ФИЛОСОФСКІЙ СБОРНИКЪ.

Льву Михайловичу

ЛОПАТИНУ

къ тридцатилѣтію научно-педагогической дѣятельности.

Отъ Московскаго Психологическаго Общества.

1881—1911.

АННУЛИРОВАНО



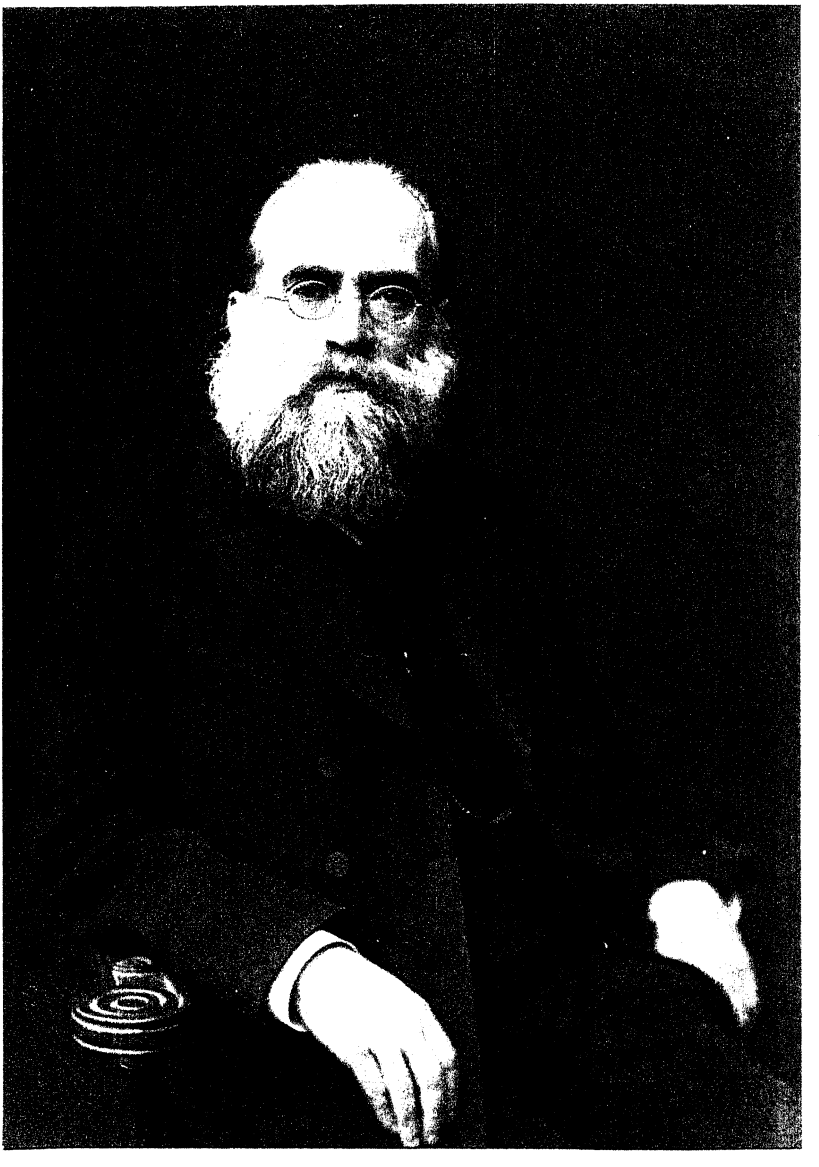
644
38

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., соб. д.
МОСКВА—1912.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Кн. Евгеній Трубецкой.—Возвращеніе къ философіи 1
С. Булгаковъ.—Природа науки 10
В. Эрнъ.—Критика кантовскаго понятія истины 49
В. М. Хвостовъ.—О значеніи философіи и психологіи для юриспруденціи . . 62
С. Аскольдовъ.—Идея справедливости въ христіанствѣ 76
С. Котляревскій.—Объ относительномъ и абсолютномъ 97
С. Франкъ.—Къ теоріи конкретнаго познанія 108
Н. Лосскій.—Органическія и неорганическія міровоззрѣнія 128
А. Огневъ.—Пантеизмъ и панлогизмъ 147
Ан. Петрова.—Идея жизни въ идеалистической и позитивной этикѣ 181
А. Щербина.—Значеніе этики въ системѣ высшаго образованія 214
Петръ Струве.—Къ проблемѣ „основного дуализма“ общественно-экономическаго процесса 224
Б. Кистяковскій.—Раціональное и ирраціональное въ правѣ 230
Г. Шпеттъ.—Одинъ путь психологіи и куда онъ ведетъ 245
Г. Челпановъ.—Объ измѣримости психическихъ явленій 265
П. Новгородцевъ.—Ученіе Платона о естественномъ правѣ 282
П. Соколовъ.—Проблема безсознательнаго въ психологіи 291
Н. Виноградовъ.—Давидъ Гертли и его „Наблюденія надъ человѣкомъ“ . . . 301
Вл. Ивановскій.—Объ изученіи прошлаго философіи 318



Глубокоуважаемый

Левъ Михайловичъ!

Въ тяжелый для философіи день вышли Вы на поприще философскаго служенія. Слышались вокругъ голоса, что дни философіи сочтены, что она утратила свой кредитъ. Самое имя ея потеряло свое прежнее значеніе и стало употребляться въ новомъ, неслыханномъ ранѣе смыслѣ. Блестящіе успѣхи опытныхъ знаній затмили славу умозрительныхъ системъ, и казалось, имъ суждено было замолкнуть навсегда, какъ объ этомъ шумно возвѣщалось съ разныхъ сторонъ.

