ возникъ на той же почвѣ полнаго отдѣленія вѣры отъ разума, какъ и аверроизмъ; но аверроисты становились всецѣло на сторону разума, только лицемѣрно допуская требованія вѣры, тогда какъ благочестивые ирраціоналисты искренно дорожили своею темною вѣрою и враждебно относились къ разуму и всякой философіи. Полемика Люллія противъ этого послѣдняго взгляда представляетъ многочисленныя варіаціи одной и той же темы. Какой-нибудь арабскій или мавританскій мудрецъ разумными соображеніями убѣждается въ несостоятельности ислама и желаетъ принять христіанство, если ему покажутъ истинность христіанскихъ догматовъ; но какой-нибудь благочестивый монахъ, къ которому онъ за этимъ обращается, говоритъ ему, что божественные догматы суть тайны, совершенно непостижимыя для разума, и что въ нихъ нужно только вѣрить, не разсуждая. На это арабскій мудрецъ возражаетъ, что въ такомъ случаѣ ему не за чѣмъ мѣнять религію, такъ какъ для слѣпой вѣры и мусульманство совершенно пригодно. Противъ обычнаго утвержденія, что разумное доказательство религіозныхъ истинъ отнимаетъ нравственную *заслугу* вѣры, Люллій возражаетъ, что разумное доказательство не *создаетъ* вѣры (какъ личнаго субъективнаго акта или состоянія, имѣющаго нравственную заслугу), а только придаетъ ей общія объективныя основанія, благодаря которымъ она можетъ быть сообщаема другимъ. По Люллію разумъ и вѣра суть различныя формы одного и того же содержанія, и это различіе онъ опредѣляетъ такъ: разумъ показываетъ возможность и необходимость того, чего дѣйствительно дается вѣрою. Понятіе разумности или разумной необходимости связано у Люллія съ идеей достоинства или совершенства. Такъ, догматъ Троицы имѣетъ за себя, какъ «необходимое основаніе» (ratio necessaria), то соображеніе, что для Бога болѣе достойно или болѣе соотвѣтствуетъ его совершенству вѣчно заключать въ себѣ самомъ адекватный предметъ познанія и любви (въ лицахъ Сына и Духа Св.), нежели нуждаться въ такомъ предметѣ или искать его внѣ себя; твореніе міра объясняется тѣмъ, что сообщеніе бытія другому выражаетъ болѣе совершенную степень могущества, мудрости и благости, нежели ограниченіе себя однимъ собственнымъ бытіемъ; истина воплощенія основывается на томъ, что *личное* соеди-

ніе съ чистою человѣческою природою есть самое совершенное и достойное Божества, и т. д. Люллій былъ увѣренъ, что въ своей системѣ онъ имѣетъ дѣйствительное и полное средство доказать добросовѣстнымъ мусульманамъ всѣ истины христіанской религіи; но для того, чтобы это «универсальное» средство могло быть примѣнено къ дѣлу, необходимо было владѣть арабскимъ языкомъ. Самъ Люллій научился ему основательно, и нѣкоторыя изъ его сочиненій написаны первоначально на этомъ языкѣ; литература арабская также была ему хорошо извѣстна. Но заботы его объ основаніи коллегій восточныхъ языковъ и миссіонерскаго ордена остались безуспѣшны. Онъ тщетно обращался къ начальству доминиканцевъ и францисканцевъ, къ университетамъ и государямъ, къ папской куріи, при различныхъ папахъ, наконецъ, къ вьеннскому собору всей западной церкви. Не успѣвая въ своихъ попыткахъ широкой организаціи миссіонерскаго дѣла, Люллій нѣсколько разъ брался за единоличное его осуществленіе, отправляясь проповѣдывать христіанство мусульманамъ Сѣверной Африки. Каждый разъ послѣ успѣшныхъ преній о вѣрѣ съ мусульманскимъ духовенствомъ, Люллій обращалъ на себя вниманіе властей и народа; его подвергали насиліямъ, сажали въ тюрьму, изгоняли изъ страны. Въ Тунисѣ онъ, за открытую проповѣдь евангелія на городской площади, былъ побитъ камнями. Тѣло его было поднято генуэзскимъ купцомъ Стефаномъ Колумбомъ (предкомъ Христофора), который перевезъ его на своемъ кораблѣ въ Пальму (по нѣкоторымъ разсказамъ, онъ былъ еще живъ и умеръ въ дорогѣ). Торжественно похороненный на своей родинѣ, онъ сдѣлался тамъ мѣстнымъ святымъ и чудотворцемъ. Впослѣдствіи дѣлались попытки его канонизаціи, но противъ его памяти возсталъ могущественный орденъ доминиканцевъ, изъ-за ученія о непорочномъ зачатіи Богородицы, которое защищалъ Люллій и отрицали доминиканцы (принявшіе этотъ догматъ только въ XIX в.). Провинціальный инквизиторъ арагонскаго королевства Николай Эймерикъ возбудилъ въ 1372 г. противъ Люллія обвиненіе въ различныхъ ересяхъ, но встрѣтилъ сильное противодѣйствіе со стороны короля и лучшихъ людей Испаніи. Сочиненная имъ папская булла противъ Люллія была впослѣдствіи объявлена подложною (въ 1419 г.). Сторонники Люллія, бывшіе довольно многочисленными уже въ послѣдніе годы его жизни (въ одномъ парижскомъ университетѣ нашлось 50 магистровъ и докторовъ, заявившихъ письменно полное одобреніе его ученію), образовали послѣ его смерти цѣлую школу, особенно процвѣтавшую въ XV в. Изъ нея вышли многія сочиненія, ошибочно приписанныя самому Люллію. Подлинныя его сочиненія, писанныя на каталонскомъ, арабскомъ и латинскомъ языкахъ, были распространены въ многочисленныхъ рукописяхъ. Еще въ началѣ XIV в. были составлены имъ каталоги. Полное печатное изданіе Зальцингера въ Майнцѣ, 1721—1742 гг., въ 10 тт., изъ которыхъ 7-й и 8-й не появлялись въ обращеніи. Стихотворенія («Obras rimadas») изданы въ Испаніи. Богатое собраніе рукописей Люллія, между которыми есть неизданныя, находится въ

Мюнхенѣ. Изъ 313 сочиненій, описанныхъ Ренаномъ, многія (около 100) не принадлежатъ Люллію. Таковы всѣ алхимическіе трактаты: Люллій не только не занимался алхиміей, но осуждалъ ее, какъ ложное и безнравственное искусство; между тѣмъ, уже ближайшее потомство сдѣлало изъ Люллія алхимика по преимуществу. Это можно объяснить невольнымъ недоразумѣніемъ: названіе ars magna, ars universalis, которое онъ давалъ своей логической методѣ, въ тогдашнемъ словоупотребленіи означало именно искусство превращать металлы и добывать жизненный элексиръ. Цѣлый рядъ алхимическихъ сочиненій, приписанныхъ Люллію, имѣетъ характеръ грубаго подлога: Люллій является здѣсь дѣйствующимъ въ Англіи, гдѣ онъ никогда не былъ, при томъ черезъ нѣсколько десятилѣтій послѣ своей смерти и при дворѣ небывалаго англійскаго короля Роберта. По схоластическому обычаю давать особыя прозванія важнѣйшимъ дѣятелямъ религіи и науки, Люллій былъ прозванъ учителемъ озареннымъ или озареннѣйшимъ (doctor illuminatus, illuminatissimus). — Въ эпоху Возрожденія къ Люллію примыкаютъ съ разныхъ сторонъ Агриппа Неттесгеймскій, Николай Кузанскій и въ особенности Джордано Бруно, возобновляющій «великое искусство» въ нѣсколькихъ своихъ сочиненіяхъ. Позднѣе Лейбницъ находилъ у Люллія кое-что хорошее. Изъ новѣйшихъ Ренанъ, признавая большое достоинство за поэтическими произведеніями Люллія, вполнѣ отрицательно относится къ его философскимъ трудамъ. Въ исторіи философіи Люллій занимаетъ видное мѣсто, во-1-хъ, какъ самый послѣдовательный изъ средневѣковыхъ «реалистовъ», доведшій эту точку зрѣнія до панлогизма (т. е. отожествленія порядка дѣйствительности съ порядкомъ логическимъ), пятью вѣками раньше Гегеля, и во-2-хъ, по его идеѣ о взаимоотношеніи между разумомъ и вѣрой (философіей и теологіей), какъ внутренно восполняющими, а не ограничивающими другъ друга формами истины, въ сущности равноправными (хотя Люллій и употреблялъ иногда мимоходомъ обычное средневѣковое выраженіе о философіи, какъ служанкѣ богословія). Главный недостатокъ Люллія заключался въ слабой способности къ философскому изложенію идей, вслѣдствіе чего онъ такъ держался механическихъ схемъ. О Люлліи, кромѣ Штеккля («Исторія средневѣковой философіи») и Прантля («Исторія логики»), см. Helfferich, «R. L. u. die Anfänge der catalonischen Litteratur» (1858) и E. Renan, «R. Lulle» (въ «Histoire littéraire de la France, par les membres de l'Institut», т. XXIX, Парижъ, 1885).

МАЛЬБРАНШЪ (Nicolas Malebranche, 1638—1715 гг.) — замѣчательный французскій философъ, своеобразно видоизмѣнившій ученіе Декарта. Родился въ Парижѣ, изучалъ теологію въ Сорбоннѣ, 23 лѣтъ постригся и вступилъ въ религіозную конгрегацію ораторіанцевъ. Познакомившись съ сочиненіями Декарта, отдался философіи, не покидая религіозной точки зрѣнія. Жизнь его, бѣдная внѣшними событіями, прошла въ непрерывной умственной работѣ. Главное свое сочиненіе,

«Recherche de la vérité», онъ исправлялъ и передѣлывалъ въ теченіе 40 лѣтъ (1 изд. въ 1673 г., послѣднее при его жизни, 4-е, въ 1712 г.). Другія его сочиненія «Conversations métaphysiques et chrétiennes» (1676), «Traité de la nature et de la grâce» (1680), «Méditations métaphysiques et chretiennes» (1684), «Traité de la morale» (1684), «Entretiens sur la métaphysique et la religion» (1688), «Traité de l'amour de Dieu» (1697) и «Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'éxistence de Dieu» (1708). Кромѣ этого онъ много полемизировалъ, въ брошюрахъ и письмахъ, съ современными ему философами и богословами, особенно съ Арно. Передъ смертью его посѣтилъ Берклей и имѣлъ съ нимъ продолжительный споръ. Въ точкѣ отправленія своей философіи Мальбраншъ оригинально варьируетъ «методу» Декарта. Человѣкъ, чтобы пользоваться присущею ему разумною свободой, долженъ признавать или принимать (теоретически и практически) только то, за что внутренно ручается голосъ его разума и совѣсти. Отсюда два основныя правила, изъ которыхъ одно относится къ наукамъ, а другое къ нравственности: 1) вполнѣ соглашаться должно лишь съ положеніями настолько очевидными, что отвергнуть ихъ нельзя безъ внутренняго болѣзненнаго ощущенія и тайныхъ упрековъ разума и 2) никогда не должно любить безусловно то благо, которое можно *не* любить безъ укоровъ совѣсти. Соблюденіе этихъ правилъ ведетъ къ познанію истины и къ обладанію подлиннымъ благомъ, а отступленіе отъ нихъ выражается въ различныхъ заблужденіяхъ, скрывающихъ отъ насъ истину и благо. Мальбраншъ различаетъ: 1) заблужденія чувствъ, 2) заблужденія воображенія, 3) заблужденія чистаго мышленія или пониманія (entendement pur), 4) заблужденія наклонности и 5) заблужденія страстей. Каждому изъ этихъ видовъ заблужденій посвящено по книгѣ въ его главномъ сочиненіи, а послѣдняя, 6-ая, книга содержитъ техническія указанія касательно пріемовъ научнаго изслѣдованія. Чувства сами по себѣ т. е. въ смыслѣ субъективныхъ душевныхъ состояній, никогда насъ не обманываютъ: когда мы испытываемъ ощущенія свѣта, теплоты, звука и т. д., то мы дѣйствительно все это ощущаемъ, и тутъ не можетъ быть мѣста заблужденію. Оно является, когда мы отъ ощущеній заключаемъ къ ощущаемому, и чувственныя качества, существующія только въ нашей душѣ, каковы цвѣта, звуки и т. п., приписываемъ внѣшнимъ предметамъ. На самомъ дѣлѣ, посредствомъ чувствъ мы не познаемъ никакихъ свойствъ внѣшняго бытія, а только состоянія нашей души, поскольку она связана съ тѣломъ. Мальбраншъ настойчиво повторяетъ мысль, что чувства даны намъ не для познанія предметовъ, а только для сохраненія нашей тѣлесной жизни: они извѣщаютъ душу лишь о томъ, что происходитъ въ окружающей средѣ по отношенію къ нашему тѣлу, чтобы вызвать съ нашей стороны ту или другую реакцію для его сохраненія. Точно также чувства удовольствія и страданія назначены первоначально лишь для того, чтобы побуждать насъ къ дѣйствіямъ полезнымъ и предостерегать отъ вредныхъ, и только ошибочное перенесеніе

этихъ чувствъ на предметы, ихъ случайно вызывающіе, заставляетъ насъ видѣть въ этихъ предметахъ самостоятельное благо или самостоятельное зло. Правильное дѣйствіе разума показываетъ, что единственное истинное благо есть то, отъ чего зависитъ и происходитъ все прочее, именно абсолютная субстанція или божество, а единственное зло — уклоненіе отъ воли Божіей. Внѣшніе предметы, будучи непознаваемы для чувствъ, познаются нами посредствомъ *идей* или представленій. «Я разумѣю подъ идеей, — говоритъ Мальбраншъ, — только то, что непосредственно или ближайшимъ образомъ предстоитъ нашему уму, когда онъ усматриваетъ или воспринимаетъ какой-нибудь предметъ». Хотя идеи существуютъ въ нашемъ умѣ, однако, онѣ не суть только субъективныя состоянія нашей души, сознаваемыя въ простомъ внутреннемъ чувствѣ: идеи имѣютъ объективную опредѣленность и реальность, имѣютъ ее не отъ нашего ума, только воспринимающаго, а не творящаго предметы. Нашъ умъ познаетъ идеи не какъ части или выраженія собственнаго его существа, а какъ нѣчто отъ него не зависящее. Остается, слѣдовательно, признать, что идеи даны въ Богѣ, какъ содержащемъ безконечную полноту всякаго бытія, и что мы познаемъ ихъ, поскольку познаемъ Бога, или что *мы видимъ вся вещи въ Богѣ*. Бога же мы познавать можемъ потому, что всѣ творенія, между прочимъ и мы сами, суть лишь несовершенныя доли божественнаго Существа (des participations imparfaites de l'être divin). Мальбраншъ различаетъ 4 рода познанія: 1) познаніе предмета чрезъ него самого, — такимъ образомъ мы познаемъ только Бога, который Самъ открываетъ Свое Существо нашему уму; 2) познаніе чрезъ идеи — такимъ способомъ познаются нами внѣшніе предметы; 3) познаніе чрезъ внутреннее чувство или непосредственное сознаніе — этимъ путемъ намъ извѣстна наша собственная душа и ея различныя состоянія; 4) познаніе чрезъ соображеніе (par conjecture) — этимъ путемъ мы знаемъ о другихъ одушевленныхъ существахъ. Такъ какъ нашъ умъ хотя стремится къ безконечному или совершенному познанію, но не обладаетъ имъ въ дѣйствительности, то мы не имѣемъ права утверждать, что все бытіе исчерпывается двумя извѣстными намъ родами субстанцій духовныхъ (или мыслящихъ) и тѣлесныхъ (или протяженныхъ); точно такъ же мы не имѣемъ права причислять Божество къ духовнымъ субстанціямъ на томъ только основаніи, что мы не знаемъ ничего болѣе совершеннаго, чѣмъ нашъ духъ. Единственное истинное имя Божіе есть *тотъ, кто естъ*, т. е. существо безъ всякаго ограниченія, всесущій, или все бытіе (tout être) — существо безконечное и всеобщее. Кромѣ философіи и богословія Мальбраншъ былъ основательно знакомъ съ естественными науками. Въ своей критикѣ чувственнаго познанія онъ опирается, между прочимъ, на только что сдѣланныя въ то время открытія Мальпиги и Сваммердама въ области микроскопической зоологіи, и въ связи съ этимъ выступаетъ приверженцемъ теоріи панспермизма (ученія о томъ, что въ первоначальномъ сѣмени уже содержатся реально всѣ послѣ-

дующія поколѣнія), которую принялъ потомъ Лейбницъ, а въ наши дни поддерживалъ Дарвинъ. Метафизика Мальбранша представляетъ собою оригинальное соединеніе двухъ переходныхъ моментовъ: отъ Декартовскаго дуализма и механическаго реализма къ пантеизму Спинозы, съ одной стороны, и къ Берклеевскому идеализму — съ другой. Признаніе всякаго бытія за непосредственное, хотя и несовершенное причастіе существу Божію и опредѣленіе человѣческаго познанія какъ видѣніе всего въ Богѣ приводятъ прямо къ пантеизму, а ученіе о томъ, что познаваемые предметы дѣйствительно даны въ идеяхъ нашего ума, превращаетъ реальныя тѣла, или «протяженныя субстанціи», въ совершенно излишніе двойники этихъ идей и, слѣдовательно, ведетъ къ отрицанію внѣшняго міра или чистому идеализму. У Мальбранша эти мысли остаются недосказанными, что избавляетъ его отъ явныхъ нелѣпостей, но вмѣстѣ съ тѣмъ лишаетъ его систему послѣдовательности и цѣльности. Изложенію его, при большой простотѣ и ясности, недостаетъ стройности и внутренней связности. Проблески геніальныхъ мыслей остаются безъ развитія и теряются въ длинныхъ разсужденіяхъ, имѣющихъ лишь внѣшнее отношеніе къ дѣлу и лишенныхъ философскаго интереса. Послѣднее изданіе сочиненій Мальбранша сдѣлано Ж. Симономъ въ 1870 г. Мальбраншъ не оставилъ школы, но имѣлъ нѣсколькихъ приверженцевъ между своими современниками, каковы де-Мэранъ (его переписка съ Мальбраншемъ издана въ 1841 г.), Лами, Томассэнъ. Лучшая монографія о Мальбраншѣ — Ollé-Laprune, «La philosophie de Malebranche» (1870).

МАНИХЕЙСТВО — религіозно-философское ученіе, широко распространенное нѣкогда на Востокѣ и Западѣ, скрытно существующее, въ различныхъ видоизмѣненіяхъ, и донынѣ. Прежде манихейство считалось то христіанскою ересью, то обновленнымъ парсизмомъ; новѣйшіе авторитеты (Гарнакъ, Кесслеръ) признаютъ его самостоятельною религіей, на ряду съ буддизмомъ, христіанствомъ и мусульманствомъ. Родиною манихейства была Месопотамія, основателемъ — Сураикъ, сынъ Фатака (у греческихъ писателей — *Πατέκιος*), персидско-парѳянскаго княжескаго происхожденія, родившійся въ 214 г. въ Вавилонской области, въ мѣстечкѣ Мардину, близъ Ктезифона. Его собственное имя, въ искаженной формѣ *Курбикъ*, сохранилось у христіанскихъ писателей, но болѣе извѣстенъ онъ подъ своимъ почетнымъ прозваніемъ: *Мани* (въ греческой формѣ — *Μάνης*), что значитъ духъ или умъ. Отецъ его перемѣнилъ свою національную религію (парсійскую), приставъ къ сектѣ крестильниковъ (сабіевъ, по-арабски мугтазила). Въ ихъ ученіи воспитывался и Мани, но еще въ отрочествѣ оставилъ его, какъ онъ увѣрялъ потомъ — по прямому указанію явившагося ему ангела. Старинный разсказъ, въ общемъ баснословный, о двухъ его предшественникахъ, Скиѳіанѣ и Теревинѳѣ, *прозванномъ Буддою*, указываетъ, повидимому, на религіозныя вліянія съ дальняго Востока. Выступивъ въ 238 г. съ

проповѣдью собственнаго ученія, Мани имѣлъ сначала большой успѣхъ; онъ обратилъ въ свою вѣру брата персидскаго царя и былъ благосклонно выслушанъ самимъ царемъ Сабуромъ (Сапоръ) I-мъ. Но вражда *мобедовъ* — жрецовъ господствовавшей религіи — скоро заставила его удалиться изъ предѣловъ Персіи, послѣ чего онъ долго путешествовалъ въ Индіи, Восточномъ Туркестанѣ и, по нѣкоторымъ извѣстіямъ, даже въ Китаѣ, проповѣдуя съ успѣхомъ, въ то время, какъ ученики его насаждали новую вѣру въ различныхъ областяхъ римской имперіи. Онъ вернулся въ отечество только при внукѣ Сабура Бахрамѣ I, который принудилъ его вступить въ открытый споръ съ великимъ мобедомъ. Когда въ концѣ этого спора Мани не согласился на требованіе своего противника рѣшить дѣло судомъ Божіимъ — испытать истину посредствомъ глотанія расплавленнаго свинца, — и не показалъ никакихъ чудесъ въ оправданіе своей вѣры, Бахрамъ произнесъ такой приговоръ: этотъ человѣкъ производитъ волненія, могущія привести царство къ разрушенію, а потому прежде всего необходимо, чтобы онъ самъ былъ разрушенъ, дабы предупредить дальнѣйшія послѣдствія. По нѣкоторымъ извѣстіямъ, Мани былъ обезглавленъ, а изъ его кожи сдѣлано чучело, повѣшенное въ городскихъ воротахъ; по другимъ, съ него живого была содрана кожа (277 г.). Незадолго до смерти онъ назначилъ себѣ преемникомъ въ управленіи общиной Сисиннія, предписавъ ему и всѣмъ послѣдующимъ руководителямъ манихейства оставаться непремѣнно въ Вавилонской области. Мани былъ человѣкъ книжный; изъ его сочиненій, сохранявшихся среди арабскихъ ученыхъ еще въ X вѣкѣ и позднѣе, извѣстны по названіямъ и отрывкамъ: 1) Сабураканъ, 2) Книга тайнъ, 3) Евангеліе, 4) Сокровище оживотворенія, 5) Дѣла гигантовъ, 6) Свѣтъ достовѣрности и основанія или предписанія для слушателей (распространенный на Западѣ въ латинскомъ переводѣ, подъ названіемъ: «Epistola fundamenti» и 7) много писемъ. Только первая изъ этихъ книгъ была написана по-персидски, остальныя — по-сирійски. Во вступленіи къ книгѣ Сабураканъ (сохранившемся въ буквальномъ арабскомъ переводѣ у полигистора Аль-Бируни), Мани такъ опредѣляетъ свое религіозно-историческое положеніе: «Ученіе мудрости и добрыхъ дѣлъ приносилось въ міръ время отъ времени, въ непрерывной послѣдовательности, чрезъ посланныхъ Божіихъ. Такъ, въ одинъ кругъ времени пришло это истинное ученіе чрезъ посланнаго, называемаго Буддой, въ землѣ индійской; въ другое время черезъ Зарадушта (Зороастра) — въ странѣ персидской; еще въ другое — чрезъ Іисуса, въ краяхъ западныхъ. Послѣ того сошло (на землю) это нынѣшнее (т. е. манихейское) откровеніе и послѣдовало это нынѣшнее посланничество въ настоящемъ новѣйшемъ вѣкѣ, черезъ меня, Мани, посланника истиннаго Бога, въ странѣ Вавилонской». По другимъ свидѣтельствамъ, Мани называлъ свое ученіе *печатью* (т. е. завершеніемъ) всѣхъ откровеній, а себя самого объявлялъ тѣмъ параклетомъ (утѣшителемъ), котораго обѣщалъ Христосъ по Евангелію Іоанна.

Манихейство исходитъ изъ того неоспоримаго факта, что наша дѣйствительность есть смѣшеніе противоположныхъ элементовъ и противоборствующихъ силъ, которыя окончательно сводятся къ двумъ: добру и злу, или, говоря фигурально — къ свѣту и тьмѣ. Но «природа свѣта едина, проста и истинна», слѣдовательно, не допускаетъ никакого положительнаго отношенія къ противоположному свойству зла или тьмы, которое, однако, несомнѣнно существуетъ и, не вытекая изъ добра или свѣта, должно имѣть свое собственное начало. Поэтому необходимо признать два безусловно самостоятельныхъ первоначала, отъ вѣка неизмѣнныхъ въ своемъ существѣ и образующихъ два отдѣльные міра. Простота сущности не мѣшаетъ различенію формъ; въ области свѣтлаго или благого бытія Мани различаетъ сначала само Божество, какъ такое, или «Царя свѣтлости», его среду или «свѣтлый эѳиръ» и его царство или рай, «землю свѣтлости». Божество имѣетъ пять нравственныхъ атрибутовъ или «членовъ» — любовь, вѣра, вѣрность, мужество и мудрость; свѣтлый эѳиръ, понимаемый, очевидно, не-матеріально, есть носитель пяти умственныхъ свойствъ — спокойствіе, знаніе, разсужденіе, «тайна» (или скрытность) и пониманіе; наконецъ, «земля свѣтлости» имѣетъ также пять «членовъ», или особыхъ способовъ бытія, аналогичныхъ «стихіямъ» нашего міра, но только въ ихъ положительномъ или добромъ свойствѣ: воздухъ или благотворное вѣяніе, вѣтеръ или прохлада, свѣтъ, вода и согрѣвающій огонь. Каждое изъ основныхъ качествъ Божества, идеальнаго эѳира и свѣтлой тѣлесности имѣетъ свою сферу блаженнаго бытія, въ которой оно преобладаетъ, а съ другой стороны, всѣ силы добра или свѣта сходятся вмѣстѣ для произведенія одного конкретнаго существа — первочеловѣка или небеснаго Адама. Соотвѣтственнымъ образомъ расчленяется міръ тьмы и зла. Такъ, основныя проявленія или «члены» темной земли суть: ядъ или зараза (въ противоположность благотворному вѣянію или благорастворенному воздуху), бурный вихрь (противъ освѣжающаго вѣтра), мракъ (противъ свѣта), туманъ (противъ воды) и пожирающее пламя (противъ согрѣвающаго огня). Всѣ элементы темнаго царства собираются воедино и сосредоточиваютъ свои силы для произведенія одного конкретнаго представителя тьмы — сатаны. Но тьма, по отрицательному существу своему, не можетъ давать удовлетворенія, и потому сатана устремляется за предѣлы своего царства, въ область свѣта. Противъ него высылается предназначенный для борьбы съ тьмою первочеловѣкъ. Образованный сначала изъ десяти основъ Божества и эѳира, онъ теперь, въ видѣ одежды и вооруженія, воспринимаетъ и пять элементовъ «свѣтлой земли»: онъ надѣваетъ «тихое вѣяніе», какъ внутренній панцырь, сверху облекается свѣтомъ, какъ ризою, покрывается щитомъ изъ водяныхъ облаковъ, беретъ вѣтеръ, какъ копье, и огонь, какъ мечъ. Послѣ долгой борьбы онъ побѣжденъ темными силами и заключенъ на самое дно ада. Посланныя «матерью жизни» (то же, что «райская земля») свѣтлыя силы освобождаютъ его и водворяютъ въ горній міръ, но во время борьбы онъ потерялъ свое

вооруженіе, и элементы, изъ которыхъ оно было составлено, смѣшались съ соотвѣтствующими противоположными элементами темной области. Послѣ побѣды свѣта эта хаотическая матерія осталась въ его власти, и верховное божество хочетъ извлечь изъ нея то, что принадлежитъ свѣтлому царству. Посланные имъ зиждительные ангелы устраиваютъ нашъ видимый міръ какъ нѣкую сложную машину, для выдѣленія свѣта изъ его смѣшенія со тьмою. Такой взглядъ въ основѣ оригиналенъ и интересенъ, но въ подробностяхъ представляется ребяческимъ. Главную часть міровой машины Мани видѣлъ въ мѣсяцѣ и солнцѣ, которые онъ называлъ свѣтовыми кораблями. По его представленію, мѣсяцъ непрерывно вытягиваетъ или высасываетъ частицы небеснаго свѣта изъ подлуннаго міра и постепенно передаетъ ихъ, по невидимымъ каналамъ, солнцу, откуда онѣ, уже вполнѣ очищенныя, поступаютъ въ горнія небеса. Ангелы-зиждители, устроивъ физическій міръ, удаляются во-свояси; но такъ какъ этотъ міръ, хотя и предназначенный для выдѣленія свѣта изъ тьмы, пока еще содержалъ въ себѣ и то, и другое начало, то въ него получили доступъ силы изъ темнаго царства, именно тѣ, которыя нѣкогда поглотили и задержали въ себѣ свѣтоносный панцырь первочеловѣка. Эти князья тьмы (архонты) завладѣли подлунною областью и вели себя здѣсь очень дурно; изъ ихъ неправильныхъ сочетаній произошли земные люди — Адамъ и Ева, въ которыхъ и перешли свѣтовыя частицы небеснаго «Панцыря». Затѣмъ передается довольно запутанный варіантъ къ библейскому сказанію о раздѣленіи человѣчества на двѣ линіи — Сиѳову и Каинову. Потомки Сиѳа (Шитилъ) находятся подъ непрерывнымъ попеченіемъ и руководствомъ небесныхъ существъ, проявляющихъ свое дѣйствіе, время отъ времени, чрезъ извѣстныхъ въ исторіи избранниковъ (см. выше). Взглядъ Мани на Христа представляетъ, въ сохранившихся извѣстіяхъ, нѣкоторое противорѣчіе. По однимъ указаніямъ, небесный Христосъ дѣйствуетъ чрезъ человѣка Іисуса, но безъ внутренняго соединенія съ нимъ, и покидаетъ Его при распятіи; по другимъ — человѣка Іисуса вовсе не было, а былъ только небесный духъ, Христосъ, съ призрачною видимостью человѣка. Съ точки зрѣнія Мани въ этомъ вопросѣ важно было только устранить идею воплощенія или дѣйствительнаго индивидуальнаго сочетанія божественной и человѣческой природы въ Христѣ, — а она одинаково устранялась и при томъ, и при другомъ изъ упомянутыхъ представленій. — Послѣ совершеннаго откровенія истины въ ученіи самого Мани, «сыны свѣта» извлекутъ и соберутъ всѣ свѣтлые элементы, заключенные въ человѣческомъ мірѣ, и тогда возгорится все физическое мірозданіе, для окончательнаго выдѣленія послѣднихъ еще остающихся въ немъ свѣтовыхъ частицъ. Послѣ этого навѣки утвердятся предѣлы двухъ міровъ, и оба будутъ пребывать въ полной и безусловной отдѣльности другъ отъ друга. Ученіе о будущей жизни согласно съ принципомъ двойного дуализма: между добромъ и зломъ съ одной стороны, духомъ и матеріей — съ другой. Души небеснаго происхожденія, очищенныя

отчасти при жизни, отчасти послѣ смерти (посредствомъ различныхъ мытарствъ, состоящихъ, главнымъ образомъ, въ страшныхъ и отвратительныхъ видѣніяхъ), водворяются окончательно въ «раю свѣтлости», а души адскаго происхожденія навѣки утверждаются въ темномъ царствѣ; тѣла же и тѣхъ, и другихъ всецѣло уничтожаются, и ни о какомъ воскресеніи ихъ не можетъ быть рѣчи. Мани различалъ въ своемъ ученіи теоретическую часть отъ практической. Послѣдняя сводится, въ сущности, къ обязательному аскетизму: воздержанію отъ мяса, вина и половыхъ сношеній. Не могущіе этого вмѣстить не должны вступать въ число вѣрующихъ, но могутъ спасти себя, помогая разными способами манихейской общинѣ. Между самими вѣрующими различаются 3 степени: *слушатели*, соотвѣтствовавшіе «оглашеннымъ» древней христіанской церкви; *избранные*, соотвѣтствовавшіе христіанскимъ «вѣрнымъ», и *совершенные*, соотвѣтствовавшіе церковному клиру. Въ манихействѣ была, повидимому, опредѣленно организованная іерархія: есть указанія на епископовъ и на верховнаго патріарха, пребывавшаго въ Новомъ Вавилонѣ. Богослужебная сторона религіи не получила въ манихействѣ большого развитія; извѣстенъ, однако, сохранившійся и въ позднѣйшихъ средневѣковыхъ отрасляхъ манихейства обрядъ возложенія рукъ, называвшійся «утѣшеніемъ» (consolamentum); на молитвенныхъ собраніяхъ пѣлись особые гимны, сопровождавшіеся инструментальною музыкою (предпочиталась лютня), и читались священныя книги, оставшіяся отъ основателя религіи. — Манихейство послѣ своего открытаго распространенія въ III и IV вѣкахъ существовало долгое время потайнымъ образомъ и на Востокѣ продержалось (въ чистомъ видѣ) до X или XI вѣка. Жестокія гоненія, которымъ оно подвергалось и на Востокѣ, и на Западѣ, не помѣшали его развитію; оно доказало свою жизненность такими широкими и крѣпкими развѣтвленіями, какъ павликіанство, богумильство и въ особенности западное перерожденіе послѣдняго — ересь катаровъ или альбигойцевъ. Источниками для изученія собственно манихейства служили прежде главнымъ образомъ: 1) «Acta disputationis Archelaï cum Manete» — сочиненіе, написанное первоначально (какъ доказалъ Кесслеръ) на сирійскомъ языкѣ, но сохранившееся только въ латинскомъ (и отчасти греческомъ) переводѣ (изд. Routh, «Reliquiae Sacrae», V, Оксфордъ, 1848); хотя связанное съ вымышленною исторіею, оно представляетъ цѣнныя данныя, — и 2) сочиненія блаж. Августина, изъ коихъ нѣкоторыя, посвященныя спеціально манихейству, содержатъ выписки изъ манихейскихъ книгъ; но Августинъ принадлежалъ въ теченіе восьми лѣтъ къ манихейству лишь на низкой ступени посвященія (auditor), почему сообщаемое имъ хотя достовѣрно, но недостаточно. Въ настоящемъ вѣкѣ ученые оріенталисты открыли новые источники у арабскихъ писателей; особенно важенъ въ этомъ отношеніи изданный Флюгелемъ Фихристъ-аль-улумъ («Сборникъ знаній»), съ фрагментами изъ соч. Мани. Кесслеръ собралъ и перевелъ сообщенія о Мани и манихействѣ изъ 14 восточныхъ писателей. Первое научное сочиненіе о манихействѣ явилось въ

прошломъ вѣкѣ: Beausobre, «Histoire de Manichée et du Manichéisme». Въ нынѣшнемъ вѣкѣ: Baur, «Das manich. Religionssystem» (Тюбингенъ, 1831); Flügel, «Mânî, seine Lehre u. s. Schriften» (Лейпц., 1862); Kessler, «Mani, Forschungen über die Manichäische Relig.» (Берлинъ, 1889).

МОНОФИЗИТСТВО, МОНОФИЗИТЫ (*единоестественники* — отъ *μόνη* и *φύσις*) — христологическая ересь, основанная константинопольскимъ архимандритомъ Евтихіемъ или Евтихомъ (*Εὐτυχής*), поддержанная александрійскимъ патріархомъ Діоскоромъ и осужденная церковью на Халкидонскомъ (четвертомъ вселенскомъ) соборѣ (451 г.). Сущность монофизитства состоитъ въ утвержденіи, что Христосъ, хотя рожденъ *изъ двухъ* природъ, или естествъ, но *не въ двухъ* пребываетъ, такъ какъ въ актѣ воплощенія неизреченнымъ образомъ изъ двухъ стало одно, и человѣческая природа, воспринятая Богомъ-Словомъ, стала только принадлежностью Его божества, утратила всякую собственную дѣйствительность и лишь мысленно можетъ различаться отъ божественной. Монофизитство опредѣлилось исторически какъ противоположная крайность другому, незадолго передъ тѣмъ осужденному, воззрѣнію — несторіанству, которое стремилось къ полнѣйшему обособленію или разграниченію двухъ самостоятельныхъ природъ въ Христѣ, допуская между ними только внѣшнее или относительное соединеніе (*ἕνωσις σχετική*) или обитаніе (*ἐνοίκησις*) одного естества въ другомъ, — чѣмъ нарушалось личное или ипостасное единство Богочеловѣка. Отстаивая истину этого единства противъ Несторія, главный защитникъ православія въ этомъ спорѣ, св. Кириллъ Александрійскій, допустилъ въ своей полемикѣ неосторожное выраженіе: «единая природа Бога-Слова, воплощенная» (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*), что было разъяснено въ православномъ смыслѣ самимъ Кирилломъ, но послѣ его смерти (444 г.) фанатическими его сторонниками перетолковывалось въ смыслѣ *исключительнаго* единства Божественной природы, несовмѣстимаго (по воплощеніи) съ сохраненіемъ дѣйствительной человѣчности. Когда такой взглядъ, укоренившійся въ Египтѣ, сталъ проповѣдываться и въ Константинополѣ малоученымъ, но популярнымъ среди монаховъ и при дворѣ архимандритомъ Евтихіемъ, мѣстный патріаршій соборъ осудилъ это ученіе какъ ересь и низложилъ его упорнаго поборника (448 г.), о чемъ патріархъ св. Флавіанъ сообщилъ римскому папѣ, св. Льву Великому, а Евтихій, послѣ безуспѣшной жалобы въ Римъ, нашелъ себѣ опору въ императорѣ Ѳеодосіи II (черезъ вліятельнаго евнуха Хрисафія) и въ преемникѣ Кирилла на александрійскомъ патріаршествѣ — Діоскорѣ. Созванный императоромъ въ Ефесѣ соборъ епископовъ (такъ называемый разбойническій, 449 г.) осудилъ Флавіана и оправдалъ Евтихія. Папскій легатъ, діаконъ Иларій, заявилъ формальный протестъ и бѣжалъ въ Римъ, гдѣ папа немедленно объявилъ Діоскора отлученнымъ отъ церкви, а все сдѣланное въ Ефесѣ недѣйствительнымъ. Діоскоръ, вернувшись въ Александрію, анаѳематствовалъ, въ свою очередь, папу Льва. Смерть

императора Θеодосія II (450 г.) дала дѣлу новый оборотъ. Императрица Пульхерія и соправитель ея Маркіанъ выступили рѣшительно противъ монофизитства и александрійскихъ притязаній. Сторонникъ Діоскора Анатолій, поставленный имъ въ патріархи на мѣсто Флавіана, поспѣшилъ измѣнить своему покровителю и вслѣдъ за императоромъ обратился къ папѣ Льву съ просьбой о возстановленіи церковнаго порядка. Созванный въ Халкидонѣ вселенскій соборъ осудилъ монофизитство, низложилъ Діоскора, принялъ догматическое посланіе папы какъ выраженіе православной истины и въ согласіи съ нимъ составилъ опредѣленіе (ὅρος), по которому Христосъ исповѣдуется какъ совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, единосущный Отцу по божеству и единосущный намъ по человѣчеству, пребывающій и по воплощеніи *въ двухъ природахъ* (*ἐν δύο φύσεσιν*) нераздѣльно и нераздѣльно, такъ что различіе двухъ природъ не устраняется чрезъ ихъ соединеніе, а сохраняется особенность каждой природы при ихъ совпаденіи въ единомъ Лицѣ и единой ипостаси. Рѣшенія Халкидонскаго собора (451 г.) не были приняты въ Египтѣ и Арменіи, а также отчасти въ Сиріи и Палестинѣ, и монофизитство доселѣ отстаиваетъ свою догматическую и церковную самостоятельность въ этихъ странахъ. Въ настоящее время общее число монофизитовъ опредѣляютъ около 5 милліоновъ человѣкъ, въ томъ числѣ іаковитовъ (сирійскихъ монофизитовъ) 600 000, армяно-грегоріанъ 2 800 000, коптовъ около 300 000 и эѳіоповъ (абиссинцевъ) болѣе 2 мил.

Вернувшійся ихъ Халкидона монофизитскій монахъ Θеодосій поднялъ въ Палестинѣ народное возстаніе въ пользу осужденной ереси, Іерусалимъ былъ взятъ и разграбленъ мятежниками; по возстановленіи порядка императорскими войсками, Θеодосій бѣжалъ на Синай, откуда продолжалъ дѣйствовать въ пользу монофизитства. Въ Александріи также произошелъ мятежъ, при чемъ отрядъ воиновъ былъ запертъ и сожженъ возставшей чернью въ бывшемъ храмѣ Сераписа. Поставленный на мѣсто Діоскора православный патріархъ Протерій былъ изгнанъ народомъ. Возстановленный военною силой, онъ былъ черезъ нѣсколько лѣтъ, среди новаго мятежа, убитъ въ церкви (457 г.) и на его мѣсто поставленъ народомъ глава противохалкидонской партіи Тимоѳей Элуръ (Котъ). Подъ впечатлѣніемъ этихъ событій императоръ Левъ I сдѣлалъ запросъ всѣмъ епископамъ и главнымъ архимандритамъ имперіи: слѣдуетъ ли стоять на рѣшеніяхъ Халкидонскаго собора и не возможно ли соглашеніе съ монофизитами (460 г.). Огромное большинство голосовъ (около 1 600) высказалось за православный догматъ; Тимоѳей Элуръ былъ низложенъ и замѣщенъ умѣреннымъ и миролюбивымъ Тимоѳеемъ Салофакіаломъ. Между тѣмъ монофизиты стали усиливаться въ Сиріи, гдѣ ихъ глава Петръ Суконщикъ (*γναφεύς*) завладѣлъ патріаршимъ престоломъ, выставилъ какъ девизъ истинной вѣры, выраженіе: «Богъ былъ распятъ» (*Θεὸς ἐσταυρώθη*) и прибавилъ къ трисвятому гимну («Святый Боже, Святый крѣпкій, Святый безсмертный») слова: «распятый за насъ» (*ὁ σταυρωθεὶς*

δι ἡμᾶς). Сторонникомъ монофизитства оказался императоръ Василискъ (474—476 гг.), заставившій 500 епископовъ подписать окружное посланіе (ἐγκύκλιον), въ которомъ отвергался Халкидонскій соборъ. Василискъ былъ низложенъ Зенономъ, который хотѣлъ возстановить церковный миръ посредствомъ компромисса между православіемъ и монофизитствомъ. Съ этою цѣлью былъ имъ изданъ въ 482 г. объединительный указъ — генотиконъ. Слѣдствіемъ этой затѣи были 35-лѣтній разрывъ церковнаго общенія съ Западомъ и усилившіяся смуты на Востокѣ. Въ Египтѣ, послѣ смерти обоихъ Тимоѳеевъ, нѣсколько разъ вытѣснявшихъ другъ друга съ патріаршаго престола, такія же отношенія установились между умѣреннымъ монофизитомъ Петромъ Монгомъ и православнымъ Іоанномъ Талайя, и сверхъ того явилась партія крайнихъ монофизитовъ, отказавшихся принять генотиконъ Зенона и отдѣлившихся отъ своего іерархическаго главы, Петра Монга, вслѣдствіе чего они прозывались *акефалами* (безглавыми). Въ Сиріи послѣ смерти Петра Суконщика (488 г.) вождемъ монофизитовъ выступилъ іерапольскій епископъ Филоксенъ или Ксенайя, который терроризовалъ населеніе преданными ему шайками фанатическихъ монаховъ (между прочимъ, православный антіохійскій патріархъ былъ замученъ до смерти въ своемъ каѳедральномъ храмѣ), а затѣмъ Северъ, патріархъ антіохійскій (съ 513 г.), самый значительный умъ среди монофизитовъ вообще. Между тѣмъ, въ самомъ Константинополѣ происходили постоянныя смуты вслѣдствіе того, что императорскій генотиконъ не удовлетворялъ ни православныхъ, ни монофизитовъ; при императорѣ Анастасіи дѣло дошло до открытаго возстанія народа въ защиту патріарха Македонія, котораго императоръ принуждалъ къ соглашенію съ ересью. Въ виду всего этого византійское правительство рѣшило перемѣнить политику и возвратиться къ признанію халкидонскаго догмата и къ примиренію съ его главнымъ поборникомъ. Переговоры съ папою Ормиздой, начатые при императорѣ Анастасіи, успѣшно закончились при его преемникѣ Юстинѣ I въ 519 году. Давнишнее требованіе Рима исключить изъ поминальника константинопольской церкви имя патріарха Акакія, впервые утвердившаго генотиконъ, было, наконецъ, исполнено, непреложный авторитетъ Халкидонскаго собора торжественно возстановленъ и монофизитскіе іерархи на Востокѣ съ Северомъ во главѣ объявлены низложенными. Они нашли убѣжище въ Египтѣ, гдѣ монофизитство скоро распалось на двѣ главныя секты. *Севериане* (иначе ѳеодосіане), болѣе умѣренные, настаивая на единой природѣ Христа, допускали въ ней различіе свойствъ божескихъ и человѣческихъ и признавали, что плоть Христова до воскресенія была, подобно нашей, тлѣнною; противники называли ихъ поэтому *тлѣнноклонниками* (φθαρτολάτραι). *Юліанисты* (иначе гайяниты), послѣдователи галикарнасскаго епископа Юліана (также бѣжавшаго въ Египетъ въ 519 г.), утверждали, что тѣло Христово нетлѣнно съ самаго воплощенія и что несогласныя съ этимъ явленія Его земной жизни были только видимостью; поэтому противники называли ихъ *нетлѣннопри-*

врачниками (*ἀφθαρτοδοκῆται*) или *фантазіастами*. Эта секта распадалась, далѣе, на *ктиститовъ*, утверждавшихъ, что тѣло Христово хотя и нетлѣнно, однако создано, и *актиститовъ*, съ бо̀льшею послѣдовательностью заключавшихъ, что оно, будучи нетлѣнно, должно быть признано и несозданнымъ. Изъ дальнѣйшихъ монофизитскихъ партій *ніобиты* (отъ Стефана Ніобея) учили, что природа Христа, какъ безусловно единая, не имѣетъ въ себѣ никакихъ свойствъ или качествъ, въ которыхъ выражалось бы различіе божества отъ человѣчества, а *тетраѳениты* (четверобожники), послѣдователи патріарха александрійскаго Даміана (конецъ VI в.), утверждали, въ связи съ христологическимъ вопросомъ, что общая лицамъ Пресвятой Троицы единая божественная сущность имѣетъ самостоятельную дѣйствительность. Въ VII вѣкѣ монофизитская идея даетъ новую отрасль въ моноѳелитствѣ. Главный источникъ для первоначальной исторіи монофизитства — акты соборовъ (изд. Mansi, тт. VII—IX). Кромѣ общихъ руководствъ по исторіи догматовъ (отдѣлъ о монофизитствѣ въ классическомъ сочиненіи Harnack'a испорченъ крайне враждебнымъ отношеніемъ къ халкидонскому догмату) ср. Gieseler, «Commentatio qua Monophys. opin. illustrantur» (11 partt., Геттингенъ, 1835); А. Лебедевъ, «Изъ исторіи Вселенскихъ Соборовъ»; прот. А. М. Иванцовъ-Платоновъ, «Религіозныя движенія на Востокѣ въ IV и V вѣкахъ»; Amédée Thierry, «Nestorius et Eutychès» (русскій переводъ Л. И. Поливанова).