Но за этимъ шумомъ временныхъ голосовъ Вамъ слышался и другой призывъ. Онъ шелъ изъ глубины исторіи, изъ славнаго прошлаго философской мысли, и, отзываясь на него, Вы стали на защиту стараго дѣла, „надъ которымъ трудились величайшіе умы древности и новаго времени, которому посвящали лучшія свои силы Платонъ и Аристотель, Декартъ и Лейбницъ, Спиноза и Гегель". Вы прониклись убѣжденіемъ, что это старое дѣло философіи есть также и ея вѣчное дѣло, и подъ знаменемъ великихъ вождей прошлаго Вы рѣшились итти „противъ теченія".

Но какъ и куда итти? Передъ Вами открывались двѣ дороги, которыя у насъ въ Россіи съ какой-то властной си-

лой увлекаютъ философствующіе умы. Нѣмецкій идеализмъ и славянофильская философія вѣры—вотъ два направленія, которыя и Вамъ встрѣтились при началѣ Вашихъ занятій. Славныя имена, великія традиціи и Васъ влекли за собою. Но Вы и здѣсь не пошли за общимъ теченіемъ, а избрали свой собственный путь. Вы не хотѣли признать нѣмецкой философіи послѣднимъ предѣломъ умозрительнаго развитія, какъ и не считали возможнымъ примкнуть къ славянофиламъ. У Васъ созрѣлъ смѣлый замыселъ заново пересмотрѣть „положительныя задачи философіи", заново опредѣлить границы умозрительныхъ построеній. Соединяя рѣдкій критическій даръ съ тонкой проницательностью взгляда, поразительную ясность мысли съ глубиною воззрѣній, Вы явили въ Вашей философіи превосходный примѣръ самостоятельнаго творчества. Независимо и свободно шли Вы отъ великаго наслѣдія прошлаго къ новымъ синтезамъ. А когда вокругъ Васъ вырастали иныя направленія, часто враждебныя и противоположныя Вамъ по духу, Вы не смущались этимъ несоотвѣтствіемъ Вашихъ собственныхъ путей съ модными лозунгами времени. Вы знали, что въ состязаніи мнѣній, въ тяжбѣ системъ испытанная вѣками истина всегда торжествуетъ надъ односторонними увлеченіями. Вы знали, что фанатизмъ новыхъ вѣяній и догматическая самоувѣренность моды безсильны предъ сіяніемъ вѣчной правды, которая одна остается незыблемой средь суетнаго круговорота идей.

Неизмѣнной и вѣрной поступью тридцать лѣтъ Вы слѣдовали по избранному пути, и вотъ сегодня мы чествуемъ Васъ какъ русскаго философа, труды котораго дороги намъ, какъ живое и блестящее обнаруженіе самостоятельной русской мысли. Среди колебаній времени и смѣны настроеній Вы твердо стояли на своемъ посту,

и наградой Вамъ служитъ не только сознаніе исполненнаго долга, но и радость общаго признанія.

Ваши товарищи, почитатели и ученики рѣшили ознаменовать тридцатилѣтіе Вашей дѣятельности поднесеніемъ Вамъ сборника философскихъ статей. Примите отъ насъ этотъ даръ, какъ залогъ глубокаго уваженія къ Вамъ со стороны лицъ, занимающихся философіей въ Россіи. Пусть напоминаетъ онъ Вамъ о той высокой оцѣнкѣ, которую Ваши труды встрѣчаютъ въ настоящее время. Пусть говоритъ онъ Вамъ не только о счастливо пройденномъ пути, но и о вѣчномъ бодреніи духа, которое мы чествуемъ сегодня въ Вашемъ лицѣ.

Возвращеніе къ философіи.

Крупнѣйшее событіе въ современной русской философіи—то возвращеніе къ философскимъ интересамъ, которое замѣчается у насъ послѣ нѣкотораго къ нимъ охлажденія.

Въ отношеніи русскаго образованнаго общества къ философіи поражаетъ въ особенности одна черта. Вопросы міросозерцанія почти никогда не интересовали насъ *сами* по себѣ: въ большей или меньшей степени они всегда подчинялись у насъ вопросу о жизненномъ пути. У насъ философскія ученія разсматриваются преимущественно сквозь призму тѣхъ или другихъ жизненныхъ идеаловъ. Въ Россіи люди самыхъ разнообразныхъ міровоззрѣній сходятся въ общемъ требованіи,—чтобы философія была общественнымъ служеніемъ, живымъ общественнымъ дѣломъ; соотвѣтственно съ этимъ философскіе вопросы у насъ занимаютъ общественное вниманіе почти всегда въ связи съ тѣми или иными вопросами общественнаго бытія.

Въ большей или меньшей степени черта эта отражается во всѣхъ нашихъ философскихъ увлеченіяхъ и разочарованіяхъ. Въ сороковыхъ годахъ нѣмецкая идеалистическая философія значительной частью своего у насъ успѣха обязана тому, что наши мыслящіе люди того времени поняли ее какъ призывъ къ лучшей общественности. Въ этомъ отношеніи сходились такіе антиподы какъ Герценъ и Бакунинъ, ушедшіе цѣликомъ въ революціонную дѣятельность и, съ другой стороны, славянофилы—Хомяковъ и Кирѣевскій. У этихъ послѣднихъ собственно философскій, теоретическій интересъ также былъ подчиненъ практической задачѣ—осуществленія *цѣлостной жизни*.

Позднѣе, въ шестидесятыхъ годахъ, въ русскомъ матеріализмѣ опять преобладаетъ практическая тенденція. Для Писарева и его современниковъ главное въ этомъ ученіи—та проповѣдь новой жизни, которая выразилась въ словахъ Базарова: „міръ не храмъ, а мастерская, и человѣкъ въ немъ работникъ". Съ тѣхъ поръ и до нашихъ дней матеріализмъ и его близкій родственникъ—позитивизмъ—были популярны главнымъ образомъ вслѣдствіе предполагаемой связи этихъ ученій съ гуманитарными общественными идеалами, либеральными и соціалистическими. Особенно наглядно сказалась эта черта русской мысли въ эпоху, непосредственно предшествовавшую революціи, т.-е. въ самомъ концѣ прошлаго и въ началѣ нынѣшняго столѣтія. Тутъ нашъ философскій практицизмъ сталъ облекаться въ преувеличенныя, подчасъ даже карикатурныя формы. Политика вмѣшалась во всѣ философскіе споры и начала примѣнять къ спорящимъ свой критерій „благонадежности": чтобы опровергнуть философскій принципъ, въ то время казалось достаточнымъ изобличить его въ *реакціонности*; наоборотъ, отъ началъ, которыя казались *прогрессивными*, логическихъ доказательствъ не требовалось. Главный теоретическій интересъ сводился къ тому, чтобы подвести подъ соціализмъ новый фундаментъ на мѣсто пошатнувшагося экономическаго матеріализма. Прислушиваясь къ спорамъ того времени, я часто испытывалъ впечатлѣніе, словно къ старымъ традиціоннымъ доказательствамъ бытія и небытія Божія присоединилось еще новое, — *политическое*. Непримиримые отрицатели религіи доказывали ея несовмѣстимость съ соціализмомъ и конституціонализмомъ, и это считалось достаточнымъ, чтобы „опровергнуть" религію; напротивъ, сторонники религіи указывали на религіозныя предпосылки всякаго прогрессивнаго міровоззрѣнія и спѣшили дѣлать соціалистическіе выводы изъ христіанскаго вѣроученія; эти выводы тоже невольно получали значеніе доказательствъ истинности христіанства. И въ этомъ политическомъ моментѣ заключался главный интересъ спора. Въ томъ же направленіи толкали мысль цензурныя стѣсненія. За невозможностью прямо разсуждать о вопросахъ политическихъ и соціальныхъ, писатели и ораторы были вынуждены сосредоточить свои политическія страсти въ отвлеченной теоретической области. Теоретическіе термины превратились въ ширмы для политическихъ партій. Соціалъ-демократы выступали подъ именемъ „экономическихъ матеріалистовъ"; соціалисты-революціонеры и либералы сра-

жались съ ними подъ флагомъ „субъективныхъ соціологовъ“. Когда въ споръ вмѣшивался мыслитель религіознаго направленія, то, за невозможностью приклеить къ нему тотъ или другой радикальный партійный ярлыкъ, въ немъ заподозрѣвали чуть ли не тайнаго сторонника реакціи. Словомъ, смѣшеніе политики и философіи превратилось въ одіозную неразбериху.

Тутъ самые недостатки русской философской мысли представляютъ собою оборотную сторону ея цѣнныхъ положительныхъ качествъ. Требованіе, чтобы философія была не только словомъ, но и дѣломъ, вполнѣ справедливо и законно. Общественное сознаніе въ правѣ ждать отъ философіи, чтобы она не только учила, но и преображала жизнь. Философія и въ самомъ дѣлѣ должна быть прежде всего *дѣйственной* мудростью: важнѣйшая ея задача состоитъ въ томъ, чтобы указывать путь къ совершенной и истинной жизни. Въ качествѣ высшаго сознанія общества философія должна быть *его совѣстью*. И съ этой точки зрѣнія она — болѣе, нежели міровоззрѣніе, болѣе, нежели ученіе и знаніе. Она—великое творческое *дѣло*: показать людямъ дѣйствительность, какъ она должна быть, зажечь въ нихъ воодушевленіе къ святому и истинному уже значитъ положить начало его осуществленію.

Такимъ образомъ, въ нашемъ философскомъ практицизмѣ есть большое и цѣнное зерно истины; но рядомъ съ этимъ въ немъ есть черты, которыя служатъ источниками величайшаго соблазна и опасности какъ для философіи, такъ и для общественной жизни. Въ немъ есть наклонность *заранѣе* навязывать философіи тотъ строй жизненныхъ отношеній, который она должна освящать и оправдывать. Не трудно убѣдиться, что такое отношеніе къ философіи есть посягательство на то самое, что составляетъ источникъ ея силы и значенія. Какую цѣнность можетъ представлять философское изслѣдованіе, когда его результаты извѣстны заранѣе? Чтобы быть совѣстью общества, философія должна быть прежде всего свободной отъ политическихъ страстей и злободневныхъ увлеченій. Чтобы быть дѣйственной въ жизни, она должна быть независимой мудростью. Ей подобаетъ царственная, а не служебная роль въ человѣческомъ обществѣ: чтобы сохранить свое жизненное значеніе, она не должна подчиняться какимъ-либо внѣшнимъ и чуждымъ ей критеріямъ.