МОНОѲЕЛИТСТВО (отъ *μόνον* и *θέλημα*) — *единовольческая* ересь, видоизмѣненіе монофизитства, вызвавшее большія церковныя смуты въ VII в. и окончательно осужденное на VI вселенскомъ соборѣ (третьемъ Константинопольскомъ) въ 680—681 гг. Византійскіе императоры, вѣрные идеѣ единой государственной церкви, не могли примириться съ отторженіемъ монофизитовъ въ Египтѣ, Сиріи и Арменіи и постоянно старались посредствомъ различныхъ компромиссовъ возстановить церковное единство. Всѣ эти попытки рушились, главнымъ образомъ, вслѣдствіе невозможности для православныхъ сдѣлать существенную уступку — отказаться отъ авторитета Халкидонскаго собора и отъ формулы двухъ пребывающихъ естествъ. Въ VII вѣкѣ побѣдитель персовъ, императоръ Гераклій, встрѣчаясь въ Азіи съ различными епископами монофизитскаго направленія, былъ наведенъ ими на мысль обойти эту главную трудность и, оставаясь, повидимому, на почвѣ Халкидонскаго собора, провести подъ покровомъ двусмысленнаго выраженія, главную идею монофизитства. Предложено было различать естество или природу отъ *дѣйственности* (энергіи) и, допуская въ Христѣ два естества, настаивать только на томъ, что въ немъ одна *богомужняя дѣйственность* (*θεανδρικὴ ἐνέργεια* — выраженіе, встрѣчающееся въ сочиненіяхъ такъ называемаго Діонисія Ареопагита, получившихъ съ половины VI в. большой религіозный авторитетъ). Главный авторъ этой комбинаціи — Киръ, епископъ Фазиса въ Колхидѣ — былъ перемѣщенъ императоромъ на патріаршій престолъ Александріи (какъ

центра монофизитства), и ему удалось въ 633 г., на основаніи формулы *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια*, устроить унію между значительной частью египетскихъ монофизитовъ и православными. Къ ней примкнули почти всѣ восточные и греческіе іерархи, съ патріархомъ константинопольскимъ Сергіемъ во главѣ. Защитниками строгаго православія на Востокѣ выступили два монаха: св. Максимъ Исповѣдникъ и св. Софроній, вскорѣ ставшій патріархомъ іерусалимскимъ. Они разъясняли православнымъ, что ученіе о единой энергіи есть замаскированное монофизитство, такъ какъ естество (*φύσις*), помимо своей энергіи, есть только отвлеченное понятіе или имѣетъ бытіе мысленное, а не реальное, и, слѣдовательно, два естества при единой энергіи сводятся *на дѣлѣ* къ одному. Императоръ, желавшій оставаться православнымъ, а — главное — опасавшійся возбужденія новыхъ смутъ, былъ недоволенъ исходомъ своего предпріятія; для его успокоенія патріархъ Сергій прибѣгъ къ новой примирительной комбинаціи, изложеніе которой, имъ написанное, было въ 683 г. издано отъ имени императора (*ἔκθεσις*), Формула о единой энергіи объявлялась здѣсь необязательною и споры о ней запрещались; но при этомъ утверждалось, какъ безусловная истина, что во Христѣ, при двухъ естествахъ, существуетъ только *одна воля* (*θέλημα* или *θέλεσις* — откуда и названіе: моноѳелитство). Эта теорія была опровергнута св. Максимомъ, который показалъ, что воля, въ смыслѣ естественнаго и дѣйствительнаго хотѣнія, есть непремѣнное выраженіе духовной природы и что, слѣдовательно, у двухъ природъ одной воли (въ этомъ значеніи) быть не можетъ. Моноѳелиты пользовались противъ православія смѣшеніемъ двухъ понятій: воли, какъ естественнаго акта духовной природы, и воли, какъ личнаго нравственнаго рѣшенія (*γνώμη* или *βούλη, βούλησις*). Ясно, что у Христа, какъ абсолютно безгрѣшнаго, при двухъ естественныхъ хотѣніяхъ могла быть только одна нравственная воля (какъ это изображено въ евангельскомъ повѣствованіи о душевной борьбѣ въ саду Геѳсиманскомъ). Но многіе православные, неискусные въ логикѣ и діалектикѣ, были запутаны двусмысленностью терминовъ и утвержденіемъ моноѳелитовъ, что признавать въ Христѣ двѣ воли значитъ признавать въ Немъ добрую и злую волю. Съ этой стороны представилъ дѣло и патріархъ Сергій въ своемъ письмѣ къ папѣ Гонорію, который въ отвѣтномъ письмѣ утверждаетъ, что въ Христѣ, безъ сомнѣнія, только одна воля — благая, согласная съ Божествомъ, и что весь этотъ вопросъ поднятъ напрасно. Впослѣдствіи моноѳелиты стали ссылаться въ свою пользу на авторитетъ Гонорія, осужденнаго на Константинопольскомъ соборѣ 680 г. Между тѣмъ *Ἔκθεσις* Гераклія и подтвердившій ее черезъ 10 лѣтъ *τύπος* императора Константа вмѣсто примиренія вызвали еще бо́льшіе раздоры, главнымъ поприщемъ которыхъ сдѣлались Константинополь и Римъ, такъ какъ Египетъ, Сирія и Палестина были тѣмъ временемъ завоеваны арабами и въ значительной мѣрѣ обращены въ мусульманство. Преемники папы Гонорія, у которыхъ нашелъ убѣжище св. Максимъ, рѣшительно ополчились противъ моноѳелитства и

узаконявшихъ его указовъ. Папа св. Мартинъ, обвиненный въ государственной измѣнѣ, былъ схваченъ, привезенъ въ Константинополь и, послѣ жестокаго тюремнаго заключенія, умеръ въ изгнаніи. Та же участь постигла св. Максима и его учениковъ. Эти гоненія только укрѣпили православную партію, которая окончательно восторжествовала при императорѣ Константинѣ Погонатѣ. Снесшись съ папою св. Агаѳономъ, онъ созвалъ въ 680 г. въ Константинополѣ вселенскій соборъ, на которомъ моноѳелитство было безусловно осуждено какъ ересь и опредѣлено, что въ Христѣ должно исповѣдывать двѣ естественныя энергіи и двѣ естественныя воли, изъ которыхъ человѣческая въ совершенномъ согласіи слѣдуетъ или подчиняется божеской, но не уничтожается ею. Остатки моноѳелитства сохраняются доселѣ въ видѣ секты маронитовъ. Главные источники для моноѳелитства — акты VI вселенскаго собора (Mansi, X). Ср. Combefisii, «Hist. Monothelitarum» (во II томѣ его «Auct. nov. Biblioth. Patr.», Парижъ, 1648); Tamagnini, «Hist. Monothelitarum» (Пар., 1679); Chmel, «Vindiciae Conc. Oecum» (VI, Прага, 1777); изъ новѣйшихъ — Dorner, «Entwicklungsgeschichte der Lehre über d. Pers. Chr.».

МЭНЪ-ДЕ-БИРАНЪ (Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, dit Maine de Biran, 1766—1824 гг.) — послѣ Декарта и Мальбранша единственный значительный метафизикъ во Франціи; независимо отъ нѣмецкой философіи, почти вовсе ему неизвѣстной, выработалъ взгляды весьма близкіе къ ученію Фихте о *я* и Шопенгауэра — о волѣ. Служа въ королевской гвардіи, онъ былъ раненъ въ октябрьскіе дни 1789 г. и удалился въ свое имѣніе, гдѣ пережилъ эпоху террора; былъ членомъ совѣта 500, при Наполеонѣ — подпрефектомъ въ Бержеракѣ, при Людовикѣ XVIII — членомъ палаты депутатовъ и государственнаго совѣта. Передъ смертью онъ самъ составилъ себѣ эпитафію: «Мой мозгъ сдѣлался для меня убѣжищемъ гдѣ я испыталъ удовольствія, заставившія меня забыть о моихъ привязанностяхъ» (онъ рано потерялъ жену). При жизни Мэнъ-де-Бирана вышло только нѣсколько его мемуаровъ; изъ нихъ особенно замѣчательны: «Mémoire sur l'influence de l'habitude» (1802 г.) и «Mémoire sur la décomposition de la faculté de penser» (1805 г.). Собраніе сочиненій Мэнъ-деБирана издано Кузеномъ (Парижъ, 1841 г.), а затѣмъ не вошедшія въ это изданіе «Oeuvres inédites» были собраны Эрнестомъ Навилемъ (Парижъ, 1859 г.). Мэнъ-де-Биранъ былъ мыслитель одинокій, самоучка, не подчинялся никакой школѣ, не зналъ ни одного иностраннаго языка и мало читалъ; свои идеи онъ черпалъ изъ самонаблюденія и самоуглубленія. Хотя обыкновенно, и не безъ основанія, различаютъ три періода въ его философіи, но этимъ не нарушается единство ученія, развивавшагося послѣдовательно изъ одной основной мысли. Въ первыхъ своихъ сочиненіяхъ Мэнъ-де-Биранъ исходитъ изъ критики Кондильякова сенсуализма и примыкающей къ нему «идеологіи» (единственныя системы, которыя онъ основательно изучилъ) и тутъ уже высказываетъ свой положительный принципъ. Его критика совер-

менно самостоятельна: противъ крайней формы эмпиризма онъ не прибѣгаетъ къ противоположнымъ односторонностямъ философскаго раціонализма и спиритуализма и не ищетъ своихъ основаній ни въ старомъ ученіи о врожденныхъ идеяхъ, ни въ новѣйшемъ — объ апріорныхъ формахъ и понятіяхъ. Единственный источникъ для познанія философской истины есть опытъ, и именно опытъ внутренній, поскольку въ немъ даны явленія душевной жизни въ ихъ собственной дѣйствительности, безъ отношенія къ ихъ предполагаемымъ внѣшнимъ предметамъ и причинамъ. Во внутреннемъ опытѣ мы находимъ явленія, отличительный характеръ которыхъ состоитъ именно въ томъ, что они никакимъ образомъ не могутъ быть сведены къ ощущеніямъ такъ называемыхъ внѣшнихъ чувствъ, какъ этого требуетъ сенсуализмъ. Таковы, въ особенности, вниманіе, припоминаніе и акты воли. Вниманіе невозможно объяснять (какъ дѣлалъ Кондильякъ) силою и яркостью ощущенія. Когда мы прислушиваемся или всматриваемся, наше душевное *дѣйствіе* связано никакъ не съ болѣе сильными и яркими, а, какъ разъ наоборотъ, съ болѣе слабыми и смутными или даже еще не существующими ощущеніями; здѣсь вниманіе умственно предваряетъ самое возникновеніе дѣйствительныхъ ощущеній. Точно также припоминаніе не можетъ быть сведено къ воспріятію болѣе прочныхъ или почему-нибудь лучше сохранившихся въ мозгу слѣдовъ прошедшихъ ощущеній, такъ какъ оно именно и отличается отъ пассивной памяти тѣмъ, что намѣренно вызываетъ слѣды менѣе прочные и въ данный моментъ потерянные. Наконецъ, актъ воли состоитъ или въ выборѣ между данными желаніями, или въ подавленіи ихъ всѣхъ; ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ онъ самъ не можетъ быть сведенъ къ желанію (какъ ощущенію пріятнаго, по Кондильяку); онъ не можетъ быть объясненъ и какъ преобладающее желаніе, потому что его сила особенно проявляется въ подавленіи именно преобладающихъ желаній. Общій признакъ этихъ основныхъ душевныхъ явленій, несомнѣнно данныхъ въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, состоитъ въ ихъ *активности;* съ впечатлѣніями, идущими извнѣ (къ субъекту), здѣсь соединяется *усиліе* (effort), идущее изнутри (отъ самого субъекта). Въ этомъ усиліи, идущемъ отъ него, и *только* отъ него, наше *я* познаетъ самого себя, сохраняя въ немъ свое тожество при всемъ многообразіи своихъ состояній. *Я*, какъ тожественный центръ всѣхъ душевныхъ явленій, представляетъ категорію *единства*, не какъ пустую апріорную форму, а какъ реальный фактъ, данный въ опытѣ; какъ усиліе, производящее изнутри извѣстныя движенія, *я* познаетъ себя какъ настоящую *причину*, и, такимъ образомъ, здѣсь дана категорія причинности, тоже какъ положительный фактъ. Такія идеи, всецѣло заключающіяся въ непосредственныхъ данныхъ внутренняго опыта, не слѣдуетъ смѣшивать съ отвлеченными общими понятіями, видовыми и родовыми, которыя, по взгляду Мэнъ-де-Бирана, не представляютъ сами по себѣ никакой дѣйствительности, а происходятъ лишь изъ сравненія предметовъ по ихъ внѣшнимъ сходствамъ. Въ фактѣ усилія уже за-

ключается и фактъ *сопротивленія* (résistance): это два соотносительные и нераздѣлимые термины одной и той же дѣйствительности, и наше *я*, находя себя самого въ своемъ усиліи, тѣмъ самымъ находитъ неизбѣжно и свою границу или свое другое въ чувствѣ сопротивленія, безъ котораго и усиліе было бы невозможно. Наше *я* открывается во внутреннемъ опытѣ какъ усиліе, испытывающее сопротивленіе. Въ усиліи основа нашего собственнаго психическаго существа, въ сопротивленіи — основа существа физическаго. Вся наша тѣлесность есть сложная система сопротивленій, испытанныхъ и испытываемыхъ нашимъ *я*. Такъ какъ усиліе не бываетъ безъ сопротивленія, то наше *я* немыслимо въ качествѣ «чистаго духа» школьной метафизики. Отожествляя усиліе съ волею, Мэнъ-де-Биранъ сводитъ всю душевную жизнь къ волевому началу, не признавая самостоятельнаго значенія за интеллектуальною стороною. Въ своемъ «Essai sur les fondements de la psychologie» Мэнъ-де-Биранъ различаетъ четыре области нашей жизни: область безсознательныхъ процессовъ, въ которой наше *я* прямо и непосредственно не дѣйствуетъ; область непроизвольныхъ ощущеній, въ которыхъ пассивный элементъ преобладаетъ надъ дѣятельностью *я*; область явленій, управляемыхъ вниманіемъ, гдѣ преобладаніе переходитъ къ активному началу; область самосознанія, гдѣ дѣятельное *я* внутренно отрѣшается отъ всякаго внѣшняго содержанія и обращается на самого себя, почему Мэнъ-де-Биранъ называетъ эту область système réfléxif (три первыя называются имъ système affectif, système sensitif и système perceptif ou d'attention). Въ своемъ послѣднемъ, необработанномъ и неоконченномъ сочиненіи («Nouveaux essais d'anthropologie») Мэнъ-де-Биранъ эти четыре системы сводитъ къ двумъ: жизнь животная (animale) и жизнь собственно человѣческая и присоединяетъ къ нимъ третью — жизнь духа. Наше *я*, какъ усиліе или воля, преодолѣвая низшую природу, не находитъ и въ себѣ самомъ окончательнаго удовлетворенія и стремится къ абсолютной реальности или къ божеству, которое открывается въ вѣрѣ и въ особыхъ явленіяхъ внутренняго опыта, засвидѣтельствованныхъ избранными людьми всѣхъ временъ. Впрочемъ признаніе Божества или «абсолютнаго субъекта» имѣетъ въ философіи Мэнъ-де-Бирана и нѣкоторое разсудочное основаніе: такъ какъ понятіе причины совпадаетъ съ понятіемъ *я* или воли, а фактически несомнѣнно, что человѣческое *я не есть* причина всего существующаго, то необходимо принять какъ такую причину другое, универсальное *я*. Но, оставаясь вѣрнымъ общему характеру своего воззрѣнія, Мэнъ-де-Биранъ и въ отношеніи къ «жизни духа» основывался главнымъ образомъ на данныхъ внутренняго религіознаго опыта. Всѣ недостатки въ ученіи Мэнъ-де-Бирана коренятся въ двухъ, связанныхъ между собою ошибкахъ: въ отожествленіи воли съ усиліемъ и въ замѣнѣ цѣлаго понятія причинности одною его частью — понятіемъ причины дѣйствующей, непосредственно производящей или ближайшей. Воля, вообще, есть внутреннее дѣйствіе въ его цѣлости, направленное къ извѣстной цѣли, что вовсе не совпадаетъ съ частичными

усиліями, посредствомъ которыхъ эта цѣль достигается; воля по преимуществу, или въ высшемъ своемъ выраженіи, есть именно та, которая достигаетъ своей цѣли безъ всякихъ собственныхъ усилій. Не говоря уже о волѣ Божіей, Мэнъ-де-Бирану, какъ легитимисту, слѣдовало бы вспомнить, что и воля королей стараго режима проявлялась безъ усилія съ ихъ стороны и не предполагала сопротивленія. Признакъ, который можетъ отсутствовать, не есть признакъ существенный, а отожествлять что-нибудь съ его несущественнымъ признакомъ противно логикѣ. Это сведеніе воли къ усилію и причины вообще къ причинѣ непосредственно дѣйствующей чрезвычайно сузило умственный кругозоръ Мэнъ-де-Бирана и сообщило его философіи крайне односторонній характеръ. Тѣмъ не менѣе, ему принадлежитъ та заслуга, что онъ выдвинулъ противъ школы Кондильяка значеніе внутренняго опыта и активную сторону душевныхъ явленій и настаивалъ на духовно-тѣлесномъ характерѣ человѣческаго существа, противъ односторонняго картезіанскаго спиритуализма. Ср. Ernest Naville, «Maine de Biran, sa vie et ses pensées» (Парижъ, 1857); Auguste Nicolas, «Etude sur Maine de Biran» (Парижъ, 1858); Merten, «Etude critique sur Maine de Biran» (Парижъ, 1865); Gerard, «Maine de Biran; essai sur sa philosophie» (Парижъ, 1876)

МЭСТРЪ (Joseph-Marie comte de Maistre) — французскій писатель и пьемонтскій государственный дѣятель (1754—1821 гг.), происходилъ изъ переселившейся (въ XVII вѣкѣ) въ Савойю вѣтви лангедокскаго графскаго рода; отецъ его былъ президентомъ Савойскаго сената и управляющимъ государственными имуществами. Жозефъ де Мэстръ, старшій изъ 10 дѣтей, воспитанный сначала подъ руководствомъ іезуитовъ, потомъ изучавшій право въ Туринскомъ университетѣ, испыталъ вліяніе идей Руссо и высказывался по различнымъ вопросамъ въ либеральномъ смыслѣ. Въ 1788 г. онъ былъ назначенъ сенаторомъ. Французская революція, скоро захватившая Савойю, произвела въ Мэстрѣ глубокій переворотъ, окончательно опредѣлившій его воззрѣнія въ смыслѣ ультрамонтанства и абсолютизма. Это выразилось уже въ первомъ его значительномъ произведеніи: «Considérations sur la révolution française» (Невшатель, 1796 г.). Признавая за революціей «сатаническій» характеръ, Мэстръ не отказываетъ ей, однако, въ высшемъ значеніи искупительной жертвы: «нѣтъ кары, которая бы не очищала, и нѣтъ безпорядка, котораго бы вѣчная любовь не обратила противъ злого начала». Онъ допускаетъ, что при данныхъ условіяхъ только якобинцы могли предохранить Францію отъ расчлененія и что созданная ими централизація послужитъ на пользу будущей монархіи. Впослѣдствіи онъ съ такой же точки зрѣнія смотрѣлъ и на Наполеона, какъ на геніальнаго узурпатора, могущаго своею жесткою рукой возстановить монархію, къ чему Бурбоны были неспособны. — Оставаясь, въ принципѣ, безусловнымъ легитимистомъ, Мэстръ не допускалъ для себя никакой сдѣлки съ революціоннымъ правительствомъ. Покинувъ семью и родину, онъ жилъ въ крайней бѣдности сначала въ Лозаннѣ,

Венеціи, на островѣ Сардиніи, а затѣмъ (1802—1817 гг.) въ Петербургѣ, въ качествѣ титулярнаго посланника при императорскомъ дворѣ отъ лишеннаго владѣній сардинскаго короля. Послѣдніе четыре года жизни онъ провелъ въ Туринѣ, занимая почетныя должности. Въ Петербургѣ Мэстръ написалъ всѣ свои главныя сочиненія: «Essai sur le principe générateur des institutions humaines» (Спб., 1810), «Des délais de la justice divine» (Спб., 1815), «Du pape» (Лионъ, 1819); «De l'Eglise gallicane» (Парижъ, 1821), «Les soirées de St.-Petersbourg» (Парижъ, 1821) и изданное послѣ его смерти «Examen de la philosophie de Bacon» (Парижъ, 1835). Въ противоположность теоріи общественнаго договора и ученію о правахъ человѣка, Мэстръ признавалъ истинною основой общежитія *органическую* связь единицъ и частныхъ группъ съ государственнымъ цѣлымъ, отъ нихъ независимымъ и представляемымъ абсолютною властью одного лица, получающаго свое верховное значеніе не отъ народа, а свыше, по божественному праву. Соотвѣтственно этому отношеніе подданныхъ къ государю опредѣляется не правомъ, а нравственною обязанностью, основанною на религіозномъ подчиненіи. Власть, въ отличіе отъ простого насилія, есть сила священная, а священнымъ можетъ быть только то, что идетъ свыше и опирается на безусловномъ религіозномъ признаніи; поэтому настоящимъ полновластнымъ государствомъ можетъ быть только абсолютная монархія. Характеръ абсолютной монархіи необходимо принадлежитъ и главной верховной власти во всемъ христіанскомъ мірѣ — власти церковной, сосредоточенной въ папѣ. Попытки ограниченія этой власти (галликанство) возбуждали въ Мэстрѣ еще большую ненависть и презрѣніе, чѣмъ протестантство и атеизмъ. Ученіе о непогрѣшительномъ догматическомъ авторитетѣ папы (infallibilitas ex cathedra), опредѣленное впослѣдствіи на Ватиканскомъ соборѣ, стояло для Мэстра внѣ вопроса; всѣ общіе церковно-историческіе и морально-философскіе аргументы въ пользу этого ученія уже содержатся въ сочиненіи «Du pape», но при этомъ основанія чисто-религіозныя отступаютъ на второй планъ передъ соображеніями смѣшаннаго церковно-политическаго характера: отличительныя черты первосвятительской непогрѣшительности стираются передъ непогрѣшительностью всякой власти, какъ такой. Ультрамонтанство Мэстра не мѣшало ему, впрочемъ, пользоваться собственнымъ сужденіемъ при рѣшеніи основныхъ религіозныхъ вопросовъ. Бѣдствія французской революціи и наполеоновскихъ войнъ вызвали въ немъ (какъ нѣкогда въ блаженномъ Августинѣ — нашествіе варваровъ на Римскую имперію) мысль о томъ, какъ объяснить видимую несправедливость въ мірскихъ дѣлахъ и какъ совмѣстить зло нашей жизни съ всеблагостью всемогущаго Творца. Изъ анализа различныхъ видовъ и случаевъ зла Мэстръ выводитъ такое рѣшеніе, что всякое зло есть или естественное послѣдствіе и необходимое наказаніе за собственные грѣхи того, кто претерпѣваетъ зло — и, поскольку это наказаніе способствуетъ его исправленію и очищенію, оно проявляетъ не только справедливость, но и благость мірозиждительнаго порядка;

или же — и здѣсь Мэстръ обнаруживаетъ большую оригинальность мысли — органическая солидарность всѣхъ существъ позволяетъ страданію однихъ служить замѣстительною жертвой, искупающею грѣхи другихъ. Отсюда Мэстръ выводитъ оправданіе самыхъ грубыхъ и отжившихъ формъ человѣческой юстиціи. Забывая, что христіанское понятіе жертвы и искупленія хотя и связано исторически съ извѣстными до-христіанскими учрежденіями, но именно въ силу этой связи упраздняетъ ихъ, Мэстръ постоянно смѣшиваетъ христіанскій смыслъ искупленія съ языческимъ и доходитъ до защиты инквизиціи и смертной казни и до своего пресловутаго реторическаго апоѳеоза палача, который доставилъ репутацію кровожадности писателю, бывшему въ частной жизни великодушнымъ, мягкимъ и добрымъ. Признавая откровеніе сверхраціональнымъ въ томъ смыслѣ, что отвлеченный разсудокъ отдѣльнаго человѣка не могъ бы собственными силами дойти до откровенныхъ истинъ, Мэстръ не считалъ, однако, этихъ истинъ безусловно сверхъестественными, т. е. не имѣющими никакой основы или опоры въ самой природѣ человѣка. Эта природа, хотя и искаженная грѣхомъ, по существу своему соотвѣтствуетъ божественному откровенію, какъ своей первоначальной истинѣ, и еще до пришествія Христа сохраняла ясные остатки и слѣды этого откровенія въ языкѣ, въ религіозныхъ представленіяхъ, въ культѣ, въ учрежденіяхъ семейнаго, общественнаго и государственнаго быта. Эти мысли, въ своемъ общемъ выраженіи, не были чужды католическому богословію, но Мэстръ своимъ одушевленнымъ и остроумнымъ, а иногда и глубокомысленнымъ изложеніемъ далъ имъ бо́льшую опредѣленность и значительность. Проповѣдуя объективный собирательный разумъ человѣчества, какъ высшую инстанцію надъ отвлеченнымъ индивидуальнымъ разсудкомъ, Мэстръ примыкаетъ къ незнакомымъ ему нѣмецкимъ философамъ-идеалистамъ и часто предваряетъ ихъ. Какъ и они, онъ не допускаетъ принципіальнаго и окончательнаго противоположенія и разрыва между вѣрою и знаніемъ; онъ предсказываетъ въ будущемъ новый великій синтезъ религіи, философіи и положительной науки, въ одной всеобъемлющей системѣ. Непремѣнное условіе такого синтеза — сохраненіе правильнаго порядка между тремя областями единой истины. Этимъ объясняется ожесточенная вражда Мэстра противъ Бакона, котораго онъ обвинялъ въ разрушеніи порядка, постановкою на первый планъ естественныхъ наукъ, которымъ по праву принадлежитъ лишь послѣднее мѣсто. Критика философіи Бакона, несмотря на сухость предмета, — одно изъ самыхъ страстныхъ произведеній Мэстра. Успѣхъ философіи Бакона и ея всестороннее вліяніе есть, по мнѣнію Мэстра, настоящая причина всѣхъ аномалій въ новой европейской исторіи. Взгляды Мэстра имѣли значительное дѣйствіе въ церковной и въ политической сферѣ. Въ первой они оживили ультрамонтанство и способствовали окончательному паденію галликанства. Въ отношеніи политическомъ его проповѣдь абсолютизма обнаружила прочное вліяніе въ Россіи. Мы приведемъ тѣ его взгляды и разсужде-

нія, которые образуютъ доселѣ политическій катехизисъ извѣстнаго направленіи и которые были съ этой стороны указаны въ «Русскомъ Вѣстникѣ» (1889). Участіе народа въ дѣлахъ управленія есть фикція, лживый призракъ. Такова же и идея равенства. «Вы желаете равенства между людьми потому, что вы ошибочно считаете ихъ одинаковыми... вы толкуете о правахъ *человѣка*, пишете общечеловѣческія конституціи: ясно, что по вашему мнѣнію различія между людьми нѣтъ; путемъ умозаключенія вы пришли къ отвлеченному понятію о человѣкѣ и все пріурочиваете къ этой фикціи. Это крайне-ошибочный и неточный пріемъ... Выдуманнаго вами общечеловѣка нигдѣ на свѣтѣ не увидишь, ибо его въ природѣ не существуетъ. Я встрѣчалъ на своемъ вѣку французовъ, итальянцевъ, русскихъ и т. д.; благодаря Монтескье я знаю, что можно быть даже персіяниномъ, но я рѣшительно вамъ объявляю, что сочиненнаго вами *человѣка* я не встрѣчалъ ни разу въ моей жизни... Поэтому перестанемъ витать въ области отвлеченныхъ теорій и фикцій и станемъ на почву дѣйствительности». И далѣе: «Всякая писанная конституція есть не что иное, какъ лоскутъ бумаги. Такая конституція не имѣетъ престижа и власти надъ людьми. Она слишкомъ извѣстна, слишкомъ ясна, на ней нѣтъ таинственной печати помазанія, а люди уважаютъ и повинуются активно въ глубинѣ сердца только тому, что сокровенно, такимъ темнымъ и могучимъ силамъ, какъ нравы, обычаи, предразсудки, идеи, господствующія надъ нами безъ нашего вѣдома и согласія... Писанная конституція всегда бездушна, а между тѣмъ вся сущность дѣла въ народномъ духѣ, которымъ стоитъ государство... Этотъ духъ выражается прежде всего въ чувствѣ патріотизма, одушевляющемъ гражданъ... Патріотизмъ есть преданность (un dévouement). Настоящій патріотизмъ чуждъ всякаго разсчета и даже совершенно безотчетенъ; онъ заключается въ томъ, чтобы любить свою родину, потому что она родина, т. е. не задавая себѣ никакихъ другихъ вопросовъ — иначе мы начнемъ разсуждать, т. е. перестанемъ любить». Если вся сущность дѣла — въ народномъ духѣ, то, въ свою очередь, вся сущность народнаго духа переходитъ, по Мэстру, въ абсолютное централизованное государство. «Государство есть тѣло или организмъ, которому естественное чувство самосохраненія предписываетъ прежде и болѣе всего блюсти свое единство и цѣлость, ради чего государство безусловно должно руководиться одною разумною волей, слѣдовать одной традиціонной мысли». Правящая государствомъ власть, чтобы быть жизненною и твердою, должна неизбѣжно исходить изъ одного центра. Вы строите ваше государство на элементахъ розни, разброда, которое вы стараетесь привести къ искусственному единству грубыми способами, узаконяя насиліе большинства надъ меньшинствомъ. Вы разсчитываете спросомъ стремленій и инстинктовъ оконечностей организма замѣнить регулирующую кровообращеніе дѣятельность сердца. Вы тщательно собираете и считаете песчинки и думаете изъ нихъ построить домъ... Я думаю, что государство есть живой организмъ,

и въ качествѣ такого онъ живетъ силами и свойствами, коренящимися въ далекомъ прошломъ... Монархія есть не что иное, какъ видимая и осязательная форма патріотическаго чувства. Такое чувство сильно, потому что оно чуждо всякаго разсчета, глубоко, потому что оно свободно отъ анализа, и непоколебимо, потому что оно ирраціонально. Человѣкъ, говорящій: «мой король», не мудрствуетъ лукаво, не разсчитываетъ, не совѣщается, не заключаетъ контрактовъ... не ссужаетъ своего капитала съ правомъ взять его обратно, буде не окажется дивиденда... королю онъ можетъ только служить и ничего болѣе. Монархія — это воплощеніе отечества въ одномъ человѣкѣ, излюбленномъ и священномъ въ качествѣ носителя и представителя идеи родины». Послѣдовательный абсолютистъ, Мэстръ возставалъ противъ притязаній не только демократіи, но и аристократіи. Политическія права отдѣльныхъ классовъ, какъ и отдѣльныхъ лицъ, нарушаютъ единство общественной жизни. Народная жизнь и развитіе должны быть проникнуты единствомъ мысли и сознанія, а мыслить сообща нельзя; всякое совѣщаніе и соглашеніе приводятъ неизбѣжно къ сдѣлкѣ, а это вноситъ искусственные пріемы и ложь въ общественныя отношенія, искажая этимъ здоровое теченіе народной жизни. Пресловутыя права человѣка и гражданина — только замаскированное желаніе какъ можно менѣе нести обязанностей гражданина; права сословія — только стремленіе создать государство въ государствѣ. При аристократическомъ режимѣ нація раскалывается, при демократическомъ она крошится и затѣмъ отъ нея не остается ничего кромѣ *буйной пыли*. Лучшіе люди страны отнюдь не должны заботиться о какихъ-либо особыхъ правахъ; они должны только нести особыя обязанности. Высшее сословіе въ государствѣ можетъ этимъ только гордиться, ибо чувство долга и сознаніе обязанностей очищаетъ и облагораживаетъ, а претензія на права озлобляетъ и дѣлаетъ мелкимъ и придирчивымъ. Принципъ, украшающій дворянство, — noblesse oblige. «То или другое сословіе отнюдь не должно быть фракціей, выдѣляющейся изъ народа и организованной въ видахъ выполненія какихъ-либо самостоятельныхъ функцій, превращаемыхъ въ политическія права: оно только исполнительный органъ, служебное орудіе монархіи, естественное продолженіе державной власти, управляющей народомъ. Высшее сословіе въ государствѣ предназначено быть исполнителемъ и истолкователемъ предначертаній державной монаршей воли, передавая ее отъ центра къ оконечностямъ, блюдя за повсемѣстнымъ ея распространеніемъ и точнымъ соблюденіемъ... Дворяне — прирожденные стражи охранительныхъ истинъ... Для этого они должны развивать въ себѣ два свойства: умѣнье распоряжаться въ отношеніи къ народу, привычку послушанія въ отношеніи къ своему государю... Въ этомъ заключается истинная свобода, понятіе о которой какъ бы утрачено въ настоящее время, — свобода, состоящая въ полномъ поглощеніи личности народомъ и государствомъ». Лучшую критику своего воззрѣнія далъ самъ Мэстръ, резюмируя его такимъ образомъ: «Мое политиче-

ское ученіе упрекаютъ за явное нарушеніе принципа справедливости, изъ котораго логически истекаютъ свобода, равенство и братство людей и ихъ естественныя гражданскія права. Гдѣ, однако, во всей природѣ можно встрѣтить примѣненіе этого либеральнаго и гуманнаго закона справедливости — я не знаю. Въ общей экономіи природы одни существа неизбѣжно живутъ и питаются другими. Основное условіе всякой жизни — то, что высшіе и болѣе сильные организмы поглощаютъ низшіе и слабые». Для доктрины, желающей быть всецѣло христіанскою, признавать окончательнымъ принципомъ человѣческой общественности фактъ поглощенія низшими животными другъ друга — значитъ произнести себѣ смертный приговоръ. Нельзя, тѣмъ не менѣе, не признать рѣдкой оригинальности за писателемъ, который на полвѣка предварилъ, съ одной стороны, рѣшенія Ватиканскаго собора, съ другой — худшія крайности дарвинизма. Главныя сочиненія Мэстра — «Du pape» и «Les soirées de St.-Pétersbourg» — издавались много разъ. Въ 1851 году изданы въ Парижѣ его «Lettres et opuscules inédits», въ 1858 г. — его «Mémoires politiques et correspondance diplomatique», въ 1870 г. — «Oeuvres inédites», въ 1875 г. — «Oeuvres posthumes» и въ 1883—1887 гг. его «Correspondance», въ 14 томахъ. Здѣсь, при тѣхъ же принципахъ, онъ является иногда въ практическихъ вопросахъ далеко не такимъ прямолинейнымъ абсолютистомъ, какъ въ ранѣе извѣстныхъ сочиненіяхъ. У него встрѣчаются рѣзкія критическія замѣчанія не только о Бурбонахъ, но и о папѣ Піи VII, а съ другой стороны — одобрительные отзывы объ англійской конституціи. Прежній взглядъ его на французскую революцію отчасти дополняется такимъ ея опредѣленіемъ: «Это была великая страшная проповѣдь божественнаго Провидѣнія къ людямъ, состоявшая въ двухъ пунктахъ. Революціи, — говорилось въ этой проповѣди, — происходятъ только отъ злоупотребленій правительства; это былъ первый пунктъ, обращенный къ государямъ. Но злоупотребленія все-таки несравненно лучше революцій; это былъ второй пунктъ, обращенный къ народамъ». Личное вліяніе Мэстра въ Россіи не ограничивалось ретроградными совѣтами по народному просвѣщенію, которые онъ давалъ гр. Разумовскому, и неудачными стремленіями утвердить въ нашемъ отечествѣ орденъ іезуитовъ; онъ не безъ успѣха противодѣйствовалъ въ высшихъ сферахъ, и устно, и письменно, предполагавшемуся въ 1811 г. расширенію дѣятельности сената и государственнаго совѣта, въ чемъ онъ предусматривалъ начало ненавистнаго ему раздѣленія властей и либеральнаго управленія. Въ качествѣ посланника Мэстръ видался и бесѣдовалъ съ императоромъ Александромъ и записывалъ свои бесѣды. Изъ нихъ особенно характерна та, въ которой императоръ, выслушавъ краснорѣчивую проповѣдь ультрамонтанства, сдѣлалъ непередаваемый жестъ рукой и сказалъ: «Все это очень хорошо, господинъ графъ, но все-таки въ христіанствѣ есть еще что-то такое, что идетъ дальше этого». Ср. Glaser, «Graf Joseph de Maistre» (Берлинъ, 1865); Tevrier, «Etude sur Joseph de Maistre» (Женева, 1877); Lescure, «Le comte

Joseph de Maistre et sa famille» (Парижъ, 1893); Paulhan, «Joseph de Maistre, sa philosophie» (1893); Descotes, «Joseph de Maistre avant la Révolution» (1893) и его же «Joseph de Maistre pendant la Révolution» (1895); Cogordan, «Joseph de Maistre» (1894); Е. Ѳеоктистовъ, «Жозефъ де Мэстръ въ Петербургѣ» («Русск. Рѣчь», 1861); ст. Милюкова въ «Русской Мысли», 1895 г. № 12 (о вліяніи де Мэстра на Чаадаева). Письмо де Мэстра къ П. Козловскому о Россіи 1815 г. въ «Русск. Архивѣ», 1866 г.

НЕСТОРІАНЕ — христіанская секта, ведущая свое происхожденіе отъ Несторія (см). Бо́льшая часть его послѣдователей сосредоточилась въ восточной части антіохійскаго патріархата, но поднятое здѣсь противъ нихъ эдесскимъ епископомъ Равулой жестокое гоненіе заставило ихъ переселиться въ Персію, гдѣ они были охотно приняты, какъ потерпѣвшіе отъ враждебной Византіи. Въ 499 г., на соборѣ въ Селевкіи, секта получила правильное устройство, и одному изъ епископовъ присвоено верховное управленіе, съ титуломъ патріарха-католикоса всего Востока. Изъ Персіи несторіанство распространилось въ Среднюю Азію, Индію и Китай. Когда въ VII вѣкѣ персидское царство было покорено исламомъ, несторіане сохранили свое положеніе покровительствуемой религіи; только при Тамерланѣ они подверглись истребительному гоненію, отъ котораго уцѣлѣли лишь небольшіе остатки секты, скрывшіеся въ курдскихъ горахъ, около которыхъ они и донынѣ живутъ, въ Персіи (Урмія) и Турціи, въ числѣ около 200.000 душъ. Южнѣе, въ Месопотаміи, въ окрестностяхъ Мосула и Багдада, живутъ около 50 000 несторіанъ, принявшихъ въ XVII вѣкѣ унію съ Римомъ и образующихъ особый восточно-католическій патріархатъ халдейскаго обряда. Большинство несторіанъ, не принявшее уніи, имѣетъ другого патріарха, живущаго около гор. Джуламерга, въ Курдистанѣ. Небольшое число несторіанскихъ семействъ въ Китаѣ почти совсѣмъ ассимилировалось съ туземнымъ населеніемъ. Въ Индіи (на Малабарскомъ берегу) несторіане, называемые «христіанами св. Ѳомы», въ настоящее время соединились съ живущими тамъ же іаковитами, что свидѣтельствуетъ о полной утратѣ религіознаго сознанія, такъ какъ эти секты произошли изъ діаметрально-противоположныхъ заблужденій. Въ первые вѣка своего существованія секта имѣла на сирскомъ и другихъ восточныхъ языкахъ свою литературу, отъ которой сохранилось очень немногое. Теперь несторіанство лишено внутренней жизни и развитія, отличалось только ритуально-бытовыми особенностями, въ которыхъ остатки вселенской церковной древности осложнились позднѣйшими, частью чуждыми христіанству наслоеніями. Несторіане, не принявшіе уніи, имѣютъ только три таинства: крещеніе, евхаристію и священство. Ср. Badger, «The Nestorians and their rituals» (Лондонъ, 1852); Rae, «The Syrian Church ni India» Эдинбургъ, 1892).

НЕСТОРІЙ — знаменитый ересеархъ, родомъ изъ сирійскаго города Кесаріи Германикійской, на Евфратѣ; ни происхожденіе его, ни

годъ рожденія неизвѣстны; по свидѣтельству его главнаго противника, св. Кирилла Александрійскаго, «онъ вышелъ изъ грязи и происхожденіе его было постыдно». Проведя въ молодости нѣсколько лѣтъ въ монастырѣ близъ Антіохіи и затѣмъ принявъ священство, сталъ извѣстенъ какъ проповѣдникъ. По словамъ современнаго лѣтописца (Маркелла), «у него было достаточно краснорѣчія, но мало разсудительности». Избранный императоромъ Ѳеодосіемъ II въ патріархи константинопольскіе (428), онъ сразу обнаружилъ крайнюю нетерпимость въ своемъ всенародномъ обращеніи къ императору при вступленіи на каѳедру: «Дай мнѣ, о царь, вселенную, очищенную отъ ересей, а я дамъ тебѣ небесное царствіе. Поборай мнѣ противъ еретиковъ, а я буду поборать тебѣ противъ персовъ». Различные сектанты, пользовавшіеся нѣкоторою фактическою терпимостью въ Константинополѣ, были подвергнуты жестокому гоненію: ихъ заключали въ тюрьмы, изгоняли, отбирали у нихъ имущество, закрывали и разрушали ихъ молитвенные дома. Между прочимъ, аріане, послѣ кровопролитной попытки защитить оружіемъ единственную оставшуюся у нихъ часовню, подожгли ее, и пожаръ, распространившись, истребилъ цѣлый кварталъ столицы. Преслѣдованіе всякихъ ересей и расколовъ распространилось и на другія части имперіи, вызывая, по мѣстамъ, кровавыя столкновенія. Между тѣмъ ревностный гонитель ересей неожиданно самъ оказался еретикомъ, начавъ заявлять въ церкви, что Пресвятую Дѣву Марію не слѣдуетъ называть Богородицей, такъ какъ она родила не Бога, а только человѣка, съ которымъ, помимо нея, соединилось Слово Божіе, превѣчно рожденное отъ Отца; человѣкъ Іисусъ, рожденный отъ Маріи, былъ только обителью Божества и орудіемъ нашего спасенія; этотъ человѣкъ, чрезъ наитіе Духа Святаго, сталъ Христомъ, т. е. помазанникомъ, и Слово Божіе пребывало съ нимъ въ особомъ нравственномъ или относительномъ соединеніи (*κατα σχέσιν*). Такъ какъ терминъ Богородица (*θεοτόκος*) былъ освященъ богослужебнымъ преданіемъ, то заявленіе Несторія, что Пресвятую Дѣву слѣдуетъ называть «человѣкородицею» (*ἀνθροποτόκος*), вызвало всеобщее негодованіе. Тогда, въ видѣ компромисса, онъ предложилъ новое названіе «Христородица», а потомъ соглашался принять и церковный терминъ, съ оговорками въ своемъ смыслѣ. Но уже достаточно выяснилось, что дѣло шло не о словахъ, а объ основномъ христіанскомъ догматѣ воплощенія. Противъ Несторія публично выступилъ Проклъ, епископъ кизическій (впослѣдствіи патріархъ константинопольскій), и адвокатъ Евсевій (впослѣдствіи епископъ дорилейскій). Во время проповѣди Несторія въ каѳедральномъ соборѣ Евсевій прервалъ его громкимъ восклицаніемъ: «Ложь и богохульство! Воистину одно и то же Слово Божіе и рождено Отцемъ въ вѣчности, и воплотилось во времени отъ Дѣвы для нашего спасенія». Черезъ нѣсколько дней къ воротамъ Константинополя былъ прибитъ свитокъ, обвинявшій Несторія въ возобновленіи ереси осужденнаго еще въ III вѣкѣ Павла Самосатскаго (учившаго, что Христосъ былъ только

величайшимъ праведникомъ и пророкомъ, въ которомъ преимущественно передъ другими обитало 2-ое лицо Св. Троицы), съ такимъ заключеніемъ: «анаѳема отдѣляющему Сына Божія отъ сына Маріи!» Опираясь на покровительство императора, Несторій сталъ жестоко преслѣдовать своихъ противниковъ среди константинопольскаго клира и монастырей. Между тѣмъ молва о новой ереси достигла египетскихъ пустынь, и монахи толпами приходили къ патріарху александрійскому Кириллу, величайшему богослову того времени, требуя отъ него защиты православія. Кириллъ обнародовалъ посланіе: «Къ отшельникамъ», гдѣ, не называя Несторія, осуждалъ его мнѣніе, а затѣмъ отправилъ увѣщательное посланіе и къ самому Несторію, который, съ своей стороны, обратился къ римскому папѣ Целестину съ подробною защитою своего ученія. Узнавъ объ этомъ, Кириллъ, находившійся въ разрывѣ съ римскимъ епископомъ изъ-за дяди и предшественника своего Ѳеофила (отлученнаго папою Иннокентіемъ I за гоненія на св. Іоанна Златоуста), поспѣшилъ примириться съ Римомъ и послать папѣ опроверженіе ереси Несторія, который и былъ осужденъ на мѣстномъ римскомъ соборѣ. Папа уполномочилъ Кирилла дѣйствовать и отъ его (папы) имени и потребовать у Несторія отреченія отъ его заблужденія въ десятидневный срокъ. Передъ тѣмъ александрійскій патріархъ обнародовалъ свое второе посланіе къ Несторію, содержавшее обширный богословскій трактатъ о догматѣ воплощенія (такъ называемый *томъ* Св. Кирилла), а послѣ соглашенія съ Римомъ свелъ свой споръ съ Несторіемъ къ 12 положеніямъ (анаѳематизмы), съ которыми и отправилъ въ Константинополь нѣсколькихъ своихъ клириковъ. Другъ Несторія, патріархъ антіохійскій Іоаннъ совѣтовалъ ему подчиниться. Несторій торжественно объявилъ, что онъ готовъ одобрить именованіе «Богородица», поскольку рожденный отъ Дѣвы человѣкъ Іисусъ былъ соединенъ съ Богомъ-Словомъ; но онъ рѣшительно возставалъ противъ анаѳематизмъ Кирилла и представилъ ихъ опроверженіе по пунктамъ въ особомъ сочиненіи, гдѣ, по недостатку богословскихъ знаній, высказывалъ мимоходомъ мнѣнія явно нехристіанскія, оттолкнувшія отъ него и прежнихъ сторонниковъ. Созванный императоромъ (въ 431 г.) вселенскій соборъ въ Ефесѣ, послѣ различныхъ перипетій и осложненій, привелъ къ окончательному осужденію Несторія, который вслѣдъ за тѣмъ былъ сосланъ сначала въ монастырь Евпрепія (близъ Антіохіи), а затѣмъ въ отдаленный египетскій оазисъ Ибисъ, гдѣ черезъ нѣсколько лѣтъ и умеръ. На послѣдователей его было воздвигнуто жестокое гоненіе, принудившее уцѣлѣвшихъ бѣжать въ Персію, гдѣ они долго пользовались особымъ покровительствомъ государства. См. Несторіане.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКІЙ (Nicolaus Chrypfs Cusanus, 1401—1464 гг.)—величайшій изъ нѣмецкихъ гуманистовъ перваго поколѣнія, богословъ, философъ, математикъ и церковно-общественный дѣятель, родомъ изъ лотарингской деревни Кусъ (Cues), откуда и его прозваніе. Сынъ рыб-

наго торговца; въ первой юности бѣжалъ отъ принудительныхъ занятій отцовскою профессіею и, подъ покровительствомъ одного мѣстнаго вельможи, поступилъ въ школу «Духовныхъ братьевъ общей жизни» въ Девентерѣ, а потомъ въ падуанскій университетъ, гдѣ въ 1424 году получилъ докторскую степень по каноническому праву; вступилъ въ монашескій орденъ августинцевъ и получилъ священство и мѣсто декана въ Кобленцѣ. Призванный въ качествѣ ученаго богослова на Базельскій соборъ, онъ подружился съ папскимъ легатомъ гуманистомъ Юліаномъ Чезарини и выступилъ сторонникомъ церковныхъ реформъ безъ нарушенія законныхъ правъ центральной власти. Въ этомъ духѣ написана имъ книга: «De concordantia catholica». Первоосновою церкви на землѣ Николай признаетъ не іерархію, а таинства, какъ самостоятельный божественный элементъ духовной жизни. Отстаивая значеніе «престола Св. Петра», какъ средоточія или «души» вселенской церкви, онъ отрицаетъ, однако, верховную власть папъ надъ государствомъ и раньше Лаврентія Валлы доказываетъ апокрифичность «Константинова дара». Въ 1436 г. Николай издалъ проектъ исправленнаго времясчисленія на тѣхъ основаніяхъ, которыя въ концѣ слѣдующаго вѣка были приняты для григоріанскаго календаря. Когда большинство Базельскаго собора открыто выступило противъ папы Евгенія IV, Николай вмѣстѣ съ меньшинствомъ уѣхалъ въ Римъ, откуда, какъ знатокъ греческаго языка, былъ посланъ въ Константинополь, для переговоровъ съ тамошними властями объ уніи. Послѣ участія въ Флорентійскомъ соборѣ Николай вернулся въ Германію настоятелемъ монастыря въ Майнфельдѣ и визитаторомъ пирмейнскихъ и примозельскихъ монастырей, въ которые онъ ввелъ необходимыя реформы. Въ это время онъ издалъ большое философское сочиненіе: «De docta ignorantia» и нѣсколько трактатовъ разнаго содержанія. Возведенный въ кардиналы-пресвитеры римской церкви (1448) и назначенный затѣмъ епископомъ бриксенскимъ (въ Тиролѣ), Николай получилъ миссію преобразовать всѣ германскіе монастыри. Въ 1454 г. подъ впечатлѣніемъ взятія Константинополя турками, онъ издалъ сочиненіе: «De pace sive concordantia fidei», гдѣ указывалъ на единство истинной основы во всѣхъ религіяхъ и на возможность христіанскаго соглашенія со всѣми народами, а вслѣдъ затѣмъ въ сочиненіи: «De cribratione Alchorani», очень замѣчательномъ для тогдашняго времени, старался указать на тѣсную связь мусульманства съ христіанствомъ. Послѣдніе годы жизни Николай провелъ въ Италіи. За годъ до смерти онъ издалъ главное свое философское сочиненіе: «Devinatione Sapientiae». Умеръ въ г. Тоди. Въ сочиненіи о вращеніи земли онъ на 100 лѣтъ предварилъ Коперника. Его же должно считать родоначальникомъ математическаго ученія о безконечномъ, которое онъ связывалъ съ философскимъ своимъ принципомъ «совпаденія противоположныхъ». Онъ первый сталъ разсматривать кругъ какъ многоугольникъ съ безконечнымъ числомъ безконечно-малыхъ сторонъ. По словамъ Джордано Бруно, «божественный Кузанецъ открылъ величай-

нія таинства геометріи». Въ философіи Николай примыкаетъ къ платонизму по содержанію и предваряетъ гегельянство со стороны формальнаго принципа. Онъ исходитъ изъ мысли о тожествѣ безконечно-великаго и безконечно-малаго, или абсолютной полноты и абсолютной простоты бытія. Въ Божествѣ все есть одно, но единство всего логически предполагаетъ различеніе. Прежде всего различаются возможность и дѣйствительность всего, но въ безконечномъ онѣ совпадаютъ. Отсюда три момента (абсолютная мощь, абсолютное дѣйствіе и ихъ единство), представляющіе самое отвлеченное основаніе для истины св. Троицы, которой, впрочемъ, Николай даетъ и болѣе конкретныя выраженія. Какъ начало всего возможнаго, Божество творитъ и всякое частное, ограниченное бытіе, но такъ, чтобы его ограниченность могла упраздниться его соединеніемъ съ противоположнымъ, въ чемъ и заключается внутренняя причастность всякаго бытія Богу. Противоположность между духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ упраздняется ихъ соединеніемъ въ человѣкѣ, но и человѣкъ по отношенію къ безконечному Божеству есть бытіе ограниченное, и эта ихъ противоположность упраздняется въ Богочеловѣкѣ Христѣ, который и есть полное и окончательное откровеніе абсолютной истины. При большой философской смѣлости отдѣльныхъ мыслей и взглядовъ, писанія Николая проникнуты глубокимъ христіанско-мистическимъ духомъ. Сочиненія Николая были изданы въ Парижѣ (1514 г.) и въ Базелѣ (1565 г.). Нѣмецкій переводъ важнѣйшихъ изъ нихъ издалъ Шарифъ (1862 г.). Изъ послѣдователей Николая болѣе извѣстны Жакъ Ле-Февръ д'Этапль (Jacobus Faber Stapulensis), преподававшій философію Николая въ Сорбоннѣ въ концѣ XV и началѣ XVI в., и его ученикъ Шарль Булье (Carolus Bovillus, 1470—1553 гг.). Подъ большимъ вліяніемъ Николая находились Джордано Бруно и Лейбницъ. См. F. A. Scharpff, «Der Cardinal Nicolaus von Cusa» (1843); его же, «Der Cardinal Nicolaus von Cusa als Reformator etc.» (1871); Fr. J. Clemens, «Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa» (1846); R. Zimmermann, «Der Cardinal Nicolaus von Causa als Vorgänger Leibnizen's» (1852).