Забвеніе этой истины неизбѣжно вызываетъ сначала упадокъ философскаго творчества, а затѣмъ и разочарованіе въ философіи.

Подчиняя философію чуждымъ ей утилитарнымъ цѣлямъ, навязывая ей вмѣсто безусловной правды, которую она ищетъ, условную правду сегодняшняго дня, мы тѣмъ самымъ подрѣзываемъ ей крылья. Нужно ли удивляться, что вслѣдъ за тѣмъ мы отбрасываемъ ее какъ соль, потерявшую силу? Ходячій скептицизмъ, сомнѣвающійся въ полезности философіи, въ большинствѣ случаевъ плохо различаетъ между философскимъ идеаломъ и утопіей. И однако не трудно убѣдиться, что наклонность къ утопіямъ воспитывается въ обществѣ не философскимъ умозрѣніемъ, а, какъ разъ наоборотъ, тѣмъ одностороннимъ практицизмомъ, который дѣлаетъ философію рабою политическихъ увлеченій.

Это легче всего показать на примѣрѣ того самаго русскаго мыслителя, за которымъ прочнѣе всего утвердилась слава утописта. Я говорю о Владимірѣ Соловьевѣ. Именно въ его творчествѣ бросается въ глаза, до какой степени философія неповинна въ его утопіяхъ. Въ средній періодъ своей литературной дѣятельности онъ дѣйствительно всецѣло отдался своей утопической мечтѣ о всемірной теократіи; но какъ разъ въ то время и въ связи съ этой антифилософской мечтой онъ разочаровался въ философіи, утратилъ вѣру въ ея будущее. Наоборотъ, къ концу жизни философа разочарованіе въ его утопіи было для него, по его собственнымъ словамъ, началомъ возвращенія къ философскимъ занятіямъ.

Тутъ мы имѣемъ въ яркомъ образѣ типическое олицетвореніе русской философской мысли со всѣми ея достоинствами и недостатками. Съ юношескихъ лѣтъ Соловьевъ вѣритъ въ философію, поскольку онъ видитъ въ ней силу, призванную пересоздать міръ; въ средній періодъ своего творчества онъ охладѣваетъ къ ней и начинаетъ въ ней сомнѣваться, потому что приходитъ къ заключенію, что правда осуществляется въ жизни помимо философскаго умозрѣнія. Наконецъ, къ концу жизни онъ возвращается къ философіи, въ силу окончательно установившагося убѣжденія, что безъ нея человѣку и человѣчеству не можетъ быть ясенъ путь къ совершенной и истинной жизни. Словомъ, чрезъ всю дѣятельность Соловьева красною нитью проходитъ черта, которая, повидимому, можетъ быть названа національной. Въ его мысляхъ правда - истина совершенно не отдѣляется отъ правды - справедливости. Онъ цѣнитъ въ философіи не знаніе само по себѣ, а откровеніе высшей и лучшей жизни. Не удивительно, что въ умствен-

ныхъ странствованіяхъ этого философа-реформатора мы найдемъ прообразъ всей нашей умственной жизни послѣднихъ лѣтъ.

Въ юные годы онъ ждетъ отъ философіи чуда. Она должна послужить посредницей въ дѣлѣ осуществленія небеснаго въ земномъ. Когда истина, сознанная ею, станетъ всеобщимъ достояніемъ, т.-е. перейдетъ въ сознаніе общественное, „тогда своею внутреннею силою преобразитъ она весь этотъ міръ лжи, навсегда съ корнемъ уничтожитъ всю неправду и зло жизни, личной и общественной, грубое невѣжество народныхъ массъ, мерзость нравственнаго запустѣнія образованныхъ классовъ, кулачное право между государствами—ту бездну тьмы, грязи и крови, въ которой до сихъ поръ бьется человѣчество“. Освободить человѣчество отъ всякаго внѣшняго насильственнаго авторитета, приготовить ту „форму свободной человѣчности, которая достойна стать вмѣстилищемъ истинной и совершенной жизни“, словомъ,—„сдѣлать человѣка человѣкомъ“,—таково по Соловьеву историческое дѣло, къ которому призвана философія.

Тутъ передъ нами обнажается жизненный нервъ всей русской философской мысли. Типъ „алчущаго и жаждущаго правды“ всегда былъ у насъ самымъ яркимъ философскимъ типомъ; вотъ почему Соловьевъ съ философской мечтою его юности о преобразованіи лежащаго во злѣ міра такъ намъ близокъ и сроденъ. Эта мечта выражаетъ собою высшій духовный смыслъ завѣтныхъ думъ русскаго общества. Тотъ „трезвый реализмъ“, которымъ мы отъ времени до времени любимъ щеголять,—не болѣе какъ маска. Въ глубинѣ души всѣ мы въ большей или меньшей степени мечтатели-идеалисты. По Соловьеву конечный предметъ всѣхъ философскихъ исканій есть „новое небо и новая земля, идѣже правда живетъ“. Не всѣ наши мыслители одинаково относятся къ небу, но той земли, гдѣ обитаетъ правда, искали и ищутъ они почти всѣ.

И именно въ силу этой неразрывной связи между философскимъ исканіемъ и общественными идеалами задача философіи у насъ въ особенности трудна и отвѣтственна. Съ одной стороны, мечта окрыляетъ мысль; но, съ другой стороны, когда эта мечта становится черезчуръ нетерпѣливою и страстною, она легко освобождается отъ контроля разума: тогда мысль становится жертвою аффекта. Тутъ опять-таки Соловьевъ является яркимъ выразителемъ нашихъ общественныхъ настроеній.

Какъ разъ въ серединный періодъ творчества философа мы

видимъ въ его мысли полную побѣду практицизма надъ умозрѣніемъ. Болѣе чѣмъ когда-либо онъ преисполненъ своей мечтою объ осуществленіи на землѣ царства Божія; но теперь эта мечта кажется ему близкою къ осуществленію и облекается въ яркія фантастическія краски: въ конкретномъ ея изображеніи черты царствія Божія все болѣе и болѣе переплетаются и смѣшиваются съ чертами земли русской. Осуществленіе новаго неба и новой земли кажется ему преимущественно дѣломъ Россіи. Она должна осуществить миръ въ отношеніяхъ международныхъ, соціальную правду въ отношеніяхъ экономическихъ. Во всѣхъ общественныхъ отношеніяхъ она должна воплотить евангельскія начала христіанской жизни. Забывая окончательно грань двухъ міровъ, философъ видитъ въ русскомъ государствѣ будущаго реальное воплощеніе самого Христа, его соціальное тѣло. На этой почвѣ вырастаетъ настроеніе, которое вполнѣ объясняетъ охлажденіе Соловьева къ философіи. Умозрительные интересы тутъ естественно отодвигаются на второй планъ и заслоняются интересами практическими. Зачѣмъ философское умозрѣніе, когда царство правды близко, у дверей: тутъ нужно думать только объ одномъ,—объ уничтоженіи практическихъ препятствій къ его осуществленію, о борьбѣ съ темными общественными силами, враждебными реформѣ, долженствующей спасти міръ. Философское умозрѣніе видитъ царство правды издали, какъ бы „зерцаломъ въ гаданіи“. Понятно, что всякое умозрѣніе отпадаетъ какъ ненужное въ тотъ моментъ, когда это царство становится близкимъ, явнымъ фактомъ нашей дѣйствительности, когда намъ вскорѣ предстоитъ увидѣть его лицомъ къ лицу. Таково было отношеніе Соловьева къ философіи въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ: въ порывѣ реформаторскаго энтузіазма онъ принесъ ее въ жертву обольстительному миражу. Въ ту пору онъ высказывалъ мнѣніе, что философія отжила свой вѣкъ и не имѣетъ будущаго.

Но недолго продолжалось обольщеніе. Въ концѣ своей жизни Соловьевъ разочаровался „въ исполнимости и полезности тѣхъ внѣшнихъ замысловъ“, которымъ были отданы его лучшіе годы.

А разочароваться въ этомъ, по его собственному признанію, значило „вернуться къ философскимъ занятіямъ“. За этимъ крушеніемъ любимой мечты философа скрывается хорошо намъ извѣстная національная и общественная драма. Пожить въ Россіи въ дни Соловьева, какъ и въ наши, значило прежде всего измѣрить

бездну, отдѣляющую царство Божіе отъ нашей дѣйствительности. Философъ не отказался отъ существа своихъ убѣжденій, не извѣрился въ царство правды; но онъ понялъ, какъ оно еще высоко надъ нами, какъ несовершенно и призрачно все то, что намъ здѣсь кажется его воплощеніемъ. И, разъ оно еще не есть матеріальный фактъ нашей дѣйствительности, оно все еще остается для насъ далекимъ предметомъ умозрѣнія. Пусть философія видитъ его „зерцаломъ въ гаданіи“: въ темнотѣ сгустившейся надъ нами ночи мы не должны отвергать этого свѣточа, который освѣщаетъ намъ путь къ истинному, совершенному и вѣчному.

Нѣсколькими годами позже все то же самое переживалось уже не отдѣльными лицами, а цѣлымъ обществомъ. Въ концѣ прошлаго и въ началѣ нынѣшняго столѣтія мы *издали созерцали* нашу мечту. Это и была наша пора наиболѣе страстнаго, хотя и незрѣлаго, юношескаго увлеченія философіей. Но наступилъ 1905 годъ, и философскіе интересы—словно канули въ воду. И причина этой перемѣны—совершенно такая же, какъ у Соловьева: царство правды казалось намъ близкимъ къ осуществленію, общественное вниманіе всецѣло было поглощено вытекающей отсюда практической задачей; всѣ наши силы устремились на борьбу за него и намъ было не до философіи. Но наша общественная утопія разбилась о тѣ же камни. Исчезъ миражъ обновленной вселенной. Наша земля—все та же многострадальная, сѣрая, грѣшная земля; и все такъ же высоко сіяетъ надъ нею небо—недоступный и далекій предметъ созерцанія...