ОРИГЕНЪ — знаменитый христіанскій богословъ и философъ, родился въ Александріи около 185 года, въ греческой или эллинизованной египетской семьѣ, принявшей христіанство; получилъ хорошее образованіе отъ своего отца Леонида, который, во время гоненія при Септиміи Северѣ, за оказательство христіанства былъ казненъ, а имущество его конфисковано. 17-лѣтній Оригенъ, имѣя на своемъ попеченіи мать и 6 младшихъ братьевъ, сдѣлался учителемъ грамматики и риторики и былъ избранъ въ наставники знаменитой катехетической школы въ Александріи. Извѣстіе о томъ, что онъ слушалъ уроки Аммонія Саккаса, основателя новоплатонизма, произошло, вѣроятно, отъ смѣшенія съ другимъ Оригеномъ. Чтобы избѣжать соблазновъ со стороны многочисленныхъ слушательницъ катехетической школы, Оригенъ подвергъ себя, будто бы, самоизувѣченію. Сообщаемое въ церковной исторіи

Евсевія, благоговѣйнаго почитателя Оригена, это извѣстіе вызываетъ, однако, сомнѣніе, между прочимъ, въ виду необычайной умственной плодовитости Оригена; достовѣрно только существованіе такой молвы еще при его жизни. — Обширная извѣстность, доставленная Оригену преподаваніемъ въ катехетической школѣ и первыми его сочиненіями, побуждала обращаться къ нему за совѣтомъ изъ отдаленныхъ мѣстностей и вызвала два его путешествія: въ Римъ (при папѣ Зефиринѣ) и въ Аравію. Во время случайнаго гоненія на александрійскую церковь при императорѣ Каракаллѣ (216 г.) почитатели принудили Оригена удалиться въ Палестину, гдѣ два преданные ему епископа, Александръ іерусалимскій и Ѳеоктистъ кесарійскій, дали ему почетное убѣжище; по ихъ настоянію онъ, хотя и мірянинъ, изъяснялъ Священное Писаніе предъ многолюдными собраніями вѣрующихъ въ храмахъ. За это онъ подвергся сильному порицанію александрійскаго епископа Димитрія, заставившаго его вернуться въ Александрію. По приглашенію Юліи Маммеи, матери императора Александра Севера, онъ посѣтилъ ее въ Антіохіи и далъ ей начальное наставленіе въ христіанствѣ. Въ 228 году онъ былъ вызванъ по церковнымъ дѣламъ въ Грецію и проѣздомъ черезъ Палестину принялъ въ Кесаріи рукоположеніе въ пресвитеры отъ епископовъ Александра и Ѳеоктиста. Обиженный этимъ, александрійскій епископъ на двухъ мѣстныхъ соборахъ осудилъ Оригена и объявилъ его недостойнымъ званія учителя, исключеннымъ изъ александрійской церкви и лишеннымъ пресвитерскаго сана (231 г.). Сообщивъ этотъ приговоръ черезъ окружное посланіе прочимъ церквамъ, онъ получилъ согласіе всѣхъ, кромѣ палестинскихъ, финикійскихъ, аравійскихъ и ахайскихъ. Акты египетскихъ соборовъ, осудившихъ Оригена, не сохранились; по существующимъ же свидѣтельствамъ, основаніями приговора, кромѣ прежней вины «проповѣданія мірянина въ присутствіи епископовъ» и сомнительнаго факта самоизувѣченія, служили принятіе рукоположенія отъ постороннихъ іерарховъ и нѣкоторыя неправославныя мнѣнія. Оригенъ перенесъ свою ученую и преподавательскую дѣятельность въ Кесарію Палестинскую, куда привлекъ множество учениковъ, ѣздилъ по церковнымъ дѣламъ въ Аѳины, затѣмъ въ Бостру (въ Аравіи), гдѣ ему удалось обратить на истинный путь мѣстнаго епископа Берилла, невѣрно учившаго о лицѣ Іисуса Христа. Дециево гоненіе застало Оригена въ Тирѣ, гдѣ, послѣ тяжкаго тюремнаго заключенія, разрушившаго его здоровье, онъ скончался въ 254 г. Жизнь Оригена была всецѣло поглощена религіозными и умственными интересами; за неутомимость въ трудѣ онъ былъ прозванъ *адамантовымъ;* матеріальная сторона жизни была имъ сведена къ наименьшему: на свое личное содержаніе онъ употреблялъ 4 обола въ день (около 15 копеекъ); мало спалъ и часто постился; съ аскетизмомъ онъ соединялъ благотворительность, особенно заботясь о пострадавшихъ во время гоненій и объ ихъ семействахъ.

Сочиненія Оригена, по свидѣтельству Епифанія, состояли изъ 6000 книгъ (въ древнемъ значеніи этого слова); дошедшія до насъ

обнимаютъ 9 томовъ in 4⁰ въ изданіи Миня и 25 томовъ in 8⁰ въ изд. Ломмача. Главная заслуга Оригена въ исторіи христіанскаго просвѣщенія принадлежитъ, впрочемъ, не его сочиненіямъ (въ собственномъ смыслѣ), а колоссальной подготовительной работѣ — такъ наз. *гексапла*. Это былъ сдѣланный имъ списокъ всего Ветхаго Завѣта, раздѣленный на шесть столбцовъ (откуда и названіе): въ первомъ столбцѣ помѣщался еврейскій текстъ еврейскими буквами, во второмъ — тотъ же текстъ въ греческой транскрипціи, въ третьемъ — переводъ Акилы, въ четвертомъ — Симмаха, въ пятомъ — такъ наз. семидесяти толковниковъ, въ шестомъ — Θеодотіона. Для нѣкоторыхъ частей Библіи Оригенъ собралъ и другіе переводы. Переводъ 70-ти былъ снабженъ критическими замѣтками, обозначавшими различія еврейскаго текста. Полныхъ копій съ этого огромнаго труда не было сдѣлано; собственноручный экземпляръ Оригена хранился сначала въ Тирѣ, потомъ въ Кесаріи, до 653 г., когда онъ былъ сожженъ при взятіи этого города арабами. Для греко-восточныхъ богослововъ гексапла Оригена служила въ теченіе 4-хъ вѣковъ главнымъ источникомъ библейской эрудиціи. Сохранившееся напечатали Montfaucon (Парижъ, 1713), Bahrdt (Лейпцигъ, 1769) и Field (Оксфордъ, 1873). Изъ экзегетическихъ трудовъ Оригена, обнимавшихъ почти всю Библію, многіе дошли до насъ (толкованія и бесѣды на Псалтирь, на прор. Іеремію, на ев. Матѳея, ев. Іоанна, Посланіе ап. Павла къ римлянамъ и др.). Сохранилось также обширное апологетическое сочиненіе Оригена *Противъ Цельза, трактатъ Περὶ εὐχῆς* (О молитвѣ) и *Λόγος προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον* (Слово увѣщательное къ мученичеству). Сочиненіе *Περὶ ἀρχῶν* (О началахъ), гдѣ Оригенъ изложилъ совокупность своихъ взглядовъ на главные предметы вѣры и мышленія, дошло до насъ въ завѣдомо невѣрной мѣстами латинской парафразѣ Руфина; два обширные отрывка III и IV книгъ сохранились благодаря хрестоматіи изъ Оригеновыхъ твореній, составленной Василіемъ Великимъ и Григоріемъ Назіанзиномъ, подъ именемъ *Φιλοκαλία* Изъ многочисленныхъ писемъ Оригена сохранились два: къ Аммону, экзегетическаго содержанія, и къ св. Григорію Чудотворцу. Изданія Оригена по-латински и гречески начались съ 1475 года; лучшее — бенедиктинцевъ Карла и Винцента де-ла-Рю (Парижъ, 1733—1759); оно перепечатано въ «Патрологіи» Миня. Изъ переводовъ отдѣльныхъ сочиненій Оригена на новѣйшіе языки лучшій — англійскій въ «Ante-nicene Library» (Оксфордъ, 1872 сл.; *Περὶ ἀρχῶν*, Противъ Цельза и 2 посланія).

Ученіе Оригена. Источникъ истиннаго познанія есть откровеніе Іисуса Христа, Который, какъ Слово Божіе, говорилъ и до своего личнаго явленія — чрезъ Моисея и пророковъ, и послѣ — чрезъ апостоловъ. Данное откровеніе содержится въ Священномъ Писаніи и въ преданіи церквей, получившихъ его преемственно отъ апостоловъ. Въ апостольскомъ и церковномъ вѣроученіи нѣкоторые пункты выражены съ полнотою и ясностью, не допускающими никакихъ прекаканій, а въ другихъ только утверждается, что нѣчто существуетъ, безъ всякаго

объясненія, *какъ* и *откуда;* такія объясненія Слово Божіе предоставляетъ умамъ способнымъ и подготовленнымъ къ изслѣдованію истинной мудрости. Оригенъ отмѣчаетъ 9 непререкаемыхъ пунктовъ вѣроученія: 1) Единый Богъ, творецъ и устроитель всего существующаго, Отецъ Іисуса Христа, одинъ и тотъ же въ добрѣ и въ правосудіи, въ Новомъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ; 2) Іисусъ Христосъ, единородный отъ Отца, рожденный прежде всякаго творенія, служившій Отцу при созданіи міра и въ послѣдніе дни ставшій человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, воспринявшій настоящее вещественное тѣло, а не призрачное, дѣйствительно родившійся отъ Дѣвы и Духа Св., дѣйствительно страдавшій, умершій и воскресшій, обращавшійся съ учениками Своими и вознесшійся передъ ними отъ земли; 3) Духъ Св., по чести и достоинству пріобщаемый къ Отцу и Сыну, одинъ и тотъ же во всѣхъ Святыхъ какъ Новаго, такъ и Ветхаго Завѣта; прочее же о Духѣ Св. апостолы предоставили тщательному изслѣдованію мудрыхъ; 4) душа человѣческая, какъ обладающая собственною упостасью и жизнью и въ день воскресенія имѣющая получить нетлѣнное тѣло, — но о происхожденіи души или способѣ размноженія человѣческихъ душъ нѣтъ ничего опредѣлительнаго въ церковномъ ученіи; 5) свободная воля, принадлежащая всякой разумной душѣ въ борьбѣ ея съ злыми силами и дѣлающая ее отвѣтственною, какъ въ здѣшней жизни, такъ и послѣ смерти, за все ею содѣянное; 6) существованіе діавола и служителей его, — но о природѣ и способѣ дѣйствія ихъ умолчали апостолы; 7) ограниченность настоящаго видимаго міра, какъ имѣющаго свое начало и свой конецъ во времени, — но о томъ, что было до этого міра и что будетъ послѣ него, а также и объ иныхъ мірахъ, нѣтъ яснаго опредѣленія въ церковномъ ученіи; 8) Священное Писаніе, какъ внушенное Духомъ Божіимъ и имѣющее, кромѣ видимаго и буквальнаго смысла, еще другой, сокровенный и духовный; 9) существованіе и вліяніе добрыхъ ангеловъ, служащихъ Богу въ совершеніи Имъ нашего спасенія, — но объ ихъ природѣ, происхожденіи и способѣ бытія нѣтъ въ церковномъ ученіи ясныхъ постановленій, равно какъ и о всемъ, касающемся солнца, луны и звѣздъ. Въ ученіи о Богѣ Оригенъ настаиваетъ особенно на безтѣлесности Божества, доказывая (противъ антропоморфитовъ), что Богъ есть «свѣтъ» не для глазъ, а только для ума, Имъ просвѣщаемаго. Въ ученіи о Троицѣ Оригенъ рѣшительнѣе всѣхъ предшествовавшихъ христіанскихъ писателей утверждаетъ *безвременное* рожденіе Сына Божія, какъ упостаснаго Разума, безъ котораго немыслимо абсолютное существо; съ другой стороны, онъ является такимъ же субординаціонистомъ, какъ и большинство его предшественниковъ, признавая между Лицами Св. Троицы неравенство не только отвлеченно-логическое, но также и реальное. Признаніе такого неравенства сказывается и во взглядѣ Оригена на отношенія Бога къ творенію: кромѣ общаго участія трехъ Лицъ Божества, онъ признаетъ особое дѣйствіе Бога-Отца, опредѣляющаго *существованіе*, какъ такое, Логоса, опредѣляющаго существованіе *разумное*, и Духа Св.,

опредѣляющаго существованіе *нравственно-совершенствуемое*, такъ что собственная область Сына ограничивается душами разумными, а Духа — святыми. Христологія Оригена въ существѣ совпадаетъ съ общеправославною, поскольку онъ признаетъ въ Христѣ реальное соединеніе Божескаго Лица съ совершеннымъ человѣкомъ, безъ упраздненія отличительныхъ свойствъ той и другой природы. Несогласнымъ съ церковною догматикой представляется лишь особое ученіе Оригена о «душѣ Христа». Нашъ видимый міръ, по Оригену, есть лишь одинъ изъ міровъ или, точнѣе, изъ міровыхъ періодовъ. До него единымъ творческимъ актомъ (который самъ по себѣ — внѣ времени, хотя мы принуждены мыслить его какъ временный) Богъ создалъ *опредѣленное* число духовныхъ существъ *равнаго* достоинства, способныхъ уразумѣвать Божество и уподобляться Ему. Одинъ изъ этихъ духовъ или умовъ (νοῦς), обладающихъ нравственною свободою, такъ всецѣло отдался этому высшему призванію и съ такою пламенною любовью устремился къ Божеству, что неразрывно соединился съ божественнымъ Логосомъ или сталъ его тварнымъ носителемъ по преимуществу. Это и есть та человѣческая душа, посредствомъ которой Сынъ Божій въ назначенное время могъ воплотиться на землѣ, такъ какъ непосредственное воплощеніе Божества немыслимо. Судьба прочихъ умовъ была другая. Пользуясь присущею имъ свободой, они въ неравной степени отдавались Божеству или отвращались отъ Него, откуда и возникло все существующее неравенство и разнообразіе духовнаго міра, въ трехъ главныхъ разрядахъ существъ. Тѣ умы, у которыхъ доброе стремленіе къ Божеству въ той или другой степени возобладало надъ противоположнымъ, образовали міръ добрыхъ ангеловъ различнаго чина, сообразно степени преобладанія лучшаго стремленія; умы, рѣшительно отвратившіеся отъ Бога, стали злыми демонами; наконецъ, умы, въ которыхъ два противоположныя стремленія остались въ нѣкоторомъ равновѣсіи или колебаніи, стали человѣческими душами. Такъ какъ цѣль всего творенія есть его причастіе полнотѣ Божества, то паденіе духовныхъ существъ должно было вызвать со стороны Божіей рядъ дѣйствій, постепенно приводящихъ къ возстановленію всѣхъ (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) въ совершенномъ единеніи съ абсолютнымъ Добромъ. Такъ какъ природѣ Божества не свойственно дѣйствовать тираническимъ чрезъ насиліе и произволъ, а природѣ свободно-разумныхъ созданій не свойственно подчиняться такому дѣйствію, то домостроительство (οἰκονομία) нашего спасенія допускаетъ со стороны Божіей только такія средства, которыя, естественнымъ путемъ испытанія необходимыхъ послѣдствій зла и постоянными внушеніями лучшаго, приводятъ падшихъ къ обращенію и возвышаютъ ихъ до *прежняго достоинства*. Физическій міръ, по Оригену, есть лишь послѣдствіе паденія духовныхъ существъ, совокупность необходимыхъ средствъ для ихъ исправленія и возстановленія. Пользуясь евангельскимъ выраженіемъ, обозначающимъ начало или основаніе міра какъ καταβολὴ τοῦ κόσμου, что буквально значитъ «низ-

верженіе міра», Оригенъ настаиваетъ на томъ, что нашъ физическій міръ есть только результатъ, частью прямой, частью косвенный, нравственнаго паденія духовныхъ существъ. Въ связи съ этимъ, основываясь на сомнительной этимологіи греческаго слова ψυχή (душа) отъ ψύχεσθαι — охлаждаться, остывать, Оригенъ утверждаетъ, что первозданныя духовныя существа, охладѣвая въ своей пламенной любви къ Богу, становятся душами и ниспадаютъ въ область чувственнаго бытія. Впрочемъ, Оригенъ забываетъ объ этомъ, когда говоритъ о «душѣ Христа», особенность которой, по его представленію, состояла именно въ томъ, что она никогда не охладѣвала въ своей пламенной любви къ Божеству. Оригенъ былъ склоненъ отрицать самостоятельную реальность матеріи и признавать въ ней лишь понятіе ума, отвлеченное отъ многообразія чувственныхъ качествъ и опредѣленій, явившихся у духовныхъ существъ вслѣдствіе ихъ паденія; впрочемъ, такой взглядъ высказывается имъ лишь какъ предположеніе и не проводится послѣдовательно. Оригенъ различаетъ въ мірѣ то, что имѣетъ принципіальное или «предустановленное» значеніе, т. е. существуетъ какъ цѣль, и то, что существуетъ лишь какъ необходимое послѣдствіе принципіальнаго бытія, или средство для цѣли; первое значеніе принадлежитъ только разумнымъ существамъ, а второе — животнымъ и земнымъ произрастеніямъ, существующимъ только «для потребы» разумныхъ твореній. Это не мѣшаетъ ему признавать у животныхъ душу, какъ способность представленія и стремленія (φανταστική καὶ ὁρμητική); то, что онъ говоритъ въ этомъ смыслѣ объ инстинктахъ различныхъ насѣкомыхъ, исключаетъ возможность приписывать ему (какъ это дѣлаетъ авторъ новѣйшей французской монографіи о философіи Оригена, Дени) картезіанскій взглядъ на животныхъ, какъ на машины. Кромѣ человѣка, есть въ этомъ мірѣ и другія разумныя существа: въ солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ Оригенъ видитъ тѣла ангеловъ, по особому порученію Божію раздѣляющихъ судьбу человѣка въ періодъ его испытаній. То, что движется само собою, т. е. безъ внѣшняго толчка, необходимо имѣетъ въ себѣ душу; если же оно при этомъ движется правильно и цѣлесообразно, то ясно, что оно имѣетъ душу разумную; поэтому небесныя свѣтила, являющія самостоятельное и правильное движеніе, необходимо суть разумныя духовныя существа; не признавать этого Оригенъ считаетъ «верхомъ безумія». Въ области психологіи и этики взгляды Оригена, насколько онъ въ нихъ послѣдователенъ, ведутъ къ чистому индивидуализму. Самостоятельно существуютъ, кромѣ Св. Троицы, только единичные умы или духи, созданные отъ вѣка и первоначально равные; тѣ изъ нихъ, которые ниспали на степень человѣческихъ душъ, рождаются въ такомъ тѣлѣ и въ такой внѣшней средѣ, которыя, съ одной стороны, соотвѣтствуютъ данному внутреннему состоянію или степени любви каждаго, а, съ другой стороны, наиболѣе пригодны для его дальнѣйшаго усовершенствованія. Свобода воли, на которой особенно настаиваетъ Оригенъ, никогда не утрачивается разумнымъ существомъ, вслѣдствіе чего оно всегда мо-

жетъ подняться изъ самаго глубокаго паденія. Свобода выбора между добромъ и зломъ, при разумномъ сознаніи того и другого, есть формальное условіе добродѣтели и нравственнаго совершенствованія; съ этой стороны Оригенъ полагалъ непереходимую границу между существами разумно-свободными и безсловесными тварями. Утверждая *предсуществованіе* единичныхъ душъ, Оригенъ рѣшительно отвергалъ ученіе о душепереселеніи (метемпсихозъ) и особенно о переходѣ разумныхъ душъ въ тѣла животныхъ. Ученіе о единовременномъ всеобщемъ воскресеніи умершихъ въ ихъ собственныхъ тѣлахъ не вязалось съ общимъ воззрѣніемъ Оригена и отчасти прямо ему противорѣчило. Принимая это ученіе, какъ положительный догматъ, переданный церкви отъ апостоловъ, Оригенъ старался по возможности согласовать его съ требованіями разума. Такъ какъ въ человѣческомъ тѣлѣ происходитъ непрерывный обмѣнъ веществъ, и матеріальный составъ этого тѣла не остается себѣ равнымъ и въ теченіе двухъ дней, то индивидуальное тожество тѣла, подлежащаго воскресенію, не можетъ заключаться въ совокупности его матеріальныхъ элементовъ, какъ въ величинѣ безмѣрной и неуловимой, а лишь въ его отличительномъ образѣ или видѣ (*τὸ εἶδος, τὸ χαρακτηρίζον*), сохраняющемъ неизмѣнно свои существенныя черты въ потокѣ вещественнаго обмѣна. Этотъ характеристичный образъ не уничтожается смертью и разложеніемъ матеріальнаго тѣла, ибо какъ онъ не создается матеріальнымъ процессомъ, такъ и не можетъ быть имъ разрушенъ; онъ есть произведеніе живой образовательной силы, невидимо заложенной въ зародышѣ или сѣмени даннаго существа и потому называемой «сѣмяннымъ началомъ» (*Λογος σπερματικός* стоиковъ). Это невидимое пластическое начало, подчиняющее себѣ матерію при жизни тѣла и налагающее на нее характерный образъ именно *этого*, а не иного тѣла, пребываетъ въ потенціальномъ состояніи послѣ смерти, чтобы снова обнаружить свое зиждительное дѣйствіе въ день воскресенія, но уже не на прежнемъ грубомъ веществѣ, давно истлѣвшемъ и разсѣянномъ, а на чистомъ и свѣтоносномъ эѳирѣ, изъ котораго создается новое духовное и нетлѣнное тѣло въ прежнемъ образѣ. Собственная центральная мысль Оригена въ его эсхатологіи есть окончательное возсоединеніе съ Богомъ всѣхъ свободно-разумныхъ существъ, не исключая и діавола. — При изложеніи своихъ мыслей Оригенъ опирается главнымъ образомъ на свидѣтельства Священнаго Писанія (въ наиболѣе свободномъ философскомъ его сочиненіи, *Περὶ ἀρχῶν* имѣется 517 цитатъ изъ различныхъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, а въ сочиненіи противъ Цельза — 1531 цитата). Признавая все Священное Писаніе боговдохновеннымъ, Оригенъ находитъ возможнымъ понимать его лишь въ томъ смыслѣ, который не противорѣчилъ бы божественному достоинству. Бо́льшая часть Библіи, по его мнѣнію, допускаетъ совмѣстно и буквальный или историческій смыслъ, и иносказательный, духовный, относящійся къ Божеству и къ будущимъ судьбамъ человѣчества; но нѣкоторыя мѣста св. книгъ имѣютъ только духовный смыслъ, такъ какъ въ буквальномъ пониманіи

они представляютъ нѣчто или неподобающее высшему вдохновенію, или даже вовсе немыслимое. Кромѣ буквы и духа, Оригенъ признаетъ еще и «душу» Писанія, т. е. нравственный или назидательный его смыслъ. Во всемъ этомъ Оригенъ раздѣляетъ взгляды, господствовавшій и до него и сохранившійся донынѣ въ христіанствѣ, куда онъ перешелъ отъ еврейскихъ учителей, различавшихъ даже 4 смысла въ Писаніи. Характерна собственно для Оригена лишь крайняя рѣзкость, съ которою онъ нападаетъ на буквальное пониманіе нѣкоторыхъ мѣстъ какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта.

Для общей оцѣнки ученія Оригена слѣдуетъ замѣтить, что при дѣйствительномъ совпаденіи въ извѣстныхъ пунктахъ между его идеями и положительными догматами христіанства и при его искренней увѣренности въ ихъ полномъ согласіи, это согласіе и взаимное проникновеніе религіозной вѣры и философскаго мышленія существуетъ у Оригена лишь *отчасти:* положительная истина христіанства въ ея *цѣлости не покрывается* философскими убѣжденіями Оригена, который на половину, по крайней мѣрѣ, остается эллиномъ, наслѣдникомъ въ эллинизованной религіи евреевъ (сильнѣйшее вліяніе Филона) нѣкоторую твердую опору для своихъ воззрѣній, но внутренно неспособнымъ *понять* особую, *специфическую* сущность новаго откровенія, при самомъ рѣшительномъ желаніи ее *принять*. Для мыслящаго эллина противоположность бытія матеріальнаго и духовнаго, чувственнаго и умопостигаемаго оставалась безъ настоящаго примиренія, какъ теоретическаго, такъ и практическаго. Въ цвѣтущую эпоху эллинизма было нѣкоторое примиреніе эстетическое, въ формѣ красоты, но чувство прекраснаго значительно ослабѣло въ александрійскую эпоху, и дуализмъ духа и матеріи получилъ полную силу, еще обостренный вліяніями со стороны языческаго Востока. Христіанство, по существу своему, есть принципіальное и безусловное упраздненіе этого дуализма, такъ какъ принесенная имъ «добрая вѣсть» относится къ спасенію *цѣлаго* человѣка, со включеніемъ его тѣлеснаго или чувственнаго бытія, а чрезъ него и всего міра, т. е. со включеніемъ матеріальной природы: «новаго неба и *новой земли* по обѣтованію Его чаемъ, идѣже правда живетъ». Эта идея духовной чувственности, обожествляемой тѣлесности или богоматеріи, опредѣляющая собою собственно-христіанскую мудрость, была «безуміемъ для эллиновъ», какъ видно и на Оригенѣ. По его мысли, воплощеніе и воскресеніе Христа было только одною изъ воспитательныхъ мѣръ, принимаемыхъ «божественнымъ педагогомъ» — Логосомъ. Цѣль дѣла Божія на землѣ есть, съ точки зрѣнія Оригена, возсоединеніе всѣхъ умовъ съ Логосомъ, а чрезъ него и съ Богомъ-Отцемъ, или Самобогомъ (*Αὐτόθεος*). Но умы плотскіе и загрубѣвшіе въ чувственности неспособны придти къ этому возсоединенію путемъ мышленія и умственнаго озаренія и нуждаются въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ и наглядныхъ наставленіяхъ, которыя они и получили благодаря земной жизни Христа. Такъ какъ всегда были люди способные къ чисто-умственному общенію съ Логосомъ, то, значитъ, воплo

щеніе Христа было нужно только для людей, стоящихъ на низкой степени духовнаго развитія. Съ этимъ непониманіемъ христіанства въ его основномъ пунктѣ связана у Оригена и другая особенность: превознесеніе отвлеченно-духовнаго смысла Библіи и пренебреженіе къ ея смыслу историческому. Далѣе, односторонне-идеалистическій индивидуализмъ Оригена лишалъ его возможности понять христіанскій догматъ о первородномъ грѣхѣ или о реальной солидарности всего человѣчества въ его земныхъ судьбахъ. Точно также во взглядѣ на значеніе *смерти* Оригенъ радикально расходится съ христіанствомъ; для платоническаго идеалиста смерть есть вполнѣ нормальный конецъ тѣлеснаго существованія, какъ недолжнаго и безсмысленнаго. Несовмѣстимое съ такимъ взглядомъ утвержденіе апостола: «послѣдній врагъ истребится — смерть» Оригенъ обходитъ слишкомъ легко, чрезъ произвольное отожествленіе смерти съ діаволомъ. Ученіе Оригена о непремѣнномъ фатальномъ возсоединеніи всѣхъ духовныхъ существъ съ Богомъ, трудно согласимое съ Св. Писаніемъ и церковнымъ преданіемъ и не имѣющее твердыхъ разумныхъ основаній, находится въ логическомъ противорѣчіи и съ дорогимъ для Оригена принципомъ свободной воли, ибо эта свобода предполагаетъ: 1) возможность постояннаго и окончательнаго рѣшенія противиться Богу и 2) возможность новыхъ паденій для существъ уже спасенныхъ. Хотя Оригенъ былъ и вѣрующимъ христіаниномъ, и философски образованнымъ мыслителемъ, но онъ не былъ христіанскимъ мыслителемъ или философомъ христіанства; вѣра и мышленіе были у него связаны въ значительной степени лишь внѣшнимъ образомъ, не проникая другъ друга. Это раздвоеніе необходимо отразилось и на отношеніи христіанскаго міра къ Оригену. Его важныя заслуги въ изученіи Библіи и въ защитѣ христіанства противъ языческихъ писателей, его искренняя вѣра и преданность религіознымъ интересамъ привлекали къ нему даже самыхъ усердныхъ ревнителей новой вѣры, тогда какъ несознаваемый имъ самимъ антагонизмъ между его эллинскими идеями и глубочайшею сущностью христіанства вызывалъ въ другихъ представителяхъ этой вѣры инстинктивныя опасенія и антипатіи, доходившія иногда до ожесточенной вражды. Вскорѣ послѣ его смерти два его ученика, ставшіе столпами церкви — св. муч. Памфилъ и св. Григорій Чудотворецъ, епископъ неокесарійскій, горячо защищали своего учителя, въ особыхъ сочиненіяхъ, противъ нападенія на его идеи со стороны св. Меѳодія Патарскаго. Такъ какъ въ своемъ ученіи о вѣчномъ или сверхвременномъ рожденіи божественнаго Логоса Оригенъ дѣйствительно подходилъ къ православному догмату ближе, чѣмъ большинство другихъ доникейскихъ учителей, то на его авторитетъ съ большимъ уваженіемъ ссылался св. Аѳанасій Великій, въ своихъ спорахъ противъ аріанъ. Во второй половинѣ IV вѣка нѣкоторыя идеи Оригена оказали вліяніе на двухъ знаменитыхъ Григоріевъ — Нисскаго и Назіанзина, изъ которыхъ первый, въ сочиненіи: «О воскресеніи», доказывалъ, что всѣ будутъ спасены, а второй мимоходомъ и съ большою осмотритель-

ностью высказывалъ какъ этотъ взглядъ, такъ и другую мысль Оригена, что подъ кожаными одѣяніями Адама и Евы слѣдуетъ разумѣть матеріальное тѣло, въ которое человѣческій духъ облекается вслѣдствіе своего паденія. Св. Василій Великій, менѣе довѣрчиво относившійся къ Оригену, отдавалъ, однако, должное достоинствамъ его твореній и участвовалъ въ составленіи хрестоматіи изъ нихъ. Подобнымъ же образомъ относился къ Оригену св. Іоаннъ Златоустъ, котораго неразборчивые противники обвиняли, однако, въ оригенизмѣ. Ожесточенными обвинителями Оригена и его писаній выступили въ началѣ V вѣка врагъ Златоуста Ѳеофилъ Александрійскій и св. Епифаній Кипрскій на Востокѣ, а на Западѣ — блаж. Іеронимъ, который, трудясь надъ латинскою Библіей, какъ Оригенъ надъ греческой, сначала съ такимъ восторгомъ относился къ своему восточному предшественнику, что называлъ его первымъ послѣ апостоловъ свѣтильникомъ церкви, но, познакомившись съ главнымъ догматическимъ сочиненіемъ Оригена: «*Περὶ ἀρχῶν*», объявилъ его злѣйшимъ еретикомъ и неутомимо преслѣдовалъ своею враждою его приверженцевъ. Въ VI вѣкѣ императоръ Юстіанъ, не безъ основанія подозрѣваемый въ монофизитской ереси, нашелъ удобнымъ выставить напоказъ свое православіе, возбудивъ формальный процессъ противъ Оригена по обвиненію его въ 10 ересяхъ (въ посланіи къ патріарху Минѣ); вслѣдствіе этого обвиненія состоялось на мѣстномъ Константинопольскомъ соборѣ, въ 543 г., осужденіе Оригена, какъ еретика, память его предана анаѳемѣ и сочиненія объявлены подлежащими истребленію. Былъ ли въ каноническомъ порядкѣ подтвержденъ этотъ приговоръ на послѣдовавшемъ черезъ 10 лѣтъ Константинопольскомъ V вселенскомъ соборѣ (который нерѣдко смѣшивали съ упомянутымъ помѣстнымъ) — остается спорнымъ вопросомъ, такъ какъ подлинные акты этого вселенскаго собора до насъ не дошли; съ точки зрѣнія церковно-юридической остается, слѣдовательно, нѣкоторая возможность защищать Оригена. Такая защита относительно самаго лица Оригена облегчается тѣмъ несомнѣннымъ обстоятельствомъ, что онъ никогда не высказывалъ свои неправославныя мнѣнія какъ непреложныя и обязательныя истины, слѣдовательно, *не могъ быть* формальнымъ еретикомъ, — а слишкомъ эллинскій складъ ума раздѣляли съ Оригеномъ многіе святые отцы. Несмотря на старанія Юстиніана, авторитетъ Оригена въ церкви не былъ уничтоженъ, и въ слѣдующемъ вѣкѣ можно замѣтить слѣды оригенизма, хотя значительно смягченнаго истинно-христіанскимъ сознаніемъ, у великаго борца за православіе противъ моноѳелитства — св. Максима Исповѣдника. Черезъ его сочиненія нѣкоторыя идеи Оригена, соединенныя съ идеями такъ называемаго Діонисія Ареопагита, были перенесены на западную почву читавшимъ по-гречески Іоанномъ Скотомъ Эригеной и вошли, какъ элементъ, въ его своеобразную и грандіозную систему. Въ новое время теорія о «душѣ Христа», вѣроятно, заимствованная Оригеномъ у его «еврейскаго учителя», была возобновлена французскимъ каббалистомъ

Вильгельмомъ Постэлемъ (XVI в.). Вліяніе Оригена замѣчается у теософовъ XVIII в. — Пуарэ, Мартинеса Паскалиса и Сенъ-Мартена, а въ XIX в. — у Франца Баадера и Юліуса Гамбергера, ошибочно принимавшихъ мысль Оригена объ окончательномъ спасеніи всѣхъ за общій догматъ греко-восточной церкви.

Литература. Въ XVII в. положилъ основаніе спеціальному изученію Оригена епископъ авраншскій Huet («Origeniana»). Позднѣйшія монографіи: Thomasius, «Origenes» (1837); Redepenning, «Origenes, eine Darstellung seines Lebens und s. Lehre» (1841—1846); Fischer, «Comment. de Orig. Cosmologia et theologia» (1846); Romers, «Origen's Lehre v. d. Auferstehung des Fleisches» (1851); Freppel, «Origène» (1875); Denis, «Philosophie d'Origène» (1884). Сочиненія Редепеннинга и Дени признаются классическими. На русскомъ языкѣ обширное сочиненіе объ Оригенѣ Малевинскаго и замѣчательная монографія В. В. Болотова: «Ученіе Оригена о Св. Троицѣ».

ПЕЛАГІЙ — знаменитый ересеархъ, кельтійскаго происхожденія (собственно имя его было *Морганъ*, въ греческой передѣлкѣ Пелагій); родился около 360 года, по нѣкоторымъ указаніямъ — въ Бретани, по другимъ — въ Шотландіи. Достовѣрныя извѣстія о немъ начинаются лишь съ прибытія его въ Италію (въ первые годы V вѣка. Здѣсь онъ обратилъ на себя вниманіе добрымъ нравомъ, велъ жизнь монашескую (veluti monachus) и заслужилъ дружбу св. Павлина, епископа ноланскаго. Въ Римѣ Пелагій былъ пораженъ нравственною распущенностью какъ мірянъ, такъ и клириковъ, оправдывающихся немощью человѣческой природы передъ неодолимою силою грѣха. Противъ этого Пелагій выступилъ съ утвержденіемъ, что неодолимаго грѣха не бываетъ; если онъ есть дѣло необходимости, то это не грѣхъ, если же дѣло воли, то его можно избѣгнуть. Главныя свои воззрѣнія Пелагій изложилъ въ толкованіяхъ на ап. Павла (сохранившихся лишь въ передѣлкѣ Кассіодора, издаваемой при твореніяхъ блажен. Іеронима), а также въ своемъ посланіи къ Димитріадѣ. Человѣкъ, — учитъ Пелагій, — по природѣ добръ. Дѣйствіемъ своей свободной воли онъ можетъ уклоняться отъ добра; такія уклоненія, накопляясь, могутъ стать грѣховнымъ навыкомъ и получить силу какъ бы второй природы, не доходя, однако, до непреодолимости, такъ какъ свобода воли не можетъ быть потеряна разумнымъ существомъ. Человѣкъ всегда могъ успѣшно бороться съ грѣхомъ и достигалъ праведности; особенно же это возможно, легко и обязательно послѣ того, какъ Христосъ, Своимъ ученіемъ и примѣромъ, ясно показалъ путь къ высшему благу. Богъ не требуетъ невозможнаго; слѣдовательно, если человѣкъ долженъ, то онъ и можетъ исполнять заповѣди Божіи, *запрещающія* злое, *повелѣвающія* доброе и *совѣтующія* совершенное. Евангеліе только совѣтуетъ безбрачіе, но предписываетъ кротость и смиреніе, запрещаетъ грѣхъ и тщеславіе, и Пелагій настаиваетъ на томъ, что исполненіе евангельскихъ совѣтовъ (consilia) имѣетъ достоинство лишь у тѣхъ, кто прежде

повинуется запрещеніямъ и предписаніямъ (praecepta). Не отрицая пользы монашескаго аскетизма, какъ духовнаго упражненія, Пелагій ставитъ его на второй планъ. Человѣкъ спасается не внѣшними подвигами, а также не помощью особыхъ средствъ церковнаго благочестія и не правовѣрнымъ исповѣданіемъ ученія Христова, а лишь его дѣйствительнымъ исполненіемъ, чрезъ постоянную внутреннюю работу надъ своимъ нравственнымъ совершенствованіемъ. Человѣкъ *самъ* спасается, какъ самъ и грѣшитъ. Пелагій признаетъ первородный грѣхъ лишь въ смыслѣ перваго дурного примѣра, даннаго Адамомъ, но отрицаетъ реальную силу грѣха, переходящаго на потомковъ Адама (tradux peccati). Отдѣляя грѣхъ отъ природы, видя въ немъ только сознательный актъ единичной воли, Пелагій не можетъ признавать его причиною смерти. Съ другой стороны, отрицаніе реальности грѣха ведетъ къ отрицанію благодати, какъ особой реальной силы добра, дѣйствующей въ человѣкѣ, но не отъ человѣка. Пелагій допускаетъ благодать лишь въ смыслѣ вообще всего добраго, что Богъ даетъ человѣку въ природѣ и въ исторіи, начиная съ самаго существованія и кончая фактомъ откровенія высшей истины чрезъ Христа. Скромный и миролюбивый Пелагій старался высказывать свои мысли въ общепринятыхъ выраженіяхъ, избѣгая прямого столкновенія съ церковнымъ сознаніемъ; но главный послѣдователь его идей, смѣлый и честолюбивый патрицій Целестій, довелъ дѣло до разрыва съ церковью. Въ 411 году они прибыли вдвоемъ въ Африку, откуда Пелагій, съѣздивъ на поклонъ къ Августину, епископу гиппонскому, и дружелюбно, благодаря своей скрытности, имъ принятый, отправился въ Палестину, а Целестій, оставшійся въ Карѳагенѣ и открыто высказывавшій свои взгляды, былъ обвиненъ передъ собравшимися тамъ епископами въ слѣдующихъ еретическихъ положеніяхъ: Адамъ умеръ бы, если бы и не согрѣшилъ; его грѣхъ есть его собственное дѣло и не можетъ быть вмѣняемъ всему человѣчеству; младенцы рождаются въ томъ состояніи, въ какомъ Адамъ былъ до паденія, и не нуждаются въ крещеніи для вѣчнаго блаженства; до Христа и послѣ Него бывали люди безгрѣшные; Законъ также ведетъ къ царствію небесному, какъ и Евангеліе; какъ грѣхопаденіе Адама не было причиною смерти, такъ воскресеніе Христа не есть причина нашего воскресенія. Опровергнутый Августиномъ (въ двухъ трактатахъ) и присужденный (условно) Карѳагенскимъ соборомъ (412 г.) къ отлученію отъ церкви, Целестій отправился въ Эфесъ, гдѣ ему удалось получить санъ пресвитера. Между тѣмъ Пелагій пріобрѣлъ довѣріе палестинскихъ епископовъ и былъ оправданъ ими (на двухъ мѣстныхъ соборахъ — въ Іерусалимѣ и Лиддѣ или Діосполѣ), въ 415 году, по обвиненію, возбужденному противъ него блаж. Іеронимомъ и прибывшимъ изъ Африки пресвитеромъ Павломъ Орозіемъ. Главный обвинительный пунктъ относился къ утвержденію Пелагія, что всякій человѣкъ легко можетъ быть безгрѣшнымъ, если только захочетъ. Пелагій отвѣчалъ: «Да, я говорилъ, что можно быть безгрѣшнымъ, но не говорилъ, что это возможно *безъ помощи Божіей*». Его объясненія были

найдены удовлетворительными, но окончательное рѣшеніе дѣла было предоставлено епископу римскому. Пелагій отправилъ ему свое исповѣданіе вѣры, въ которомъ, распространяясь объ истинахъ общепризнанныхъ, обходилъ сущность спорнаго вопроса. Между тѣмъ въ Африкѣ продолжалась сильная борьба противъ пелагіанства. Новый соборъ въ Карѳагенѣ (416 г.), распространивъ осужденіе Целестія и на его учителя, обратился къ папѣ Иннокентію I за подтвержденіемъ своего приговора, которое и получилъ. Оправдательное посланіе Пелагія къ папѣ было разсмотрѣно преемникомъ Иннокентія Зосимой, къ которому обратился также и Целестій, прибывшій въ Римъ черезъ Константинополь (гдѣ епископъ Аттикъ отвергъ его, какъ еретика). Въ своемъ письменномъ заявленіи онъ высказывался смѣлѣе и яснѣе, чѣмъ Пелагій, но настаивалъ на прежнемъ своемъ утвержденіи, что его ученіе есть дѣло умственнаго изслѣдованія, а не ересь, такъ какъ оно не относится къ вопросамъ вѣры, по которымъ онъ заранѣе принимаетъ все, что принимается папою, и осуждаетъ все, что имъ осуждается. Такое заявленіе ученика, вмѣстѣ съ благовидными богословскими толкованіями учителя, побудило папу обратиться къ африканскимъ епископамъ съ посланіемъ въ пользу обвиняемыхъ. Но африканцы не уступали; на нѣсколькихъ соборахъ, окончательно на concilium generale въ Карѳагенѣ (418 г.), съ участіемъ испанскихъ епископовъ, они объявили, что приговоръ папы Иннокентія былъ окончательнымъ и отмѣненъ быть не можетъ. Послѣ нѣкотораго колебанія Зосима отказался отъ своего заступничества. Указомъ императора Гонорія (418 г.) были предписаны обычныя мѣры противъ основателей и приверженцевъ новой ереси, а папа объявилъ объ ея осужденіи въ посланіи ко всей церкви. Нѣсколько итальянскихъ епископовъ не подчинились, между ними Юліанъ Экланскій, человѣкъ блестящихъ дарованій; покинувъ свою каѳедру, онъ сталъ ревностнымъ толкователемъ и защитникомъ идей Пелагія противъ Августина, ученіе котораго о непреодолимой благодати и о предопредѣленіи онъ искусно уличалъ въ скрытомъ манихействѣ. Преемникъ Зосимы, Бонифацій I, побуждая Августина къ усиленной полемикѣ противъ пелагіанства, старался вмѣстѣ съ тѣмъ, но безуспѣшно, искоренить ересь помощью свѣтской власти. Между тѣмъ самъ Пелагій, оставшійся на Востокѣ, незамѣтно сходитъ со сцены; годъ и обстоятельства его смерти неизвѣстны. Вселенскій соборъ въ Эфесѣ (430 г.) отнесся къ пелагіанству какъ къ ереси уже осужденной. Хотя Августинъ справедливо признается великимъ учителемъ церкви, но въ спорѣ своемъ съ Пелагіемъ и его учениками онъ не былъ всецѣло истиннымъ представителемъ христіанскаго сознанія, которое, по нѣкоторымъ пунктамъ, столь же далеко отъ августинизма, какъ и отъ пелагіанства. Христіанство, по существу своему, понимаетъ высшую задачу человѣческой жизни (то, что теологически называется «спасеніемъ») какъ дѣло *богочеловѣческое*, непремѣнно требующее полноты участія какъ божественнаго, такъ и человѣческаго начала. Между тѣмъ глубокое, но одностороннее пониманіе религіоз-

наго интереса заставило Августина выразить должное отношеніе между человѣческою волей и божественною въ видѣ такой молитвы: da quod jubes et jube quod vis (дай, что повелѣваешь, и повелѣвай, что хочешь). Эта формула, не безъ основанія возмутившая Пелагія и его учениковъ, можетъ имѣть истинный смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если мы признаемъ: 1) что воля Божія имѣетъ предметомъ абсолютное добро *по существу*, а не по произволу и 2) что въ силу этого она требуетъ отъ насъ не слѣпого подчиненія ей, а разумнаго *согласія* съ нею и вытекающаго оттуда содѣйствія. Безъ этихъ ограниченій формула Августина можетъ вести къ тремъ пагубнымъ заблужденіямъ: къ безусловному *волюнтаризму* въ понятіи Божества, чѣмъ упраздняется существенное и разумное различеніе между добромъ и зломъ, а, слѣдовательно, и между Божествомъ и враждебною силою; затѣмъ къ безусловному квіэтизму, который предоставляетъ Богу дѣйствовать въ человѣкѣ безъ всякаго внутренняго его участія, — и, наконецъ, къ предположенію, что если спасеніе спасаемыхъ зависитъ всецѣло отъ Бога, предопредѣляющаго нѣкоторыхъ въ этомъ смыслѣ, то отъ Бога же зависитъ и вѣчная гибель погибающихъ, т. е. *предопредѣленіе ко злу*. Самъ Августинъ удерживался отъ такихъ заключеній, но они были выведены послѣдовательными приверженцами его идей. Пелагій и его ученики впадали въ противоположное заблужденіе: исходя изъ справедливаго признанія формальной самостоятельности человѣческаго начала, требующей, чтобы воля человѣка была его собственною сознательною волею, они забывали, что это формально-самостоятельное человѣческое начало можетъ имѣть положительное содержаніе и достигать должныхъ результатовъ не отъ себя, а лишь чрезъ внутреннее и дѣйствительное участіе человѣка въ существенномъ добрѣ, всецѣло содержащемся въ Богѣ. Забывая это, они устанавливали между Божествомъ и человѣкомъ чисто внѣшнее отношеніе, представляя себѣ Бога въ видѣ добросовѣстнаго, но живущаго въ другой сторонѣ опекуна, который издали заботится о благосостояніи своего питомца, никогда съ нимъ не встрѣчаясь. Съ этой точки зрѣнія, важнѣйшія основы христіанства — воплощеніе и воскресеніе — не имѣютъ смысла, и хотя пелагіане ихъ прямо не отрицали, но старались уменьшить ихъ значеніе и свести все дѣло Христа лишь къ нравоучительному примѣру. По христіанской идеѣ, религіозно-нравственная задача опредѣляется тремя факторами: божественнымъ, лично-человѣческимъ и собирательно-человѣческимъ. Послѣдовательный августинизмъ приходитъ къ упраздненію второго фактора, а пелагіанство преувеличиваетъ его значеніе въ ущербъ какъ первому, такъ и третьему: отсюда, рядомъ съ отрицаніемъ благодати (въ смыслѣ собственнаго внутренняго дѣйствія Божія въ человѣкѣ), отрицаніе солидарности единичнаго человѣка съ всемірнымъ, сведеніе грѣха къ единоличному акту воли и признаніе смерти нормальнымъ явленіемъ. Въ августинизмѣ, съ упраздненіемъ формальнаго условія нравственности — разумной автономіи человѣческой воли — положительная религіозно-нравственная задача стано-

вится неразрѣшимою; въ пелагіанствѣ она теряетъ свое реальное содержаніе.

Главные источники для ученія Пелагія и его ближайшихъ послѣдователей, кромѣ сочиненій Августина и Іеронима: Paul Orosius, «Apologeticus contra Pel.» (Вѣна, 1882, въ «Corpus script. eccl. lat. vet.», V); Marius Mercator, «Commonitorium adv. haeres. Pel. et Coel.» и «Commonitorium super nomine Coel.» (Парижъ, 1673; друг. изд. Парижъ, 1684); «Acta concil.» (Mansi, IV). Ср. G. I. Vossii, «Historia de controversis, quas Pelagius etc.» (Амстерд., 1655); Norisii, «Hist. Pelag.» etc. (1763); Wiggers, «Pragm. Darst. des Augustinismus u. Pelagianismus» (Берл., 1831—1833); Jacobi, «Die Lehre des P.» (Лейпц., 1842); Voigt, «Comment. de theoria August., Pel., Semipel. et Syneg.» (Геттинг., 1829); Lentzen, «De Pel. doctr. princ.» (Кёльнъ, 1833); Wörter, «Der Pelagianismus» (Фрейб., 1874); Klasen, «Die innere Entwickelung des Pelagianismus» (Фрейб., 1882).