Но неистощима отвага человѣческой мысли: всякая ея неудача и паденіе вызываетъ новую попытку, новый подъемъ и полетъ. Наше разочарованіе во внѣшнихъ нашихъ замыслахъ вызвало къ жизни новое пробужденіе философскаго исканія, при которомъ мы теперь присутствуемъ. Дитя небеснаго богатства и земной скудости, философія снова стремится вверхъ въ своемъ исканіи высшей правды. Не будемъ же задерживать этого порыва, этого свѣтлаго подъема духа, который спасаетъ насъ отъ отчаянія. Рано или поздно философія найдетъ то, чего ищетъ; и безъ нея не обойдется тотъ, кто захочетъ перебросить мостъ съ неба на землю. Чтобы намъ не сбиться съ пути въ исканіи лучшей жизни, намъ нужна полная ясность нашего мыслящаго сознанія. И эту ясность мы найдемъ только въ философіи. Изъ всѣхъ отраслей вѣдѣнія она одна служитъ посредницей между дѣйствительностью и идеаломъ.

Мы уже видѣли, насколько не обоснованъ упрекъ въ утопизмѣ, который обыкновенно дѣлаютъ философіи. Утопія коренится въ воображеніи и чувствѣ; наоборотъ, философія является дѣломъ ясной критической мысли. Она двигаетъ насъ впередъ; но она же служитъ и провѣркою всѣхъ нашихъ увлеченій; и эта провѣрка намъ тѣмъ болѣе нужна, чѣмъ болѣе, по природѣ, мы склонны къ утопіямъ и иллюзіямъ. Въ Россіи эта склонность поддерживается самой ненормальностью нашего національнаго существованія.—Чѣмъ неприглядне наше настоящее, тѣмъ сильнѣе въ насъ потребность вознаградить себя мечтою о будущемъ. Такъ голодный, не имѣя куска хлѣба, грезитъ о роскошныхъ пиршествахъ. Быть можетъ, этимъ объясняется, почему именно въ Россіи мечта о политическомъ и общественномъ строѣ будущаго всегда облекалась въ наиболѣе яркія, радужныя краски. Само собою разумѣется, что эти грезы въ концѣ концовъ не служатъ облегченіемъ. Голода ими не утолишь: наоборотъ, крушеніе мечты еще сильнѣе заставляетъ чувствовать его силу. Къ тому же, въ мечтѣ, когда она не контролируется мыслящимъ сознаніемъ, легко теряется тонкая грань, отдѣляющая правду отъ неправды. Какъ въ личной, такъ и въ общественной жизни совѣсть не есть проявленіе воображенія и чувства: она есть дѣло мыслящаго разума.

Исключительное господство воображенія и чувства вредно не только для отдѣльнаго человѣка, но и для человѣчества какъ цѣлаго. Отдаваться аффекту и отвергать контроль ясновидящей мысли—значитъ обрекать себя на безсмысленное существованіе. Поэтому то возвращеніе къ философскимъ интересамъ и занятіямъ, которое замѣчается теперь среди нашей молодежи, есть процессъ спасительный для цѣлаго общества. Помимо философіи мы не найдемъ пути и способа возстановить и укрѣпить пошатнувшуюся у насъ вѣру въ идеалъ.

Для русскаго общества, какъ и для всякаго другого, эта вѣра—условіе существованія. Общество, гдѣ никто не вѣритъ въ общественное дѣло, неизбѣжно должно разложиться и погибнуть: ибо только во имя этой вѣры можно совершать подвиги; только ради нея личность можетъ приносить себя въ жертву обществу. А эти жертвы и подвиги—то самое, чѣмъ живъ и силенъ всякій народъ и всякое человѣческое общество. Но вѣра въ общественное дѣло не можетъ быть жива безъ общаго довѣрія къ жизни, безъ вѣры въ ея разумный смыслъ. Жизнь личности, какъ и жизнь общества,—

не болѣе, какъ часть цѣлой міровой жизни: если безсмысленно цѣлое, то безсмысленна и часть. Если міръ есть хаосъ, то тщетна наша надежда на наше будущее, все равно личное или народное.

Чтобы жить, мы должны знать, для чего и во имя чего мы живемъ. Вѣра въ идеалъ есть то самое, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ; именно она кладетъ грань между нимъ и міромъ животнымъ. Но вѣра въ идеалъ возможна только на почвѣ опредѣленнаго міросозерцанія. Пусть это—вѣра въ основѣ своей религіозная, мистическая; въ наши дни прошло время вѣры безотчетной. Мы не можемъ вѣрить вопреки и помимо нашего разума. Мы можемъ принять только ту вѣру, только тотъ идеалъ, который будетъ въ состояніи оправдать и удостовѣрить себя передъ судомъ испытующей мысли. Этотъ судъ мыслящаго сознанія, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и судъ просвѣтленной совѣсти, есть важнѣйшая изъ задачъ философіи, притомъ задача, въ которой она одна компетентна: внѣ философіи нѣтъ другой отрасли человѣческаго знанія, которая бы ставила и разрѣшала вопросъ о смыслѣ жизни.

Ожидая отъ философіи призыва къ великому общественному дѣлу и подвигу, наше общественное сознаніе слѣдуетъ вѣрному инстинкту: философская вѣра въ смыслъ жизни и въ самомъ дѣлѣ зоветъ человѣка не къ покою, а къ творческой дѣятельности. Въ философскомъ изслѣдованіи мы найдемъ новый источникъ силы и бодрости для продолженія нашего труднаго жизненнаго пути: ибо именно въ философіи намъ откроется та достовѣрность безусловнаго, совершеннаго и истиннаго, которой ищетъ наша мысль. Чтобы вновь проникнуться вѣрою во всепобѣдную силу истины, мысль наша должна подняться надъ областью относительнаго, надъ смутными грезами неуравновѣшеннаго чувства и надъ тѣми внѣшними замыслами, которые рушатся, потому что въ нихъ перемѣшаны правда и неправда. Пусть далекъ и труденъ предстоящій намъ путь въ области безотносительнаго и вѣчнаго. Возвышенное не обитаетъ въ равнинахъ. Гдѣ есть подъемъ, тамъ требуются и усилія. И только съ высочайшей горной вершины можно видѣть то, что всегда составляло и составляетъ предметъ исканія русскихъ философовъ,—ту новую землю, гдѣ правда живетъ.