ПЛАТОНЪ — знаменитый философъ, родился въ Аѳинахъ между 430 и 427 гг. до Р. Хр. По нѣкоторымъ, впрочемъ, сомнительнымъ, свидѣтельствамъ его настоящее имя было Аристоклъ, а Платонъ — только прозваніе. Семейство его принадлежало къ знатному и богатому роду: по отцу, Аристону, онъ считался потомкомъ послѣдняго аѳинскаго царя Кодра, а по матери, Периктіонѣ, былъ въ родствѣ съ законодателемъ Солономъ. — *Біографія Платона.* Древнѣйшія жизнеописанія, близкія ко времени Платона, извѣстны только по имени, а дошедшія до насъ произведенія Діогена Лаэртія (III-я книга его исторіи), Апулея («De habitud. doctrin. P.») и Олимпіодора (біографія, прилагаемая къ его комментарію на I-го Алкивіада), отдѣленныя нѣсколькими вѣками отъ своего предмета, обильны легендами и сомнительными анекдотами, но довольно скудны достовѣрными фактами. Пройдя съ помощью лучшихъ учителей полный курсъ тогдашняго воспитанія (грамматика, музыка, гимнастика), Платонъ занялся стихотворчествомъ, которое оставилъ, когда въ 20-лѣтнемъ возрастѣ познакомился съ Сократомъ и отдался его философіи (408 г.). Во время суда надъ «мудрѣйшимъ изъ эллиновъ» Платонъ былъ въ числѣ его учениковъ, предложившихъ за него денежное поручительство. Послѣ приговора онъ заболѣлъ и не присутствовалъ при послѣдней бесѣдѣ въ темницѣ. По смерти Сократа (399 г.) Платонъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими учениками, переселяется въ Мегару, гдѣ отдается отвлеченнымъ діалектическимъ вопросамъ объ основахъ бытія и познанія. Изъ Мегары, по всей вѣроятности, онъ предпринимаетъ свои первыя путешествія, между которыми болѣе достовѣрны поѣздки въ Кирену къ математику Ѳеодору и въ Египетъ — предполагаемый очагъ всякой мудрости. Есть указанія на возвращеніе Платона въ Аѳины въ 394 г. Черезъ нѣсколько лѣтъ онъ предпринимаетъ путешествіе въ Нижнюю Италію и Сицилію, сначала для ближайшаго знакомства съ пиѳагорейцами, а потомъ ради опыта создать образцовое государство чрезъ

подчиненіе своему вліянію сиракузскаго тирана Діонисія (Старшаго). Принятый сначала хорошо, философъ скоро отсылается съ безчестіемъ и даже, по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ, продается въ рабство, изъ котораго счастливо освобождается. Вернувшись въ Аѳины (386), Платонъ начинаетъ собирать вокругъ себя кружокъ учениковъ, съ которыми бесѣдуетъ о философіи въ пригородномъ публичномъ садѣ, Академіи (въ верстѣ отъ Аѳинъ, по дорогѣ въ Елевзисъ). Въ 368 или 367 гг., послѣ смерти Діонисія Старшаго, его сынъ и преемникъ Діонисій Младшій, подъ вліяніемъ своего дяди Діона (съ которымъ Платонъ подружился еще въ первое свое посѣщеніе Сиракузъ), призываетъ философа къ своему двору, обѣщаясь стать его вѣрнымъ ученикомъ. Сперва мечта Платона о юномъ тиранѣ, преобразующемъ общество подъ руководствомъ истиннаго философа, какъ будто сбывается, но скоро Діонисію надоѣдаетъ философская опека; послѣ своего разрыва съ Діономъ онъ начинаетъ презрительно и враждебно относиться къ Платону и наконецъ отпускаетъ его ни съ чѣмъ. Въ 361 г., чрезъ пиѳагорейца Архита, онъ снова призываетъ Платона, обѣщаясь ему помириться съ Діономъ, и снова его обманываетъ, такъ что 70-лѣтній философъ принужденъ съ опасностью жизни бѣжать изъ Сиракузъ. Умираетъ Платонъ въ 348 или 347 г., вѣроятно, въ своемъ загородномъ домѣ, по сосѣдству съ Академіей. О домашней жизни Платона ничего положительнаго неизвѣстно; достовѣрныхъ изображеній его также не сохранилось. Восторженные послѣдователи его философіи прозвали его божественнымъ; нѣкоторые современники смотрѣли на него какъ на стараго болтуна; знаменитѣйшій изъ его учениковъ, Аристотель, разошедшись съ учителемъ, держался о немъ средняго мнѣнія. Сочиненія Платона очень неравны между собою по достоинству; отдѣльныя изъ нихъ даютъ основанія какъ для самой высокой, такъ и для самой низкой оцѣнки. Во всякомъ случаѣ, ей должно предшествовать рѣшеніе вопроса о *подлинности и хронологіи Платоновыхъ сочиненій*. Этотъ вопросъ, породившій огромную литературу въ XIX в. (особенно въ Германіи), ставился еще въ древности. Весьма характерно извѣстіе комментатора Аристотелевой Метафизики, Асклепія, что, несмотря на ясное свидѣтельство Аристотеля о принадлежности «Фэдона» Платону, «нѣкто» Панэтій (стоическій философъ въ Аѳинахъ) «осмѣлился» утверждать подложность этого діалога, потому что онъ, Панэтій, объявивъ душу смертною, захотѣлъ привлечь къ этому взгляду и авторитетъ Платона, а такъ какъ въ «Фэдонѣ» Платонъ ясно присваиваетъ безсмертіе разумной душѣ, то изъ-за этого и призналъ (Панэтій) этотъ діалогъ подложнымъ» («Scholia», ed. Brandis, стр. 576, a. 38). Рядомъ съ такимъ классическимъ образцомъ предвзятой псевдокритики, еще сильнѣе проявлялось полное отсутствіе всякой критики, вслѣдствіе чего Платону, какъ и большинству знаменитыхъ древнихъ авторовъ, присваивались сочиненія, совершенно ему чуждыя. Діогенъ Лаэртій называетъ 10 апокрифическихъ діалоговъ, отчасти дошедшихъ до насъ; ни одинъ изъ нихъ не вошелъ въ полный списокъ Платоновыхъ сочи-

неній, составленный *Θрасилломъ* (въ началѣ I в. по Р. Хр.) и сохраненный тѣмъ же Діогеномъ Лаэртіемъ (см. ниже). Это исключеніе распространенныхъ апокрифовъ предполагаетъ у Θрасилла нѣкоторую критику и составляетъ нѣкоторый *предварительный* аргументъ въ пользу подлинности произведеній, вошедшихъ въ его списокъ. Ихъ всего 36, раздѣленныхъ на 9 тетралогій (34 діалога, защитительная рѣчь Сократа и небольшое собраніе писемъ Платона). Этотъ «канонъ» Платоновыхъ твореній оставался почти неприкосновеннымъ до XIX в., когда *Шлейермахеръ* (1768—1834; его нѣмецкій переводъ Платона появился 1-мъ изд. въ 1802 г.) отвергъ подлинность нѣсколькихъ второстепенныхъ діалоговъ. Но настоящимъ зачинателемъ отрицательной критики Платона долженъ быть признанъ *Астъ* (1778—1841). Въ его книгѣ «Plato's Leben u. Schriften» (Лейпцигъ, 1816) оцѣнка философскаго значенія и литературныхъ достоинствъ каждаго діалога по большей части вѣрна и мѣтко выражена, но скрытое въ его взглядѣ неосновательное предположеніе, будто Платонъ могъ создавать только первостепенныя философскія произведенія, заставляетъ его изъ 36 сочиненій признать подлинными только 14: «Протагоръ», «Фэдръ», «Горгій», «Фэдонъ», «Θеэтетъ», «Софистъ», «Политикъ», «Кратилъ», «Филэбъ», «Пиршество», «Государство», «Критій». Дѣйствительно (если исключить послѣдній, неоконченный діалогъ), признанныя Астомъ произведенія заключаютъ въ себѣ самое значительное, что создалъ Платонъ. Но именно поэтому исключеніе всего остального должно быть заранѣе отвергнуто, ибо нельзя допустить, чтобы авторъ, проживший до 80 лѣтъ и писавшій, по крайней мѣрѣ, въ теченіе полвѣка, оставилъ только одни образцы. Характерно для критики Аста, что онъ съ своей точки зрѣнія внутренняго достоинства рѣшительно отвергъ подлинность «Законовъ», имѣющую за себя самое сильное изъ возможныхъ доказательствъ — прямое свидѣтельство Аристотеля, при чемъ критикъ не принялъ во вниманіе, что именно неудовлетворительность этого сочиненія совершенно соотвѣтствуетъ тѣмъ фактически извѣстнымъ и внутреннимъ и внѣшнимъ условіямъ, при которыхъ его писалъ Платонъ въ послѣдніе годы своей жизни. Послѣ Аста кантіанецъ *Зохеръ*, въ ученѣйшей книгѣ: «Ueber Plato's Schriften» (Мюнхенъ, 1820), отвергаетъ хотя лишь 13 произведеній, но между ними такія капитальныя, которыя были признаны даже Астомъ, именно «Софистъ» («Политикъ») и «Парменидъ». Основаніемъ для такого отрицанія служитъ главнымъ образомъ принципіальное, будто бы, противорѣчіе между содержаніемъ этихъ діалоговъ и тѣмъ ученіемъ объ идеяхъ, которое излагается въ другихъ безспорныхъ Платоновыхъ сочиненіяхъ. Но и отвергаемые критикомъ діалоги до него также признавались безспорными, и несогласіе между ними и другими, помимо принятаго имъ объясненія, допускаетъ еще два другія: 1) колебанія самого Платона въ разныя эпохи его жизни между различными точками зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ и 2), что еще вѣроятнѣе, — невѣрное или неполное пониманіе Платоновой теоріи со стороны критика. Представителемъ

положительной критики противъ отрицаній Аста и Зохера выступилъ извѣстный издатель и комментаторъ Платона *Шталъбаумъ*, въ сопровождающемъ его изданіе трактатѣ: «Disputatio de Platonis vita, ingenio et scriptis». Онъ отвергаетъ только 7 вызывающихъ основательныя сомнѣнія діалоговъ: «Алкивіадъ II», «Ѳеагъ», «Любители», «Иппархъ», «Клитофонъ», «Миносъ», «Эпиномисъ». Таково же, приблизительно, сужденіе *К. Ф. Германа, Штейнгарта, Зуземиля*. Историкъ греческой философіи *Целлеръ*, въ раннемъ своемъ сочиненіи о Платонѣ (1839), отвергаетъ подлинность всѣхъ такъ называемыхъ «сократическихъ» діалоговъ, а также «Законовъ»; въ болѣе зрѣлыхъ своихъ трудахъ онъ беретъ назадъ свои отрицанія. Своеобразно проводитъ крайне отрицательную критику *Зукковъ* («Die wissenschaftliche u. künstlerische Form der Platonischen Schriften etc.», Берлинъ, 1855). Основываясь на одной фразѣ въ «Фэдрѣ», что всякое настоящее философское произведеніе должно быть похоже на одушевленное существо съ головой, туловищемъ и ногами, онъ признаетъ подлинными только тѣ сочиненія Платона, которыя, на его взглядъ, удовлетворяютъ этому требованію. Такими онъ находитъ всего лишь 11 діалоговъ, при чемъ отвергаются признанные даже Астомъ «Горгій», «Кратилъ», «Политикъ», «Критій», но зато допускается «Апологія». *Ибервегъ* («Untersuchungen über die Echtheit u. Zeitfolge der Platonischen Schriften», Вѣна, 1861) отрицательно относится къ «Парменіду», впослѣдствіи также къ «Софисту» и «Политику». *Шааршмидтъ* («Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht», Боннъ, 1866) идетъ дальше Аста и Зуккова, допуская лишь 9 подлинныхъ діалоговъ: изъ списка Зуккова онъ выбрасываетъ «Парменида», «Филэба», «Софиста», «Апологію», зато включаетъ «Законы» и «Горгія». Общій пріемъ его критики состоитъ въ томъ, что отвлеченную возможность поддѣлки онъ всегда принимаетъ за достаточное основаніе для признанія дѣйствительнаго подлога. — *Huit* («La vie et l'oeuvre de Platon», Парижъ, 1893), вообще держащійся положительнаго направленія, примыкаетъ къ отрицательному лишь по отношенію къ «Софисту», «Политику» и «Парменіду», которыхъ онъ, вслѣдъ за Зохеромъ и Ибервегомъ, отрицаетъ какъ противорѣчащихъ Платоновой теоріи идей. Между извѣстными европейскими учеными только одинъ англичанинъ *Гротъ*, въ своемъ классическомъ сочиненіи «Plato and the other companions of Socrates» (Лондонъ, 1867), рѣшительно стоитъ за весь Ѳрасилловъ «канонъ». Главная сила его аргументаціи состоитъ въ указаніи произвола и противорѣчій отрицательной критики, прототипъ которой онъ находитъ въ Панэтіевомъ мнѣніи о «Фэдонѣ». Въ настоящее время могутъ быть подведены итоги всей этой критической работы: 1) не доказана *положительнымъ* образомъ *подложность* какого бы то ни было изъ произведеній, вошедшихъ въ списокъ Ѳрасилла; 2) указаны болѣе или менѣе вѣскія основанія для признанія нѣкоторыхъ изъ этихъ произведеній *сомнительными*. Дѣйствительное положеніе дѣла не позволяетъ идти дальше этого. Основанія для признанія не-

сомнѣнной подложности могли бы быть здѣсь тройкими: или внѣшнее свидѣтельство авторитетнаго писателя, напримѣръ, Аристотеля; или явныя несообразности въ содержаніи — напримѣръ, если бы въ какомъ-нибудь діалогѣ проповѣдывалась сенсуалистическая теорія познанія, гедоническая этика, атомистическая метафизика; наконецъ, если бы языкъ какого-нибудь діалога носилъ несомнѣнные признаки другой эпохи. Ничего такого ни въ одномъ изъ діалоговъ нѣтъ. Нѣкоторые изъ нихъ прямо засвидѣтельствованы Аристотелемъ какъ подлинные, о другихъ онъ умалчиваетъ, но это молчаніе не только не доказываетъ ихъ подложности, но само по себѣ не дѣлаетъ ихъ даже сомнительными, такъ какъ Аристотель не писалъ систематически о Платонѣ и его сочиненіяхъ, и нѣтъ повода искать у него упоминанія о каждомъ діалогѣ. Такихъ внутреннихъ противорѣчій между различными діалогами, которыя не позволяли бы приписать ихъ одному и тому же автору, осмотрительная критика не находитъ, а нѣкоторыя колебанія мысли слѣдуетъ признать у подлиннаго Платона, во-первыхъ, потому, что ихъ отсутствіе было бы невѣроятно у мыслителя, котораго умственная работа обнимаетъ болѣе 50 лѣтъ, а во-вторыхъ, потому, что дѣйствительныя перемѣны взглядовъ замѣчаются у него и въ нѣкоторыхъ безспорныхъ діалогахъ. Наконецъ, касательно языка, естественныя при долголѣтіи Платона различія въ этомъ отношеніи не переходятъ за предѣлы данной эпохи. Итакъ, положительныхъ доказательствъ подложности какого-либо изъ традиціонно-признанныхъ произведеній Платона — не существуетъ. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, чтобы всѣ эти діалоги были, какъ думаетъ Гротъ, одинаково несомнѣнны. Авторитетъ Θрасилла, составившаго ихъ канонъ и отдѣленнаго отъ Платона тремя вѣками, самъ по себѣ недостаточенъ. Гротъ опирается, главнымъ образомъ, на предполагаемой традиціи, свято хранимой въ школѣ Платона. Но имѣлъ ли Платонъ настоящую школу? Связь между нимъ и «Академіей» была настолько слабою и внѣшнею, что послѣдніе академики, какъ извѣстно, проповѣдывали крайній скептицизмъ; а такъ какъ при этомъ отношеніе классическаго міра къ старымъ книгамъ менѣе всего отличалось архивною аккуратностью, то едва ли позволительно говорить о традиціонной неприкосновенности Платоновыхъ сочиненій. Въ Александрійскую эпоху псевдоэпиграфы стали настоящею модой, которая, какъ положительно извѣстно, распространялась и на Платона; 10 подложныхъ діалоговъ были забракованы Θрасилломъ, но нельзя ручаться за то, что онъ безошибочно принялъ въ свой канонъ только подлинныя сочиненія Платона, вопросъ же объ основательности сомнѣній относительно того или другого діалога долженъ рѣшаться по существу отдѣльно для каждаго случая. Большинство авторитетныхъ ученыхъ согласны считать сомнительными слѣдующія сочиненія изъ Θрасиллова каталога: «Алкивіадъ II», «Иппархъ», «Любители», «Θеагъ», «Ипшій I», «Клитофонъ», «Миносъ», «Эпиномисъ», «Письма». Сомнительный ихъ характеръ признается по внутреннимъ основаніямъ, которымъ относительно этихъ

9 сочиненій не противорѣчитъ и никакое внѣшнее свидѣтельство. Какъ легко, однако, впасть здѣсь въ ошибку, показываетъ примѣръ діалога «Менексенъ». По внутреннимъ основаніямъ его слѣдовало бы отвергнуть безъ всякихъ разговоровъ, ибо въ немъ проповѣдуется воинствующій и восторженный аѳинскій патріотизмъ, которому Платонъ, рѣшительно предпочитавшій аристократическую Спарту аѳинской демократіи, умертвившей Сократа, былъ совершенно чуждъ. Между тѣмъ прямое свидѣтельство Аристотеля заставляетъ насъ признать этотъ діалогъ подлиннымъ и объяснять его содержаніе или неизвѣстнымъ намъ моментомъ въ жизни Платона, когда онъ, по какому-нибудь особому поводу, могъ стать на точку зрѣнія воинствующаго патріотизма, вопреки своимъ обычнымъ взглядамъ и чувствамъ; или какою-нибудь особою причиною лицемѣрія; или, наконецъ (что всего вѣроятнѣе), тонкою и скрытою ироніей, поводъ для которой остается все-таки неизвѣстенъ, — три объясненія, о которыхъ никто и не подумалъ бы, если бы случайное свидѣтельство Аристотеля не устраняло серьезную возможность просто признать діалогъ подложнымъ на самыхъ благовидныхъ внутреннихъ основаніяхъ.

Вопросъ о хронологіи и взаимной связи Платоновыхъ сочиненій имѣетъ для своего рѣшенія еще меньше внѣшнихъ данныхъ, нежели вопросъ о подлинности. Не подлежитъ серьезному спору, что мелкіе діалоги по нравственнымъ предметамъ (такъ наз. «сократическіе») суть самые ранніе, что «Государство», какъ цѣлое, принадлежитъ къ поздней эпохѣ, равно какъ «Тимей» и недоконченный «Критій», что «Законы» составляютъ послѣдній, старческій трудъ Платона, и что сочиненія, относящіяся къ суду надъ Сократомъ («Евтифронъ», «Апологія», «Критонъ»), и по времени близко связаны съ этимъ происшествіемъ. Все прочее остается спорнымъ. Вопросъ осложняется тѣмъ несомнѣннымъ, но часто забываемымъ обстоятельствомъ, что какъ художественная законченность многихъ діалоговъ, такъ и прямыя свидѣтельства древности о томъ, что Платонъ тщательно отдѣлывалъ и передѣлывалъ свои произведенія, не позволяютъ допустить, что болѣе крупныя изъ нихъ созданы разомъ, въ короткое время и въ одномъ неизмѣнномъ видѣ (разновременное происхожденіе «Государства» можетъ считаться доказаннымъ). А если они создавались въ разные сроки и передѣлывались, то этимъ отнимается рѣшающее значеніе и у тѣхъ немногихъ опредѣленныхъ хронологическихъ указаній, которыя встрѣчаются въ самыхъ діалогахъ. Если въ какомъ-нибудь изъ нихъ говорится объ извѣстномъ историческомъ событіи, современномъ Платону, то отсюда должно логически заключать только, что *данное* мѣсто въ *данной* редакціи діалога написано послѣ упомянутаго событія, но выводить изъ этого какія-нибудь хронологическія опредѣленія относительно *цѣлаго* діалога мы не имѣемъ никакого права. Эта же причина (въ соединеніи съ другими) отнимаетъ возможность твердыхъ и значительныхъ результатовъ у явившейся въ недавнее время грамматико-статистической методы опредѣлять хронологію Платона (какъ и дру-

гихъ греческихъ авторовъ) бо́льшимъ или меньшимъ употребленіемъ извѣстныхъ оборотовъ рѣчи, отдѣльныхъ словъ и въ особенности частицъ (Диттенбергеръ, Роккетъ, Зибекъ, Константинъ Риттеръ: «Untersuchungen üb. Plato», Штуттгартъ, 1888). Ничего достовѣрнаго этимъ способомъ не получено, кромѣ того, что было достовѣрно и прежде, напримѣръ, что сократическіе діалоги суть самыя раннія, а «Тимей» и «Законы» — самыя позднія произведенія Платона. — При недостаткѣ внѣшнихъ данныхъ, ученые, съ начала XIX ст., искали внутренняго принципа, опредѣляющаго связь Платоновыхъ сочиненій и дающаго косвенно хотя приблизительное указаніе и на ихъ хронологію. Шлейермахеръ (его введеніе въ діалоги) развиваетъ тотъ взглядъ, что послѣдовательный порядокъ Платоновыхъ произведеній вытекаетъ изъ одного художественно-философско-педагогическаго плана, установленнаго заранѣе Платономъ еще въ юности и далѣе все болѣе уяснявшагося въ частностяхъ. Каждый значительный діалогъ послѣ перваго — «Фэдра» — есть прямое и преднамѣренное продолженіе или восполненіе своего предыдущаго и подготовленіе къ своему послѣдующему. Въ этомъ смыслѣ Шлейермахеръ различаетъ три послѣдовательныя группы діалоговъ: I. «Фэдръ», «Лисидъ», «Протагоръ», «Лахетъ», «Хармидъ», «Евтифронъ», «Парменидъ» — это группа элементарная; II — подготовительная группа: «Горгій», «Θеэтетъ», «Менонъ», «Евтидемъ», «Кратилъ», «Софистъ», «Политикъ», «Пиршество», «Фэдонъ», «Филэбъ»; III — конструктивная группа: «Государство», «Тимей», «Критій». Не вошедшія сюда произведенія Шлейермахеръ признаетъ или подложными, или дополнительными, приложенными самимъ Платономъ для выясненія тѣхъ или другихъ частностей, затронутыхъ въ основныхъ діалогахъ. Взглядъ Шлейермахера, несообразный съ дѣйствительными условіями писательства вообще и Платона въ особенности, никѣмъ теперь не поддерживается и имѣетъ лишь историческій интересъ. Гегельянецъ Астъ, признавая каждый діалогъ самостоятельнымъ произведеніемъ творчества или особымъ идеальнымъ организмомъ, по отличительному характеру творчества различаетъ, согласно гегелевой схемѣ, три группы діалоговъ, относящіяся другъ къ другу какъ теза, антитеза и синтеза: I — преобладаніе художественнаго элемента: «Протагоръ», «Фэдръ», «Горгій», «Фэдонъ»; II — преобладаніе философской рефлексіи и діалектики: «Θеэтетъ», «Софистъ», «Политикъ», «Парменидъ», «Кратилъ»; III — равновѣсіе художественнаго и діалектическаго элемента: образцы совершеннаго философскаго творчества — «Филэбъ», «Пиршество», «Государство», «Тимей», «Критій». Все прочее, по Асту, подложно. Зохеръ справедливо полагаетъ, что порядокъ Платоновыхъ произведеній долженъ опредѣляться ходомъ его жизни, но онъ слишкомъ внѣшнимъ образомъ беретъ эту жизнь по возрастамъ. Въ періодъ юности (до 31 года) Платонъ написалъ, частью при жизни Сократа, частью вслѣдъ за его смертью, слѣдующія произведенія: «Θеагъ», «Лахетъ», «Іппій II», «Алкивіадъ I», «Менонъ», «Кратилъ», «Евтифронъ», «Апологія», «Критонъ» и «Фэдонъ»; кромѣ этихъ

произведеній, Зохеръ признаетъ подлиннымъ и относитъ въ этотъ періодъ, какъ подготовительный набросокъ къ «Менону», діалогъ «О добродѣтели», не вошедшій въ списокъ Θрасилла. Ко второму періоду — возмужалости (до 42 лѣтъ) — относятся: «Іонъ», «Евтидемъ», «Иппій I», «Протагоръ», «Θеэтетъ», «Горгій», «Филэбъ»; къ третьему, — полной зрѣлости (до 65 лѣтъ) — «Фэдръ», «Менексенъ», «Пиршество», «Государство», «Тимей»; къ 4-ой порѣ — старости — принадлежитъ сочиненіе о «Законахъ». К. Ф. Германъ, признавая, что Платонъ подъ новыми вліяніями мѣнялъ свои точки зрѣнія, различаетъ три главные періода творчества. Въ первомъ, подъ вліяніемъ Сократа, имъ написаны такъ называемые «сократическіе» діалоги, принимаемые Германомъ въ такомъ порядкѣ: «Иппій II», «Іонъ», «Алкивіадъ I», «Лисидъ», «Хармидъ», «Лахетъ», «Протагоръ», «Евтидемъ». Переходъ отъ перваго ко второму періоду обозначается произведеніями, написанными подъ прямымъ впечатлѣніемъ суда и смерти Сократа: «Апологія», «Критонъ», «Горгій» «Евтифронъ», «Менонъ», «Иппій I». Второй — *діалектическій* — періодъ опредѣляется вліяніемъ мегарской и элеатской школы на переселившагося въ Мегару Платона; сюда относятся: «Θеэтетъ», «Кратилъ», «Софистъ», «Политикъ», «Парменидъ». Къ третьему, *конструктивному*, періоду Платонова творчества, обусловленному вліяніемъ пиѳагорейцевъ, принадлежатъ: «Фэдръ», «Менексенъ», «Пиршество», «Фэдонъ», «Филэбъ», «Государство», «Тимей», «Критій». Внѣ этого дѣленія, какъ памятникъ дряхлости, являются «Законы». Съ Германомъ согласны, въ существенномъ, Штальбаумъ, Штейнгартъ и Зуземиль. Этотъ взглядъ, связанный съ такими достовѣрными и важными факторами, какъ вліяніе Сократа, элеатовъ и пиѳагорейцевъ, даетъ намъ элементарную основу для пониманія Платоновыхъ діалоговъ и общей ихъ связи. Но нельзя видѣть здѣсь рѣшеніе «платоническаго вопроса». Значеніе постороннихъ вліяній на Платона опредѣляется тѣмъ, *что* они могли въ немъ вызвать, или тѣмъ, *какъ* онъ къ нимъ относился или на нихъ воздѣйствовалъ — иначе было бы непонятно, почему софисты и атомисты, которыхъ онъ хорошо зналъ, не оказали на него такого же положительнаго вліянія, какъ элеаты и пиѳагорейцы. Вліяніе совершенно исключительной личности Сократа на молодого Платона было, конечно, опредѣляющимъ, но въ его зрѣлыхъ произведеніяхъ самое важное, безъ сомнѣнія, есть то, что «вливалъ» въ нихъ онъ самъ. Если бы философія Платона была лишь суммой сократовыхъ, элеатскихъ и пиѳагорейскихъ идей, то ею не стоило бы такъ много заниматься; если же при дѣленіи діалоговъ на три періода обращать особое вниманіе на различіе въ методѣ разсужденія, то дѣленіе, принятое названными учеными, и слишкомъ формально, и вмѣстѣ съ тѣмъ недостаточно точно. Можно ли противополагать сократическій методъ наводящаго разсужденія діалектическому, когда первый есть лишь особый пріемъ, входящій въ общее понятіе второго? А также въ чемъ, кромѣ развѣ Платоновыхъ «миѳовъ», можетъ состоять особый «конструктивный» методъ послѣдняго періода? Изъ дальнѣйшихъ

оригинальныхъ взглядовъ наиболѣе замѣчательные высказаны Эдуардомъ Мункомъ, Ибервегомъ, Джорджемъ Гротомъ и Тейхмиллеромъ. Мункъ («Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften», Берлинъ, 1857), придавъ преувеличенное значеніе роли Сократа, являющагося почти во всѣхъ произведеніяхъ Платона, находитъ въ идеализованномъ образѣ Сократа преднамѣренный принципъ единства Платонова творчества. Достигнувъ зрѣлаго возраста (42—45 лѣтъ) и начавъ свои бесѣды въ Академіи, Платонъ задумалъ, будто бы, изложить свою философію въ послѣдовательномъ рядѣ художественныхъ сценъ, изображающихъ жизнь Сократа какъ идеальнаго мудреца, при чемъ каждый діалогъ, представляя опредѣленный моментъ жизни Сократа, выражалъ бы, вмѣстѣ съ тѣмъ, и нѣкоторую пережитую стадію въ философскомъ развитіи самого Платона. Порядокъ діалоговъ долженъ отвѣчать лишь хронологической связи изображаемыхъ біографическихъ моментовъ, а не хронологическому порядку дѣйствительнаго написанія діалоговъ, который и не имѣетъ интереса съ точки зрѣнія Мунка; естественный же порядокъ, имъ (а по его убѣжденію — самимъ Платономъ) установленный, осуществляется въ трехъ циклахъ. Прологъ составляетъ «Парменидъ», гдѣ Сократъ изображенъ жаждущимъ истины юношею. Затѣмъ слѣдуютъ: I циклъ, гдѣ Сократъ во цвѣтѣ лѣтъ выступаетъ горячимъ словеснымъ *борцомъ* за правду: «Протагоръ», «Хармидъ», «Лахетъ», «Горгій», «Іонъ», «Іппій I», «Кратилъ», «Евтидемъ», «Пиршество»; II циклъ, гдѣ онъ, на границѣ старости (около 60 лѣтъ), является *учителемъ* истины: «Федръ», «Филэбъ», «Государство», «Тимей», «Критій»; III циклъ, гдѣ Сократъ, при концѣ своей жизни, изображается какъ обреченный, а затѣмъ и присужденный *мученикъ* за правду: «Менонъ», «Θеэтетъ», «Софистъ», «Политикъ», «Евтифронъ», «Апологія», «Критонъ», «Федонъ». При всемъ изяществѣ такого построенія и независимо отъ частныхъ несообразностей и натяжекъ, бросающихся въ глаза, самая мысль о такомъ планѣ діалоговъ, преднамѣренно составленномъ ихъ авторомъ въ смыслѣ идеализованнаго жизнеописанія его учителя, — не выдерживаетъ критики. Самъ Мункъ долженъ былъ признать, что нѣкоторые діалоги не вмѣщаются въ его рамки и что они были написаны независимо отъ общаго плана (именно «Алкивіадъ I», «Іппій II», «Лисидъ», «Менексенъ» и «Законы»). Но и между вошедшими въ его «циклы» лишь меньшая часть соотвѣтствуетъ его теоріи, въ большей же части Сократъ является лишь принятымъ литературнымъ пріемомъ, или обычнымъ псевдонимомъ автора. Если бы изображеніе Сократа, хотя бы идеализованнаго, было главною цѣлью писаній Платона, то онъ не могъ бы заставлять своего учителя говорить такія вещи, которыхъ онъ не только никогда не говорилъ, но и не могъ говорить, каковы, напримѣръ, разсужденія объ отвлеченно-метафизическихъ и космологическихъ вопросахъ, которые дѣйствительный Сократъ рѣшительно отвергалъ, какъ пустословіе, но которые, подъ вліяніями совершенно чуждыми Сократу, стали впослѣдствіи для Платона однимъ изъ главныхъ предметовъ его

интереса. — Изъ мнѣній Ибервега замѣчательно то, что большую часть діалоговъ (и между ними самые лучшіе) онъ считаетъ не литературными произведеніями, а записками, для повторенія слушателями лекцій, которыя будто бы Платонъ читалъ въ Академіи. Такому мнѣнію противорѣчитъ діалогическая форма этихъ произведеній, художественное совершенство нѣкоторыхъ изъ нихъ и недоказанное существованіе постоянной профессорской каѳедры въ томъ публичномъ мѣстѣ для гимнастики, фехтованія и прогулокъ, какимъ была Академія при Платонѣ. Пораженный разнообразіемъ мыслей и кажущимися противорѣчіями въ произведеніяхъ Платона, Джорджъ Гротъ отказывается подвести ихъ подъ какой-нибудь принципъ единства или внутренней связи. Онъ отрицаетъ у Платона опредѣленную умственную личность и опредѣленный характеръ у совокупности его твореній (no personal Plato, no common characteristic). «Платонъ былъ скептикъ, догматистъ, религіозный мистикъ, изслѣдователь, математикъ, философъ, поэтъ (эротическій и сатирическій), риторъ, художникъ — все въ одномъ или, по крайней мѣрѣ, все одно за другимъ чрезъ 50 лѣтъ его философской жизни». По мнѣнію Грота, главная цѣль Платона въ его діалогахъ состояла не въ сообщеніи какихъ-нибудь опредѣленныхъ ученій, а въ томъ, чтобы «одушевить своихъ читателей тѣмъ же интересомъ къ процессу діалектическаго изслѣдованія, который (интересъ) онъ, очевидно, чувствовалъ въ своей собственной груди». Это не можетъ, однако, относиться къ тѣмъ діалогамъ, которые самъ Гротъ, слѣдуя Ѳрасиллу, обозначаетъ какъ излагающіе или руководствующіе (*ὑφηγητικοί*), въ отличіе отъ ищущихъ (*Ζητητικοί*). Въ заключеніе Гротъ говоритъ, что къ діалогамъ Платона нельзя «ни относиться какъ къ вкладамъ въ одну положительную систему ученія, ни приписывать каждому изъ нихъ намѣренное мѣсто въ развитіи одного заранѣе задуманнаго плана, ни видѣть въ нихъ послѣдовательныя проявленія извѣстныхъ или опредѣлимыхъ перемѣнъ во взглядахъ ихъ автора. Для насъ они — отдѣльные воображаемые разговоры, составленные однимъ и тѣмъ же авторомъ въ неизвѣстное время и при неизвѣстныхъ обстоятельствахъ». Въ своемъ изложеніи и разборѣ Платона Гротъ держится приблизительно-хронологическаго порядка, опредѣляемаго постепеннымъ удаленіемъ Платона отъ несомнѣнно сократическаго характера его раннихъ произведеній. На первомъ мѣстѣ стоитъ у Грота «Апологія», всецѣло занятая личностью Сократа, на послѣднемъ — «Законы», гдѣ Сократъ вовсе не является и даже не упоминается. По своеобразной теоріи Тейхмиллера («Die platonische Frage», Гота, 1876; «Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialogen», Лейпцигъ, 1879; «Literarische Fehden im IV Jahrh. v. Chr.», Бреславль, 1881—1883) Платонъ былъ геніальнымъ философомъ-*публицистомъ*, и всѣ его діалоги были сочиненіями на случай (Gelegenheitschriften), вызванныя тѣмъ или другимъ обстоятельствомъ его полемики съ софистами и другими тогдашними дѣятелями. Съ большимъ усердіемъ и остроуміемъ Тейхмиллеръ отыскиваетъ всевозможныя указанія и намеки на текущія дѣла

и отношенія, вызывавшія писательскую дѣятельность Платона. Если бы всѣ эти «открытія» ученаго критика были безошибочны, то хронологическій порядокъ появленія или обнародованія діалоговъ былъ бы установленъ, но этимъ нисколько не раскрывалась бы внутренняя послѣдовательность въ развитіи Платоновой философіи и существенная связь ея частей. Ибо ясно, что тѣ философскія и нравственныя убѣжденія, изъ-за которыхъ Платонъ полемизировалъ со своими противниками, не могли быть плодомъ этой полемики, а, напротивъ, предполагаются ею.

Научная работа XIX ст. надъ Платономъ въ совокупности своей даетъ нѣсколько твердыхъ пунктовъ, на которые можно опереться при дальнѣйшемъ рѣшеніи вопроса. Вотъ главные изъ этихъ пунктовъ: между діалогами Платона есть внутренняя связь (Шлейермахеръ); основное значеніе принадлежитъ здѣсь отношенію Платона къ Сократу и его судьбѣ (Мункъ): связь Платоновыхъ сочиненій не есть, однако, отвлеченное единство преднамѣреннаго плана, а органически вытекаетъ изъ взаимоотношенія самостоятельныхъ, индивидуальныхъ моментовъ (Астъ и др.); въ духовномъ развитіи Платона имѣли значеніе, кромѣ Сократа, и другія внѣшнія вліянія, изъ коихъ главныя принадлежали элеатамъ и пиѳагорейцамъ (Германъ и др.); умственный міръ Платона не можетъ быть вмѣщенъ въ одно міросозерцаніе, и его взглядъ и стремленія имѣютъ лишь то общее направленіе, что постепенно удаляются отъ сократическаго образа мыслей (Джорджъ Гротъ); Платонъ не былъ отвлеченнымъ теоретикомъ, и его произведенія вызывались жизненными интересами (Тейхмиллеръ). Эти положительные результаты критики даютъ достаточную почву для рѣшенія «платоническаго» вопроса.

Философія Платона въ ея жизненныхъ мотивахъ. Для правильнаго пониманія духовной исторіи Платона, которою опредѣляется внутренняя связь и естественный порядокъ его произведеній, рѣшающее значеніе принадлежитъ тому недостаточно замѣченному и еще менѣе оцѣненному факту, что помимо постороннихъ вліяній, сократическихъ и другихъ, мы находимъ у Платона, какъ зрѣлаго и самостоятельнаго мыслителя, два существенно различныхъ и лишь генетически связанныхъ между собою міросозерцанія. Если образъ мыслей Платона вообще называть идеализмомъ, то первое изъ этихъ міровоззрѣній слѣдуетъ обозначить какъ идеализмъ отрѣшенный и пессимистическій, а второе — какъ идеализмъ положительный и оптимистическій. Согласно первому, «міръ весь во злѣ лежитъ»; для нормальнаго человѣка, т. е. мудраго и праведнаго, сама жизнь есть зло, а смерть — благо; истинный философъ долженъ умереть для міра прежде физической смерти; онъ долженъ отказаться отъ всякихъ практическихъ интересовъ и замкнуться въ себѣ, отнюдь не касаясь дѣлъ общественныхъ, — и все-таки естественная судьба мудреца и праведника въ обществѣ человѣческомъ состоитъ въ томъ, чтобы быть убитымъ. Такому безусловному дуализму между правдой и дѣйствительностью соотвѣтствуетъ

здѣсь такое же безусловное раздвоеніе между духомъ и тѣломъ, разумнымъ мышленіемъ и чувственнымъ воспріятіемъ, между истинно-сущимъ и явленіемъ: тѣло, чувственность, явленіе суть нѣчто вполнѣ дурное, ненормальное, недолжное; тѣло есть гробъ души, чувственность — обманъ, явленіе — призракъ. Согласно второму міровоззрѣнію Платона міръ весь въ добрѣ лежитъ, онъ есть произведеніе абсолютной благости, второй Богъ, образъ перваго: всѣ тѣлесные и чувственные предметы образованы высшими духовными («умными») силами, запечатлѣвшими въ нихъ идеальныя нормы бытія; соотвѣтственно этому и общество человѣческое имѣетъ положительное значеніе, оно должно воплощать въ себѣ правду; философъ долженъ не только заниматься дѣлами общественными, но и законодательствовать, и управлять; назначеніе мудреца и праведника, вмѣсто того, чтобы умирать по собственной волѣ и быть убиваемымъ по волѣ правительства, состоитъ въ томъ, чтобы царствовать или, по крайней мѣрѣ, быть совѣтникомъ и руководителемъ царей. Прямо отожествить или срести къ одному эти два міровоззрѣнія нѣтъ никакой возможности. Несомнѣнно, что Платонъ, уже послѣ смерти Сократа самостоятельно ставшій въ опредѣленное отношеніе къ міру и жизни, именно въ отношеніе отрицательное, пессимистическое, затѣмъ перемѣнилъ его на другое, въ весьма существенныхъ чертахъ противоположное. Если бы дѣло шло о частностяхъ, то можно было бы приписать перемѣну постороннимъ вліяніямъ, личнымъ и общественнымъ. Но мы видимъ переходъ къ принципіально иному міровоззрѣнію и мы знаемъ, что послѣ Сократа кругомъ Платона не было лицъ и общественныхъ элементовъ, достаточно могущественныхъ, чтобы изъ него, уже зрѣлаго и самостоятельнаго мыслителя, сдѣлать новаго человѣка. Необходимо признать внутри самого Платона жизненный факторъ, заставившій его въ опредѣленную эпоху перемѣнить свой взглядъ на міръ и жизнь. И дѣйствительно, мы находимъ этотъ внутренній факторъ, художественно изображенный въ 2 совершеннѣйшихъ и центральныхъ произведеніяхъ Платона, — «Фэдръ» и «Пиршество», заполняющихъ ученіемъ о любви кажущуюся пропасть между отрицательнымъ и положительнымъ идеализмомъ Платона. Съ помощью этого ключа мы можемъ представить философію Платона и совокупность его главныхъ твореній въ ихъ жизненномъ единствѣ.

Общественная среда Платона въ эпоху его юности раздѣлялась на три главныя партіи: консерваторовъ, требовавшихъ безотчетной вѣрности отеческимъ преданіямъ; софистовъ, возводившихъ въ принципъ умственную анархію, и третью партію, представлявшуюся однимъ человѣкомъ, Сократомъ, учившимъ сознательной, отчетливой вѣрѣ въ безусловное добро. Первая партія лицемѣрно настаивала на неприкосновенности уже подкопанныхъ философскимъ движеніемъ народныхъ вѣрованій, которыя утратили свое дѣйствительное значеніе и для самихъ этихъ охранителей (Аристофанъ); вторая, признавъ все относительнымъ, ставила цѣлью жизни личную выгоду и удачу, а главнымъ

средствомъ, которымъ можно достигать своихъ цѣлей съ чужою помощью, утверждала риторику, какъ искусство убѣждать другихъ безъ собственнаго убѣжденія. Между этими представителями мнимой вѣры и мнимой свободы мышленія Сократъ былъ единственнымъ вполнѣ сознательнымъ носителемъ глубокаго и искренняго религіозно-нравственнаго настроенія и серьезнаго философскаго интереса. Для лучшихъ умовъ молодого поколѣнія не могло быть вопроса, за кѣмъ идти. Платонъ сразу отдался сократическому исканію мудрости и правды, проникся духомъ сократовыхъ рѣчей и сталъ воспроизводить образчики его философскихъ бесѣдъ, вѣроятно, еще при жизни учителя (въ послѣдніе ея годы). Тонъ этихъ сократическихъ діалоговъ былъ бы другой, если бы они были написаны вскорѣ послѣ потрясающей трагедіи 399 г., а относить ихъ ко временамъ болѣе позднимъ нѣтъ никакой возможности. Сюда, кромѣ мелкихъ діалоговъ по особымъ, преимущественно этическимъ вопросамъ, относятся три болѣе крупные діалога: «Алкивіадъ I», «Протагоръ» и «Евтидемъ», характеризующіе самый духъ Сократова ученія, частью положительнымъ образомъ, частью отрицательнымъ, чрезъ сопоставленіе съ духомъ софистики. Далѣе, «Евтифронъ», «Апологія», «Критонъ», всего вѣроятнѣе, написаны во время процесса и тюремнаго заключенія Сократа. Трудно оспаривать мнѣніе Грота, что «Апологія» есть записанная или воспроизведенная Платономъ (существенно вѣрно по содержанію и формѣ, хотя, разумѣется, безъ буквальной точности) защитительная рѣчь, дѣйствительно сказанная Сократомъ передъ судьями; но совершенно недопустимо выраженное другими предположеніе, что эта рѣчь заранѣе была написана Платономъ для Сократа, какъ будто тотъ былъ въ рѣчахъ слабѣе своего молодого ученика. Смертью Сократа заканчивается первая вступительная или подготовительная эпоха Платоновой жизни. Онъ получилъ отъ учителя общій отвѣтъ на вопросъ о цѣли и смыслѣ жизни: мы должны жить для познанія и дѣланія того, что само по себѣ хорошо и потому не зависитъ ни отъ внѣшняго авторитета, ни отъ мотивовъ кажущейся выгоды и мнимаго удовольствія; истинная же выгода и подлинное удовольствіе или удовлетвореніе происходятъ только отъ самого добра, познаваемаго свободною дѣятельностью ума, при чемъ склонность людей ко злу вмѣсто добра объясняется лишь незнаніемъ и умственными ошибками. Эта послѣдняя сторона въ воззрѣніи Сократа придаетъ ему оптимистическій, жизнерадостный характеръ, который, однако, долженъ былъ исчезнуть у Платона послѣ смерти его учителя. Смертный приговоръ завѣдомо невинному Сократу обнаруживалъ въ человѣческой жизни такую глубину зла, какую трудно было объяснить однимъ незнаніемъ и нелогичностью. Потрясающее впечатлѣніе этого трагическаго событія, не измѣняя сразу главныхъ сократическихъ убѣжденій Платона, должно было сообщить новый характеръ его общему взгляду на міръ и жизнь. Результатомъ пережитаго явилось

Первое самостоятельное міровоззрѣніе Платона. Обыкновенно, ме-

тафизическое ученіе Платона объ умственномъ созерцаніи, объ идеяхъ и идеальномъ космосѣ выводятъ изъ чисто-теоретическихъ запросовъ мысли касательно природы познанія. Такой взглядъ лишь на половину вѣренъ. Фактъ сосредоточенія Платона въ извѣстную эпоху на отвлеченныхъ вопросахъ, — при чемъ какъ будто отодвигался на второй планъ, а то и вовсе забывался, интересъ этическій, всецѣло занимавшій Сократа, — самый этотъ фактъ требуетъ объясненія, особенно въ виду основанія этическихъ школъ другими сократовцами послѣ смерти учителя. Дѣло въ томъ, что отрѣшенность Платона отъ практическихъ жизненныхъ задачъ ради чистаго умозрѣнія сама возникла на почвѣ этической. Характерный для него теоретическій дуализмъ между истинно-сущимъ и призрачно-бывающимъ или являющимся есть прежде всего отвѣтъ философскаго ума на нравственный вопросъ, поставленный фактомъ законнаго убійства праведника за простое исповѣданіе имъ правды. Тотъ міръ, въ которомъ это бываетъ, не есть настоящій; его нравственная негодность становится сносною для ума, если не для чувства, лишь благодаря его метафизической неподлинности или обманчивости: въ неистинномъ натурально происходитъ недолжное. Признанная теоретическая несостоятельность міра упраздняетъ и практическій интересъ къ его дѣламъ. Человѣку, ищущему не матеріальной выгоды и чувственныхъ удовольствій, а добродѣтели и истиннаго знанія, нечего дѣлать въ этомъ мірѣ; онъ долженъ уйти изъ него, чтобы заниматься чистымъ мышленіемъ и доступнымъ ему созерцаніемъ истинно-сущаго, въ ожиданіи болѣе полнаго съ нимъ общенія въ его собственной области. Если же философъ съ наилучшими намѣреніями вмѣшается въ дѣла общественныя, то его неизбѣжно ждутъ мученія и смерть. Эта новая точка зрѣнія столь мало была намѣреннымъ отреченіемъ отъ Сократа, что Платонъ заставляетъ его самого высказывать ее съ большимъ краснорѣчіемъ сначала въ «Горгіи», потомъ въ «Менонѣ», также во второй книгѣ «Государства» и, наконецъ, въ «Фэдонѣ». Въ «Горгіи» съ особенною силою и ясностью выступаетъ этическая основа происшедшаго въ Платонѣ внутренняго переворота (главный тезисъ: зло въ томъ только, чтобы дѣлать зло, а не въ томъ, чтобы его претерпѣвать). Въ «Менонѣ» прямо выступаетъ представленіе другого, болѣе истиннаго міра, гдѣ наша предшествующая душа созерцаетъ подлинныя формы вещей, припоминаніе (ἀνάμνησις) которыхъ и есть наше настоящее знаніе; въ этомъ діалогѣ практическій вопросъ о добродѣтели переходитъ въ теоретическій о природѣ знанія; при этомъ философъ скептически относится къ своему призванію учить людей добродѣтели, не признавая вмѣстѣ съ тѣмъ такой способности и у другихъ предполагаемыхъ наставниковъ. Смыслъ этого скептицизма (прямо не высказанный) можетъ состоять лишь въ томъ, что *люди неисправимы*. Какъ живое подтвержденіе, Платонъ вызываетъ на сцену фатальный образъ Анита; этотъ главный обвинитель Сократа объявляетъ, что единственные учители добродѣтели суть правительственныя лица, а такъ называемые мудрецы (здѣсь онъ не раз-

личаетъ софистовъ и Сократа) — только зловредные колебатели основъ, и на вопросъ Сократа, знаетъ ли онъ ихъ, отвѣчаетъ, что не знаетъ и не желаетъ знать, но считаетъ нужнымъ дѣлать имъ какъ можно больше зла. Онъ не потому ихъ ненавидитъ, что не знаетъ ихъ, а, напротивъ, не хочетъ ихъ знать потому, что ненавидитъ ихъ, — допущеніе принципіально-злого человѣка, несогласное съ сократическою точкою зрѣнія. Въ «Фэдонѣ» мы находимъ уже вполнѣ опредѣлившуюся философію двухъ міровъ: настоящее отечество для философа есть тотъ идеальный космосъ истинно-сущаго и умопостигаемаго бытія, къ которому онъ принадлежалъ до рожденія и будетъ всецѣло принадлежать до смерти. Выражая въ этомъ произведеніи совершившуюся въ немъ умственную перемѣну, Платонъ геніально показываетъ и жизненное основаніе этой перемѣны въ художественномъ изображеніи Сократа, умирающаго по волѣ государства. Дуализмъ Платона въ этой фазѣ его воззрѣній проявляется и въ безусловномъ противоположеніи души и тѣла. Душа есть по существу разумное начало, не имѣющее съ тѣломъ внутренней связи. Низшія стороны души — страстная или раздражительная (*τὸ θυμοειδές*) и пожелательная или похотливая (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), связывающія духовную жизнь съ тѣлесною и въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Платона являющіяся метафизически и психологически равноправными съ разумомъ и лишь этически ему подчиненными, — эти «части души» въ «Фэдонѣ» считаются принадлежностью тѣла и какъ бы внѣшними оковами, наложенными на душу въ ея тѣлесной темницѣ. Философъ, переходя со смертью въ міръ вѣчныхъ и истинныхъ сущностей, не уноситъ туда съ собою эти оковы, а тѣ души, которыя къ нимъ привязались, вмѣсто разумной жизни предаваясь страстямъ и пожеланіямъ, и по смерти не могутъ, отягощенныя оковами, перейти въ идеальный космосъ, а должны блуждать въ приземной сферѣ, покуда не очистятся. Метафизическихъ трудностей такого взгляда Платонъ не обсуждаетъ въ «Фэдонѣ», но этико-психологическій дуализмъ и отсутствіе трехчастнаго дѣленія души весьма характерны для этого діалога. Согласно отрицательному, пессимистическому взгляду, истинный философъ долженъ отрѣшиться отъ міра и жизни: его призваніе не можетъ состоять ни въ томъ, чтобы заниматься дѣлами общественными, ни даже въ томъ, чтобы учить людей добродѣтели, а лишь въ томъ, чтобы «созерцать умомъ истинносущее»; но такъ какъ прямое умственное созерцаніе въ земныхъ условіяхъ есть дѣло хотя и возможное, но крайне трудное и рѣдкое, то постояннымъ занятіемъ философа должно быть познаваніе того, что относится къ истинно-сущему, чрезъ понятія, т. е. отчетливое и правильное діалектическое изслѣдованіе вопросовъ теоретическихъ. Такое опредѣленіе философа, какъ отрѣшеннаго мыслителя или теоретика, принципіально установлено въ «Фэдонѣ», и затѣмъ Платонъ примѣняетъ этотъ принципъ къ дѣлу въ рядѣ діалоговъ, изъ коихъ главные: «Θеэтетъ» — о природѣ знанія, «Софистъ» — объ отношеніи сущаго къ не-сущему, и «Парменидъ» — объ единомъ и многомъ, или

объ идеяхъ. Въ первомъ изъ трехъ названныхъ діалоговъ помѣщена знаменитая рѣчь объ истинномъ философѣ, какъ чистомъ теоретикѣ, находящемъ свою свободу и достоинство въ намѣренномъ отчужденіи ото всего практическаго, дѣлового, житейскаго, какъ «рабскаго» и унизительнаго. Эта блестящая характеристика окончательно подтверждаетъ и дополняетъ сказанное о судьбѣ и призваніи философа въ «Горгіи» и «Фэдонѣ».