Кн. Евгеній Трубецкой.

Природа науки [1]).

I. Множественность научнаго знанія. — II. Хозяйственная природа науки.—III. Софійность науки.—IV. Гносеологія и праксеологія; объ экономическомъ реализмѣ.— V. Наука и жизнь. — VI. О „научномъ" міровоззрѣніи. — VII. Проблема науки; о возможности научнаго самосознанія.

I.

Истина не есть непосредственный предметъ теоретическаго знанія. Единая Истина чужда дискурсивному знанію, она для него трансцендентна, а потому составляетъ, выражаясь по-Кантовски, для него только „идеалъ". Лежащій надъ міромъ покровъ раздора, обособленія, неистинности становится прозраченъ лишь для очищеннаго подвигомъ святого и иногда пріоткрывается для философа или художника, которые тогда прозрѣваютъ за нимъ подлинную дѣйствительность, *Софію*; для историческаго же человѣчества, живущаго неразрывной жизнью съ природой, онъ постепенно истончается въ преемственномъ и совокупномъ трудѣ его, въ хозяйственномъ процессѣ. Хозяйство направлено въ этомъ смыслѣ къ возстановленію истинности мірового бытія. Стремленіе къ Истинѣ и борьба съ неистинностью принимаютъ въ немъ характеръ актуальный, энергетическій. Такъ какъ Истина остается запредѣльна исторіи, то непосредственно въ ней дана не цѣль, но движеніе, и исторія вытягивается въ безконечный рядъ дискурсіи въ области знанія и дѣйствія. Истина какъ таковая не вмѣщается ни въ одно изъ этихъ частныхъ цѣлепоставленій, такъ что практически единой истины нѣтъ, а есть лишь истины отдѣльныхъ наукъ или же част-

---

[1]) Настоящій очеркъ представляетъ собой одну главу изъ изслѣдованія о философіи хозяйства и, хотя до конца понятенъ лишь въ связи съ цѣлымъ, но до извѣстной степени можетъ быть разсматриваемъ и отдѣльно.

ныя историческія цѣли. И знаніе, и исторія одинаково есть „дурная безконечность“, не имѣющая естественнаго конца, какъ справедливо констатируетъ Кантъ и особенно неокантіанство, эта современная форма философіи дурной безконечности. Это подводитъ насъ непосредственно къ вопросу о природѣ науки. Въ природѣ научнаго знанія есть одна основная и неустранимая антиномія: все научное знаніе только и можетъ существовать въ предположеніи Истины, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно же само дробитъ эту единую Истину на множество частныхъ, спеціальныхъ истинъ, или между собою несовмѣстимыхъ, или же, чаще всего, просто не имѣющихъ между собою никакого соотношенія, взаимно чуждыхъ, подобно множеству протянутыхъ надъ крышами большого города проволокъ, во всѣхъ направленіяхъ и съ различнымъ предназначеніемъ. Картина сѣти этихъ обслуживающихъ городъ проволокъ, какъ уже проведенныхъ, такъ и проводящихся (вмѣстѣ съ имѣющими быть проведенными или вообще возможными въ будущемъ) и есть точное изображеніе взаимнаго соотношенія разныхъ наукъ. Послѣднія, хотя и считаются лишь частями единой науки, однако въ виду необходимости раздѣленія труда и спеціализаціи фактически ведутъ вполнѣ самостоятельное и обособленное существованіе. Возможность этой столь далеко идущей спеціализаціи знанія и проистекающая отсюда условность и относительность научныхъ положеній въ силу ихъ спеціальнаго характера—вотъ проблема, которая требуетъ философскаго разъясненія. Иначе здѣсь открывается слишкомъ широкая возможность для набѣговъ самаго безшабашнаго скептицизма, вопрошающаго предъ лицомъ этого безконечнаго ряда спеціальныхъ истинъ: что есть Истина? и предъ лицомъ длиннаго ряда наукъ: что есть Наука? *Оправданіе науки*—такова одна изъ важнѣйшихъ проблемъ философскаго наукословія. Слишкомъ легко и даже соблазнительно отвергать (еще по-Базаровски) Науку ради наукъ и Истину ради истинъ. Когда пытаются обезсилить это сомнѣніе ссылкой на единый идеалъ знанія, къ которому будто бы стремится наука, или робко выражаемой надеждой на конечный синтезъ научнаго знанія, это есть лишь отвѣтъ вѣры, въ данномъ случаѣ неумѣстной, притомъ ей противорѣчитъ дѣйствительный ходъ научнаго развитія, которое обнаруживаетъ не объединеніе, а дальнѣйшее раздробленіе знанія.