Переходъ Платона отъ отрицательнаго идеализма къ положительному. Чѣмъ рѣшительнѣе Платонъ утверждалъ противоположность двухъ міровъ — идеальнаго и чувственнаго, тѣмъ труднѣе ему было объяснить ихъ фактическую совмѣстность (общая трудность всякаго дуализма). Въ утонченномъ метафизическомъ дуализмѣ Платона она принимала очень тонкій видъ. Реальному міру приписывалось здѣсь только кажущееся, а не настоящее бытіе: это есть нѣчто непрерывно рождающееся и погибающее (т. е. возникающее и исчезающее), по существу же никогда не сущее — *ἀεὶ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.* Этотъ міръ въ основѣ своей или субстратѣ есть прямо небытіе (*τὸ μὴ ὄν*). Такъ и называетъ его Платонъ и по необходимости, ибо ясно, что только *кажущееся* какъ бы сущимъ тѣмъ самымъ есть несущее. Однако, мы живемъ въ этомъ мірѣ и разговариваемъ о немъ, что было бы невозможно, если бы онъ былъ выраженіемъ безусловнаго небытія, или если бы его вовсе не было. И вотъ въ діалогѣ «Софистъ» Платонъ доказываетъ, что не-сущее (*τὸ μὴ ὄν*) въ извѣстномъ смыслѣ все-таки есть (доказательство, облегченное тѣмъ, что греческій языкъ имѣетъ двѣ отрицательныя частицы — *μη* и *ου*). Съ другой стороны, въ томъ же діалогѣ и спеціальнѣе въ «Парменидѣ» доказывается, что истинно сущее не должно пониматься какъ простое тожественное единство, что въ немъ есть «одно» и «многое», «то же» и «другое», такъ что если идеальный космосъ въ цѣломъ представляетъ абсолютное бытіе, то въ различіяхъ его присутствуетъ относительное небытіе. Такимъ образомъ, между двумя мірами оказывается нѣчто общее, открывается логическая точка соприкосновенія между мыслимымъ небытіемъ въ мірѣ идей и реальнымъ небытіемъ въ области явленій. Но эта связь слишкомъ отвлеченная и указываетъ лишь на общую *возможность* объясненія, а не даетъ его дѣйствительно. Помимо отвлеченной діалектики, Платонъ нашелъ дѣйствительное начало, посредствующее между двумя мірами. Жизнь души не покрывается противоборствомъ между идеально-теоретическими стремленіями, поднимающими ее въ умопостигаемую область чистыхъ формъ, и матеріально-практическими влеченіями, погружающими ее въ темный потокъ обманчиваго «бываніе» (*γένεσις*). Есть въ человѣкѣ фактъ и факторъ, который не можетъ быть сведенъ ни къ одному идеальному, ни къ одному матеріальному началу, а въ нераздѣльности заключаетъ и то, и другое. Кто испыталъ собственно-человѣческій паѳосъ личной любви, знаетъ, что его нельзя по существу пріурочить ни къ духовнымъ, ни къ плотскимъ потребностямъ (и тѣ, и другія могутъ удовлетворяться и помимо любви), а

что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то особымъ, самостоятельнымъ и центральнымъ, относящимся именно не къ той или другой сторонѣ нашей природы, а къ ея цѣлости или полнотѣ. Фактъ такого значенія и объема, какъ Эросъ, долженъ быть объясненъ философіей, старающейся дать окончательный отчетъ въ смыслѣ всего существующаго. Но та философія отрицательнаго дуалистическаго идеализма, которая создалась у Платона какъ естественная реакція его высшей природы на трагическую судьбу Сократа, не имѣла въ себѣ мѣста именно для Эроса. А ргіогі Платонъ съ своей точки зрѣнія, безусловно противополагающей идеальное реальному, духовное плотскому, никакъ не могъ бы прійти къ признанію и высокой оцѣнкѣ эротическаго состоянія. И если мы находимъ такую оцѣнку и единственную въ своемъ родѣ философію любви въ двухъ произведеніяхъ Платона, представляющихъ вершину его творчества, то необходимо принять (и безъ того вполнѣ вѣроятное) предположеніе, что его ученіе о любви было слѣдствіемъ живого личнаго опыта, о которомъ мы не имѣемъ никакихъ біографическихъ данныхъ, но который достаточно засвидѣтельствованъ самими этими произведеніями. Платоновъ *Эросъ* (это греческое слово принято сохранять во избѣжаніе смѣшенія съ *φιλία* Эмпедокла и съ христіанскою *ἀγάπη*) есть переходъ, посредство и связь между двумя мірами; онъ соединяетъ въ себѣ идеальную природу съ чувственною. Какъ смѣшанное произведеніе полноты вѣчно-сущаго и матеріальной скудости, онъ есть начало дѣятельное и страдательное вмѣстѣ, нуждающееся въ совершенной формѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ принимающее и сообщающее другому. Эросъ — не богъ, но нѣчто божественное, посредникъ между вѣчною и смертною природой, могучій демонъ, связывающій небо и землю. Послѣ того, какъ въ новѣйшей философіи за безусловное начало всего принимались такія абстракціи, какъ *самомышленіе* (Гегель) и *самоволя* (Шопенгауэръ), мы уже не имѣемъ права свысока относиться къ сравнительно-умѣренному гипостазированію любви у Платона. Но главное здѣсь не въ полумиѳологическомъ описаніи характера и происхожденія Эроса, а въ опредѣленіи его настоящаго дѣла или призванія въ мірѣ. Въ низшемъ его явленіи дѣло Эроса состоитъ въ рожденіи тѣлъ, чѣмъ увѣковѣчивается смертная природа растеній и животныхъ по родамъ ихъ. Высшее явленіе Эроса въ душахъ добродѣтельныхъ и истинно-философскихъ также побуждаетъ ихъ къ рожденію, но не въ смертномъ «бываніи», а въ красотѣ и безсмертіи. Это требованіе логически вытекаетъ изъ принципа и прямо высказывается Платономъ, но въ чемъ состоитъ это духовное рожденіе — мы у него не находимъ. Онъ начинаетъ говорить о томъ, что высокіе умы ведутся Эросомъ къ созерцанію истинно сущаго и т. д. Но, во-1-хъ, созерцаніе не то же, что рожденіе, и во-2-хъ, созерцать истинно-сущее есть собственное дѣло ума, не нуждающееся въ Эросѣ (самъ Платонъ, говоря въ «Фэдонѣ» и потомъ въ «Государствѣ» объ умственномъ созерцаніи, вовсе не упоминаетъ объ Эросѣ). Очевидно, въ понятіи духовнаго рожденія (аналогичнаго рожденію физическому) Платонъ

дошелъ до *предѣла* античнаго міросозерцанія и, несмотря на свою геніальность, не былъ въ силахъ перейти этотъ предѣлъ. Эросъ на дѣлѣ остался для него не «рождающимъ въ красотѣ», какъ требуетъ его собственное опредѣленіе, а только созерцающимъ красоту истинно-сущаго и желающимъ, но безсильнымъ воплотить ее. Тѣмъ не менѣе пережитая и передуманная Платономъ сила любви не осталась для него совершенно безплодной. Благодаря ей онъ уже не могъ вернуться къ тому отрѣшенному идеализму, который равнодушенъ къ жизни и міру. Почувствованная любовь уже сама по себѣ, какъ субъективное состояніе, снимаетъ безусловную грань между двумя мірами. И для Платона, послѣ его эротической эпохи, увѣковѣченной въ «Фэдрѣ» и «Пиршествѣ», начинается

Періодъ практическаго идеализма. Дѣйствительность вообще и ближайшимъ образомъ человѣческое общество становится для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса. Аномаліи существующаго, его несоотвѣтствіе идеальнымъ требованіямъ сознаются попрежнему, но отношеніе философа къ этому противорѣчію измѣняется. Онъ хочетъ практически *противодѣйствовать* злу, *исправлять* мірскія неправды, *помогать* мірскимъ бѣдствіямъ. И такъ какъ радикальное, глубокое исправленіе чрезъ духовное *перерожденіе* человѣческой природы оказалось для него непосильнымъ, то онъ беретъ дѣло съ болѣе доступной, внѣшней стороны — въ смыслѣ *преобразованія* общественныхъ отношеній. Онъ такъ рѣшительно обращается къ этой задачѣ, что не только излагаетъ въ своихъ книгахъ о «Государствѣ» планъ нормальнаго общежитія, но и стремится осуществить его на дѣлѣ. Но отказъ философа отъ высшей идеи духовнаго перерожденія не остался для него безнаказаннымъ. Несмотря на глубину, смѣлость и возвышенность многихъ частныхъ мыслей, общій идеалъ соціальнаго строя у Платона поражаетъ своимъ поверхностнымъ и низменнымъ характеромъ. Вмѣсто исправленія основныхъ аномалій древней жизни мы видимъ ихъ философское узаконеніе. Въ «Государствѣ» Платона увѣковѣчены рабство, безусловное раздѣленіе между греками и варварами и война между ними, въ смыслѣ нормальнаго состоянія. Вмѣсто того, чтобы быть исправленіемъ дѣйствительности по безусловному идеалу, практическій идеализмъ Платона сводится къ идеализаціи извѣстныхъ весьма условныхъ сторонъ и явленій наличной дѣйствительности. Намѣренно удаляясь отъ демократическаго строя Аѳинъ, мнимо-идеальный строй Платоновой политіи столь же намѣренно приближается къ аристократическому строю Спарты, при чемъ онъ не только не возвышается въ общемъ и существенномъ надъ дѣйствительностью, но иногда падаетъ ниже ея, указывая идеалъ въ дикомъ способѣ жизни по обычаю звѣриному. Для отношеній между полами Платонъ съ поразительною наивностью беретъ за образецъ нравы нѣкоторыхъ животныхъ, наименѣе отличающихся тонкостью нравственнаго чувства именно въ этомъ отношеніи. И на этихъ реальныхъ основахъ рабства, войны и безнравственныхъ отношеній между полами

и поколѣніями коллегія философовъ, путемъ раціональнаго воспитанія, должна создать идеальное государство. При этомъ Платонъ не довольствуется ролью теоретика, а хочетъ непремѣнно начать практическое осуществленіе своего плана. Такъ какъ по его принципу нормальнымъ обществомъ управляютъ философы, то онъ естественно обращается къ той философской школѣ, которая съ основанія своего имѣла соціальныя стремленія и играла нѣкоторое время видную политическую роль, именно къ пиѳагорейцамъ. Ближайшее знакомство съ ними и съ ихъ ученіемъ сильно отразилось и на многихъ частностяхъ теоретическаго его воззрѣнія, изложеннаго въ «Тимеѣ». Въ общемъ содержаніе этого метафизическаго и космологическаго сочиненія опредѣляется, какъ и стремленіе къ политической дѣятельности, тою новою точкою зрѣнія, на которую онъ сталъ, признавъ въ Эросѣ связующее начало между дѣйствительнымъ и идеальнымъ бытіемъ. Относясь въ «Государствѣ» положительнымъ образомъ (вмѣсто прежняго отрицательнаго) къ общественной жизни, онъ соотвѣтственно этому измѣнитъ и свое отношеніе къ жизни космической (въ «Тимеѣ»). О безусловной противоположности истинно-сущаго и вѣчнаго текущимъ и обманчивымъ явленіямъ, о безднѣ между двумя мірами нѣтъ болѣе помину. Міръ физическій такъ же имѣетъ свою истинную первооснову въ абсолютномъ благѣ, какъ и міръ идеальный. Душа міра — лишь другое названіе для Эроса прежнихъ діалоговъ — производитъ тѣлесныя стихіи и тѣла сообразно идеямъ, и міръ истинно-сущаго оказывается не противоположностью, а первообразомъ нашей дѣйствительности. Новое стремленіе Платона связывать идеальное съ реальнымъ нашло себѣ самый подходящій матеріалъ въ математическихъ символахъ пиѳагорейства, гдѣ эти двѣ стороны были нераздѣльны. — Что касается до политическихъ плановъ Платона, то прямой поддержки пиѳагорейцы не могли ему оказать. Ихъ союзъ, давно ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не рѣшался болѣе на широкія политическія предпріятія, представляя изъ себя нѣчто въ родѣ того невиннаго мистическаго масонства, какое явилось у насъ, въ Россіи, въ XVIII и началѣ XIX вѣка. Есть, однако, указаніе, что пиѳагорейцы направили Платона въ Сиракузы къ Діонисію Старшему. Для Платона ничего и не оставалось болѣе, какъ искать подходящаго тирана, въ виду отсутствія такой коллегіи философовъ, которая собственными силами могла бы начать исполненіе его преобразовательнаго плана. Хотя по прежнимъ понятіямъ Платона тираннія, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, изо всѣхъ худыхъ образовъ правленія есть наихудшій, теперь онъ прямо заявляетъ, что единственный практическій способъ водворить правду на землѣ есть вліяніе мудреца на *удобнаго* (по свойствамъ и обстоятельствомъ своимъ) тирана. Діонисій Старшій былъ настоящимъ типичнымъ тираномъ, но въ удобствѣ его Платонъ долженъ былъ усомниться, когда ихъ первое знакомство кончилось тѣмъ, что Діонисій продалъ философа въ рабство. Не воспользовавшись этимъ урокомъ,

Платонъ дѣлаетъ еще двукратную попытку образовать себѣ удобнаго тирана изъ Діонисія Младшаго. Послѣ новыхъ неудачъ онъ не измѣняетъ своего намѣренія и лишь вмѣсто Сиракузъ мечтаетъ осуществить его на островѣ Критѣ, гдѣ господствующій дорійскій строй кажется ему наиболѣе подходящимъ для его плановъ. Составленный имъ въ 12 книгахъ сводъ законовъ для будущаго образцоваго государства на Критѣ не только не содержитъ въ себѣ никакого идеальнаго и философскаго элемента, но есть рѣшительное

Отреченіе Платона отъ принциповъ Сократа и философіи. Въ сочиненіи о «Законахъ» Сократъ не только не является главнымъ дѣйствующимъ или разговаривающимъ лицомъ, но о немъ вовсе нѣтъ помину. Этому внѣшнему отсутствію образа и имени Сократа соотвѣтствуетъ полное отсутствіе его духа въ этомъ произведеніи: общій характеръ и тонъ — низменный и мелочной, варварское уголовное право съ квалифицированною смертною казнью, съ карательнымъ преслѣдованіемъ чародѣевъ и заклинателей, возмутительная несправедливость отдѣльныхъ законовъ, напримѣръ, тѣхъ, которыми рабу, не донесшему властямъ объ извѣстныхъ нарушеніяхъ общественнаго благочинія, назначается смертная казнь. Но прямое принципіальное отреченіе Платона отъ смысла его жизни, связаннаго съ дѣломъ Сократа, заключается въ тѣхъ законахъ, которые грозятъ казнью всякому, кто будетъ критиковать принятые уставы и положенія, какъ по отношенію къ богамъ, такъ и по отношенію къ порядку общежитія. Такимъ образомъ, Платонъ становится здѣсь всецѣло на точку зрѣнія Анита и Мелита, добившихся смертнаго приговора Сократу именно за его свободное отношеніе къ авторитету «города» въ дѣлахъ религіи и общественной нравственности. Утверждая принципъ слѣпой, рабской, и тѣмъ самымъ лживой вѣры, Платонъ окончилъ свое философское поприще явнымъ отреченіемъ отъ философскаго смысла. Такой антифилософскій конецъ его долгаго пути не отнимаетъ, конечно, великаго значенія у того, что *далъ Платонъ философіи:*

А. *Въ ученіи о познаніи* противъ односторонняго субъективизма и релятивизма, представляемаго въ особенности софистомъ Протагоромъ, Платонъ выяснилъ (главнымъ образомъ въ діалогѣ «Θеэтетъ») объективные элементы знанія. При обоснованіи софистическаго принципа всеобщей относительности и недостовѣрности Протагоръ, въ отличіе отъ Горгія, пользовавшагося для этого исключительно діалектикой отвлеченныхъ понятій, по образцу элеата Зенона примыкалъ къ Гераклитову ученію о текучести всѣхъ явленій, которое онъ бралъ преимущественно со стороны гносеологической. Дѣйствительное познаніе или ощущеніе (въ широкомъ смыслѣ) обусловлено совпаденіемъ или встрѣчей въ данный моментъ субъективнаго *процесса* въ познающемъ съ нѣкоторымъ соотвѣтствующимъ процессомъ въ познаваемомъ. Мы ощущаемъ не свойства объекта, а только его взаимоотношеніе съ нами въ данномъ нашемъ состояніи, которымъ и обусловливается результатъ, т. е. наше предполагаемое знаніе о пред-

метѣ. *Разные субъекты* и одинъ и тотъ же субъектъ въ *разное время* ощущаютъ, а слѣдовательно, и знаютъ *различно*, и ни одно изъ этихъ знаній не можетъ имѣть преимущество истинности передъ другимъ. Отсюда главное положеніе Протагора, что человѣкъ, т. е. данный субъектъ въ данномъ своемъ состояніи, есть мѣрило всего по отношенію къ истинѣ, или ко всякому утвержденію и ко всякому отрицанію. Платонъ (устами Сократа) опровергаетъ этотъ взглядъ слѣдующими аргументами: 1) Такъ какъ всѣ существа, не только люди, но и лягушки, собаки и т. д., имѣютъ ощущенія и нѣтъ преимущества истинности у ощущеній одного существа передъ ощущеніями другого, то если бы знаніе сводилось къ ощущенію, то всѣ были бы одинаково знающими; между тѣмъ въ дѣйствительности каждый человѣкъ считаетъ когонибудь болѣе себя знающимъ въ какомъ-нибудь отношеніи; такъ, напримѣръ, несвѣдущій въ геометріи не можетъ признать себя хотя бы для себя самого мѣриломъ истины въ вопросахъ геометріи, а ищетъ наученія у другого, и при томъ не у лягушки или коня и не у безграмотнаго носильщика тяжестей, а именно у геометра. 2) Ощущенія выражаютъ данныя состоянія въ настоящемъ, и съ этой стороны дѣйствительно всѣ ощущающіе субъекты равны между собою и каждый есть мѣра для себя, но знаніе предваряетъ *будущія* ощущенія, и произвесть такое предвареніе цѣлесообразнымъ образомъ возможно не для всякаго; такъ, напримѣръ, когда обѣдъ готовъ, то всякій его вкушающій имѣетъ въ себѣ мѣрило своихъ ощущеній, но для того, чтобы *сдѣлать* хорошій обѣдъ, нужно предварительное знаніе повара, умѣющаго заранѣе обусловить своими дѣйствіями будущія ощущенія пирующихъ. 3) Когда я слышу говорящаго на иностранномъ языкѣ, то я знаю, что̀ онъ говоритъ, лишь въ томъ случаѣ, если я учился этому языку, а въ противномъ случаѣ я хотя имѣю тѣ же слуховыя ощущенія, но знанія о содержаніи рѣчи не имѣю; точно также, когда безграмотный человѣкъ смотритъ на надпись, зрительныя ощущенія словъ и буквъ у него есть, а знанія о написанномъ нѣтъ; слѣдовательно, ощущеніе и знаніе не одно и то же. 4) Ощущенія не переходятъ за предѣлы своей специфической особенности — зрительной, слуховой, вкусовой и т. д.; между тѣмъ многіе предметы познаются за разъ какъ видимые, звучащіе и т. д.; напримѣръ, когда я ударяю мечомъ о щитъ, я знаю, что слышимый звукъ исходитъ отъ тѣхъ же предметовъ, цвѣтъ и форму которыхъ я вижу, смотря на щитъ и мечъ, и къ которымъ я, однако, не отношу одновременно происходящаго хлопанья бича; но слухъ говоритъ мнѣ только о звукѣ, а зрѣніе только о цвѣтѣ, формѣ и т. д.; какое же ощущеніе говоритъ мнѣ, что этотъ звукъ и видъ относятся къ *этому* предмету, а другіе — къ другому? Такого ощущенія нѣтъ, и, слѣдовательно, знаніе не сводится къ однимъ ощущеніямъ. 5) Сами ощущенія, какъ такія, становятся предметомъ знанія, которое ихъ сравниваетъ, различаетъ, считаетъ — напримѣръ, мы знаемъ, что красный цвѣтъ вина и звукъ, производимый его вливаніемъ въ амфору, суть два различныя ощущенія, — но су-

жденіе объ ощущеніяхъ само, очевидно, не есть ощущеніе. Это есть особая дѣятельность субъекта, которую Платонъ называетъ *мнѣніемъ* (*δόξα*). Но и мнѣніе не есть еще настоящее знаніе, ибо мнѣнія бываютъ и ложными, да и истинное мнѣніе (*δόξα ἀληθής*) еще не составляетъ само по себѣ знанія, ибо, какъ доказываетъ Платонъ на примѣрахъ, можно имѣть истинное мнѣніе о предметѣ, не зная его, а лишь чрезъ внушеніе или мысленное зараженіе отъ другихъ лицъ. Но и соединенное съ отчетливостью истинное мнѣніе (*δόξα ἀληθής μετὰ λόγου*), т. е. правильное соединеніе данныхъ въ ощущеніи элементовъ, не есть еще знаніе, ибо а) если о самихъ этихъ элементахъ нѣтъ настоящаго знанія (а таковое, какъ доказано, не дается ощущеніемъ), то оно не дается и въ ихъ соединеніи, а б) при отсутствіи такого знанія правильное соединеніе элементовъ въ одномъ случаѣ не ручается за другіе; такъ, напр., правильно научившись, что слово *Θεαίτητος* составляется изъ соединенія въ извѣстномъ порядкѣ буквъ *Θ*, *Ε*, *Α*, *Ι*, *Τ*, *Η*, *Τ*, *Ο*, *Σ*, но, не имѣя настоящаго грамматическаго знанія, я могу въ словѣ *Θεόδωρος* вмѣсто буквы *Θ* вводить въ соединеніе букву *Τ* и ошибочно писать *Τεόδωρος*. Заключеніе Платоновой гносеологіи дается въ VI книгѣ «Государства». Истинное знаніе, которое не получается ни чрезъ ощущеніе, ни чрезъ эмпирическій разсудокъ, требуетъ собственнаго дѣйствія ума (*νοῦς*), или чистаго мышленія. Какъ ощущеніе происходитъ чрезъ общеніе (встрѣчу, совпаденіе) предметовъ кажущагося (феноменальнаго) міра съ такою же кажущеюся (феноменальною) стороною субъекта, такъ чрезъ общеніе или совпаденіе высшей, разумной стороны нашего существа съ истинною и вѣчною сущностью предметовъ получается подлинное, чисто умственное ихъ постиженіе, въ которомъ Платонъ различаетъ двѣ степени: рефлексію (*διάνοια*) и прямое умозрѣніе (*νόησις*); первой, низшей ступени соотвѣтствуетъ знаніе математическое, которое къ чистой, умственной сущности своего предмета восходитъ черезъ подставки или предположенія (*ὑποθέσεις*) изъ міра чувственнаго, каковы единичныя эмпирическія числа, линіи, фигуры и т. д., а второй, высшей степени соотвѣтствуетъ знаніе философское или истинная діалектика, съ начала и до конца пребывающая въ области чистой мысли. Отсюда

В. *Теорія идей Платона.* Идея есть умозрительная сущность или безусловный образъ бытія, совпадающій съ безусловнымъ образомъ мышленія. Таково самое общее опредѣленіе, имѣющее свои корни еще въ Сократовской точкѣ зрѣнія. Касательно ближайшихъ объясненій Платонъ колебался въ различныя эпохи. Мы находимъ у него возможность трехъ главныхъ способовъ разумѣнія идей: 1) Идеи суть общія родовыя понятія, то, что потомъ въ схоластикѣ называлось universalia; напримѣръ, то общее, что всѣ прекрасные отдѣльные предметы имѣютъ между собою, есть идея прекраснаго, или сама красота, т. е. тожественная себѣ чистая мысль о прекрасномъ. Такой взглядъ при послѣдовательномъ проведеніи его наталкивается на непреодолимыя трудности, не позволяющія на немъ остановиться. 2) Идеи суть дѣй-

ствительные первообразы данныхъ въ являемомъ мірѣ предметовъ или особыя качественныя реальности, отличающіяся отъ чувственныхъ вещей вѣчностью, неизмѣнностью и высочайшимъ превосходствомъ во всѣхъ отношеніяхъ. Созерцая эти идеи (въ этомъ смыслѣ), Божество, какъ Диміургъ (Зиждитель), творитъ по нимъ, какъ по образцамъ, чувственныя вещи, или самъ, или чрезъ подчиненныя ему творческія силы. Этотъ взглядъ высказывается Платономъ болѣе миѳологически, нежели діалектически. 3) Идеи суть безусловныя умопостигаемыя нормы или первоначала достойнаго существованія, достаточныя основанія для опредѣленія положительной качественности всего существующаго, вѣчные предѣлы всякаго бытія съ трехъ главныхъ сторонъ — этической, логической и эстетической. Идея идей есть добро, или благо (*το ἀγαθόν*), или благость (*ἡ ἀγαθότης*) — безусловная норма всякаго достоинства вообще, отожествляемая Платономъ съ Божествомъ въ абсолютномъ смыслѣ; изъ нея въ правильномъ порядкѣ проистекаютъ всѣ остальныя идеи.

C. *Космологія Платона.* Такъ или иначе понимаемый идеальный космосъ занимаетъ характерное, опредѣляющее мѣсто во всей философіи Платона. Въ эпоху его отрѣшеннаго идеализма этому высшему міру просто *противополагается* нашъ видимый міръ, какъ кажущееся — подлинному, какъ обманъ — истинѣ, какъ не-сущее — сущему. Въ эпоху болѣе положительныхъ взглядовъ Платона два міра уже *слагаются* имъ по двумъ главнымъ типамъ отношенія. Въ «Филэбѣ» идеи понимаются какъ *предѣлъ* (*πέρας*), которымъ опредѣляется матерія какъ *безпредѣльное* (*τό ἄπειρον*), а въ «Тимеѣ» идеальный космосъ даетъ полноту бытія, находящую себѣ мѣсто въ матеріи, какъ *пустомъ пространствѣ* (точный смыслъ Платоновскаго *μὴ ὄν*). Міровая душа, какъ дѣятельное начало творчества, связывающее умопостигаемый міръ съ чувственнымъ (подобно Эросу въ прежнихъ діалогахъ), есть главный принципъ Платоновской космологіи, имѣющій значеніе и для будущей философіи. Важная роль чиселъ и математическаго элемента у Платона вообще и понятіе матеріи какъ (пустого) пространства достаточно объясняютъ, почему его космологія (въ «Тимеѣ») наполнена измѣреніями и исчисленіями. Частности ея, при слабомъ развитіи тогдашняго естествознанія, не имѣютъ философскаго интереса. Болѣе заслуживаютъ вниманія

D. *Психологія, этика и политика Платона.* Сообразно общей перемѣнѣ воззрѣній у Платона, мы находимъ у него и двоякую психологію, изъ которыхъ одна опредѣляется дуализмомъ духа и плоти, а другая — тройственнымъ дѣленіемъ души. По ученію, изложенному въ «Фэдонѣ», душевная жизнь есть или поглощеніе разума обманами и соблазнами чувственности, или освобожденіе отъ нихъ. Собственное существо человѣка есть разумъ, съ нераздѣльными отъ него доброю волею и стремленіемъ къ истинному, умопостигаемому міру; чувственныя хотѣнія и житейскія страсти не принадлежатъ разумной душѣ человѣка, а суть нѣчто привходящее отъ тѣлесной природы, съ

которою онъ внѣшнимъ образомъ связанъ. Въ «Фэдрѣ», «Государствѣ», «Тимеѣ» излагается другая психологія: сама душа есть существо трехчастное; кромѣ разума (*τὸ λογιστικόν*) въ ней различается начало аффектовъ, раздражительная или страстная сторона — сердце (*θυμός, τὸ θυμοειδές*) и, наконецъ, сторона чувственныхъ вожделѣній или похоти (*ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν*). Нормальнымъ состояніемъ и дѣйствіемъ этихъ трехъ частей души образуются основныя добродѣтели: нормальное проявленіе разума есть мудрость (*σοφία*), сердечной энергіи — мужество (*ἀνδρεία*), чувственныхъ пожеланій — сдержанность или умѣренность (*σωφροσύνη*), а правильное взаимоотношеніе и взаимодѣйствіе всѣхъ трехъ сторонъ, при которомъ разумъ является въ присущемъ ему руководственномъ или начальственномъ значеніи (*το ἡγεμονικόν*), вожделѣніе вполнѣ подчиняется разуму, сердечная энергія помогаетъ высшему подчинять себѣ низшее, — такая должная гармонія душевнаго состава есть справедливость (*δικαιοσύνη*). Нормальное государство (*πολιτεία*) есть справедливость въ большомъ человѣкѣ, т. е. обществѣ людей. Какъ и въ маломъ человѣкѣ, она образуется гармоніей или равновѣсіемъ особыхъ добродѣтелей, или должнымъ состояніемъ соотвѣтствующихъ душевныхъ силъ, которыя въ собирательномъ человѣкѣ пріурочены къ опредѣленнымъ общественнымъ классамъ. Разумной части души соотвѣтствуетъ классъ правителей или кормчихъ (*κυβερνῆται, ἄρχοντες*); ихъ собственная добродѣтель есть мудрость — нормальное общество управляется философами. Сердечной энергіи соотвѣтствуетъ классъ государственныхъ стражей, охранителей и защитниковъ (*φύλακες, ἐπίκουροι*), т. е. военное сословіе, котораго особая добродѣтель есть мужество. Наконецъ, чувственнымъ вожделѣніямъ въ человѣкѣ соотвѣтствуетъ въ обществѣ классъ людей, занятыхъ физическимъ трудомъ, для удовлетворенія матеріальныхъ нуждъ и потребностей своихъ и всего общежитія; добродѣтель этого класса есть сдержанность или умѣренность. Коммунистическій образъ жизни, распространяющійся не только на имущества и жилища, но и на женъ и дѣтей, обязателенъ только для двухъ высшихъ классовъ; трудящійся народъ можетъ имѣть частную собственность и семейства. Военная служба въ классѣ стражей распространяется и на женскій полъ, получающій одинаковое воспитаніе съ мужескимъ. По мнѣнію Платона, женщины отличаются отъ мужчинъ не качественно — какими-нибудь особыми способностями, требующими для нихъ особаго назначенія, а лишь количественно — меньшею (вообще) степенью силы и умѣнья во всякомъ дѣлѣ, хотя въ единичныхъ случаяхъ отношеніе можетъ быть и обратнымъ. Кромѣ трехъ классовъ гражданъ Платонъ мимоходомъ допускаетъ для низшихъ услугъ и особо тяжелыхъ работъ классъ невольниковъ изъ военноплѣнныхъ варваровъ (въ позднѣйшемъ сочиненіи «Законы» противоположность свободныхъ и рабовъ проходитъ черезъ все законодательство). Частности Платонова государства представляютъ лишь историческіе курьезы, но общій планъ трехсоставнаго соціальнаго строя весьма замѣчателенъ не только по

своему художественному соотвѣтствію психологическимъ и этическимъ основамъ Платоновой философіи, но также какъ умственное предвареніе того, что потомъ было въ широкихъ размѣрахъ осуществлено въ средневѣковой Европѣ, съ ея руководящею умственною аристократіей — въ видѣ духовенства, наслѣдственною воинскою стражею — въ видѣ бароновъ и рыцарей, и обреченнымъ на подчиненіе и повиновеніе третьимъ сословіемъ. Но въ Платоновомъ «Государствѣ» сравнительно съ средневѣковымъ строемъ недоставало христіанско-германскаго начала свободной индивидуальности, которая въ его утопіи, какъ и въ античной дѣйствительности, поглощалась интересомъ общаго. Отсюда возможность самаго грубаго коммунизма. Вслѣдствіе общности дѣтей (въ высшихъ классахъ), воспитаніе принадлежало государству, которое, въ лицѣ правителей-мудрецовъ, изучало природныя склонности и способности дѣтей и юношей, при чемъ наиболѣе одаренные умственно, послѣ долговременнаго изученія полнаго курса тогдашнихъ наукъ, въ зрѣломъ возрастѣ вступали въ разрядъ правителей, другіе, съ преобладающею практическою энергіей, послѣ соотвѣтственной подготовки входили въ составъ сословія стражей, а вовсе неспособные такъ или иначе отсылались въ третій, низшій классъ гражданъ. Опека городскихъ правителей надъ дѣтьми начинается еще до ихъ рожденія, такъ какъ половыя сношенія, хотя не стѣсненныя бракомъ, подлежатъ, однако, наблюденію высшихъ властей, старающихся спаривать особи, могущія произвести лучшее потомство. Вопросъ о верховной власти въ обществѣ и о формахъ правленія рѣшается неодинаково въ діалогѣ «Политикъ», въ «Государствѣ» и въ «Законахъ». Въ первомъ изъ этихъ сочиненій Платонъ сначала споритъ противъ принятаго дѣленія правительствъ на деспотіи, монархіи, олигархіи, аристократіи, демократіи: онъ утверждаетъ, что здѣсь берутся признаки несущественные. Важно не то, управляется ли общество однимъ или многими, по опредѣленнымъ законамъ, или безъ нихъ, а лишь то, управляется ли оно хорошо, т. е. цѣлесообразно, или нѣтъ. Поэтому должно различать собственно лишь два образа правленія: зрячее, или по знанію, и слѣпое, или безъ знанія. А такъ какъ вполнѣ истиннаго знанія этого дѣла у смертныхъ вообще не бываетъ, то нормальнаго управленія слѣдуетъ искать развѣ въ золотомъ вѣкѣ Кроноса, когда человѣческое стадо водилось благимъ и мудрымъ пастыремъ — божествомъ. Правительства, не руководящіяся истиннымъ знаніемъ или раціональнымъ искусствомъ, не могутъ быть безусловно хорошими или нормальными: вопросъ можетъ быть лишь объ ихъ относительномъ достоинствѣ. Когда нѣтъ на лицо истинно знающаго правителя, то нѣкоторою замѣною могутъ быть хорошіе законы, составленные нѣкогда мудрыми людьми. При существованіи такихъ законовъ, управленіе *одного* человѣка, слѣдующаго имъ, т. е. монархія, есть наилучшее правительство; но одинъ, властвующій безъ законовъ, т. е. тираннія, есть наихудшее правленіе и величайшее зло на землѣ. При хорошихъ законахъ аристократія — хуже монархіи, демократія — хуже аристократіи, но безъ законовъ —

наоборотъ, ибо многіе произволы естественно ограничиваютъ и уравновѣшиваютъ другъ друга и такимъ образомъ зло ихъ уменьшается. Задачу настоящаго, *знающаго* правителя (если бы такой былъ возможенъ на землѣ) Платонъ сравниваетъ съ дѣломъ ткача, соединяющаго основу съ уткомъ. Основа и утокъ общественной ткани — это два рода человѣческихъ натуръ: съ одной стороны, люди энергичные, предпріимчивые и воинственные, съ другой — кроткіе, склонные къ умственнымъ и артистическимъ занятіямъ; соединяя и смѣшивая надлежащимъ образомъ эти двѣ породы, мудрый правитель создаетъ нормальную общественную жизнь. Въ «Государствѣ» какъ пессимистическій взглядъ на людское общество, такъ и монархическая тенденція «Политика» исчезаютъ. Идеальное правительство, вполнѣ осуществимое, есть аристократія философовъ. Если ихъ мудрость не стоитъ во главѣ общественнаго строя, то, естественно, теряется и его справедливость, т. е. равновѣсіе интересовъ и стремленій отдѣльныхъ классовъ, и государство вырождается сначала въ господство энергичныхъ честолюбцевъ (изъ второго класса); потомъ власть переходитъ къ богатымъ любостяжателямъ (изъ третьяго); затѣмъ наступаетъ всеобщій хаосъ демократіи и насиліе тирана. Тираннія и здѣсь, какъ въ «Политикѣ», признается наихудшимъ образомъ правленія. Въ «Законахъ», напротивъ, Платонъ съ наивнѣйшимъ оппортунизмомъ рекомендуетъ основать нормальное общежитіе на власти тирана, доступнаго хорошимъ внушеніямъ.

Е. *Эсхатологія Платона.* Ученіе Платона о познаніи, какъ воспоминаніи, связано съ вѣрою въ предсуществованіе души, а съ этимъ, естественно, связывается ея безсмертіе. Поскольку познаніе, какъ воспоминаніе, есть фактъ индивидуальной душевной жизни, индивидуальной душѣ принадлежитъ предсуществованіе и безсмертіе. Вопреки мнѣнію Тейхмиллера, слѣдуетъ, такимъ образомъ, признать, что Платонъ былъ дѣйствительно убѣжденъ въ индивидуальномъ безсмертіи, которое онъ старается доказать въ «Фэдонѣ»; но затѣмъ ученіе о загробной жизни и объ окончательныхъ судьбахъ міра и человѣка представляется имъ всегда въ завѣдомо-миѳологической формѣ, какъ старинное преданіе, которое можно принять или отвергнуть, но которое не требуетъ и не допускаетъ философской критики. — Послѣ смерти Платона осталась «Академія», т. е. первоначально кружокъ близкихъ лицъ, связанныхъ памятью о немъ, собиравшихся попрежнему въ излюбленномъ имъ публичномъ мѣстѣ, но не составлявшихъ собственно философской школы Платона, въ смыслѣ сохраненія и дальнѣйшаго развитія его ученія, покинутаго имъ самимъ, какъ это видно изъ его послѣдняго произведенія. Предсѣдательствовавшій послѣ него въ кружкѣ племянникъ его, Спевзиппъ, училъ и писалъ въ пиѳагорейскомъ духѣ и по предметамъ естественно-историческимъ. Вообще, нѣтъ никакого указанія, чтобы въ Академіи занимались какими-нибудь спеціально-платоническими ученіями. Впослѣдствіи эта мнимая школа Платона отдалась самому крайнему *скептицизму*, совершенно не соот-

вѣтствовавшему ни духу, ни буквѣ Платоновыхъ воззрѣній. Первыми настоящими послѣдователями Платона должны быть признаны александрійскіе іудеи, какъ Филонъ, а затѣмъ новоплатоники.

Изданія сочиненій Платона. Первое печатное — Венеція 1513 г.: editio princeps, по которому цитируютъ Платона, — Stephanus (Парижъ, 1578); Bekker (Берл., 1816 и сл.); Stallbaum (Лейпц., 1821 и сл.; 2-е 1850 и сл.); K.-F. Hermann (Лейпц., 1851 и сл.); Schanz (Лейпц., 1875 и сл.). *Переводы.* Schleiermacher (Берл., 1804 и сл.); Müller и Steinhart (Лейпц., 1850 и сл.); Victor Cousin (Пар., 1875 и сл.); Jowett (Оксф., 1871); Bonghi Ferrai (Падуя, 1873). Русскіе: Карпова (весь Платонъ, кромѣ «Законовъ», Спб., 1863—1879); Скворцова («Θеэтетъ», «Менонъ») (М., 1867); Лебедева («Фэдонъ». Од., 1874).

Литература. Кромѣ уже указанныхъ, главнѣйшія сочиненія о Платонѣ и его философіи: Tennemann, «System der Platonischen Philosophie» (Лейпцигъ, 1792—1795); Chaignet, «La vie et les ecrits de Pl.» (Пар., 1871); Fouillée, «La philosoph. de Pl.» (2-е изд., Пар., 1890); Susemihl, «Prodromus platonischer Forschungen» (Геттинг., 1852); «Entwickelung der platonischer Philos. (Лейпц., 1855—1860); Bonitz, «Platonische Studien» (3-е изд., Берл., 1886 и сл.); Krohn, «Die platonische Frage» (Галле, 1878 и сл.); Gomperz, «Zur Zeitfolge der Pl. Schriften» (B., 1887); Pfleiderer, «Zur Lösung der Pl. Frage» (Фрейб., 1888); Dümmler, «Akademika» (Гиссенъ, 1889). Полныя обозрѣнія литературы— у Целлера въ «Исторіи греческой философіи», и у Ибервега-Гейнце (1 т. 3-е изд.). Для текущей литературы см. «Archiv für Geschichte d. Philosophie» («Jahresberichte»).

ПЛОТИНЪ (204—269 гг.) — главный представитель новоплатонизма, родомъ изъ Ликополя въ Египтѣ, учился въ Александріи у Аммонія Саккаса, считающагося основателемъ новоплатонической философіи. Переселившись въ Италію (около 244 г.), Плотинъ становится извѣстнымъ учителемъ въ Римѣ, потомъ живетъ въ Кампаніи, гдѣ задумываетъ основать философскій монастырь, при поддержкѣ императора Галліена, но это предпріятіе не удается. Всѣ элементы философіи Плотина находятся у Платона и Аристотеля (отчасти также у ново-пиѳагорейцевъ и стоиковъ), но Плотинъ свелъ эти элементы въ одно грандіозное и стройное міровоззрѣніе, которое, съ позднѣйшимъ дополненіемъ Прокла, составляетъ достойное завершеніе всей древней философіи. Свое ученіе Плотинъ изложилъ въ отдѣльныхъ трактатахъ (числомъ 54), которые собралъ его ученикъ Порфирій, раздѣлившій ихъ на 6 группъ, по 9 трактатовъ въ каждой (эннеады). Совершенное Первоначало или Божество понимается Плотинымъ не только какъ сверхчувственное, но и какъ *сверхмыслимое,* неопредѣляемое для разума и невыразимое для слова, *неизреченное* (ἄῤῥητον). Откуда же мы о немъ знаемъ? Плотинъ указываетъ два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно-божественнаго смутнымъ сначала стремленіемъ души, мы перебираемъ *всякіе* предметы, понятія и опредѣленія и

находимъ, что все это не то, чего мы ищемъ; нашъ умъ ничѣмъ не удовлетворяется, ни на чемъ не можетъ остановиться; отсюда логическое заключеніе, что искомое находится выше или по ту сторону (*επέκεινα*) всякаго опредѣленія, мысли и бытія; оно есть *сверхсущее* (*ὑπερούσιον*), и мы логически-истинно познаемъ его, когда отрицаемъ отъ него всякое понятіе. Но въ насъ самихъ есть способность подниматься выше ума, или выступать изъ всякой опредѣленности. Въ такомъ умоизступленіи или *экстазѣ* (*ἔκστασις*) мы дѣйствительно касаемся божества, имѣемъ общеніе съ нимъ или положительное знаніе о немъ. Благодаря этому мы понимаемъ, что необходимое отрицаніе у него всякихъ опредѣленій выражаетъ не отсутствіе въ немъ всего, а лишь превосходство его надъ всѣмъ. Оно понимается, такимъ образомъ, какъ нераздѣльное *единство* всего положительнаго или совершенное *благо*. Въ понятіи этого Единаго (*το ἕν*) или абсолютнаго Блага (*τα ἀγαθόν*) уже содержится представленіе о *нисходящемъ* порядкѣ всего существующаго. Совершенное единство не можетъ быть ограниченіемъ; абсолютное благо не можетъ быть исключительнымъ или замкнутымъ въ себѣ. Оно необходимо есть избытокъ, изобиліе или выступленіе изъ себя. Если для ограниченнаго существа человѣческаго выступленіе изъ себя къ Богу (экстазъ) есть *возвышеніе* надъ своею данною ограниченностью, то для Божества, обладающаго безконечнымъ совершенствомъ, какъ вѣчно даннымъ, или пребывающимъ, выступленіе изъ себя можетъ быть, наоборотъ, только *нисхожденіемъ*. Самый способъ этого нисхожденія выражается у Плотина лишь съ помощью образовъ, при чемъ его мысль заинтересована собственно тѣмъ, чтобы оградить Единое отъ всякаго представленія объ измѣненіи или умаленіи его абсолютнаго достоинства. Какъ источникъ наполняетъ рѣки, самъ ничего не теряя, какъ солнце освѣщаетъ темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, какъ цвѣтокъ испускаетъ свой ароматъ, не становясь отъ этого безуханнымъ, такъ Единое изливается или излучается внѣ себя отъ избытка или изобилія своей совершенной полноты, неизмѣнно пребывая въ себѣ. Первое истеченіе, или изліяніе (эманація), или излученіе (радіація) Единаго есть *умъ* (*Νοῦς*), начальная двоица (*ἡ ἀρχικὴ δυάς*), т. е. первое различеніе въ Единомъ мысли (*νόησις*) и бытія (*ὄν, οὐσία*) или его саморазличеніе на мыслящаго и мыслимаго (*νοητόν*). Мысля о Единомъ, умъ опредѣляетъ его какъ бо́льшее мысли или какъ *сущее;* различая себя отъ него, умъ полагаетъ его какъ *пребывающее* (*στάσις*), а себя — какъ внутреннее или чисто мысленное *движеніе* (*κίνησις*); предполагаетъ его какъ то же самое или тожество (*ταυτότης*), а себя — какъ его другое (*ἑτερότης*). Такимъ образомъ, 10 аристотелевыхъ категорій сводятся у Плотина къ 5 основнымъ, имѣющимъ примѣненіе и въ умопостигаемой области. Дѣйствіемъ ума нераздѣльная полнота Единаго расчленяется здѣсь на множественность идей, образующихъ мысленный міръ (*κὸ σμος νοητός*). Эти идеи не суть внѣшніе предметы, созерцаемые Умомъ, а его собственныя вѣчныя состоянія или положенія, его мысли о Единомъ во мно-

жественности или числѣ. Такимъ образомъ, чрезъ идеи Умъ вѣчно обращается къ Единому, и самъ онъ въ дѣйствительности есть лишь это обращеніе (*ἐπιστροφή*). За этимъ первымъ кругомъ эманаціи, гдѣ Божество или Единое чрезъ Умъ различается въ себѣ и обращается на себя мысленно или идеально, слѣдуетъ его второе или реальное различеніе и обращеніе на себя, опредѣляемое живымъ движеніемъ *Души* (*ψυχή*). Душа не мыслитъ уже непосредственно Единое какъ свою внутреннюю предметность, а *стремится* къ Единому или желаетъ его какъ чего-то дѣйствительно отъ нея различнаго, къ чему она сама относится не какъ мыслимое только, но и реальное начало «другого» (*θάτερον*). Единое, умъ и душу Плотинъ обозначаетъ какъ «три начальныя ипостаси» (*τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις*), изъ которыхъ объясняется все положительное содержаніе вселенной. Душа есть вторая, существенная «двоица» — начало реальной множественности. Въ ней самой Плотинъ различаетъ двѣ основныя стороны — высшую и низшую душу: послѣднюю онъ называетъ *природой* (*φύσις*). Высшая душа обращена къ неподвижному созерцанію Единаго и есть собственно лишь живой и чувствующій субъектъ ума. Низшая душа обращена къ матеріи или не-сущему, къ безпредѣльной *возможности* бытія. Какъ умъ мысленно расчленяется на множественность идей, образующихъ міръ умопостигаемый, такъ Душа разрождается во множествѣ душъ, наполняющихъ міръ реальный. Высшая душа рождаетъ боговъ и безплотныхъ звѣздныхъ (астральныхъ) духовъ, низшая душа или природа размножается въ демонскихъ, человѣческихъ, животныхъ и растительныхъ душахъ, сгущая для нихъ «небытіе» матеріи въ соотвѣтствующія тѣла, подлежащія обманчивой чувственности. Какъ свѣтъ и тепло по мѣрѣ удаленія отъ своего источника ослабѣваютъ и, наконецъ, исчезаютъ въ совершенномъ мракѣ и холодѣ, такъ эманаціи божественнаго свѣта и тепла — чрезъ умъ и душу — постепенно ослабѣваютъ въ природѣ, пока не доходятъ до полнаго отсутствія или лишенія (*στέρησις*) истины и блага въ матеріи, которая есть, слѣдовательно, *не-сущее* и зло. Но если матерія или субстратъ видимаго міра имѣетъ такой чисто-отрицательный характеръ, то форма этого міра взята душою изъ высшаго идеальнаго космоса; съ этой стороны и чувственный нашъ міръ разуменъ и прекрасенъ. Красота есть проникновеніе чувственнаго предмета его идеальнымъ смысломъ, есть ощутимость идеи. Нравственная задача состоитъ въ постепенномъ возвращеніи души отъ матеріальнаго или плотскаго чрезъ чувственное къ идеальному или умопостигаемому, а отъ него къ божественному — порядокъ прямо обратный нисхожденію Божества во вселенной. Въ полемикѣ Плотина противъ гностиковъ онъ настаиваетъ на постепенности возвращенія души къ Богу и на нравственныхъ условіяхъ этого процесса. «Безъ истинной добродѣтели, — говоритъ онъ, — Богъ есть пустое слово». Признавая аскетическую и практическую нравственность основнымъ условіемъ обожествленія, Плотинъ самый путь къ этой цѣли опредѣляетъ болѣе съ теоретической, эстетической и мисти-

ческой сторонъ. Первый шагъ къ возвышенію надъ чувственностью есть безкорыстное отношеніе къ самой этой чувственности, какъ къ предмету познанія, а не вожделѣнія; второй шагъ есть отвлеченное мышленіе (напримѣръ, ариѳметическое или геометрическое); болѣе высокій подъемъ дается, затѣмъ, любовью къ прекрасному ради ощущаемой въ немъ идеи (платоническій эросъ); еще выше поднимаетъ насъ чистое умозрѣніе (діалектика въ Платоновомъ смыслѣ); послѣдній шагъ есть восхищеніе или экстазъ, въ которомъ нашъ духъ становится простымъ и единымъ какъ Божество, и, наконецъ, совпадаетъ и сливается съ нимъ. Такъ какъ высшая жизненная задача исчерпывается здѣсь возвращеніемъ единичной души къ Богу, то въ этомъ воззрѣніи нѣтъ мѣста для общественныхъ, политическихъ и историческихъ задачъ: все дѣло происходитъ между отдѣльнымъ лицомъ и «неизреченнымъ» абсолютомъ. Философія Плотина представляетъ собою завершеніе древняго умственнаго міра какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны. Древній міръ здѣсь слѣдуетъ принимать въ широкомъ смыслѣ, такъ какъ эллинизованный египтянинъ Плотинъ вобралъ въ свое ученіе не классическія только, но и восточныя духовныя стихіи. И въ этомъ послѣднемъ словѣ всего образованнаго язычества сказалась его общая граница съ полною ясностью. Весь идеалъ — *позади* человѣка. Абсолютное нисходитъ и изливается въ твореніи въ силу изобилія собственной природы, но безъ всякой *цѣли* для себя и для самого творенія. Низшій міръ, какъ царство матеріи или «не-сущаго», противоположенъ Божеству и враждебенъ истинной природѣ человѣка; но человѣкъ никогда не побѣждаетъ этого міра, а можетъ только бѣжать изъ него съ пустыми руками въ лоно Божества. Идеалъ единичнаго человѣка — не живая и свободная личность, «другъ Божій», а лишь отрѣшенный отъ міра созерцатель и аскетъ, стыдящійся, что имѣетъ тѣло; собирательный человѣкъ (общество) никогда не достигаетъ здѣсь предѣловъ человѣчества, онъ остается *городомъ* — созданіемъ желѣзной необходимости. Крайнему мистицизму теоріи, поглощающему личность, соотвѣтствуетъ абсолютизмъ римскаго государства, поглотившаго мѣстные города и націи, не возвысившись, однако, до настоящаго универсализма. Римская имперія оставалась лишь огромнымъ, безмѣрно разросшимся городомъ, который именно вслѣдствіе своей огромности теряетъ живой интересъ для своихъ гражданъ. Полнымъ отсутствіемъ такого интереса философія Плотина отличается даже отъ философіи Платона и Аристотеля. Сочиненія Плотина были вновь открыты Европою въ эпоху Возрожденія; появившись сперва по-латыни (въ переводѣ Марсилія Фицина, Флоренція, 1492), они впервые изданы по-гречески (и лат.) въ 1580 г. (въ Базелѣ); далѣе слѣдуетъ оксфордское изданіе 1835 г., парижское 1855, лейпцигское (Kirchhoff), 1856, берлинское (H. Müller) 1878—1880, новѣйшее лейпцигское (Volkmann) 1883—1884. Переводы: нѣмецкій — Миллера, французскій — Бульe.

Литература. Кромѣ общихъ сочиненій объ александрійской философіи и новоплатонизмѣ, собственно о Плотинѣ — Kirchner, «Die

Philos. des Plotin» (Галле, 1854); H. v. Kleist, «Plotinische Studien» (Гейдельбергъ, 1883); Volkmann, «Die Höhe der antik. Aesthetik, oder Plot.'s Abhandlung v. Schönen» (Штетт., 1860); Brenning, «Die Lehre vom Schönen bei Plot.» (Геттинг., 1864); Vitringa, «De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus, pulchri principio» (Амстерд., 1864); М. Владиславлева, «Философія Плотина» (Спб., 1868).

ПОРФИРІЙ — философъ (232—305), родомъ изъ Тира, главный ученикъ Плотина (см.) и издатель его сочиненій; раньше встрѣчи съ нимъ въ Римѣ учился у философа Лонгина въ Аѳинахъ. Имя Порфирія было собственно Малхъ, что по-сирійски значитъ *царь;* Плотинъ передѣлалъ его въ *Πορφύριος*. Мнѣнія Порфирія о «сверхсущемъ», о трехъ началахъ или «ѵпостасяхъ» и о рожденіи міра путемъ нисходящихъ эманацій лишь оттѣнками отличаются отъ воззрѣній Плотина: такъ, онъ еще съ бо̀льшимъ вниманіемъ относится къ народнымъ культамъ. Въ его системѣ міра, кромѣ боговъ, демоновъ и героевъ классической миѳологіи, играютъ также роль «архангелы» и «ангелы», взятые изъ іудейства, къ которому онъ относился съ почтеніемъ, видя въ немъ одну изъ національныхъ религій. Христіанство, напротивъ, своимъ отрицательнымъ (по мнѣнію Порфирія) универсализмомъ, вызывало въ немъ непримиримую вражду, которую онъ старался оправдать въ большомъ полемическомъ сочиненіи: «15 книгъ противъ христіанъ» (*κατὰ Χριστιανῶν*), извѣстномъ лишь по немногимъ цитатамъ у церковныхъ писателей. Многія другія философскія, астрологическія и историческія сочиненія Порфирія дошли до насъ лишь въ отрывкахъ или извѣстны только по имени. Сохранилось метафизическое сочиненіе его: «*Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ*» (изд. L. Holstenius, Римъ, 1636) и «Введеніе въ категоріи Аристотеля» (*Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀρ. κατ.*, изд. Busse, Берл., 1887). Въ средніе вѣка и позже Порфирій имѣлъ особое значеніе какъ систематизаторъ и толкователь Аристотелевой логики. Изъ учениковъ Порфирія самымъ замѣчательнымъ былъ Ямвлихъ.

ПРОКЛЪ, по прозванію *Діадохъ*, т. е. преемникъ (въ управленіи аѳинскою школою) — главный представитель позднѣйшаго неоплатонизма и послѣдній значительный философъ древняго міра (410—485 гг.); происходилъ изъ богатаго семейства ликійскаго города Ксанѳы, родился въ Константинополѣ, учился въ Александріи философіи у перипатетика Олимпіодора и математикѣ у Герона, позже переселился въ Аѳины, гдѣ сталъ ученикомъ неоплатоника Плутарха, сына Несторіева (сочиненія не сохранились, но въ свое время онъ былъ знаменитѣе послѣдняго Плутарха Херонейскаго и даже прозывался Великимъ) и дочери его Асклепигеніи, посвятившей Прокла въ тайныя ученія и практику теургіи. Послѣ смерти Плутарха онъ былъ любимымъ ученикомъ, а затѣмъ преемникомъ Сиріана. Будучи съ ранней юности преданъ реставрированной неоплатониками восточно-эллинской языческой религіи, Проклъ руководствовался въ своей лич-

ной жизни аскетическими принципами, не былъ женатъ, воздерживался отъ мясной пищи и соблюдалъ особые посты по уставамъ египетской религіи и культа Кибелы, а также по личнымъ постановленіямъ боговъ, являвшихся ему во снѣ. Ученикъ и біографъ его Маринъ сообщаетъ о немъ много чудеснаго. Философія Прокла — строго систематическая и въ нѣкоторыхъ пунктахъ своеобразная обработка неоплатоническихъ воззрѣній. Въ основѣ ея лежатъ три идеи: 1) общая идея всякой и особенно восточной мистики о первомъ началѣ, или Божествѣ, какъ превосходящемъ всякое понятіе и опредѣленіе, сверхсущемъ и неизреченномъ; 2) общая Проклу съ Плотиномъ и другими неоплатониками идея о трехъ «начальныхъ ипостасяхъ» — Единомъ или Благѣ, Умѣ и Міровой Душѣ; 3) болѣе спеціально принадлежащая Проклу, хотя находящаяся въ зародышѣ и у его предшественниковъ, идея тройственнаго діалектическаго закона мірового развитія. Согласно этому закону, все существующее по отношенію къ единому вообще и всякое существо, или кругъ существъ, по отношенію къ своему частному единству, разсматриваются въ трехъ послѣдовательныхъ положеніяхъ: а) *пребыванія* (*μονή*) въ единствѣ, б) *выступленія* (*πρόοδος*) изъ него въ силу своего различенія и в) *возвращенія* (*ἐπιστροφή*) къ нему въ силу своего сходства съ нимъ. Эта тройственная схема, напоминающая Гегелевы три момента развитія идеи (см. Гегель), проходитъ черезъ всю систему Прокла, такъ же подобно Гегелеву діалектическому построенію всего мыслимаго и существующаго изъ саморазвивающаго понятія, съ тою разницею, однако, что Проклъ видѣлъ въ своей діалектикѣ лишь постигаемый умомъ *законъ*, которымъ опредѣляется раскрытіе всякаго бытія, не полагая въ этомъ діалектическомъ движеніи сущность самаго бытія, какъ это дѣлалъ Гегель. Съ точки зрѣнія Прокла развивающаяся изъ абсолютнаго первоначала полнота мысленныхъ опредѣленій всякаго бытія хотя выражаетъ собою свою первопричину, но не совершенно ей адекватна, не покрываетъ ее, такъ что абсолютное или сверхсущее, несмотря на свое откровеніе, неизмѣнно пребываетъ въ своей неизреченности, остается по существу тайнымъ и скрытымъ. А затѣмъ и все множество опредѣленій, развивающихся по тройственной схемѣ, не представляетъ въ системѣ Прокла только логическіе моменты самодвижущейся мысли, а относится къ живымъ силамъ и сущности, имѣющимъ, кромѣ логическаго, и теологическое или миѳологическое значеніе. Первая ипостась (неизреченное Единое или Благо) въ системѣ Прокла не порождаетъ непосредственно, какъ у Плотина, вторую (верховный Умъ), а проявляется на первой ступени своего процесса (*πρόοδος*) въ опредѣленномъ, хотя для насъ неопредѣлимомъ множествѣ *абсолютныхъ единицъ* (*αὐτοτελεῖς ἑνάδες*), или сверхсущемъ числѣ, которое, имѣя передъ собою лишь первоначало, отражаетъ только его абсолютность, безъ всякой примѣси какихъ-нибудь сложныхъ опредѣленій. Эти единицы суть для Прокла боги по преимуществу; ихъ совокупность представляетъ собою все существующее, въ его первоначальномъ, непосредственномъ

отношеніи или близости къ абсолютному. Гармонія сверхсущаго числа, выступающая изъ Единаго первѣе Ума, есть для Прокла подлинное начало Провидѣнія (*πρόνοια = πρό νοῦ*), или первое посредство между неизреченнымъ и *несообщаемымъ* (*ἀμέθεκτον*) божествомъ и дѣйствительнымъ міромъ. Какъ изъ абсолютно-Единаго возникаетъ совокупность сверхсущихъ единицъ, такъ вторая начальная ипостась — Умъ — раскрываетъ свою полноту въ цѣломъ мірѣ сущихъ умовъ, составъ котораго, правильно расчлененный и неразрывно связанный по закону тройственнаго единства, представляетъ множество подчиненныхъ и соподчиненныхъ тріадъ. Въ каждой изъ нихъ первый членъ соотвѣтствуетъ моменту пребыванія или замкнутости, второй — различенія и выступленія, третій — возвращенія къ единству. Вся совокупность умопостигаемаго міра раздѣляется на три основныя тріады: 1) *мыслимое* (*νοητόν*), 2) мыслимое и мыслительное вмѣстѣ (*νοητόν ἅμα καὶ νοερόν*), 3) *мыслительное* (*νοερόν*). Это различеніе и по смыслу, и по выраженію близко подходитъ къ Шеллинговой формулѣ: субъектъ, объектъ и субъектъ-объектъ, съ тою разницей, что у Прокла, согласно общему характеру древней философіи, на первомъ мѣстѣ является объективное, а не субъективное опредѣленіе, и третьимъ или заключительнымъ моментомъ является не синтезъ обоихъ предыдущихъ, а лишь одностороннее субъективное положеніе — также согласно съ духомъ всей древней философіи, для которой цѣль мірового процесса состояла лишь въ простомъ возвращеніи къ первому началу. Въ дальнѣйшихъ расчлененіяхъ первый (объективный) членъ тріады обозначается у Прокла какъ бытіе и существованіе (*ὕπαρξις*), второй (объективно-субъективный) — какъ жизнь (*ζωή*) и сила (*δύναμις*), третій — какъ мышленіе (*νοησις*) и знаніе (*γνῶσις*). Впрочемъ, по внутренней связи и единородности всего, во всякомъ дѣйствительномъ членѣ умопостигаемаго міра содержится и бытіе, и жизнь, и знаніе; различіе состоитъ только въ преобладаніи того или другого изъ основныхъ опредѣленій: въ первомъ членѣ извѣстной тріады жизнь и знаніе или мышленіе содержатся подъ аспектомъ бытія, во второмъ бытіе и знаніе — подъ аспектомъ жизни, въ третьемъ бытіе и жизнь — подъ аспектомъ знанія. Мыслимый (объективный) членъ первой тріады расчленяется опять на три тріады: а) мыслимую въ тѣсномъ значеніи (чисто-объективную), которой первый членъ есть *предѣлъ* (*πέρας*), второй — *безпредѣльность* (*ἀπειρία*), третій — сущность (*οὐσία*), называемая Прокломъ, ради вѣрности Платонову Филебу, *смѣшаннымъ* (*μικτόν*); b) средняя тріада, члены которой различаются у Прокла довольно смутно, носитъ общее названіе *мыслимой жизни* (*νοητή ζωή*); с) третья, называемая *саможизнью* (*αὐτοζῶον*), содержитъ совокупность идеальныхъ сущностей или первообразовъ. Во второй изъ основныхъ тріадъ (объективно-субъективной) мы встрѣчаемся съ божественными числами, затѣмъ съ богами-сохранителями (*θεοί συνεκτικοί*) и, наконецъ, съ богами-совершителями (*θεοί τελεσιουργοί*), а въ послѣдней изъ основныхъ тріадъ (субъективной) уже являются знакомые боги греческой ѳеогоніи и миѳоло-

ніи: Кроносъ, или чистый умъ, Рея, или животворная сила, вызывающая умъ къ движенію, Зевсъ-Зиждитель (*δημιουργὸς*) — самомыслящій (*αὐτόνους*) творческій умъ, выводящій изъ себя всѣ роды существъ съ помощью подчиненныхъ ему младшихъ зиждителей (*νέοι δημιουργοί*), затѣмъ божества *ограждающія* (*φρουρητικοὶ*) — Аѳина, Кора, Куреты. Третья начальная ипостась — Міровая Душа, связующая умопостигаемый міръ съ чувственнымъ, — также расчленяется на великое множество іерархически расположенныхъ психическихъ существъ — божественныхъ, демоническихъ, астральныхъ, животныхъ и человѣческихъ. Проклъ признавалъ всѣ части природы индивидуально одушевленными, какъ и прочіе неоплатоники, но расходился съ ними во взглядѣ на матерію или на субстратъ тѣлеснаго бытія (*ἡ ὕλη καὶ πᾶν τὸ πυκεί, μενον τῶν σωμάτων*): для нихъ матерія была лишь крайнимъ ослабленіемъ божественной эманаціи, чѣмъ-то дефективнымъ или не-сущимъ (*μὴ ὄν*), тогда какъ Проклъ выводилъ ее изъ умопостигаемаго начала безпредѣльности, т. е. изъ высшей мыслимой тріады. Соотвѣтственно этому онъ приписывалъ тѣла и богамъ, отличіе же низшихъ существъ полагалъ не въ тѣлесности вообще, а лишь въ сложности, грубости и косности ихъ тѣлъ. Въ связи съ этимъ причину зла (нравственнаго) онъ видѣлъ не въ матеріи, а въ произвольномъ отвращеніи человѣка отъ міра умопостигаемаго и въ его безмѣрной и неразумной привязанности къ предметамъ чувственнымъ. Физическія бѣдствія Проклъ признавалъ или безразличными слѣдствіями общаго мірового порядка и необходимыми условіями самаго бытія частичныхъ ограниченныхъ существъ, или же педагогическими средствами исправленія и бо̀льшаго блага. Проклъ принималъ общее платоническое ученіе о переселеніи душъ, но у него замѣтна тенденція ограничить область такого переселенія и не допускать (какъ общее правило) переходъ человѣческой души въ животныя тѣла. Болѣе замѣчателенъ его взглядъ на высшую силу нашей души; выше ума у человѣка способность къ непосредственному воспріятію абсолютно-единаго — того, что выше всемірнаго ума. Проклъ называетъ эту высшую силу «цвѣтомъ нашей сущности» (*ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν*) или «тѣмъ единымъ въ душѣ, что лучше и ума въ ней» (*τὸ ἑαυτῆς ἓν, ὅεστὶκαί τοῦ ἐν αυτῇ νοῦ κρεῖττον*). Дѣйствіе этой трансцендентной силы — мистическій энтузіазмъ или священное безуміе (*μανία*). Хотя эта сила дѣйствуетъ независимо отъ воли, но человѣкъ можетъ и долженъ возбуждать ее въ себѣ подготовительнымъ процессомъ постепеннаго восхожденія или возвращенія души къ божественному началу. Три главныя ступени этого процесса суть: чистая любовь (*ἔρως*), умозрительное познаніе истины и дѣла вѣры или благочестивыя упражненія — молитвы, жертвоприношенія и вообще *теургія*, т. е. дѣятельное общеніе съ высшими демонами и богами, при чемъ вспомогательными средствами для сближенія нашего съ этими высшими силами служатъ музыка и поэзія. Изъ многочисленныхъ философскихъ сочиненій Прокла дошли до насъ слѣдующія: 1) «*Στοιχείωσις θεολογική*»; 2) «*Περί τῆς κατὰ*

Πλάτωνα Θεολογίας»; 3—5) три (сохранившіеся по-латыни) трактата о Провидѣніи и о злѣ; 6) «*Εἰς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν*»; 7) «*Εἰς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον*»; 8) «*Εἰς τον Πλάτωνος Παρμενίδην*»; 9) «*Εἰς τον Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκίβιάδην*"; 10) „*Εἰς τὸν Πλάτογος Κρατυλον*". Собр. соч. Прокла изд. Cousin (Парижъ, 1820—1825, съ дополн., 1864). См. A. Berger, «Proclus, exposition de sa doctrine» (Парижъ, 1840); H. Kirchner, «De Procli metaphysica» (Берлинъ, 1846).

СВЕДЕНБОРГЪ (Эммануилъ Svedenborg, 1688—1772 гг.) — ученый натуралистъ, впослѣдствіи духовидецъ и самый замѣчательный (послѣ Якоба Бема) теософъ новыхъ временъ, основатель донынѣ существующей въ разныхъ странахъ (особенно въ Англіи и Америкѣ) секты *сведенборгіанъ*. Отецъ его, Эсперъ Сведбергъ не подвергалъ сына никакому конфессіональному принужденію; лишь съ поступленіемъ въ упсальскій университетъ молодой Сведенборгъ отчетливо познакомился съ главными ученіями протестантской ортодоксіи, которыя глубоко его возмутили. Въ особенности даровое искупленіе, оправданіе одною вѣрою безъ дѣлъ и предопредѣленіе къ спасенію и къ вѣчной погибели — догматы, преподававшіеся тогда въ разсудочной школьной формѣ, заслонявшей ихъ умозрительное и мистическое содержаніе, — показались прямому уму Сведенборга чистою нелѣпостью, оскорбительною для Божества. При такомъ мнѣніи онъ остался до конца, выражая его во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ съ нѣсколько наивнымъ негодованіемъ. Эти антипатіи Сведенборга къ принятой теологіи побудили его отдаться мірскимъ наукамъ — классическимъ языкамъ и литературѣ, математикѣ и естествознанію. Въ 1709 г. онъ представилъ на степень доктора философіи свое ученое изданіе сентенцій Сенеки и Публія Сирійца (Мима), съ примѣчаніями Эразма и греческимъ переводомъ Скалигера. Возвратясь изъ путешествія въ Англію, Голландію и Францію, онъ издалъ два сборника стихотвореній: «Ludus Heliconius, s. carmina miscellanea» (1714) и «Camoena borea, s. favellae Ovidianis similes» (1715). Не обладая поэтическимъ вдохновеніемъ, онъ писалъ правильными и изящными латинскими стихами. Въ 1716 г. онъ предпринялъ періодическое изданіе своихъ и чужихъ изслѣдованій и статей по естественнымъ наукамъ, — «Daedalus hyperboreus» (6 т.). Карлъ XII назначилъ его ассессоромъ горной коллегіи и поручилъ ему, вмѣстѣ съ инженеромъ Польгемомъ, сооружавшуюся тогда систему каналовъ и шлюзовъ, соединяющихъ Стокгольмъ съ Готенборгомъ. Въ связи съ этимъ Сведенборгъ изобрѣлъ особую машину съ цилиндрами, при помощи которой перевезена была шведская артиллерія подъ стѣны той норвежской крѣпости, во время осады которой былъ убитъ Карлъ XII. Королева Ульрика-Элеонора возвела семью Сведберговъ въ высшее сословіе, съ правомъ на фамилію Сведенборгъ, принадлежавшую другой, болѣе знатной линіи ихъ рода. Между 1717 и 1719 гг. Сведенборгъ издалъ ученые труды: по алгебрѣ и о способахъ опредѣлять долготу мѣстъ чрезъ наблюденія надъ луной; о десятичной си-

стемѣ мѣръ и денежныхъ знаковъ; о бо̀льшей высотѣ морскихъ приливовъ въ древнія времена; о движеніи и положеніи земли и планетъ. Эти научныя работы не заслоняли въ немъ интереса нравственно-религіознаго, и онъ тогда же кратко формулировалъ пять основныхъ правилъ доброй жизни, которыя постоянно переписывалъ для напоминанія: 1) часто читать Слово Божіе и размышлять о немъ; 2) во всемъ полагаться на волю Божественнаго Провидѣнія; 3) во всемъ соблюдать требованія приличія; 4) имѣть всегда чистую совѣсть; 5) вѣрно исполнять обязанности своей публичной службы и стараться во всемъ быть полезнымъ обществу. Какъ членъ шведскаго сейма, Сведенборгъ неутомимо работалъ надъ самыми трудными практическими задачами, особенно въ области финансовъ. Важность и практичность мѣръ, которыя онъ предлагалъ по этимъ вопросамъ въ своихъ запискахъ сейму, признавались знатоками еще полвѣка спустя. Съ служебными трудами связано его сочиненіе о пониженіи и повышеніи цѣнности монетъ въ Швеціи (1722 г.). Послѣ основательнаго изслѣдованія отечественныхъ рудниковъ, онъ съ тою же цѣлью путешествовалъ въ Германіи (1721—1722 гг.). Въ это время изданы имъ въ Амстердамѣ и Лейпцигѣ (по-латински) слѣдующіе труды: «О началахъ натуральной философіи». Наблюденія и открытія касательно желѣза и огня», «Новая метода для опредѣленія географическихъ долготъ на землѣ и морѣ», «Искусство строить доки и новая метода для устройства плотинъ», «Искусство опредѣлять механическую силу кораблей», «Разныя наблюденія надъ минералами, огнемъ и расположеніемъ горъ», «О сталактитахъ Бауманова грота». Эти, какъ и послѣдующіе научные труды Сведенборга, отличаются, по отзывамъ спеціалистовъ, богатствомъ собранныхъ фактовъ, стремленіемъ возвести эти факты къ общимъ и окончательнымъ принципамъ и очевидною полезностью указываемыхъ приложеній. Въ 1733—1736 годахъ онъ вновь путешествовалъ въ Богеміи и Германіи, гдѣ издалъ свои «Opera philosophica et mineralia». Первый ихъ томъ содержитъ, послѣ установленія общихъ философскихъ принциповъ (при чемъ Сведенборгъ примыкаетъ къ Лейбнице-Вольфовскому раціонализму), самостоятельныя рѣшенія частныхъ вопросовъ научной космогоніи. Съ этой стороны трудъ Сведенборга сохраняетъ доселѣ важное значеніе въ исторіи науки. Знаменитый химикъ Дюма, въ своихъ лекціяхъ по химической философіи, называетъ Сведенборга настоящимъ творцомъ кристаллографіи. Другіе ученые отмѣтили у Сведенборга предваренія теорій Дальтона и Берцеліуса. Прежде Гершеля Сведенборгъ открылъ мѣсто нашей солнечной системы въ Млечномъ Пути и раньше Лагранжа показалъ, что отклоненія планетныхъ орбитъ имѣютъ свойство чрезъ опредѣленные промежутки времени возвращаться къ нормѣ. Два другіе тома содержатъ рядъ спеціальныхъ трактатовъ по минералогіи. Изданіе «Орега» доставило Сведенборгу широкую знаменитость въ ученомъ мірѣ; онъ былъ избранъ въ почетные члены Петербургской академіи наукъ. Въ 1734 году Сведенборгъ издаетъ въ Дрезденѣ «Prodromus philosophiae rationalis», гдѣ трак-

тутъ о безконечности — противъ Декарта, о цѣли въ природѣ — противъ Бэкона и о связи между тѣломъ и душою — противъ Лейбница съ его «предустановленною гармоніей». Собственныхъ положительныхъ взглядовъ по этимъ тремъ вопросамъ Сведенборгъ здѣсь не излагаетъ систематически, между прочимъ потому, что для окончательнаго рѣшенія третьяго вопроса онъ чувствовалъ надобность въ спеціальномъ изученіи органическаго міра и особенно животнаго царства. Въ 1736 году Сведенборгъ предпринимаетъ опять путешествіе въ Голландію, Бельгію, Францію и Италію, во время котораго усиленно занимается физіологіей и особенно анатоміей. Результаты своихъ трудовъ онъ излагаетъ въ двухтомномъ сочиненіи *объ экономіи животнаго царства* (1741). Въ 1744 году онъ издастъ (въ Гаагѣ и Лондонѣ) три тома другого сочиненія *о животномъ царствѣ*, сохранившаго свое значеніе и черезъ 100 лѣтъ, когда одинъ изъ ученыхъ членовъ лондонскаго медицинскаго общества издалъ его англійскій переводъ. Въ обоихъ біологическихъ сочиненіяхъ Сведенборгъ не касается систематики и описанія животныхъ; къ зоологіи въ общепринятомъ смыслѣ они вовсе не относятся. Сведенборгъ беретъ животное царство или зоологическую ступень мірозданія въ ея высшемъ и нормальномъ представителѣ — человѣкѣ, и предметъ этихъ двухъ его сочиненій можетъ быть точно обозначенъ, какъ *морфологія и механическая физіологія человѣческаго организма.* Самъ авторъ считалъ свой обширный трудъ лишь подготовительнымъ; не дѣлая никакихъ новыхъ открытій, онъ вездѣ опирался на послѣднія до него научныя пріобрѣтенія. Но въ то время, какъ Сведенборгъ замышлялъ новое, болѣе самостоятельное сочиненіе по біологіи, для рѣшенія философскаго вопроса о связи душевной и тѣлесной сторонъ человѣческаго организма, въ его собственномъ организмѣ произошла замѣчательная душевно-тѣлесная перемѣна, открывшая для него новое, религіозное поприще, съ которымъ преимущественно связано его имя въ потомствѣ. Въ 1745 году (достигнувъ того самаго возраста, въ которомъ впослѣдствіи Кантъ создалъ свою «Критику чистаго разума»—57 лѣтъ) Сведенборгъ находился въ Лондонѣ. Для обѣда онъ ходилъ въ одну таверну, имѣя тамъ въ своемъ распоряженіи особую комнату, гдѣ онъ могъ спокойно отдаваться уединеннымъ размышленіямъ. Однажды, будучи голоденъ, онъ ѣлъ болѣе обыкновеннаго и вдругъ увидѣлъ, что комната стала наполняться туманомъ, а на полу появилось множество разныхъ гадовъ. Туманъ перешелъ въ густую тьму; когда она разсѣялась, гадовъ больше не было, а въ углу комнаты Сведенборгъ увидѣлъ сидящаго человѣка, окруженнаго яркимъ сіяніемъ и грозно сказавшаго ему: «Не ѣшь такъ много!» Тутъ Сведенборгъ потерялъ зрѣніе; когда оно стало понемногу возвращаться, онъ увидалъ себя одного и въ большомъ испугѣ поспѣшилъ домой, гдѣ провелъ ночь и слѣдующій день въ размышленіи и ничего не ѣлъ. На другую ночь человѣкъ въ сіяніи явился опять, одѣтый въ красную мантію, и сказалъ ему: «Я Богъ, Господь, Творецъ и Искупитель. Я избралъ тебя, чтобы объяснить людямъ внутренній и духовный смыслъ писаній. Я буду дикто-

вать тебѣ то, что ты долженъ писать». Послѣ того Сведенборгъ почувствовалъ, что открылись глаза внутренняго его человѣка, и съ тѣхъ поръ онъ сталъ, не перемѣняя внѣшняго мѣста, переноситься духомъ въ небо, адъ и (промежуточный) міръ духовъ, гдѣ видѣлся и бесѣдовалъ со многими извѣстными ему лицами, частью недавно, а частью и давно умершими. По возвращеніи въ Швецію, Сведенборгъ отказался отъ службы и отъ естественно-научныхъ занятій, чтобы отдаться исключительно своему новому призванію. При непрерывномъ внушеніи свыше, какъ ему казалось, онъ написалъ свое основное теософское сочиненіе: «Arcana Coelestia» (Лондонъ, 1749—1756). Содержаніе обозначено въ заглавіи: «Небесныя тайны, находящіяся въ Св. Писаніи, или въ Словѣ Господа, съ диковинами видѣнными (Сведенборгомъ) въ мірѣ духовъ и въ небѣ ангеловъ». Форма сочиненія — непрерывный подробнѣйшій комментарій двухъ первыхъ книгъ Пятикнижія (стихъ за стихомъ) по новому латинскому переводу, сдѣланному самимъ Сведенборгомъ съ еврейскаго текста (не будучи гебраистомъ, онъ еще въ молодости пріобрѣлъ нѣкоторое знакомство съ еврейскимъ языкомъ). Методъ толкованія — чисто-аллегорическій, отличающійся отъ такого же у церковныхъ писателей лишь своею прямолинейностью и однообразіемъ. Сведенборгъ различаетъ принципіально въ текстѣ три смысла — историческій или буквальный, духовный и небесный; но на дѣлѣ проводится лишь противоположеніе между внѣшнимъ, или натуральнымъ, и внутреннимъ, или духовнымъ (въ широкомъ значеніи) смыслами, и задача толкованія — показать внутренній смыслъ каждаго стиха и каждаго слова Библіи. Такое отношеніе къ священному тексту связано у Сведенборга съ его теоріей *соотвѣтствій* (correspondentiae), по которой всѣмъ предметамъ и качествамъ въ мірѣ натуральномъ есть что-нибудь соотвѣтствующее въ мірѣ духовномъ. Къ указанію такого соотвѣтствія, для каждаго даннаго случая, и сводится, въ сущности, библейская экзегеза или, точнѣе, герменевтика Сведенборга. Такъ, напримѣръ, вездѣ, гдѣ въ текстѣ говорится о *камнѣ*, камняхъ, каменномъ, это относится по духовному смыслу къ вѣрѣ, вѣрности или къ истинѣ со стороны ея твердости; *вода* также соотвѣтствуетъ истинѣ, но не со стороны твердости, а со стороны подлинности (источники), а также оживляющаго и очищающаго свойства; *кровь* и *вино*, уже связанныя естественнымъ соотвѣтствіемъ, по духовному смыслу соотвѣтствуютъ дѣятельнымъ категоріямъ — волѣ, любви, добру; разныя *млекопитающія* означаютъ различные душевные аффекты, чувства, страсти; *птицы* знаменуютъ мысли, при томъ, птицы водяныя — мысли, стремящіяся къ чистой научной истинѣ и т. д. Съ помощью такихъ аллегорій содержаніе двухъ первыхъ книгъ Библіи превращается въ изложеніе первоначальныхъ судебъ человѣчества или послѣдовательныхъ перемѣнъ въ его внутреннихъ духовныхъ состояніяхъ — эпохъ религіознаго упадка и возстановленія. Кромѣ этой своеобразной философіи исторіи въ «Arcana Coelestia» содержится еще двоякій матеріалъ: 1) по поводу того или другого текста авторъ изла-

гаетъ догматически различные пункты открытаго ему истиннаго ученія и 2) каждая глава комментарія, безотносительно къ своему содержанію, сопровождается особымъ приложеніемъ, гдѣ Сведенборгъ разсказываетъ, что онъ видѣлъ и слышалъ въ состояніяхъ своего душевнаго раздвоенія, или открывшимися глазами и ушами своего внутренняго человѣка. Послѣ «Arcana Coelestia» Сведенборгъ издалъ рядъ сочиненій, въ которыхъ, съ постоянными ссылками на Библію и на соотвѣтствующіе §§ своего главнаго сочиненія, но уже не въ формѣ непрерывнаго комментарія, онъ излагалъ и разъяснялъ отдѣльныя стороны и пункты своего теософскаго ученія. Вотъ эти сочиненія, приблизительно въ хронологическомъ порядкѣ: «Clavis hieroglyphica» (изложеніе теоріи соотвѣтствій; Лондонъ, 1757); «De telluribus» (описаніе планетъ и ихъ жителей по наблюденіямъ Сведенборга, посѣщавшаго ихъ «въ духѣ»; Лондонъ, 1758); «О небѣ, адѣ и мірѣ духовъ» (самое содержательное и любопытное сочиненіе Сведенборга; Лонд., 1758); «De ultimo judicio et de Babylon destructa» (объясненіе XVIII гл. Апокалипсиса; Сведенборгъ утверждаетъ, что въ духовномъ мірѣ страшный судъ уже совершился въ 1757 году, и онъ его описываетъ какъ допущенный Богомъ свидѣтель; Лонд., 1758); «Equus albus» (толкованіе XIX гл. Апокал.; Лонд., 1758); «De nova Jerusalem et doctrina ejus coelesti» (толков. XXI гл. Апокал.; Лонд., 1758); «Doctrina nov. Jesus. de Domino» (Амстердамъ, 1763); «Doctr. n. J. de Scriptura Sacra» (тоже); «Doctrina vitae» (тоже); «Doctr. de fide» (тоже); «De ultimo judicio» (тоже); «Angelica Sapientia de divino amore et de divina Sapientia» (тоже); «Angelica Sapientia de providentia divina» (тамъ же, 1764); «Apocalypsis revelata» (Амстерд., 1766); «Deliciae Sapientia de amore conjugali et voluptates insaniae de amore Scortatorio» (тамъ же, 1768); «De commercio animae et corporis» (Лонд., 1769; тамъ же и тогда же издана *автобіографія* Сведенборга, въ формѣ письма къ другу); «Expositio doctr. Ecclesiae novae» (Амст., 1769); важное заключительное сочиненіе Сведенборга. — «Vera christiana religio» (3 т., Амст., 1771). Послѣ смерти Сведенборга изданы: другое обширное истолкованіе Апокалипсиса — «Apocal. explicata» (7 том.), «Краткое изложеніе внутренняго смысла Псалтири и всѣхъ пророческихъ книгъ Ветхаго Завѣта, «Doctr. nov. Jer. der charitate», «9 вопросовъ о Троицѣ, предложенныхъ Гартлеемъ, и отвѣты Сведенборга», «Вѣнецъ или приложеніе къ сочиненію объ истинной христіанской религіи». Изо всѣхъ этихъ многочисленныхъ томовъ можно извлечь одну своеобразную и стройную теософическую систему. Ученіе Сведенборга о предметахъ божественныхъ не имѣло никакихъ книжныхъ источниковъ. Даже въ Библіи находилъ онъ основанія для своихъ мыслей лишь подъ условіемъ того особаго толкованія, которое онъ давалъ священнымъ текстамъ и которое изъ нихъ самихъ не вытекало. Богословскихъ и мистическихъ сочиненій онъ вовсе не читалъ. Въ области философіи, съ которою никакого историческаго знакомства онъ не обнаружилъ, онъ исходилъ исключительно изъ принциповъ апріорно-раціональнаго мышленія, а идеи тѣхъ философовъ,

съ которыми онъ спорилъ или соглашался, очевидно, брались имъ изъ окружающей умственной атмосферы, а не изъ ихъ сочиненій. Въ произведеніяхъ его религіознаго періода теософія его является уже готовою, и онъ занятъ только ея разъясненіемъ и распространеніемъ. Огромное количество собственныхъ писаній Сведенборга, при его постоянныхъ, до конца жизни, путешествіяхъ, исключаетъ возможность сколько-нибудь систематическаго и многосторонняго чтенія. — Оригинальность теософскаго ученія Сведенборга не исключаетъ, однако, существенныхъ аналогій между нимъ и другими извѣстными (намъ, но не ему) ученіями — именно нѣкоторыми системами гностицизма и особенно еврейскою каббалой. Сведенборгъ отвергаетъ понятіе Божества, какъ отвлеченнаго начала. Богъ вѣчно имѣетъ свою опредѣленную и существенную форму, которая есть форма человѣческаго тѣла. Богъ вѣчно существуетъ какъ Великій человѣкъ, именно какъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, въ Которомъ обитаетъ полнота Божества тѣлесно. Ученіе Сведенборга есть абсолютное христіанство, такъ какъ онъ предполагаетъ, что собственно или самостоятельно существуетъ только Христосъ, и больше ничего. Какимъ образомъ человѣкъ, и при томъ тѣлесный, можетъ быть абсолютнымъ существомъ? Или: какимъ образомъ безконечность можетъ вмѣщаться въ конечномъ? Этотъ вопросъ не имѣетъ смысла съ точки зрѣнія Сведенборга, ибо онъ раньше Канта понялъ и призналъ относительный, субъективный характеръ нашего пространства, времени и всего опредѣляемаго ими механическаго порядка явленій. Все это, по Сведенборгу, суть не реальности, а видимости (apparentia); дѣйствительныя же свойства и формы всякаго бытія, какъ математическія, такъ и органическія — т. е. все положительное и качественно опредѣленное — совершенно не зависятъ отъ внѣшнихъ условій своего явленія въ нашемъ мірѣ. Самъ этотъ міръ не есть что-нибудь безусловно-реальное, а лишь низшее «натуральное» состояніе человѣчества, отличающееся тѣмъ, что тутъ apparentia утверждаются или фиксируются какъ entia. Все положительное или качественное въ нашемъ мірѣ, — цвѣта и звуки, горы, моря и рѣки, камни, растенія и животныя, — существуютъ дѣйствительно, какъ независимые отъ своей кажущейся внѣшней причинности, истинная же ихъ причинность принадлежитъ духовному міру (въ широкомъ смыслѣ слова) или духовному состоянію человѣка, гдѣ она становится для всякаго очевидною, именно какъ прямая и непосредственная зависимость внѣшнихъ предметовъ отъ внутреннихъ душевныхъ состояній. Такъ, напримѣръ, если въ комъ-нибудь изъ духовнаго міра оскудѣетъ любовь и радость, то сейчасъ же перемѣняется соотвѣтственно его внѣшняя обстановка: онъ безъ какого-нибудь передвиженія обрѣтается одинокимъ въ мрачной гористой мѣстности, безводной и обнаженной отъ растительности. Если между двумя духовными существами возрастетъ взаимная внутренняя склонность, тѣмъ самымъ они тутъ же и наружно станутъ сближаться между собою и сразу очутятся вмѣстѣ, какъ бы великимъ ни представлялось передъ тѣмъ разстояніе ме-

жду ними. Такимъ образомъ Сведенборгъ различаетъ два способа являемаго бытія: истинный, или дѣйствительный, по которому внѣшняя предметность создается своимъ соотвѣтствіемъ внутреннему состоянію, — и кажущійся или ложный способъ бытія, при другомъ или даже обратномъ отношеніи. Матеріи, какъ самостоятельнаго бытія, по Сведенборгу вовсе не существуетъ, а независимость матеріальныхъ явленій отъ ихъ духовныхъ причинъ и цѣлей есть лишь обманчивая видимость субъективнаго происхожденія. Истинно и дѣйствительно есть только универсальный Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ и Его царство, т. е. совокупность человѣческихъ существъ, изнутри опредѣляемыхъ въ своей сущности и своемъ существованіи отношеніемъ ихъ воли къ тому добру и ихъ ума къ той истинѣ, которыя воплощены въ Іисусѣ Христѣ, — а наружно выражающихъ свое бытіе въ мірѣ формъ, связанныхъ между собою по принципу соотвѣтствій. Съ точки зрѣнія основного качества, именно нравственнаго, вся совокупность человѣческихъ существъ различается на три главныя области бытія: 1) *небеса* или міръ ангеловъ (въ широкомъ смыслѣ), т. е. людей, положительнымъ образомъ опредѣлившихъ свою земную жизнь любовью къ Богу и къ ближнему; по смерти они становятся ангелами, и изъ ихъ совокупности образуется собственное тѣло Великаго Человѣка, т. е. Іисуса Христа; 2) *адъ*, населяемый людьми, жизнь которыхъ опредѣлилась господствующею любовью къ себѣ и къ міру, т. е. къ внѣшности и суетѣ; по смерти такіе люди становятся злыми духами, которыхъ Сведенборгъ раздѣляетъ на два разряда: *діаволы* въ тѣсномъ смыслѣ, коихъ дурное качество выражается преимущественно въ лживости и враждѣ къ истинѣ, — и *сатаны*, одержимые прямою злобою и враждою къ добру, какъ такому; и тѣ, и другіе имѣютъ фантастическія и уродливыя тѣла, соотвѣтствующія ихъ внутреннему содержанію; 3) *промежуточный міръ духовъ* (въ спеціальномъ смыслѣ), состоящій изъ людей, которые умерли. не опредѣлившись окончательно въ томъ или другомъ направленіи; по смерти они подвергаются усиленному воздѣйствію спасительныхъ ангеловъ и соблазняющихъ діаволовъ, пока не примкнутъ рѣшительно къ той или другой сторонѣ. Такія развязки духовной борьбы происходятъ или единично, или собирательно, при концѣ міровыхъ періодовъ — въ видѣ общихъ судовъ, на которыхъ является самъ Господь; при одномъ изъ такихъ судовъ въ 1757 г. (заключившемъ періодъ историческаго христіанства) присутствовалъ Сведенборгъ и подробно описалъ его. — Весьма оригинально въ теософіи Сведенборга, что онъ не признаетъ до-человѣческаго и сверхчеловѣческаго происхожденія ангеловъ и демоновъ, а видитъ въ нихъ лишь эволюцію человѣка въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ, такъ что и до смерти каждый человѣкъ есть уже, въ сущности, или ангелъ, или діаволъ, и тотъ, у кого, какъ у Сведенборга, открылось духовное зрѣніе, можетъ это ясно различать. Такимъ образомъ, источникъ или разсадникъ (Seminarium) неба и ада есть земное или натуральное человѣчество, которое, по Сведенборгу, населяетъ не только нашу, но и

другія планеты, или земли; эти жители планетъ суть натуральные люди разнаго качества, которые, какъ и мы, послѣ смерти становятся духами небесными или адскими. Впрочемъ, сообщенія Сведенборга о посѣщеніяхъ этихъ планетъ его «внутреннимъ человѣкомъ» и о его бесѣдахъ съ ихъ жителями, несмотря на всегдашнюю разсудительность его изложенія, имѣютъ по существу бредовой характеръ. — Вообще ученіе Сведенборга не даетъ яснаго и опредѣленнаго отвѣта на философскій вопросъ о первоначальномъ и общемъ происхожденіи земного, натуральнаго или внѣшняго міра и о его метафизической связи съ подлинно-сущимъ — универсальнымъ человѣкомъ; теософской космологіи и космогоніи мы у него не находимъ, а видимъ въ этомъ пунктѣ лишь невольныя колебанія между безотчетнымъ реализмомъ естествоиспытателя и прямолинейнымъ идеализмомъ (отрицаніемъ всякаго матеріальнаго бытія), въ родѣ того, который принципіально защищался Берклеемъ. Болѣе отчетлива *антропологія* Сведенборга. Человѣкъ по естеству (essentia у Сведенборга = esse) трехсоставенъ, но не въ механическомъ, а въ органическомъ смыслѣ, представляя въ своемъ существованіи (existentia) послѣдовательное раскрытіе трехъ главныхъ степеней: 1) *натуральной*, раскрывающейся при рожденіи и господствующей до возраста разумѣнія, 2) *раціональной*, отъ пробужденія разума и совѣсти и — у большинства людей — до смерти, и 3) *духовной*, обыкновенно раскрывающейся лишь по смерти, при переходѣ въ міръ духовъ, но у нѣкоторыхъ, какъ у самого Сведенборга, предварительно проявляющейся и при жизни. Естественная трехсоставность или трехстепенность всякаго человѣка не предрѣшаетъ нравственнаго его свойства и судьбы. Всякій человѣкъ на первой, натуральной степени *предрасположенъ* и къ добру, и ко злу; на второй, раціональной, онъ *выбираетъ* между этими двумя направленіями; на третьей, духовной, онъ уже является *рѣшительно* или какъ добрый, или какъ злой духъ. Дѣло осложняется, однако, тѣмъ, что всякій человѣкъ до своего окончательнаго превращенія въ ангела или въ бѣса находится постоянно между двумя противоположными *вліяніями* (influxus) — хорошимъ или небеснымъ, идущимъ отъ Бога, чрезъ ангеловъ, и дурнымъ или адскимъ, идущимъ отъ злыхъ духовъ. Рѣшая возникающій тутъ вопросъ о свободѣ воли, Сведенборгъ старался оградиться отъ фатализма указаніемъ на неизбѣжную психологическую иллюзію, по которой мы должны считать дѣйствія, совершаемыя чрезъ насъ силою божественнаго или адскаго вліянія, за совершенныя какъ бы (quasi) нами самими, признавая, однако, что все добро въ нашихъ дѣйствіяхъ идетъ отъ Бога. Сущность нравственнаго добра, по Сведенборгу, состоитъ въ любви къ Богу и къ ближнему, а нравственнаго зла — въ любви къ своей самости (proprium) и къ міру, т. е. къ внѣшнимъ предметамъ самимъ по себѣ, отдѣльно отъ ихъ истинныхъ цѣлей. Нравственное ученіе Сведенборга было теологически безупречно (по отзыву, между прочимъ, московскаго митрополита Филарета), но философскаго рѣшенія спора между фатализмомъ и свободой онъ не далъ. Вообще въ

свой религіозный періодъ Сведенборгъ воздержался отъ самодѣятельнаго мышленія, записывая лишь явленія своего духовидѣнія и тѣ мысли, которыя онъ считалъ прямо внушенными или диктованными ему свыше. Въ области собственно теологіи особенно замѣчательна у Сведенборга его замѣна Троицы однимъ Христомъ. Чуждый греческой философіи и всякой діалектики, умъ сухой и трезвый, съ формально-разсудочными пріемами мышленія, Сведенборгъ не понималъ умозрительныхъ основъ церковнаго догмата и видѣлъ въ немъ простое трехбожіе, которое его возмущало. Прямыя возраженія его, основанныя на такомъ непониманіи, не выходятъ изъ предѣловъ грубо-раціоналистической полемики и нисколько не интересны. Но, стоя все-таки на положительно христіанской (библейской) точкѣ зрѣнія и признавая Христа универсальнымъ средоточіемъ, Сведенборгъ перенесъ внутрь Его ту троичность въ Божествѣ, которая несомнѣнно указывается въ священныхъ текстахъ. 1) Въ единомъ Богѣ I. Хр. Сведенборгъ различаетъ: Божественное какъ такое (Divinum), Божественно-человѣческое или Божественно-раціональное (D.-humanum, s. D. rationale) и Божественно-природное (D.-naturale). 2) Въ явленіи Христа эта внутренняя троичность обозначается какъ совершенная сущность Божества — Отецъ, какъ совершенная человѣческая форма его — Сынъ, и какъ совершенная дѣйствительность, или живое дыханіе его въ той небесной атмосферѣ или аурѣ (aura), которая исходитъ изъ Христа и окружаетъ его — Духъ Святой. Сущность воплощенія, по Сведенборгу, состояла въ томъ, что божественно-природный элементъ въ Христѣ (его Divinum naturale) вошелъ въ нашъ земной міръ, облекшись природно-человѣческимъ, а затѣмъ раціонально-человѣческимъ элементами Іисуса. Цѣль воплощенія — въ томъ, чтобы божественное получило ощутительную дѣйствительность въ нашемъ земномъ мірѣ, а также и въ мірѣ земныхъ духовъ, и чтобы небесная атмосфера Христа могла изгнать отсюда умножившихся злыхъ духовъ, которые въ это время навождали (infestabant) нашъ міръ; дѣло Христа было, по Сведенборгу, не формальнымъ актомъ искупленія и оправданія человѣка, а реальнымъ столкновеніемъ небесъ и ада въ земномъ человѣчествѣ и возстановленіемъ нарушеннаго равновѣсія между силами добра и зла. Для самого Христа земная жизнь Его была процессомъ постепеннаго совлеченія земныхъ оболочекъ, нужныхъ предварительно для выработки Его чисто-человѣческаго существа (ens rationale), которое само становится адекватною оболочкою Его Божества. Въ *воскресеніи* Христосъ сталъ ощутимъ вполнѣ реально для раскрывшихся въ Его ученикахъ органовъ чувствъ ихъ внутренняго или духовнаго человѣка. Второго пришествія Христа и всеобщаго суда живыхъ и мертвыхъ Сведенборгъ не признавалъ. Для характеристики (по формѣ и содержанію) теософическихъ объясненій Сведенборга въ области эсхатологіи можетъ всего лучше служить слѣдующій разсказъ изъ его «Memorabilia» (прилож. къ «Arcana Coelestia»): «Въ это время мой внутренній человѣкъ находился въ среднихъ небесахъ, въ сердечной области Гос-

пода, въ лѣвомъ желудочкѣ, который составляется изъ обществъ такихъ ангеловъ, что любятъ истину, поколику она есть добро (amant verum quoad bonum). При этомъ я почувствовалъ сильное вліяніе ихъ на мое сердце, проходившее черезъ него въ мой мозгъ, и у меня явилась мысль: какимъ образомъ возможно, чтобы благость Господа допускала бѣсамъ вѣчно оставаться въ аду? Только что я это помыслилъ, какъ одинъ изъ ангеловъ праваго предсердія чрезвычайно быстро низринулся въ сѣдалищную область великаго Сатаны и извелъ оттуда, по внушенію отъ Господа, одного изъ самыхъ дурныхъ бѣсовъ, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мнѣ было дано видѣть, что по мѣрѣ того, какъ ангелъ восходилъ къ небеснымъ сферамъ, его плѣнникъ мѣнялъ гордое выраженіе своего лица на страдающее, и тѣло его чернѣло; когда же онъ, несмотря на свое сопротивленіе, былъ вовлеченъ въ среднія небеса, то съ нимъ сдѣлались страшныя конвульсіи, онъ всѣмъ своимъ видомъ и движеніями показывалъ, что испытываетъ величайшія и нестерпимыя муки; когда же онъ приблизился къ сердечной области небесъ, то языкъ его вышелъ далеко наружу, какъ у очень уставшаго и жаждущаго пса, а глаза лопнули, какъ отъ жгучаго жара. И мнѣ сдѣлалось его жалко, и я взмолился Господу, чтобы велѣлъ ангелу отпустить его. И когда, по соизволенію Господа, онъ былъ отпущенъ, то бросился внизъ головою съ такою стремительностью, что я могъ видѣть только, какъ мелькнули его чрезвычайно черныя пятки. И тогда мнѣ было внушено: пребываніе когонибудь въ небесахъ или въ аду зависитъ не отъ произвола Божія, а отъ внутренняго состоянія самого существа, и перемѣщеніе по чужой волѣ изъ ада въ небеса было бы такъ же мучительно для перемѣщаемыхъ, какъ переселеніе изъ небесъ въ адъ... И такимъ образомъ я понялъ, что вѣчность ада для тѣхъ, кто находитъ въ немъ свое наслажденіе, одинаково соотвѣтствуетъ какъ премудрости, такъ и благости Божіей». Послѣ 1745 года Сведенборгъ, измѣнивъ характеръ своихъ занятій, не измѣнялъ образа жизни, часто путешествовалъ, останавливаясь преимущественно въ Лондонѣ и Амстердамѣ для печатанія своихъ религіозныхъ сочиненій, которыя онъ щедро разсылалъ разнымъ лицамъ и учрежденіямъ. Извѣстные разсказы о нѣкоторыхъ особыхъ случаяхъ ясновидѣнія и духовидѣнія Сведенборга (пожаръ въ Стокгольмѣ, сообщеніе важныхъ тайнъ умершими лицами), хотя и ссылаются на устныя и письменныя показанія высокихъ особъ, но не имѣютъ достаточно точныхъ и документальныхъ удостовѣреній и несвободны отъ противорѣчій въ подробностяхъ. Обычныя сношенія Сведенборга съ разными сферами загробной жизни, въ виду его правдиваго и серьезнаго характера, имѣютъ полную субъективную достовѣрность, оцѣнка же ихъ реальнаго значенія зависитъ отъ общихъ точекъ зрѣнія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ самъ Сведенборгъ, несомнѣнно, впадалъ въ оцѣнку ошибочную. Въ послѣдніе годы жизни Сведенборгъ испыталъ гоненіе отъ шведскаго духовенства, раздраженнаго его рѣзкою критикой протестантскихъ догматовъ. Въ 1769 году на сеймѣ

шла рѣчь о необходимости признать Сведенборга помѣшаннымъ и лишить свободы. Чины духовнаго сословія, предводимые племянникомъ Сведенборга, епископомъ Филеніусомъ, постановили секвестровать его книги, а два его послѣдователя, члены консисторіи, были преданы суду. Одинъ изъ нихъ, д-ръ теологіи Бейеръ, издалъ защитительную декларацію, а самъ Сведенборгъ — меморію и апелляцію къ тремъ университетамъ королевства. Вслѣдствіе общаго уваженія къ Сведенборгу и заступничества короля, дѣло, перешедшее въ сенатъ, было прекращено. Въ 1770 году Сведенборгъ отправился въ свое послѣднее путешествіе. Заболѣвъ въ Лондонѣ, онъ болѣе недѣли спалъ, не просыпаясь. По пробужденіи онъ предсказалъ день своей смерти, на вопросъ одного англійскаго друга торжественно засвидѣтельствовалъ свое убѣжденіе въ правдѣ всего, что писалъ, и умеръ, принявъ св. причастіе отъ шведскаго пастора.

Сведенборгіане. Въ 80-хъ годахъ XVIII вѣка основалась въ Лондонѣ особая сведенборгіанская церковь («Новаго Іерусалима»), которая скоро стала распространяться по Великобританіи и Америкѣ. Къ концу XIX в. насчитывалось сведенборгскихъ общинъ 81 въ Соед. королевствахъ и 116 въ Соед. Штатахъ Сѣв. Америки. Для распространенія книгъ Сведенборга и о немъ основано въ 1810 году S.-Society. Въ Германіи, Франціи, Швеціи находятся спорадическія группы послѣдователей Сведенборга, также и въ Россіи до послѣдняго времени (сюда принадлежали извѣстный писатель В. И. Даль и отчасти проф. московскаго унив. П. Д. Юркевичъ).

Литература. Теософическія сочиненія Сведенборга въ теченіе XIX в. издавали на англійскомъ языкѣ Clowes и Mather, на французскомъ — Le Boy des Guays, на нѣмецкомъ — Tafel; по-русски издана только книга «*О небѣ и адѣ*» (перев. А. Н. Аксакова, Лейпц., 1860). Тафель издалъ документы относительно жизни и характера Сведенборга (Тюбингенъ, 1839—1842). См. его же, «Abriss von Svedenborgs Leben» (1845); Brickmann, «Die Lehre der neuen Kirche» (2 изд., Баз., 1880); біографіи Сведенборга — Schaarschmidt (Эльберфельдъ, 1862), Matter (Парижъ, 1863), White (2 изд., Лондонъ, 1874), Wilkinson (Лонд., 1849), Paxton Hood (Лонд., 1854). Новѣйшія сочиненія: Rev. Sam. Warren, «Compendium of the Theological writings of E. Svedenborg» (Лондонъ, 1855); Edm. Swift, «Manual of the doctrines of the New Church»; Noble, «Appeal etc.». Для сведенборгіанства см. Robert Hindmarsh, «Rise and Progress of the New Jerusalem Church in Engl., Amer. and other parts» (Лондонъ, 1861). Критическія соч. о Сведенборгѣ: Görres, «E. Svedenborg; seine Visionen u. s. Verhältniss zur Kirche» (1821). Изъ крупныхъ свѣтскихъ писателей Сведенборгомъ занимались Бальзакъ, въ своемъ романѣ «Séraphitus-Séraphita» и Эмерсонъ (статья «The Mystic», въ его «Representative men», 1850). Своеобразное видоизмѣненіе ученія Сведенборга далъ Thomas Lake Harris, основатель особой общины — The brotherhood of the New Life, въ Сѣверной Америкѣ.

Русская литература.

ДАНИЛЕВСКІЙ (Николай Яковлевичъ, 1822—1885 гг.)—публицистъ, естествоиспытатель и практическій дѣятель въ области народнаго хозяйства, въ главномъ своемъ литературномъ трудѣ «Россія и Европа» представившій особую теорію панславизма, которая образуетъ связующее звено между идеями старыхъ славянофиловъ и новѣйшимъ безъидейнымъ націонализмомъ. Уроженецъ Орловской губ., сынъ заслуженнаго генерала, Данилевскій воспитывался въ Александровскомъ лицеѣ, а затѣмъ былъ вольнымъ слушателемъ на факультетѣ естественныхъ наукъ въ Петербургскомъ университетѣ. Занимаясь спеціально ботаникою, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, съ увлеченіемъ изучалъ соціалистическую систему Фурье. Получивъ степень кандидата и выдержавъ магистерскій экзаменъ, онъ былъ въ 1849 году арестованъ по дѣлу Петрашевскаго. Проведя 100 дней въ Петропавловской крѣпости, онъ представилъ оправдательную записку, въ которой доказалъ свою политическую невинность, и былъ освобожденъ отъ суда, но высланъ изъ Петербурга и опредѣленъ въ канцелярію сначала вологодскаго, а потомъ самарскаго губернатора; въ 1853 году онъ былъ командированъ въ ученую экспедицію, подъ начальствомъ знаменитаго Бэра, для изслѣдованія рыболовства по Волгѣ и Каспійскому морю, а въ 1857 году, причисленный къ департаменту сельскаго хозяйства, онъ былъ отправленъ для такихъ же изслѣдованій на Бѣлое море и Ледовитый океанъ. Послѣ этой экспедиціи, продолжавшейся три года, онъ совершилъ много такихъ же, но менѣе значительныхъ, поѣздокъ въ различные края Россіи. Данилевскимъ выработано нынѣ дѣйствующее законодательство по части рыболовства во всѣхъ водахъ Европейской Россіи. Пріобрѣтя имѣніе на южномъ берегу Крыма, Данилевскій вступилъ въ энергичную борьбу съ филоксерой. Главное сочиненіе Данилевскаго: «Россія и Европа» печаталось сначала въ журналѣ «Заря». Первое отдѣльное изданіе (ошибочно показанное вторымъ) вышло въ 1871 году, второе (ошибочно — 3-е) въ 1888-мъ и третье (ошибочно — 4-е) — въ 1889 году. Другой обширный трудъ Данилевскаго, «Дарвинизмъ», появился въ 1885 г. Въ двухъ толстыхъ книгахъ (къ которымъ послѣ смерти автора присоединенъ еще дополнительный выпускъ) Данилевскій подвергаетъ теорію Дарвина подробному разбору съ предпоставленною цѣлью доказать ея полную неосновательность и нелѣпость. Къ этой критикѣ, вызвавшей восторженныя похвалы Н. Н. Страхова, безусловнаго приверженца Данилевскаго, спеціалисты-естествоиспытатели отнеслись вообще

отрицательно. Кромѣ горячаго нападенія со стороны извѣстнаго ботаника, московскаго профессора Тимирязева, вступившаго въ рѣзкую полемику съ г. Страховымъ, сочиненіе Данилевскаго было разобрано академиками Фаминцынымъ и Карпинскимъ. Первый, разсмотрѣвшій всю книгу по главамъ, приходитъ къ слѣдующимъ заключеніямъ: «Изъ числа приводимыхъ имъ возраженій, сравнительно лишь весьма немногія принадлежатъ автору «*Дарвинизма*»; громаднѣйшее большинство ихъ, и при томъ самыя вѣскія, болѣе или менѣе подробно заявлены были его предшественниками (далѣе указываются Негели, Агассисъ, Вэръ, Катрфажъ и въ особенности трехтомное сочиненіе Виганда); Данилевскимъ же они лишь обстоятельнѣе разработаны и мѣстами подкрѣплены новыми примѣрами»... «Книгу Данилевскаго я считаю полезною для зоологовъ и ботаниковъ; въ ней собраны всѣ сдѣланныя Дарвину возраженія и разбросаны мѣстами интересныя фактическія данныя, за которыя наука останется благодарною Данилевскому». Академикъ Карпинскій, разбиравшій палеонтологическую часть «Дарвинизма», даетъ слѣдующую ей оцѣнку: «Въ авторѣ можно признать человѣка выдающагося ума и весьма разнообразныхъ и значительныхъ знаній; но въ области геологіи свѣдѣнія его, нерѣдко обнимающія даже детали, не лишены и крупныхъ пробѣловъ. Безъ сомнѣнія, это обстоятельство, а также предвзятое, утвердившееся уже до разсмотрѣнія вопроса съ геологической стороны, убѣжденіе въ несправедливости теоріи эволюціи было причиною, что Данилевскій пришелъ къ выводамъ, съ которыми нельзя согласиться» (см. «Вѣстн. Европы», 1889 г., кн. 2). Сочиненіе Данилевскаго, представленное въ Академію наукъ для соисканія преміи, не было ея удостоено.

Кромѣ двухъ названныхъ книгъ, Данилевскій напечаталъ въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ много статей, частью по своей спеціальности, частью публицистическаго характера. Нѣкоторыя изъ нихъ изданы Н. Н. Страховымъ въ 1890 году, подъ заглавіемъ: «Сборникъ политическихъ и экономическихъ статей Н. Я. Данилевскаго»; тамъ же и подробный перечень всего имъ написаннаго. Основное воззрѣніе автора «Россіи и Европы», которое онъ, впрочемъ, не приводитъ съ совершенною послѣдовательностью, рѣзко отличается отъ образа мыслей прежнихъ славянофиловъ. Тѣ утверждали, что русскій народъ имѣетъ всемірно-историческое призваніе, какъ истинный носитель всечеловѣческаго окончательнаго просвѣщенія; Данилевскій, напротивъ, отрицая всякую общечеловѣческую задачу въ исторіи, считаетъ Россію и славянство лишь особымъ культурно-историческимъ типомъ, однако, наиболѣе широкимъ и полнымъ. Видя въ человѣчествѣ только отвлеченное понятіе, лишенное всякаго дѣйствительнаго значенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ оспаривая общепринятыя дѣленія: географическое (по частямъ свѣта) и историческое (древняя, средняя и новая исторія), Данилевскій, также какъ и нѣмецкій историкъ Генрихъ Рюккертъ, выставляетъ въ качествѣ дѣйствительныхъ носителей исторической жизни нѣсколько обособленныхъ «естественныхъ группъ», которыя онъ, какъ и названный

иностранный авторъ, обозначаетъ терминомъ: «культурно-историческіе типы». Всякое племя или семейство народовъ, характеризуемое отдѣльнымъ языкомъ или группою языковъ довольно близкихъ между собою для того, чтобы сродство ихъ ощущалось непосредственно, безъ глубокихъ филологическихъ изысканій, составляетъ самобытный культурно-историческій типъ, если оно вообще по своимъ духовнымъ задаткамъ способно къ историческому развитію и вышло уже изъ младенчества. Такихъ типовъ, уже проявившихся въ исторіи, Данилевскій насчитываетъ 10: египетскій, китайскій, ассиро-вавилоно-финикійскій [?, онъ же халдейскій (?) или древне-семитическій], индійскій, иранскій, еврейскій, греческій, римскій, ново-семитическій или аравійскій и германо-романскій или европейскій. Россія съ славянствомъ образуетъ новый, имѣющій въ скоромъ времени проявиться культурно-историческій типъ, совершенно отличный и отдѣльный отъ Европы. Къ этимъ несомнѣннымъ по Данилевскому естественнымъ группамъ, онъ причисляетъ еще два сомнительныхъ типа (американскій и перуанскій), «погибшихъ насильственной смертью и не успѣвшихъ совершить своего развитія». Что касается до новой Америки, то ея значеніе еще не выяснилось для Данилевскаго, и онъ колеблется, признать ли ее, или нѣтъ, за особый вырабатывающійся культурно-историческій типъ. — Начала цивилизаціи одного культурно-историческаго типа не передаются народамъ другого типа; каждый типъ вырабатываетъ ее для себя, при бо́льшемъ или меньшемъ вліяніи чуждыхъ ему предшествовавшихъ или современныхъ цивилизацій. Такое вліяніе Данилевскій допускаетъ лишь въ смыслѣ «почвеннаго удобренія», всякое же образовательное и опредѣляющее воздѣйствіе чуждыхъ духовныхъ началъ онъ отрицаетъ безусловно. — Всѣ культурно-историческіе типы одинаково самобытны и изъ себя самихъ почерпаютъ содержаніе своей исторической жизни, но не всѣ осуществляютъ это содержаніе съ одинаковою полнотою и многосторонностью. Данилевскій, какъ и Рюккертъ (хотя въ нѣсколько иномъ распредѣленіи), признаетъ четыре общихъ разряда культурно-исторической дѣятельности: дѣятельность религіозная, собственно культурная (наука, искусство, промышленность), политическая и соціально-экономическая. Нѣкоторые изъ историческихъ типовъ сосредоточивали свои силы на одной изъ этихъ сферъ дѣятельности (такъ, евреи — на религіи, греки — на культурѣ, въ тѣсномъ смыслѣ), другіе — проявляли себя за разъ въ двухъ или трехъ направленіяхъ; но только Россіи и славянству, по вѣрованію Данилевскаго, дано равномѣрно развить всѣ четыре сферы человѣческой дѣятельности и осуществить полную «четырехосновную» культуру.

Признавая человѣчество за пустую абстракцію, Данилевскій видитъ въ культурно-историческомъ типѣ высшее и окончательное *для насъ* выраженіе соціальнаго единства. Если та группа, — говоритъ онъ, — которой мы придаемъ названіе культурно-историческаго типа, и не есть абсолютно-высшая, то она, во всякомъ случаѣ, высшая изъ всѣхъ тѣхъ, интересы которыхъ могутъ быть

сознательными для человѣка, и составляетъ, слѣдовательно, послѣдній предѣлъ, до котораго можетъ и должно простираться подчиненіе низшихъ интересовъ высшимъ, пожертвованіе частныхъ цѣлей общимъ. — «Интересъ человѣчества» есть безсмысленное выраженіе для человѣка, тогда какъ слово «европейскій интересъ» не есть пустое слово для француза, нѣмца, англичанина. Точно также для русскаго и всякаго другого славянина «идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвѣщенія». Въ этомъ послѣднемъ словѣ теоріи Данилевскаго заключается ея самоосужденіе. Такъ какъ всякая культура состоитъ именно въ развитіи науки, просвѣщенія, истинной свободы и т. д., то помимо этихъ высшихъ интересовъ, имѣющихъ общечеловѣческое значеніе, предполагаемая «идея славянства» сводится лишь къ этнографической особенности этого племени. Забывая, что для культурно-историческаго типа прежде всего нужна культура, Данилевскій выставляетъ какое-то славянство an und für sich, признаетъ за высшее начало самую особенность племени, независимо отъ историческихъ задачъ и культурнаго содержанія его жизни. Такое противоестественное отдѣленіе этнографическихъ формъ отъ ихъ общечеловѣческаго содержанія могло быть сдѣлано только въ области отвлеченныхъ разсужденій; при сопоставленіи же теоріи съ дѣйствительными историческими фактами она оказывалась съ ними въ непримиримомъ противорѣчіи. Исторія не знаетъ такихъ культурныхъ типовъ, которые исключительно для себя и изъ себя вырабатывали бы образовательныя начала своей жизни. Данилевскій выставилъ въ качествѣ историческаго закона непередаваемость культурныхъ началъ, — но дѣйствительное движеніе исторіи состоитъ главнымъ образомъ въ этой передачѣ. Такъ, возникшій въ Индіи буддизмъ былъ переданъ народамъ монгольской расы и опредѣлилъ собою духовный характеръ и культурно-историческую судьбу всей восточной и сѣверной Азіи; разноплеменные народы передней Азіи и сѣверной Африки, составлявшіе, по Данилевскому, нѣсколько самостоятельныхъ культурно-историческихъ типовъ, усвоили себѣ сперва просвѣтительныя начала эллинизма, потомъ римскую гражданственность, далѣе, христіанство, и, наконецъ, религію аравійскаго пророка; христіанство, явившееся среди еврейскаго народа, даже въ два пріема нарушило мнимый «историческій законъ», ибо сначала евреи передали эту религію греческому и римскому міру, а потомъ эти два культурно-историческіе типа еще разъ совершили такую недозволенную передачу двумъ новымъ типамъ: германо-романскому и славянскому, помѣшавъ имъ исполнить требованіе теоріи и создать свои собственныя религіозныя начала. Вѣроисповѣдныя различія внутри самого христіанства также не соотвѣтствуютъ теоріи, ибо единый, по Данилевскому, германо-романскій міръ раздѣлился между католичествомъ и протестантствомъ, а славянскій міръ — между тѣмъ же католичествомъ и православіемъ, которое, къ тому же, не выработано самимъ славянствомъ, а цѣликомъ принято отъ Византіи, т. е. отъ другого, чуждаго культурно-истори-

ческаго типа. — Помимо этихъ частныхъ противорѣчій, теорія отдѣльныхъ культурно-историческихъ группъ идетъ въ разрѣзъ съ общимъ направленіемъ всемірно-историческаго процесса, состоящаго въ послѣдовательномъ возрастаніи (экстензивномъ и интензивномъ) реальной (хотя на половину безотчетной и невольной) солидарности между всѣми частями человѣческаго рода. Всѣ эти части въ настоящее время, несмотря на вражду національную, религіозную и сословную, живутъ одною общею жизнью, въ силу той фактической неустранимой связи, которая выражается, во-первыхъ, въ знаніи ихъ другъ о другѣ, какого не было въ древности и въ средніе вѣка, во-вторыхъ, — въ непрерывныхъ сношеніяхъ политическихъ, научныхъ, торговыхъ и, наконецъ, въ томъ невольномъ экономическомъ взаимодѣйствіи, благодаря которому какой-нибудь промышленный кризисъ въ Соединенныхъ Штатахъ немедленно отражается въ Манчестерѣ и Калькуттѣ, въ Москвѣ и въ Египтѣ.

Логическую опору для своей теоріи Данилевскій думаетъ найти въ совершенно ошибочномъ различеніи *рода* и *вида*. Человѣчество, по его мнѣнію, есть родъ, т. е. отвлеченное понятіе, существующее только въ обобщающей мысли, тогда какъ культурно-историческій типъ, племя, нація суть понятія видовыя, соотвѣтствующія опредѣленной реальности. Но логика не допускаетъ такого противоположенія. Родъ и видъ суть понятія относительныя, выражающія лишь сравнительно степень общности мыслимыхъ предметовъ. То, что есть родъ по отношенію къ одному, есть видъ по отношенію къ другому. Человѣчество есть родъ по отношенію къ племенамъ и видъ по отношенію къ міру живыхъ существъ; точно также славянство есть видъ по отношенію къ человѣчеству и родъ относительно русской или польской націи, которая, въ свою очередь, можетъ разсматриваться какъ родъ по отношенію къ болѣе тѣснымъ группамъ, ею обнимаемымъ. Съ точки зрѣнія эмпирическаго реализма «человѣкъ вообще» есть только отвлеченное понятіе, а не предметъ, существующій въ дѣйствительности, но точно также не существуетъ въ дѣйствительности и «европеецъ вообще», «славянинъ вообще», даже русскій или англичанинъ «вообще». Къ тому же, дѣло идетъ не объ общемъ понятіи «человѣкъ», а о человѣчествѣ, какъ единомъ цѣломъ, и если можно отрицать реальность этого цѣлаго, то лишь въ томъ же смыслѣ и на тѣхъ же основаніяхъ, которыя имѣютъ силу и противъ реальности племенныхъ и національныхъ группъ. Съ точки зрѣнія этической, признавать крайнимъ предѣломъ человѣческихъ обязанностей и высшею цѣлью нашей дѣятельности культурно-племенную группу, къ которой мы принадлежимъ, какъ нѣчто *болѣе конкретное* и *опредѣленное* сравнительно съ человѣчествомъ — значитъ для послѣдовательнаго ума открывать свободную дорогу всякому дальнѣйшему пониженію нравственныхъ требованій. Интересы національные (въ тѣсномъ смыслѣ) гораздо конкретнѣе, опредѣленнѣе и яснѣе интересовъ цѣлаго культурно-историческаго типа (даже предполагая дѣйствительное существованіе таковыхъ); столь же безспорно,

что интересы какого-нибудь сословія, класса или партіи всегда опредѣленнѣе и конкретнѣе интересовъ обще-національныхъ; и, наконецъ, никакому сомнѣнію не можетъ подлежать, что для всякаго его личные эгоистическіе интересы суть изо всѣхъ возможныхъ самые ясные, самые опредѣленные, и если этими свойствами опредѣлять кругъ нравственнаго дѣйствія, то у насъ не останется другой обязанности, какъ только думать о самихъ себѣ.

Въ изложеніе своего взгляда на исторію Данилевскій вставилъ особый экскурсъ о вліяніи національности на развитіе наукъ. Здѣсь онъ какъ будто забываетъ о своей теоріи; вмѣсто того, чтобы говорить о выраженіи культурно-историческихъ типовъ въ научной области, указывается лишь на воздѣйствіе различныхъ *національныхъ* характеровъ: англійскаго, французскаго, нѣмецкаго и т. д. Различая въ развитіи каждой науки нѣсколько главныхъ степеней (искусственная система, эмпирическіе законы, раціональный законъ), Данилевскій находилъ, что ученые опредѣленной національности преимущественно способны возводить науки на ту или другую опредѣленную степень. Эти обобщенія оказываются, впрочемъ, лишь приблизительно вѣрными, и установленныя Данилевскимъ правила представляютъ столько же исключеній, сколько и случаевъ примѣненія. Во всякомъ случаѣ, этотъ вопросъ не находится ни въ какомъ прямомъ отношеніи къ теоріи культурно-историческихъ типовъ. Занимающія значительную часть книги Данилевскаго разсужденія объ упадкѣ Европы и объ отличительныхъ особенностяхъ Россіи (православіе, община и т. д.) вообще не представляютъ ничего новаго сравнительно съ тѣмъ, что было высказано прежними славянофилами. Болѣе оригинальны для того времени, когда появилась книга, политическіе взгляды Данилевскаго, которые онъ резюмируетъ въ слѣдующихъ словахъ: «Въ продолженіе этой книги мы постоянно проводимъ мысль, что Европа не только нѣчто намъ чуждое, но даже враждебное, что ея интересы не только не могутъ быть нашими интересами, но въ большинствѣ случаевъ прямо имъ противоположны... Если невозможно и вредно устранить себя отъ европейскихъ дѣлъ, то весьма возможно, полезно и даже необходимо смотрѣть на эти дѣла всегда и постоянно съ нашей *особой* русской точки зрѣнія, примѣняя къ нимъ какъ единственный критеріумъ оцѣнки: какое отношеніе можетъ имѣть то или другое событіе, направленіе умовъ, та или другая дѣятельность вліятельныхъ личностей къ нашимъ *особеннымъ* русско-славянскимъ цѣлямъ; какое они могутъ оказать препятствіе или содѣйствіе имъ? Къ безразличнымъ въ этомъ отношеніи лицамъ и событіямъ должны мы оставаться совершенно равнодушными, какъ будто бы они жили и происходили на лунѣ; тѣмъ, которыя могутъ приблизить насъ къ нашей цѣли, должны всемѣрно содѣйствовать и всемѣрно противиться тѣмъ, которыя могутъ служить ей препятствіемъ, не обращая при этомъ ни малѣйшаго вниманія на ихъ безотносительное значеніе — на то, каковы будутъ ихъ послѣдствія для самой Европы, для чело-

вѣчества, для свободы, для цивилизаціи. Безъ ненависти и безъ любви (ибо въ этомъ чуждомъ мірѣ ничто не можетъ и не должно возбуждать ни нашихъ симпатій, ни нашихъ антипатій), равнодушные къ красному и бѣлому, къ демагогіи и къ деспотизму, къ легитимизму и къ революціи, къ нѣмцамъ и французамъ, къ англичанамъ и итальянцамъ, къ Наполеону, Бисмарку, Гладстону, Гарибальди — мы должны быть вѣрнымъ другомъ и союзникомъ тому, кто хочетъ и можетъ содѣйствовать нашей единой и неизмѣнной цѣли. Если цѣною нашего союза и дружбы мы дѣлаемъ шагъ впередъ къ освобожденію и объединенію славянства, приближаемся къ Царьграду, — не совершенно ли намъ все равно, купятся ли этою цѣною Египетъ Франціей или Англіей, рейнская граница — французами или вогезская — нѣмцами, Бельгія — Наполеономъ или Голландія — Бисмаркомъ... Европа не случайно, а существенно намъ враждебна; слѣдовательно, только тогда, когда она враждуетъ сама съ собою, можетъ она быть для насъ безопасной... Именно равновѣсіе политическихъ силъ Европы вредно и даже гибельно для Россіи, а нарушеніе его съ чьей бы то ни было стороны выгодно и благодѣтельно... Намъ необходимо, слѣдовательно, отрѣшиться отъ мысли о какой бы то ни было солидарности съ европейскими интересами». Та цѣль, ради которой мы должны, по Данилевскому, отрѣшиться отъ всякихъ человѣческихъ чувствъ къ иностранцамъ и воспитать въ себѣ и къ себѣ odium generis humani — заключается въ образованіи славянской федераціи, съ Константинополемъ, какъ столицей. При составленіи плана этой федераціи, доставившаго ему нѣкоторую популярность въ литературно-политическихъ кружкахъ Богеміи и Кроаціи, Данилевскій значительно облегчилъ себѣ задачу: одна изъ главныхъ славянскихъ народностей обречена имъ на совершенное уничтоженіе, за измѣну будущему культурно-историческому типу; зато членами славянской федераціи должны «волей-неволей» сдѣлаться три неславянскія народности: греки, румыны и мадьяры. Этотъ планъ, основанный на раздѣлѣ Австріи и Турціи, осуществится послѣ ожесточенной борьбы между Россіей и европейскою коалиціей, предводимой французами; единственной союзницей нашею въ Европѣ будетъ Пруссія. — «Россія и Европа» пріобрѣла у насъ извѣстность и стала распространяться лишь послѣ смерти автора, благодаря совпаденію ея основныхъ мыслей съ преобладающимъ общественнымъ настроеніемъ. Сторонники Данилевскаго, способствовавшіе внѣшнему успѣху его книги, ничего еще не сдѣлали для внутренняго развитія и разработки его историческихъ взглядовъ, вѣроятно, вслѣдствіе невозможности согласить эти взгляды съ дѣйствительнымъ содержаніемъ всемірной исторіи. Критически разбирали теорію Данилевскаго: Щебальскій, акад. Безобразовъ, проф. Карѣевъ, Вл. Соловьевъ, Милюковъ; безусловнымъ апологетомъ ея выступалъ неоднократно Н. Страховъ; сильное вліяніе оказалъ Данилевскій на взгляды К. Леонтьева, признававшаго его однимъ изъ своихъ учителей.

Независимо отъ оцѣнки его историко-публицистическаго труда, должно признать въ Данилевскомъ человѣка самостоятельно-мыслившаго, сильно убѣжденнаго, прямодушнаго въ выраженіи своихъ мыслей и имѣющаго скромныя, но безспорныя заслуги въ области естествознанія и народнаго хозяйства.

ЖЕМЧУЖНИКОВЪ (Александръ Михайловичъ) — лирическій поэтъ, сатирикъ и юмористъ; родился въ 1821 году, кончилъ курсъ въ училищѣ правовѣдѣнія, служилъ въ сенатѣ и участвовалъ въ сенатскихъ ревизіяхъ Орловской и Калужской губ. и таганрогскаго градоначальства; позже былъ помощникомъ статсъ-секретаря государственнаго совѣта. Въ 1858 году вышелъ въ отставку и жилъ въ Калугѣ, Москвѣ и за границей; послѣдніе годы живетъ въ деревнѣ. — Преобладающій элементъ въ поэзіи Жемчужникова — искреннее, глубоко прочувствованное и мѣтко выраженное негодованіе на общественную ложь; Жемчужниковъ представляетъ крайне рѣдкій въ наше время примѣръ истиннаго патріота, болѣзненно чувствующаго дѣйствительное зло своей родины и желающаго ей настоящаго добра. Ходячая ложь, подмѣнивающая патріотизмъ грубымъ національнымъ самомнѣніемъ и шовинизмомъ, безпощадно обличается въ сатирахъ Жемчужникова. Въ одной изъ нихъ, описавши оборваннаго пьяницу, молящагося на церковной паперти въ первый день Великаго поста, поэтъ вспоминаетъ о другомъ «грѣховодникѣ»:

„О, торжествующій межъ нами,
Покрытъ и срамомъ и грѣхами,
Нашъ современникъ не таковъ?
Онъ, гордо лобъ закинувъ мѣдный,
Предъ алтаремъ отчизны бѣдной
Священнодѣйствовать готовъ".

Въ другомъ стихотвореніи (памятникъ Пушкину) Жемчужниковъ такъ обращается къ лже-патріотамъ:

„Вы всѣ, въ комъ такъ любовь къ отечеству сильна,
Любовь, *которая все лучшее въ немъ губитъ*, —
И хочется сказать, что въ наши времена
Тотъ честный человѣкъ, кто родину не любитъ".

Въ истинномъ патріотизмѣ нѣжная любовь къ родинѣ неразлучна съ жгучею ненавистью къ ея дѣйствительнымъ врагамъ:

„О, этотъ видъ, о, эти звуки!
О, край родной, какъ ты мнѣ милъ!
Отъ долговременной разлуки
Какія радости и муки
Въ моей душѣ ты пробудилъ!
Твоя природа такъ прелестна,
Она такъ скромно-хороша!
Но намъ, сынамъ твоимъ, извѣстно,
Какъ на твоемъ просторѣ тѣсно
И въ узахъ мучится душа...

Обрисовавъ нѣсколькими мѣткими чертами виновниковъ этихъ мукъ, нашихъ внутреннихъ общественныхъ враговъ, поэтъ заключаетъ:

„И отвращенія, и злобы
Исполненъ къ нимъ я съ давнихъ лѣтъ;
Они — „повапленные" гробы...
Лишь настоящее прошло бы,
А тамъ — имъ будущаго нѣтъ".

Несмотря на преобладаніе у Жемчужникова патріотической сатиры, въ его поэзіи много чистаго лиризма. Изъ основныхъ мотивовъ лирики особенно сильно у него чувство *природы*. Въ *любви* поэзія Жемчужникова отмѣтила только моментъ первой встрѣчи («Странно! мы почти что незнакомы») и скорбь послѣдней разлуки; любовное чувство является здѣсь въ прозрачной чистотѣ, безъ малѣйшей эротической примѣси, которой не чужды даже любовные мотивы у Тютчева. — Вообще лирическія стихотворенія Жемчужникова, хотя, къ сожалѣнію, немногочисленныя, такъ же оригинальны, какъ и его сатира, и займутъ свое неотъемлемое почетное мѣсто въ русской поэзіи. — Вмѣстѣ съ гр. А. К. Толстымъ и своимъ братомъ В. М., Жемчужниковъ былъ «непремѣннымъ членомъ» при созданіи Кузьмы Пруткова и недавно выпустилъ третье изданіе его «Сочиненій». Собственныя стихотворенія А. М. Жемчужникова, печатавшіяся въ разныхъ журналахъ, изданы отдѣльно въ 1892 году, съ портретомъ и автобіографическимъ очеркомъ.

ЛЕОНТЬЕВЪ (Константинъ Николаевичъ, 1831—1891 гг.) — публицистъ и повѣствователь, оригинальный и талантливый проповѣдникъ крайне-консервативныхъ взглядовъ; изъ калужскихъ помѣщиковъ, учился медицинѣ въ Московскомъ университетѣ, былъ въ Крымскую кампанію военнымъ врачомъ, потомъ домашнимъ и сельскимъ въ Нижегородской губ. Послѣ краткаго пребыванія въ Петербургѣ, поступилъ въ азіатскій департаментъ Министерства иностранныхъ дѣлъ и 10 лѣтъ (1863—1873 гг.) прожилъ въ Турціи, занимая различныя консульскія должности (на о. Критѣ, въ Адріанополѣ, Тульчѣ, Янинѣ, Зицѣ и Салоникахъ). Выйдя въ отставку, провелъ болѣе года на Аѳонѣ и затѣмъ вернулся въ Россію, гдѣ жилъ большею частью въ своей деревнѣ. Въ 1880 году былъ помощникомъ редактора «Варшавскаго Дневника», кн. Н. Голицына, потомъ былъ назначенъ цензоромъ въ Москву. Въ 1887 году опять вышелъ въ отставку, поселился въ Оптиной пустыни и черезъ 4 года, принявъ тайное постриженіе съ именемъ Климента, переѣхалъ въ Сергіевъ посадъ, гдѣ и умеръ 12 ноября 1891 года.

Первыя беллетристическія произведенія Леонтьева (изъ русской жизни, нѣсколько повѣстей и два романа: «Подлипки» и «Въ своемъ краю», въ «Отечественныхъ Запискахъ» 1856—1866 гг.), хотя и не лишены таланта, но, по позднѣйшему признанію самого автора, не представляютъ значительнаго интереса, будучи написаны подъ пре-

обладающимъ вліяніемъ Ж. Занда по идеямъ и Тургенева по стилю. Литературная самобытность Леонтьева проявилась вполнѣ въ его повѣстяхъ: «Изъ жизни христіанъ въ Турціи» (издано отдѣльно Катковымъ въ 1876 году; сюда же принадлежатъ разсказъ «Сфакіотъ», романъ «Камень Сизифа» и начало романа «Египетскій голубь», не вошедшіе въ этотъ сборникъ). И. С. Аксаковъ, враждебно относившійся къ политическимъ и церковнымъ взглядамъ Леонтьева, у котораго находилъ «сладострастный культъ палки», былъ въ восхищеніи отъ его восточныхъ повѣстей и говорилъ: «Прочтя ихъ, не нужно и въ Турцію ѣхать». Во время жизни въ греко-турецкихъ городахъ произошелъ въ Леонтьевѣ умственный переворотъ, закончившійся на Аѳонѣ. Прежній натуралистъ и жоржъ-зандистъ, напечатавшій, между прочимъ, уже въ зрѣломъ возрастѣ «въ высшей степени безнравственное (по его собственному, преувеличенному отзыву), чувственное, языческое, дьявольское сочиненіе, тонко-развратное, ничего христіанскаго въ себѣ не имѣющее», — сдѣлался крайнимъ и искреннимъ сторонникомъ византійско-аскетическаго религіознаго идеала. Этою стороною новое міровоззрѣніе Леонтьева далеко не исчерпывается. Оно было вообще лишено цѣльности; одного срединнаго и господствующаго принципа въ немъ не было, но отдѣльные взгляды были весьма замѣчательны своею опредѣленностью, прямотою и смѣлою послѣдовательностью. По своему отношенію къ славянофильству, которое онъ называлъ «мечтательнымъ и неяснымъ ученіемъ», Леонтьевъ представляетъ необходимый моментъ въ исторіи русскаго самосознанія. Желая привести свои пестрыя мысли и стремленія къ нѣкоторому, хотя бы только формальному единству, онъ называлъ себя принципіальнымъ или идейнымъ консерваторомъ (въ противоположность грубо-практическому или эмпирическому консерватизму). Дорогими, требующими и достойными охраненія онъ считалъ, главнымъ образомъ: 1) реально-мистическое, строго-церковное и монашеское христіанство византійскаго и отчасти римскаго типа, 2) крѣпкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни въ самобытныхъ національныхъ формахъ. Все это нужно охранять противъ одного общаго врага — уравнительнаго буржуазнаго прогресса, торжествующаго въ новѣйшей европейской исторіи. Вражда къ этому прогрессу составляла главный «паѳосъ» въ писаніяхъ Леонтьева, выработавшаго особую теорію развитія, гдѣ онъ своеобразно варьировалъ идеи Гегеля, Сен-Симона, Ог. Конта и Герберта Спенсера (которыхъ, впрочемъ, не изучалъ систематически). По Леонтьеву, человѣчество въ цѣломъ и въ частяхъ проходитъ чрезъ три послѣдовательныя состоянія: первоначальной простоты (подобно организму въ зачаточномъ и незрѣломъ, младенческомъ періодѣ), затѣмъ положительнаго расчлененія (подобно развитому цвѣтущему возрасту организма) и, наконецъ, смѣсительнаго упрощенія и уравненія или вторичной простоты (дряхлость, умираніе и разложеніе организма). Такъ, германцы въ эпоху переселенія народовъ представляли первичную простоту быта, Европа среднихъ и на-

чала новыхъ вѣковъ — цвѣтущее расчлененіе жизненныхъ формъ, а съ «просвѣтительнаго» движенія XVIII вѣка и великой французской революціи европейское человѣчество рѣшительно входитъ въ эпоху смѣсительнаго упрощенія и разложенія. Отъ названныхъ европейскихъ мыслителей, которые также отмѣчали критическій и отрицательный характеръ новѣйшей исторіи, Леонтьевъ отличается тѣмъ, что считаетъ это разложеніе для Европы окончательнымъ и ждетъ новаго и положительнаго отъ Россіи. Въ этомъ онъ сходится съ славянофилами, но тутъ же и расходится съ ними въ трехъ существенныхъ пунктахъ. 1) Современное «разложеніе» Европы онъ считаетъ простымъ слѣдствіемъ общаго естественнаго закона, а вовсе не какого-нибудь порока въ коренныхъ началахъ ея жизни, отъ котораго будто бы Россія свободна; эту славянофильскую точку зрѣнія Леонтьевъ такъ излагаетъ и осмѣиваетъ: «Правда, истина, цѣльность, любовь и т. п. *у насъ*, а на Западѣ — раціонализмъ, ложь, насильственность, борьба и т. п. Признаюсь — у меня это возбуждаетъ лишь улыбку; нельзя на такихъ обще-моральныхъ различіяхъ строить практическія надежды. Трогательное и симпатическое ребячество это *пережитой* уже моментъ русской мысли». 2) Новая великая будущность для Россіи представляется Леонтьеву желательною и возможною, а не роковою и неизбѣжною, какъ думаютъ славянофилы; иногда эта будущность кажется ему даже мало вѣроятною: Россія уже прожила 1000 лѣтъ, а губительный процессъ эгалитарной буржуазности начался и у насъ, послѣ Крымской войны и освобожденія крестьянъ. 3) Помимо неувѣренности въ исполненіи его желаній для Россіи, самый предметъ этихъ желаній былъ у Леонтьева не совсѣмъ тотъ, что у славянофиловъ. Вотъ главныя черты его культурно-политическаго идеала, какъ онъ самъ его резюмировалъ: «*Государство* должно быть пестро, сложно, крѣпко, сословно и съ осторожностью подвижно, вообще сурово, иногда и до свирѣпости; *церковь* должна быть независимѣе нынѣшней, іерархія должна быть смѣлѣе, властнѣе, сосредоточеннѣе; *бытъ* долженъ быть поэтиченъ, разнообразенъ въ національномъ, обособленномъ отъ Запада единствѣ; *законы*, принципы власти должны быть строже, люди должны стараться быть лично добрѣе — одно уравновѣситъ другое; *наука* должна развиваться въ духѣ глубокаго презрѣнія къ своей пользѣ». Идеалъ Леонтьева былъ византійскимъ, а не славянскимъ; онъ прямо доказывалъ, что «славянство» есть терминъ безъ всякаго опредѣленнаго культурнаго содержанія, что славянскіе народы жили и живутъ чужими началами. Ихъ нынѣшняя культура слагается отчасти изъ слабыхъ остатковъ традиціоннаго византизма, большею же частью — изъ стремительно усвоенныхъ элементовъ прогрессивнаго европеизма. Этотъ второй, ненавистный Леонтьеву элементъ рѣшительно преобладаетъ у славянъ австрійскихъ, а въ послѣднее время возобладалъ и у балканскихъ. Поэтому сліяніе славянъ съ Россіею, къ которому стремится панславизмъ, не только не можетъ быть цѣлью здравой политики съ русской точки зрѣнія, но было бы прямо для

насъ опаснымъ, такъ какъ усилило бы новыми струями уравнительнаго прогресса наши разлагающіе демократическіе элементы и ослабило бы истинно-консервативныя, т. е. византійскія начала нашей жизни. Въ церковно-политическомъ спорѣ между греками и болгарами Леонтьевъ рѣшительно сталъ на сторону первыхъ, вслѣдствіе чего разошелся съ своимъ начальникомъ, посломъ въ Константинополѣ, ген. Игнатьевымъ, а также съ Катковымъ. — Леонтьевъ пламенно желалъ, чтобы Россія завоевала Константинополь, но не затѣмъ, чтобы сдѣлать его центромъ славянской либерально-демократической федераціи, а затѣмъ, чтобы въ древней столицѣ укрѣпить и развить истинно-консервативный культурный строй и возстановить Восточное царство на прежнихъ византійскихъ началахъ, только восполненныхъ національно-русскимъ учрежденіемъ принудительной земледѣльческой общины. Вообще Леонтьевъ во всѣхъ сферахъ высоко цѣнилъ *принудительный* характеръ отношеній, безъ котораго, по его мнѣнію, жизненныя формы не могутъ сохранять своей раздѣльности и устойчивости; ослабленіе принудительной власти есть вѣрный признакъ и вмѣстѣ съ тѣмъ содѣйствующая причина разложенія или «смѣсительнаго упрощенія» жизни. Въ своемъ презрѣніи къ чистой этикѣ и въ своемъ культѣ самоутверждающейся силы и красоты Леонтьевъ предвосхитилъ многія мысли Ницше, вдвойнѣ парадоксальныя подъ перомъ аѳонскаго послушника и оптинскаго монаха. Леонтьевъ *религіозно вѣрилъ* въ положительную истину христіанства, въ узко-монашескомъ смыслѣ личнаго спасенія; онъ *политически надѣялся* на торжество консервативныхъ началъ въ нашемъ отечествѣ, на взятіе Царьграда русскими войсками и на основаніе великой нео-византійской или греко-россійской культуры; наконецъ, онъ *эстетически любилъ* все красивое и сильное; эти три мотива господствуютъ въ его писаніяхъ, а отсутствіе между ними внутренней положительной связи есть главный недостатокъ его міросозерцанія. Изъ идеи личнаго душеспасенія путемъ монашескимъ (какъ его понималъ Леонтьевъ) логически вытекаетъ равнодушіе къ мірскимъ политическимъ интересамъ и отрицаніе интереса эстетическаго; въ свою очередь, политика, хотя бы консервативная, не имѣетъ ничего общаго съ душеспасеніемъ и съ эстетикой; наконецъ, становясь на точку зрѣнія эстетическую, несомнѣнно, должно бы предпочесть идеалы древняго язычества, средневѣковаго рыцарства и эпохи Возрожденія идеаламъ византійскихъ монаховъ и чиновниковъ, особенно въ ихъ русской реставраціи. Такимъ образомъ, три главные предмета, подлежащіе охраненію принципіальнаго или идейнаго консерватизма, не согласованы между собою. Не свободно отъ внутренняго противорѣчія и враждебное отношеніе Леонтьева къ новой европейской цивилизаціи, которую онъ самъ же признавалъ за неизбѣжный фазисъ естественнаго процесса. Справедливо укоряя славянофиловъ за ихъ ребяческое осужденіе Запада, онъ самъ впадалъ въ еще бо́льшее ребячество. Славянофилы были, по крайней мѣрѣ, послѣдовательны: представляя всю западную исторію какъ плодъ че-

ловѣческаго злодѣйства, они имѣли въ этомъ ложномъ представленіи достаточное основаніе для негодованія и вражды; но ожесточенно нападать на завѣдомыя слѣдствія естественной необходимости — хуже, чѣмъ бить камень, о который споткнулся. Не имѣли достаточнаго основанія и надежды Леонтьева, связанныя съ завоеваніемъ Царьграда: почему вступленіе русскихъ солдатъ и чиновниковъ на почву образованности, давно умершей *естественною смертью*, должно будетъ не только остановить уже начавшійся въ Россіи процессъ уравнительнаго смѣшенія, но и создать еще небывало-великую консервативную культуру? Надежды и мечтанія Леонтьева *не* вытекали изъ христіанства, которое онъ, однако, исповѣдывалъ какъ безусловную истину. Ему оставалась неясною универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее на половину. Но если главные мотивы, изъ которыхъ слагалось міросозерцаніе Леонтьева, не были имъ согласованы между собою, то къ каждому изъ нихъ онъ относился серьезно и съ увлеченіемъ, какъ свидѣтельствуетъ вся его жизнь. Своимъ убѣжденіямъ онъ принесъ въ жертву успѣшно начатую дипломатическую карьеру, вслѣдствіе чего семь лѣтъ терпѣлъ тяжелую нужду. Свои крайнія мнѣнія онъ безъ всякихъ оговорокъ высказывалъ и въ такое время, когда это не могло принести ему ничего, кромѣ общаго презрѣнія и осмѣянія. Большая часть политическихъ и публицистическихъ произведеній Леонтьева соединена въ сборникѣ «Востокъ, Россія и Славянство» (Москва, 1885—1886). Послѣ этого онъ напечаталъ въ «Гражданинѣ» рядъ статей, подъ общимъ заглавіемъ: «Записки отшельника». Одна изъ нихъ: «Національная политика какъ орудіе всемірной революціи» издана отдѣльной брошюрой (Москва, 1889). При жизни Леонтьева на него мало обращали вниманія въ литературѣ; можно назвать только статьи Н. С. Лѣскова («Голосъ», 1881, и «Новости», 1883) и Вл. Соловьева («Русь», 1883). Послѣ его смерти, кромѣ некрологовъ, появились слѣдующія статьи: В. Розанова въ «Русск. Вѣстникѣ» (1892), А. Александрова (тамъ же), Влад. Соловьева въ «Русск. Обозрѣніи» (1892), кн. С. Трубецкого въ «Вѣстн. Европы» (1892), П. Милюкова въ «Вопр. филос. и психологіи» (1893), Л. Тихомирова въ «Русск. Обозрѣніи» (1894), свящ. І. Фуделя (тамъ же, 1895). По обилію матеріала для характеристики особенно важны статьи о. Фуделя и г. Александрова.

МАЙКОВЪ (Аполлонъ Николаевичъ) — одинъ изъ главныхъ поэтовъ послѣ-пушкинскаго періода, сынъ Николая Аполлоновича Майкова, родился 23 мая 1821 года; первоначальнымъ своимъ развитіемъ обязанъ В. А. Солоницину и И. А. Гончарову, преподававшему ему русскую литературу. Стихи сталъ писать съ 15-ти лѣтъ. Поступивъ въ 1837 г. въ Петербургскій университетъ по юридическому факультету, Майковъ мечталъ о карьерѣ живописца, но лестные отзывы Плетнева и Никитенка о его первыхъ поэтическихъ опытахъ, въ связи съ слабостью зрѣнія, побудили его посвятить себя литературѣ. Въ 1842 году

Майковъ предпринялъ заграничное путешествіе, около года жилъ въ Италіи, затѣмъ въ Парижѣ, гдѣ вмѣстѣ съ своимъ братомъ, Валеріаномъ Николаевичемъ, слушалъ лекціи въ Сорбоннѣ и Collège de France; на обратномъ пути близко сошелся съ Ганкою въ Прагѣ. Результатомъ этой поѣздки явились, съ одной стороны, «Очерки Рима» (Спб., 1847), а съ другой — кандидатская диссертація о древне-славянскомъ правѣ. Служилъ Майковъ сначала въ министерствѣ финансовъ, затѣмъ былъ библіотекаремъ Румянцевскаго музея до перенесенія его въ Москву, потомъ состоялъ предсѣдателемъ комитета иностранной цензуры. Поэзія Майкова отличается ровнымъ, созерцательнымъ настроеніемъ, обдуманностью рисунка, отчетливостью и ясностью формъ, но не красокъ, и сравнительно слабымъ лиризмомъ. Послѣднее обстоятельство, кромѣ природныхъ свойствъ дарованія, объясняется отчасти и тѣмъ, что поэтъ слишкомъ тщательно работаетъ надъ отдѣлкой подробностей, иногда въ ущербъ первоначальному вдохновенію. Стихъ Майкова въ лучшихъ его произведеніяхъ силенъ и выразителенъ, но вообще не отличается звучностью. По главному своему содержанію, поэзія Майкова опредѣляется, съ одной стороны, древне-эллинскимъ эстетическимъ міросозерцаніемъ, съ явно-преобладающимъ эпикурейскимъ характеромъ, съ другой — преданіями русско-византійской политики. Темы того и другого рода, хотя внутренно ничѣмъ не связанныя между собою, одинаково дороги поэту. Какъ на второстепенный мотивъ, замѣтный болѣе въ первую половину литературной дѣятельности Майкова, можно указать на мирныя впечатлѣнія русской сельской природы, которымъ поэтъ имѣлъ особенныя удобства отдаваться, вслѣдствіе своей страсти къ рыболовству. Майковъ сразу пріобрѣлъ себѣ литературное имя стихотвореніями «въ антологическомъ родѣ», изъ которыхъ по ясности и законченности образовъ выдаются: «Сонъ», «Воспоминаніе», «Эхо и молчаніе», «Дитя мое, ужъ нѣтъ благословенныхъ дней», «Поэзія»; выше всякихъ похвалъ въ своемъ родѣ «Барельефъ». Одна изъ «эпикурейскихъ пѣсенъ» начинается рѣдкимъ у Майкова лирическимъ порывомъ:

Мирта Киприды мнѣ дай!
Что мнѣ гирлянды цвѣтныя?

но затѣмъ во второй строфѣ граціозно переходитъ въ обычный ему тонъ:

Мирта зеленой лозой
Старцу, вѣнчавшись, отрадно
Пить подъ бесѣдкой густой,
Крытой лозой виноградной.

Характерно для поэзіи Майкова стихотвореніе «Послѣ посѣщенія Ватиканскаго музея». Скульптурныя впечатлѣнія этого музея напоминаютъ поэту другія такія же впечатлѣнія изъ ранняго дѣтства, сильно повліявшія на характеръ его творчества:

Еще въ младенчествѣ любилъ блуждать мой взглядъ
По пыльнымъ мраморамъ потемкинскихъ палатъ.

. . . . . .
Антики пыльные живыми мнѣ казались,
И, властвуя моимъ младенческимъ умомъ,
Они роднились съ нимъ, какъ сказки умной няни,
Въ *пластической красѣ* миѳическихъ преданій...
Теперь, теперь я здѣсь въ отчизнѣ свѣтлой ихъ,
Гдѣ боги межъ людей, пріявъ ихъ образъ, жили
И взору ихъ свой *ликъ* безсмертный обнажили.
Какъ дальній пилигримъ, среди *святынь своихъ*,
Средь статуй я стоялъ...

Въ превосходномъ стихотвореніи «Розы» (отдѣлъ «Фантазіи») мгновенное впечатлѣніе переноситъ поэта изъ современнаго бала въ родной ему античный міръ:

... Ахъ, вы всему виною
О розы Пестума, классическія розы!

Тамъ же замѣчательно стихотвореніе «Импровизація» — единственное, въ которомъ пластическая поэзія Майкова весьма удачно входитъ въ чуждую ей область музыкальныхъ ощущеній:

Но замиравшіе опять яснѣютъ звуки...
И въ пѣсни страстныя вторгается струей
Одинъ тоскливый звукъ, молящій, полный муки...
Растетъ онъ, все растетъ, и льется ужъ рѣкой...
Ужъ сладкій гимнъ любви въ одномъ воспоминаньѣ
Далеко трелится... но каменной стопой
Неумолимое идетъ, идетъ страданье
И каждый шагъ его грохочетъ надо мной...
Одинъ какой-то вопль въ пустынѣ безпредѣльной
Звучитъ, зоветъ къ себѣ... увы! надежды нѣтъ!..
Онъ поетъ, — и среди громовъ ему въ отвѣтъ
Лишь жалобный напѣвъ пробился колыбельный.

Изъ «Камей» выдаются «Анакреонъ», «Анакреонъ у скульптора», «Алкивіадъ», «Преторъ» и особенно характерное выраженіе добродушнаго и невиннаго эпикурейства «Юношамъ»:

И напиться не сумѣли!
Чуть за столъ — и охмелѣли!
Чѣмъ и какъ — вамъ все равно!
Мудрый пьетъ съ самосознаньемъ,
И на свѣтъ, и обоняньемъ
Оцѣняетъ онъ вино.
Онъ, теряя тихо трезвость,
Мысли блескъ даетъ и рѣзвость.
Умиляется душой,
И владѣя страстью, гнѣвомъ,
Старцамъ милъ, пріятенъ дѣвамъ,
И — доволенъ самъ собой.

Изъ «Посланій» первое къ Я. П. Полонскому очень мѣтко характеризуетъ этого поэта; прекрасно по мысли и по формѣ посланіе къ П. А. Плетневу («За стаею орловъ двѣнадцатаго года съ небесъ спустилася къ намъ стая лебедей»). Простотою чувства и изяществомъ выдаются нѣкоторыя *весеннія* стихотворенія Майкова. Въ отдѣлѣ

«Миссъ Мери. Неаполитанскій альбомъ» дѣйствительно преобладаетъ альбомное остроуміе, весьма относительнаго достоинства. Въ «Отзывахъ исторіи» истиннымъ перломъ можно признать «Емшанъ». Стихотворные разсказы и картины изъ средневѣковой исторіи («Клермонскій соборъ», «Савонарола», «На соборѣ на Констанцскомъ», «Исповѣдь королевы» и др.), сдѣлавшіеся самыми популярными изъ произведеній Майкова, заслуживаютъ одобренія особенно за гуманный духъ, которымъ они проникнуты. Главный трудъ всей поэтической жизни Майкова есть историческая трагедія, въ окончательномъ своемъ видѣ названная «Два міра». Первый ея зародышъ, забытый, повидимому, самимъ авторомъ (такъ какъ онъ о немъ не упоминаетъ, когда говоритъ о генезисѣ своего произведенія), мы находимъ въ стихотвореніи (1845 г.) «Древній Римъ» (въ отдѣлѣ «Очерки Рима»), въ окончаніи котораго прямо намѣчена тема «Трехъ смертей» и «Смерти Люція».

Ты духу мощному, испытанному въ битвѣ,
Искалъ забвенія достойнаго тебя.
Нѣтъ, древней гордости въ душѣ не истребя,
Старикъ своихъ сыновъ училъ за чашей яду:
Покуда молоды, плюща и винограду!
. . . . . .
Въ конецъ исчерпай все, что можетъ дать намъ міръ!
И, выпивъ весь фіалъ блаженствъ и наслажденій,
Чтобъ жизненный свой путь достойно увѣнчать,
Въ борьбѣ со смертію испробуй духа силы, —
И, вкругъ созвавъ друзей, себѣ открывши жилы,
Учи вселенную, какъ должно умирать.

Въ 1852 году на эту тему былъ написанъ драматическій очеркъ «Три смерти», дополненный «Смертью Люція» (1863), и, наконецъ, лишь въ 1881 году, черезъ 36 лѣтъ послѣ первоначальнаго наброска, явились въ окончательномъ видѣ «Два міра». Произведеніе, надъ которымъ такъ долго работалъ умный и даровитый писатель, не можетъ быть лишено крупныхъ достоинствъ. Идея языческаго Рима отчетливо понята и выражена поэтомъ:

Римъ все собой объединилъ,
Какъ въ человѣкѣ разумъ; міру
Законы далъ и міръ скрѣпилъ.

И въ другомъ мѣстѣ:

Единство въ мірѣ водворилось.
Центръ—Кесарь. Отъ него прошли
Лучи во всѣ концы земли,
И гдѣ прошли, тамъ появилась
Торговля, тога, циркъ и судъ,
И вѣковѣчныя бѣгутъ
Въ пустыняхъ римскія дороги.

Герой трагедіи живетъ вѣрою въ Римъ и съ нею умираетъ, отстаивая ее и противъ надвигающагося христіанства; то, во что онъ вѣритъ, переживетъ всѣ историческія катастрофы:

О, Римъ гетеръ, шута и мима, —
Онъ мерзокъ, онъ падетъ!.. Но нѣтъ,
Вѣдь въ томъ, что носитъ имя Рима,
Есть нѣчто высшее!.. Завѣтъ
Всего, что прожито вѣками!
Въ немъ мысль, вознесшая меня
И надъ людьми, и надъ богами!
Въ немъ Прометеева огня
Неугасающее пламя!
. . . . . .
Мой разумъ, предъ которымъ вся
Раскрыта тайна бытія...
. . . . . .
Римъ словно небо, крѣпко сводомъ
Облегшій землю и народамъ,
Всѣмъ этимъ тысячамъ племенъ
Или отжившимъ, иль привычнымъ
Къ разбоямъ лишь, разноязычнымъ
Языкъ свой давшій и законъ!

Помимо этой основной идеи, императорскій Римъ вдвойнѣ понятенъ и дорогъ поэту, какъ примыкающій къ обоимъ мірамъ его поэзіи — къ міру прекрасной классической древности, съ одной стороны, и къ міру византійской государственности — съ другой: и какъ изящный эпикуреецъ, и какъ русскій чиновникъ-патріотъ Майковъ находитъ здѣсь родные себѣ элементы. Къ сожалѣнію, идея новаго Рима — Византіи — не сознана поэтомъ съ такою глубиною и ясностью, какъ идея перваго Рима. Онъ любитъ византійско-русскій строй жизни въ его исторической дѣйствительности и принимаетъ на вѣру его идеальное достоинство, не замѣчая въ немъ никакихъ внутреннихъ противорѣчій. Эта вѣра такъ сильна, что доводитъ Майкова до апоѳеоза Ивана Грознаго, котораго величіе будто бы еще не понято и «котораго день еще прійдетъ». Нельзя, конечно, заподозрѣть гуманнаго поэта въ сочувствіи злодѣяніямъ Ивана IV, но они вовсе не останавливаютъ его прославленія, и въ концѣ онъ готовъ даже считать ихъ только за «шипъ подземной боярской клеветы и злобы иноземной». Въ концѣ своего «Савонаролы», говоря, что у флорентійскаго пророка всегда былъ на устахъ Христосъ, Майковъ не безъ основаніи спрашиваетъ: «Христосъ! онъ понялъ ли Тебя»? Съ несравненно бо́льшимъ правомъ можно, конечно, утверждать, что благочестивый учредитель опричнины «не понялъ Христа»; но поэтъ на этотъ разъ совершенно позабылъ, какого вѣроисповѣданія былъ его герой, — иначе онъ согласился бы, что представитель христіанскаго царства, не понимающій Христа, чуждый и враждебный Его духу, есть явленіе, во всякомъ случаѣ, ненормальное, вовсе не заслуживающее апоѳеоза. Стихотвореніе «У гроба Грознаго» дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ тотъ фактъ (засвидѣтельствованный самыми благосклонными къ нашему поэту критиками, напримѣръ, Страховымъ), что въ «Двухъ мірахъ» міръ христіанскій, несмотря на всѣ старанія даровитаго и искуснаго автора, изображенъ несравненно слабѣе міра языческаго.

Даже такая яркая индивидуальность, какъ апостолъ Павелъ, представлена чертами невѣрными: въ концѣ трагедіи Децій передаетъ слышанную имъ проповѣдь Павла, всю состоящую изъ апокалиптическихъ образовъ и «апологовъ», что совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительному методу и стилю Павлова проповѣданія. Кромѣ «Двухъ міровъ», изъ большихъ произведеній Майкова заслуживаютъ вниманія: «Странникъ», по превосходному воспроизведенію понятій и языка крайнихъ русскихъ сектантовъ; «Княжна», по нѣсколькимъ прекраснымъ мѣстамъ, въ общемъ же эта поэма отличается запутаннымъ и растянутымъ изложеніемъ; наконецъ, «Брингильда», которая сначала производитъ впечатлѣніе великолѣпной скульптурной группы, но далѣе это впечатлѣніе ослабляется многословіемъ дѣйствующихъ лицъ. Майковъ — прекрасный переводчикъ (напримѣръ, изъ Гейне); ему принадлежитъ стихотворное переложеніе «Слова о Полку Игоревѣ». Въ общемъ поэзія Майкова останется однимъ изъ крупныхъ и интересныхъ явленій русской литературы.

ПОЛОНСКІЙ (Яковъ Петровичъ) — одинъ изъ главныхъ русскихъ поэтовъ послѣ-пушкинской эпохи, родился 6 декабря 1820 года, въ Рязани, сынъ чиновника; учился въ мѣстной гимназіи, потомъ въ Московскомъ университетѣ, гдѣ его товарищами были Фетъ и С. М. Соловьевъ. По окончаніи курса, Полонскій, въ качествѣ домашняго учителя, провелъ нѣсколько лѣтъ на Кавказѣ (1846—1852 гг.), гдѣ былъ помощникомъ редактора «Закавказскаго Вѣстника», и за границею. Въ 1857 году женился, но скоро овдовѣлъ; во второй разъ, въ 1866 году, женился на Жозефинѣ Антоновнѣ Рюльманъ (скульпторъ-любительница, извѣстная, между прочимъ, бюстомъ Тургенева, поставленнымъ въ Одессѣ). По возвращеніи въ Россію онъ долго служилъ цензоромъ въ комитетѣ иностранной цензуры; съ 1896 года состоитъ членомъ совѣта главнаго управленія по дѣламъ печати. — Въ совокупности стихотвореній Полонскаго нѣтъ той полной гармоніи между вдохновеніемъ и размышленіемъ и того убѣжденія въ живой дѣйствительности и превосходствѣ *поэтической* истины сравнительно съ мертвящею рефлексіею, какими отличаются, напримѣръ, Гёте, Пушкинъ, Тютчевъ. Полонскій былъ очень впечатлителенъ и къ тѣмъ движеніямъ новѣйшей мысли, которыя имѣли антипоэтическій характеръ: во многихъ его стихотвореніяхъ преобладаетъ прозаичность и разсудочность; но тамъ, гдѣ онъ отдается чистому вдохновенію, мы находимъ у него образцы сильной и своеобразной поэзіи. Типичныя стихотворенія Полонскаго имѣютъ ту отличительную черту, что самый процессъ вдохновенія — переходъ или порывъ изъ обычной матеріальной и житейской среды въ область поэтической истины — *остается ощутительнымъ*. Обыкновенно въ поэтическихъ произведеніяхъ дается готовый результатъ вдохновенія, а не самый подъемъ его, остающійся скрытымъ, тогда какъ у Полонскаго онъ чувствуется иногда въ самомъ звукѣ его стиховъ, напримѣръ:

То не вѣтеръ — вздохъ Авроры
Всколыхнулъ морской туманъ ...

Въ одномъ изъ первыхъ по времени стихотвореній Полонскаго какъ будто заранѣе очерчены область и характеръ его поэзіи:

Уже надъ ельникомъ изъ-за вершинъ колючихъ
Сіяло золото вечернихъ облаковъ,
Когда я рвалъ весломъ густую сѣть плавучихъ
Болотныхъ травъ и водяныхъ цвѣтовъ
. . . . . .
Отъ праздной клеветы и злобы черни свѣтской
Въ тотъ вечеръ, наконецъ, мы были далеко
И смѣло ты могла съ *довѣрчивостью дѣтской*
Себя высказывать свободно и легко.
И голосъ твой пророческій былъ сладокъ,
Такъ много въ немъ дрожало тайныхъ слезъ,
И мнѣ плѣнительнымъ казался *безпорядокъ*
Одежды *траурной* и свѣтлорусыхъ косъ.
Но грудь моя тоской невольною сжималась,
Я въ глубину глядѣлъ, гдѣ тысячи корней
Болотныхъ травъ невидимо сплеталось
Подобно тысячѣ живыхъ зеленыхъ змѣй.
И міръ иной мелькалъ передо мною,
Не тотъ прекрасный міръ, въ которомъ ты жила...
И жизнь казалась мнѣ суровой глубиною
Съ поверхностью, которая свѣтла.

«Плѣнительнымъ безпорядкомъ» отличаются произведенія Полонскаго; есть въ нихъ и «трауръ» по мірскому злу и горю, но голова его музы сіяетъ отраженіемъ небеснаго свѣта; въ ея голосѣ смѣшиваются тайныя слезы переживаемаго горя съ пророческою сладостью лучшихъ надеждъ; чувствительная — быть можетъ, даже слишкомъ — къ суетѣ и злобѣ житейской, она стремится уйти отъ нихъ «за колючія вершины земли», «въ золотыя облака», и тамъ «высказывается свободно и легко, съ довѣрчивостью дѣтской». Исходя изъ противоположности между тѣмъ прекраснымъ и свѣтлымъ міромъ, гдѣ живетъ его муза, и тою «суровою глубиною» дѣйствительной жизни, гдѣ сплетаются болотныя растенія зла своими «змѣиными корнями», Полонскій не остается (подобно Фету) при этомъ дуализмѣ; не отворачиваясь безнадежно отъ темной дѣйствительности, не уходя всецѣло въ міръ чисто-поэтическихъ ощущеній и созерцаній, онъ находитъ примиреніе между этими двумя областями въ той идеѣ, которая уже давно носилась въ воздухѣ, но вдохновляла болѣе мыслителей и общественныхъ дѣятелей, нежели поэтовъ. У Полонскаго въ самое художественное его настроеніе входитъ эта идея *совершенствованія* или *прогресса*. Хотя онъ не видитъ въ исторіи тѣхъ опредѣленныхъ положительныхъ идеаловъ (христіанскаго царства), въ которые вѣрилъ Тютчевъ, но она не есть для него, какъ для шопенгауэріанца Фета, только торжище развратной толпы», «буйной отъ хмеля преступленій»: онъ слышитъ въ ней «глаголъ въ пустынѣ вопіющій, неумолкаемо зовущій: о *подними* свое *чело* ... чтобъ жизнь была тебѣ понятна, иди *впередъ* и невозвратно ...

туда, гдѣ *впереди* такъ много сокровищъ спрятано у Бога». Та безмятежно блаженная красота, которая открывается поэтическому созерцанію природы, должна будетъ открыться и въ жизни человѣчества, какъ конецъ ея борьбѣ и тревогамъ; «вѣрь знаменованью — нѣтъ конца стремленью, есть конецъ страданью!» Бодрое чувство упованія на лучшую будущность внушается Полонскимъ не одними «знаменіями» природы, но и историческими перемѣнами (напримѣръ, стихотвореніе «На кораблѣ», написанное въ 1856 году). Надежды на спасеніе «роднаго корабля» поэтъ не отдѣляетъ отъ вѣры въ общее всемірное благо. Широкій духъ всечеловѣчности, исключающей національную вражду, свойственъ болѣе или менѣе всѣмъ истиннымъ поэтамъ; изъ русскихъ онъ всѣхъ рѣшительнѣе и сознательнѣе выражается, послѣ А. Толстого, у Полонскаго, особенно въ двухъ стихотвореніяхъ, посвященныхъ Шиллеру (1859 г.) и Шекспиру (1864 г.). Не примыкая къ радикальнымъ общественнымъ движеніямъ своего времени, Полонскій относился къ нимъ съ сердечною гуманностью, особенно къ жертвамъ искренняго увлеченія (напримѣръ, стихотвореніе: «Что она мнѣ — не сестра, не любовница»). Вообще, храня лучшіе завѣты Пушкина, Полонскій «пробуждалъ лирой добрыя чувства» и «милость къ падшимъ призывалъ». Въ ранніе годы надежды поэта на лучшую будущность для человѣчества были связаны съ его юношескою безотчетною вѣрой во всемогущество науки:

Царство науки не знаетъ предѣла,
Всюду слѣды ея вѣчныхъ побѣдъ —
Разума слово и дѣло,
Сила и свѣтъ
. . . . . .
Міру какъ новое солнце сіяетъ
Свѣточъ науки, и только при немъ
Муза чело украшаетъ
Свѣжимъ вѣнкомъ.

Но скоро поэтъ отказался отъ культа науки, познающей то, что *бываетъ*, а не творящей то, что *должно* быть; его муза внушила ему, что «міръ съ могущественной ложью и съ безсильною любовью» можетъ быть перерожденъ лишь «иною, вдохновляющею силой» — силой нравственнаго труда, при вѣрѣ «въ Божій судъ, или въ Мессію».

Съ той поры, мужая сердцемъ,
Постигать я сталъ, о Муза,
Что съ тобой безъ этой вѣры
Нѣтъ законнаго союза.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Полонскій рѣшительнѣе прежняго высказываетъ убѣжденіе, что настоящій источникъ поэзіи есть-объективная красота, въ которой «сіяетъ Богъ» (стихотвореніе «Царь-дѣвица»). Лучшія и наиболѣе типичныя изъ небольшихъ стихотвореній Полонскаго («Зимній путь», «Качка въ бурю», «Колокольчикъ», «Возвращеніе съ Кавказа», «Пришли и стали тѣни ночи», «Мой костеръ въ туманѣ свѣтитъ», «Ночью въ колыбель младенца» и др.) отличаются не столько

идейнымъ содержаніемъ, сколько силою непосредственнаго задушевнаго лиризма. Индивидуальную особенность этого лиризма нельзя опредѣлить въ понятіяхъ; можно указать только нѣкоторые общіе признаки, каковы (кромѣ упомянутаго въ началѣ) соединеніе изящныхъ образовъ и звуковъ съ самыми реальными представленіями, затѣмъ смѣлая простота выраженій, наконецъ — передача полусонныхъ, сумеречныхъ, слегка бредовыхъ ощущеній. Въ болѣе крупныхъ произведеніяхъ Полонскаго (за исключеніемъ безупречнаго во всѣхъ отношеніяхъ «Кузнечика-музыканта») очень слаба архитектура: нѣкоторыя изъ его поэмъ не достроены, другія загромождены пристройками и надстройками. Пластичности также сравнительно мало въ его произведеніяхъ. Зато въ сильной степени обладаютъ они свойствами музыкальности и живописности, послѣднею — особенно въ картинахъ кавказской жизни (прошлой и настоящей), которыя у Полонскаго гораздо ярче и живѣе, чѣмъ у Пушкина и Лермонтова. Помимо историческихъ и описательныхъ картинъ, и собственно лирическія стихотворенія, вдохновленныя Кавказомъ, насыщены у Полонскаго настоящими мѣстными красками (напримѣръ, «Послѣ праздника»). Благодарные, но безымянные черкесы стариннаго романтизма блѣднѣютъ передъ менѣе благородными, но зато живыми туземцами у Полонскаго, въ родѣ татарина Агбара или героическаго разбойника Тамуръ-Гассана. Восточныя женщины у Пушкина и Лермонтова безцвѣтны и говорятъ мертвымъ литературнымъ языкомъ; у Полонскаго ихъ рѣчи дышатъ живою художественною правдой:

Онъ у каменной башни стоялъ подъ стѣной,
И я помню: на немъ былъ кафтанъ дорогой,
И мелькала подъ краснымъ сукномъ
Голубая рубашка на немъ ...
. . . . . .
Золотая граната ростетъ подъ стѣной;
Всѣхъ плодовъ не достать никакою рукой;
Всѣхъ красивыхъ мужчинъ для чего
Стала бъ я привораживать!..
. . . . . .
Разлучили, сгубили насъ горы, холмы
Эриванскія! Вѣчно холодной зимы
Вѣчнымъ снѣгомъ покрыты онѣ!..
. . . . . Обо мнѣ
Въ той странѣ, милый мой, не забудешь ли ты?

Хотя къ кавказской жизни относится и личное признаніе поэта: «Ты, съ которой такъ много страданія терпѣливой я прожилъ душой» и т. д., но, какъ итогъ молодости, онъ вынесъ бодрое и ясное чувство духовной свободы:

Душу къ битвамъ житейскимъ готовую
Я за снѣжный несу перевалъ ...
. . . . . .
Все, что было обманомъ, измѣною,
Что лежало на мнѣ словно цѣпь, —

Все исчезло изъ памяти — съ пѣною
Горныхъ рѣкъ, выбѣгающихъ въ степь.

Это чувство задушевнаго примиренія, отнимающаго у «житейскихъ битвъ» ихъ острый и мрачный характеръ, осталось у Полонскаго на всю жизнь и составляетъ преобладающій тонъ его поэзіи. Очень чувствительный къ отрицательной сторонѣ жизни, онъ не сдѣлался, однако, пессимистомъ. Въ самыя тяжелыя минуты личной и общей скорби для него не закрывались «щели изъ мрака къ свѣту» и хотя черезъ нихъ иногда видѣлось «такъ мало, мало лучей любви надъ бездной зла», но эти лучи никогда для него не погасали и, отнимая злобность у его сатиры, позволили ему создать оригинальнѣйшее его произведеніе: «Кузнечикъ-музыкантъ». Чтобы ярче представить сущность жизни, поэты иногда продолжаютъ ея линіи въ ту или въ другую сторону. Такъ, Дантъ вымоталъ все человѣческое зло въ девяти грандіозныхъ кругахъ своего ада; Полонскій, наоборотъ, стянулъ и сжалъ обычное содержаніе человѣческаго существованія въ тѣсный мірокъ насѣкомыхъ. Данту пришлось надъ мракомъ своего ада воздвигнуть еще два огромные міра — очищающаго огня и торжествующаго свѣта; Полонскій могъ вмѣстить очищающій и просвѣтляющій моменты въ тотъ же уголокъ поля и парка. Пустое существованіе, въ которомъ все дѣйствительное мелко, а все высокое есть иллюзія, — міръ человѣкообразныхъ насѣкомыхъ или насѣкомообразныхъ людей — преобразуется и просвѣтляется силою чистой любви и безкорыстной скорби. Этотъ смыслъ сосредоточенъ въ заключительной сценѣ (похороны бабочки), производящей, несмотря на микроскопическую канву всего разсказа, то очищающее душу впечатлѣніе, которое Аристотель считалъ назначеніемъ трагедіи. Къ лучшимъ произведеніямъ Полонскаго относится «Кассандра» (за исключеніемъ двухъ лишнихъ поясняющихъ строфъ — IV и V, ослабляющихъ впечатлѣніе). Въ большихъ поэмахъ Полонскаго изъ современной жизни (человѣчьей и собачьей), вообще говоря, внутреннее значеніе не соотвѣтствуетъ объему. Отдѣльныя мѣста и здѣсь превосходны, напримѣръ, описаніе южной ночи (въ поэмѣ «Мими»), въ особенности звуковое впечатлѣніе моря:

И на отмели песчаны
Точно сыплетъ жемчугами
Перекатными; и мнится,
Кто-то ходитъ и боится
Разрыдаться, только точитъ
Слезы, въ чью-то дверь стучится,
То шуршa, назадъ волочитъ
По песку свой шлейфъ, то снова
Возвращается туда же...

Въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Полонскаго явственно звучитъ религіозный мотивъ, если не какъ положительная увѣренность, то какъ стремленіе и готовность къ вѣрѣ: «Блаженъ, кому дано два слуха — кто и церковный слышитъ звонъ, и слышитъ вѣщій голосъ Духа». Послѣднее собраніе стихотвореній Полонскаго достойно закан-

чивается правдивымъ поэтическимъ разсказомъ: «Мечтатель», смыслъ котораго въ томъ, что поэтическая мечта рано умершаго героя оказывается чѣмъ-то очень реальнымъ. Независимо отъ стремленія къ положительной религіи, Полонскій въ своихъ послѣднихъ произведеніяхъ заглядываетъ въ самые коренные вопросы бытія. Такъ, его поэтическому сознанію становится ясною тайна *времени* — та истина, что время не есть созданіе новаго по существу содержанія, а только перестановка въ разныя положенія одного и того же существеннаго смысла жизни, который самъ по себѣ есть вѣчность (стихотвореніе «Аллегорія», яснѣе — въ стихотвореніи: «То въ темную бездну, то въ свѣтлую бездну» и всего яснѣе и живѣе — въ стихотвореніи: «Дѣтство нѣжное, пугливое»). Кромѣ большихъ и малыхъ стихотвореній Полонскій написалъ нѣсколько обширныхъ романовъ въ прозѣ: «Признанія Сергѣя Чалыгина» (Спб., 1888), «Крутыя горки» (Спб., 1888), «Дешевый городъ» (Спб., 1888), «Нечаянно» (Москва, 1844). Его юмористическая поэма «Собаки» издана въ 1892 г. (Спб.). Сборники стихотвореній Полонскаго: «Гаммы» (1844), «Стихотворенія 1845 г.» (1846), «Сазандаръ» (1849), «Нѣсколько стихотвореній» (1851), «Стихотворенія» (1855), «Оттиски» (1860), «Кузнечикъ-музыкантъ» (1863), «Разладъ» (1866), «Снопы» (1871), «Озими» (1876), «На закатѣ» (1881), «Стихотворенія 1841—1885 гг.» (1885), «Вечерній звонъ» (1890). Полное собраніе стихотвореній Полонскаго издано въ 1896 году въ 3 томахъ, въ 1886 г. — въ 10 т. Ср. о Полонскомъ Бѣлинскій, «Сочин.» (т. X): Добролюбовъ (т. III); Эдельсонъ, въ «Библіот. для чтенія» (1864 г., № 6); Арсеньевъ, «Крит. этюды» (т. II); Страховъ въ «Зарѣ» (1871, № 9); Кельсіевъ въ «Всем. Трудѣ» (1868, № 9); «Истор. Вѣстн.» (1887, № 5); Вл. Соловьевъ, въ «Нивѣ» (1896, № 2 и 6); Я. П. Полонскій, «Рецензентъ «Отеч. Записокъ» и отвѣтъ ему» (Спб., 1871, брошюрка); Евг. Гаршинъ, «Поэзія Я. П. Полонскаго» (Спб., 1887); Перцовъ, «Философскія теченія въ русской поэзіи».

ПРУТКОВЪ (Козьма Петровичъ) — вымышленный писатель, единственное въ своемъ родѣ литературное явленіе, лишь внѣшними чертами напоминающее M. de la Palisse и M. Prudhomme, которые слишкомъ элементарны и однообразны въ сравненіи съ Прутковымъ. Два талантливыхъ поэта, гр. А. К. Толстой и Алексѣй Михайловичъ Жемчужниковъ, вмѣстѣ съ Владимиромъ Михайловичемъ Жемчужниковымъ и при нѣкоторомъ участіи третьяго брата Жемчужникова — Александра Михайловича — создали типъ важнаго самодовольства и самоувѣренности петербургскаго чиновника (директора пробирной палатки), изъ тщеславія упражняющагося въ разныхъ родахъ литературы. Но сила Пруткова не въ этомъ общемъ опредѣленіи, а въ той индивидуальной и законченной своеобразности, которую авторы сумѣли придать этому типическому лицу и воплотить въ приписанныхъ ему произведеніяхъ. Въ «Полномъ собраніи сочиненій Пруткова» не всѣ произведенія въ равной мѣрѣ носятъ на себѣ печать его индивидуальности. Собственно

прутковскими должны считаться всѣ «Мысли и афоризмы» (кромѣ вошедшихъ въ общее употребленіе можно еще отмѣтить слѣдующіе образчики: «Полезнѣе пройти путь жизни, чѣмъ всю вселенную». «Эгоистъ подобенъ давно сидящему въ колодцѣ». «Геній подобенъ холму, возвышающемуся на равнинѣ». «Умныя рѣчи подобны строкамъ, напечатаннымъ курсивомъ». «Если бы тѣни предметовъ зависѣли не отъ величины сихъ послѣднихъ, а имѣли бы свой произвольный ростъ, то, можетъ быть, вскорѣ не осталось бы на всемъ земномъ шарѣ ни одного свѣтлаго мѣста». «Смерть для того поставлена въ концѣ жизни, чтобы удобнѣе къ ней приготовиться». «Ничего не доводи до крайности: человѣкъ, желающій трапезовать слишкомъ поздно, рискуетъ трапезовать на другой день поутру». «Камергеръ рѣдко наслаждается природой». «Душа индѣйца, вѣрящаго въ метемпсихозію, похожа на червячка въ коконѣ». «Два человѣка одинаковой комплекціи дрались бы недолго, если бы сила одного превозмогла силу другого». «Поощреніе столь же необходимо геніальному писателю, сколь необходима канифоль смычку виртуоза». «Только въ государственной службѣ познаешь истину». «Если на клѣткѣ слона прочтешь надпись *буйволъ* — не вѣрь глазамъ своимъ». «Доблій мужъ подобенъ мавзолею». «Изъ всѣхъ плодовъ наилучшіе приноситъ хорошее воспитаніе». «Разсчитано, что петербурженъ, проживающій на солнопекѣ, выигрываетъ двадцать процентовъ здоровья». «Спокойствіе многихъ было бы надежнѣе, если бы дозволено было относить всѣ непріятности на казенный счетъ». «Если бы все прошедшее было настоящимъ, а настоящее продолжало существовать на ряду съ будущимъ, не было бы въ силахъ разобрать: гдѣ причины и гдѣ послѣдствія?». «Иные настойчиво утверждаютъ, что жизнь каждаго записана въ книгѣ Бытія». «Не совсѣмъ понимаю, почему многіе называютъ судьбу индѣйкою, а не какою-либо другою, болѣе на судьбу похожею птицею?». «Изданіе нѣкоторыхъ газетъ, журналовъ и даже книгъ можетъ принести выгоду»). Далѣе чисто-прутковскимъ характеромъ отличаются всѣ басни, два стихотворенія: «Мой портретъ» и «Предсмертное», а изъ драматическихъ произведеній — «Фантазія», «Блонды» и «Опрометчивый Турка». Какъ удобный по краткости образчикъ прутковскихъ басенъ можно привести «Пастухъ, молоко и читатель»:

Однажды несъ пастухъ куда-то молоко,
Но такъ ужасно далеко,
Что ужъ назадъ не возвращался.
Читатель! онъ тебѣ не попадался?

Пародіи на поэтовъ того времени, въ высшей степени удачныя, не могутъ, однако, принадлежать Пруткову, который былъ бы другою личностью, если бы умѣлъ такъ вѣрно замѣчать отрицательныя стороны чужой поэзіи. Хотя пародіи Пруткова представлены какъ *подражанія*, чтобы указать на безсознательность скрытой въ нихъ насмѣшки, но это не измѣняетъ сущности дѣла. Сами по себѣ эти произведенія — образцы въ своемъ родѣ по мѣткости и тонкости. Между довольно раз-

нообразными пародіями Пруткова — на Шиллера, Гейне, Хомякова, И. Аксакова, Щербину, Фета, Полонскаго, Бенедиктова, самимъ Прутковымъ могли быть написаны развѣ только пародіи на послѣдняго изъ названныхъ поэтовъ, бывшаго сослуживцемъ Пруткова и довольно близкаго къ нему по характеру. Къ пародіямъ на Щербину примыкаетъ превосходный «Споръ древнихъ греческихъ философовъ объ изящномъ», здѣсь слишкомъ много пластичности и ученыхъ словъ для директора пробирной палатки. Одинъ изъ главныхъ перловъ «Полнаго собранія» — 17 старинныхъ анекдотовъ, которые представляютъ мастерскую пародію на «достопримѣчательности», издававшіяся въ XVIII вѣкѣ въ различныхъ сборникахъ. Конечно, самъ Прутковъ не могъ бы такъ художественно воспроизвести варварскій языкъ того времени и особую смѣсь пошлости и нелѣпости въ содержаніи такихъ разсказовъ. Для этой части прутковскаго творенія созданъ особый авторъ — дѣдъ Пруткова, отставной премьеръ-майоръ Ѳедотъ Козьмичъ, который подъ вечеръ жизни своей достохвально въ воспоминаніяхъ упражнялся, «уподобляяся оному древнихъ римлянъ Цынцынатусу въ гнетомые старостью года свои». Веселый фарсъ «Черепословъ сирѣчь Френологъ» имѣетъ недостаточно собственно-прутковскихъ чертъ, и авторы основательно его выдѣлили, приписавъ его отцу Пруткова, Петру Ѳедотычу, дважды вступавшему на литературное поприще. Въ первой молодости его комедія «Амбиція» вызвала слѣдующую эпиграмму Сумарокова:

Ликуй, Парнасскій богъ! Прутковъ ужъ нынь пішъ!
Для россіихъ зрѣлищей „Амбицію“ чертитъ!
Хотѣлъ онъ, знать, своей комедіей робятской
Предъ свѣтомъ образецъ явить Амбиціи хватской.
Но Аполлонъ за то, собравъ II. длинняе
Его съ Парнасса вонъ! чтобъ былъ онъ поскромняе.

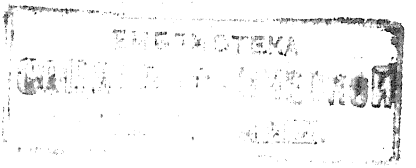
Зато произведеніе старости Пруткова-отца, оперетту «Черепословъ» «умный Дмитріевъ» почтилъ такою надписью:

„Подъ снѣжной сѣдиной въ немъ музы веселятся,
И старости — увы! — печальные года
Столь нѣжно дружно въ немъ съ веселостью роднятся,
Что — ахъ! — кабы такъ было завсегда!“

Мистерія «Сродство міровыхъ силъ», хотя насыщена прутковскимъ элементомъ, отличается, однако, излишнею для предполагаемаго автора красотою стиха.

Не желая быть только подражателемъ, Прутковъ сочинилъ образецъ еще не существовавшаго въ то время рода драматическихъ произведеній — «естественно-разговорное представленіе» *Опрометчивый Турка, или пріятно ли быть внукомъ* — къ сожалѣнію, оставшееся неоконченнымъ. Другое мастерское твореніе — комедія «Фантазія» — имѣла свою характерную судьбу, о которой сообщается въ посмертномъ къ ней объясненіи («Полн. Собр.», 126—128). Внесенная въ театральную дирекцію, она, въ виду общественнаго положенія авторовъ,

была разрѣшена къ представленію, исполнена 8 января 1851 года актерами Имп. Александринскаго театра въ Высочайшемъ присутствіи императора Николая Павловича и тотчасъ же воспрещена къ повторенію на сценѣ. Воспрещеніе, — разсказываетъ авторъ, — было объявлено словесно во время исполненія пьесы и ранѣе ея окончанія, при самомъ выходѣ Государя изъ ложи и театра. Произведенія Козьмы Пруткова печатались первоначально въ періодическихъ изданіяхъ, главнымъ образомъ въ «Современникѣ» начала 50-хъ и начала 60-хъ годовъ, въ отдѣлахъ «Ералашъ» и потомъ «Свистокъ». Собраніе сочиненій съ портретомъ Козьмы Пруткова, редактированное Алексѣемъ и Владимиромъ Жемчужниковыми, вышло 1-мъ изд. въ 1883 году и затѣмъ переиздавалось безъ перемѣнъ (6-е изд. — въ 1898 году).



Примѣчанія.

Воскресныя письма. Всѣ «Воскресныя письма» впервые напечатаны были въ газетѣ «Русь», издававшейся В. П. Гайдебуровымъ, за 1897 годъ. Затѣмъ они были перепечатаны въ приложеніи къ «Тремъ разговорамъ», въ отдѣльномъ изданіи, Спб., 1900.

Три разговора. Впервые напечатано въ «Книжкахъ Недѣли» за 1899 и 1900 гг. Первоначальное названіе этого сочиненія было: «Подъ пальмами. Три разговора о мирныхъ и военныхъ дѣлахъ.»

Первый разговоръ напечатанъ въ «Книжкахъ Недѣли» за 1899 г., октябрь, и датированъ: «Каннъ, 10-го (22-го) мая 1899 г.»

Второй разговоръ напечатанъ въ «Книж. Нед.» за 1899 г., ноябрь, и датированъ: «Москва, 19 октября 1899 г.»

Третій разговоръ напечатанъ въ «Книж. Нед.» за 1900 г., январь и февраль. Затѣмъ «Три разговора» вышли отдѣльнымъ изданіемъ, подъ титуломъ: «Владиміръ Соловьевъ. Три разговора о войнѣ, прогрессѣ и концѣ всемірной исторіи, со включеніемъ краткой повѣсти объ антихристѣ и съ приложеніями». Спб., 1900.

Въ первомъ изданіи «Полнаго собранія сочиненій» предисловіе къ «Тремъ разговорамъ» было снабжено слѣдующимъ примѣчаніемъ редактора:

«Предисловіе это было помѣщено въ первоначальномъ видѣ въ газетѣ «Россія» подъ названіемъ «О поддѣльномъ добрѣ». Выпуская «Три разговора» отдѣльною книгой, В. С. Соловьевъ сдѣлалъ въ немъ значительныя поправки; но роковымъ образомъ одна изъ этихъ поправокъ оказалась ненужной, а именно, по совѣту друзей, вычеркнуты были слова, имѣвшія, казалось, черезчуръ личный характеръ: «...ощутителенъ и не такъ уже далекъ образъ блѣдной смерти, тихо совѣтующій не откладывать» и проч. Слова эти, слишкомъ скоро оправдавшіяся, должны остаться и въ исправленномъ текстѣ.

М. С. Соловьевъ.“

По поводу послѣднихъ событій. Письмо въ редакцію «Вѣстника Европы», 1900 г., сентябрь. Впервые напечатано уже по смерти автора.

Статьи изъ Энциклопедическаго Словаря. Эти статьи впервые перепечатаны изъ «Энциклопедическаго Словаря» Брокгауза и Ефрона въ IX-мъ томѣ перваго изданія.

Алфавитный указатель статей.

Біографія В. С. Соловьева X, VII.
Буддійское настроеніе въ поэзіи VII, 81.
Великій споръ и христіанская политика IV, 3.
Взглядъ перваго славянофила на церковный раздоръ IV, 189.
Византизмъ и Россія VII, 285.
Вопросъ о самочинномъ умствованіи V, 476.
Воскресныя письма X, 1.
Врагъ съ Востока V, 452.
Государственная философія по программѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія V, 405.
Г. Ярошъ и истина VI, 308.
Духовныя основы жизни III, 301.
«Евреи, ихъ вѣроученія и нравоученія». Изслѣдованіе С. Я. Диминскаго VI, 374.
Еврейство и христіанскій вопросъ IV, 142.
Жизненная драма Платона IX, 194.
Замѣтка о Е. П. Блаватской VI, 394.
Замѣчанія на лекцію П. Н. Милюкова VI, 423.
Замѣчанія на статью Г. Ф. Шершеневича VIII, 659.
Запоздалая вылазка изъ одного литературнаго лагеря (письмо въ редакцію) VI, 321.
Значеніе поэзіи въ стихотвореніяхъ Пушкина IX, 294.
Идея сверхчеловѣка IX, 265.
Идея человѣчества у Августа Конта IX, 172.
Изъ вопросовъ культуры VI, 401.
Изъ Московской губерніи VII, 385.
Изъ философіи и исторіи VI, 340.
Иллюзія поэтическаго творчества VI, 276.
Импрессіонизмъ мысли IX, 77.
Историческія дѣла философіи II, 399.
Исторія и будущность теократіи IV, 243.
Какъ пробудить наши церковныя силы? IV, 203.
Китай и Европа VI, 93.
Когда жили еврейскіе пророки? VII, 180.
Конецъ спора VI, 456.
Красота въ природѣ VI, 33.
Кризисъ западной философіи (противъ позитивистовъ) I, 27.

Критика отвлеченныхъ началъ II, 3.
Кто прозрѣлъ? V, 447.
Лермонтовъ IX, 348.
Магометъ, его жизнь и религіозное ученіе VII, 203.
Метафизика и положительная наука I, 197.
Миръ Востока и Запада VII, 381.
Мицкевичъ IX, 257.
Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ I, 1.
Мнимая критика (отвѣтъ Б. Н. Чичерину) VIII, 669.
Мнимыя и дѣйствительныя мѣры къ подъему народнаго благосостоянія V, 466.
На пути къ истинной философіи III, 283.
Народная бѣда и общественная помощь V, 426.
Національный вопросъ въ Россіи. Выпускъ первый V, 3.
Національный вопросъ въ Россіи. Выпускъ второй V, 157.
Нашъ грѣхъ и наша обязанность V, 443.
Некрологи IX, 407.
Необходимыя замѣчанія на нѣсколько словъ Б. Н. Чичерина VIII, 717.
Новозавѣтный Израиль IV, 207.
Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія VI, 381.
Общій смыслъ искусства VI, 75.
О духовной власти въ Россіи III, 227.
О дѣйствительности внѣшняго міра и основаніи метафизическаго познанія (отвѣтъ К. Д. Кавелину) I, 216.
О лирической поэзіи. По поводу послѣднихъ стихотвореній Фета и Полонскаго VI. 234.
О поддѣлкахъ VI, 327.
Оправданіе добра VIII, 1.
Опытъ синтетической философіи I, 240.
О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ III, 245.
Особое чествованіе Пушкина IX, 279.
Отвѣтъ анонимному критику по вопросу о догматическомъ развитіи въ церкви IV, 643.
Отвѣтъ Н. Я. Данилевскому IV, 193.
(Оттуда.) Разсказы Сергѣя Норманскаго VII, 173.
О церковномъ вопросѣ по поводу старокатоликовъ IV, 123.
О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича I, 171.
Памяти императора Николая I VII, 377.
Памяти К. Н. Леонтьева IX, 401.
Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки VI, 174.
Первый шагъ къ положительной эстетикѣ VII, 69.
Письмо къ редактору «Вопросовъ философіи и психологіи» Н. Я. Гроту VI, 269.
Письмо о восточномъ вопросѣ IX, 169.
Польская національная церковь IX, 63.
Понятіе о Богѣ IX, 3.

По поводу послѣднихъ событій X, 222.
По поводу сочиненія Н. М. Минскаго «При свѣтѣ совѣсти» VI, 263.
Порфирій Головлевъ о свободѣ и вѣрѣ VI, 429.
Поэзія Я. П. Полонскаго VII, 329.
Поэзія графа А. К. Толстого VII, 135.
Поэзія Ѳ. И. Тютчева VII, 117.
Право и нравственность VIII, 517.
Предисловіе къ книгѣ Э. Гёрней, Ф. Майерсъ и Ф. Подморъ «Прижизненные призраки и другія телепатическія явленія» VII, 63.
Предисловіе къ переводу «Исторія матеріализма» Ф. А. Ланге IX, 371.
Предисловіе къ «Упырю» графа А. К. Толстого IX, 375.
Противъ исполнительнаго листа IX, 288.
Разборъ книги князя Сергѣя Трубецкого «Метафизика въ древней Греціи» VI, 293.
Рецензія на книги А. Фулье и Т. Рибо IX, 245.
Рецензія на книгу Е. П. Блавацкой «The key to Theosophy» VI, 287.
Рецензія на книгу Вундта VII, 177.
Рецензія на книгу Д. Щеглова «Исторія соціальныхъ системъ» VI, 311.
Руководящія мысли «Историческаго обозрѣнія» VI, 363.
Русскіе символисты VII, 159.
Русскій національный идеалъ V, 416.
Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ VII, 354.
Смыслъ *любви* VII, 3.
Современное состояніе вопроса о медіумизмѣ VII, 100.
Соглашеніе съ Римомъ и московскія газеты IV, 117.
Содержаніе рѣчи, произнесенной на Высшихъ женскихъ курсахъ въ Петербургѣ 13 марта 1881 г. III, 417.
Споръ о справедливости VI, 442.
Статьи изъ Энциклопедическаго Словаря X, 227.
Странное недоразумѣніе (Отвѣтъ г. Лесевичу) I, 206.
Судьба Пушкина IX, 33.
Тайна прогресса IX, 84.
Талмудъ и новѣйшая литература о немъ въ Австріи и Германіи VI, 3.
Теоретическая философія IX, 87.
Теорія Огюста Конта о трехъ фазисахъ въ умственномъ развитіи человѣчества I, 152.
Три рѣчи въ память Достоевскаго III, 186.
Три разговора X, 81.
Три силы I, 227.
Три характеристики. — М. М. Троицкій. — Н. Я. Гротъ. — П. Д. Юркевичъ IX, 380.
Ученіе XII апостоловъ IV, 222.
Философскія начала цѣльнаго знанія I, 250.
Чтеніе о Богочеловѣчествѣ III, 3.
Что значитъ слово «живописность»? IX, 73.
Японія VI, 153.