Было время, когда надѣялись хотя отчасти преодолѣть эту раздробленность научнаго знанія классификаціей наукъ, распола-

гающей ихъ по лѣстницѣ восхожденія отъ простого къ сложному и такимъ образомъ интегрирующей ихъ рядъ. На этомъ принципѣ построена знаменитая классификація наукъ Конта (а также и Спенсера), съ наивной для нашего времени вѣрой въ единое научное міровоззрѣніе, въ научный синтезъ или синтезъ наукъ. Науки болѣе простыя по объекту изображаются здѣсь какъ бы посылками для болѣе сложныхъ наукъ, такъ что весь организмъ наукъ представляется связной цѣпью силлогизмовъ. Въ основу классификаціи наукъ Конта положено то правильное наблюденіе, что данныя одной науки могутъ быть использованы въ другой. Наиболѣе очевидный случай этого мы имѣемъ въ математикѣ: математика *какъ методъ*, какъ совокупность выработанныхъ и упрощенныхъ формулъ, приложима всюду, гдѣ можно примѣнить число и мѣру, гдѣ можно явленія схематизировать какъ величины, хотя, впрочемъ, лишь постольку, поскольку это возможно. Вопросъ о предѣлахъ математическаго метода въ наукѣ, вообще столь сложный и трудный, не будетъ насъ занимать здѣсь въ полномъ объемѣ. Но никоимъ образомъ нельзя признать правильною мысль, что степень приложимости математики вообще опредѣляетъ, такъ сказать, градусъ научности, такъ что возможно построитъ апріорную схему наукъ на принципѣ ихъ отношенія къ математикѣ, какъ пытается это теперь сдѣлать Когенъ (хотя до конца это не удается и ему, потому что на ряду съ математизирующей „логикой чистаго познанія“ оказывается еще группа наукъ, завѣдуемыхъ „этикой чистой воли“, и, кромѣ этого, эстетическія дисциплины). Но какъ бы ни была велика степень математизаціи отдѣльныхъ наукъ или вообще ихъ взаимной связанности, неоспоримо, что она не представляетъ собой правильной іерархической лѣстницы восхожденія отъ простого къ сложному или круговъ, описываемыхъ хотя и разными радіусами, однако изъ одного общаго центра. Скорѣе она можетъ быть уподоблена множеству круговъ, описанныхъ изъ разныхъ центровъ и разными радіусами, и потому между собой неправильно пересѣкающихся,—словомъ, это не концентръ, но лабиринтъ. Схема наукъ Конту представлялась такъ: I...a, II...a+b..., III (a+b)+c, IV (a+b+c)+d, V... (a+b+c+d)+e и т. д., между тѣмъ какъ дѣйствительное соотношеніе наукъ выражается различными комбинаціями цѣльныхъ и дробныхъ величинъ, которыя, хотя и имѣютъ—впрочемъ, тоже далеко не всѣ—общія между собою части, но въ разной мѣрѣ и въ разныхъ соединеніяхъ:

I. $a + \frac{1}{2} b + \frac{1}{3} c + \ldots f$

II. $\frac{1}{4} a + b + \frac{2}{3} c \ldots + e$

III. $\frac{1}{2} b + c \ldots + g + \frac{1}{3} e$ и т. д.

Однимъ словомъ, хотя дѣйствительно въ развитіи науки существуетъ нѣкоторая связность, взаимная зависимость и даже обусловленность, но въ ней нѣтъ той естественной іерархичности, которая давала бы возможность подвести всѣ науки подъ ясную, послѣдовательно развиваемую схему или классификацію. Напротивъ, съ тѣхъ поръ, какъ наука стала на свои ноги и осознала свои силы, она развивается—и притомъ съ чрезвычайной энергіей — въ направленіи, діаметрально противоположномъ единству, именно въ сторону спеціализаціи. Наука становится все могущественнѣе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и въ связи съ тѣмъ, все спеціальнѣе и раздробленнѣе. Получается впечатлѣніе, будто и впрямь наука можетъ существовать независимо отъ Истины, обходясь лишь своими утилитарными, прагматическими критеріями. И отсюда лишь одинъ шагъ до скептическаго релативизма, для котораго истинность есть только полезность. Этотъ шагъ и совершенъ въ современномъ прагматизмѣ.

Онъ представляетъ собой въ этомъ отношеніи важный симптомъ научнаго самосознанія нашей эпохи,—осознанную относительность научнаго знанія. Въ немъ принципіально установляется качественное различіе между единою Истиной въ царственномъ ея величіи и многочисленными частными положеніями, которыя устанавливаются въ отдѣльныхъ наукахъ и тоже называютъ себя истинами, очевидно, видя въ себѣ разные ея аспекты. Между тѣмъ ихъ относительность и утилитарность (хотя бы и въ самомъ возвышенномъ смыслѣ), ихъ качественная чуждость Истинѣ все яснѣе обнаруживается одновременно съ усовершенствованіемъ научныхъ методовъ, съ углубленіемъ въ логику науки. При этомъ все больше раскрывается *инструментальный* характеръ научныхъ истинъ, ихъ обусловленность и зависимость отъ извѣстнаго заданія, причемъ научныя теоріи получаютъ значеніе лишь рабочихъ гипотезъ. Эта относительность научныхъ истинъ стала выступать настолько

рельефно, что съ одной стороны стали раздаваться крики о банкротствѣ науки, съ другой—объ ея прагматизмѣ.

Наука, дѣйствительно, не имѣетъ дѣла прямо съ Истиной, чужда ей, въ этомъ правъ скепсисъ прагматизма. Научное знаніе и не суммируется, и не можетъ быть суммировано ни въ какой синтезъ, *растущая спеціализація есть законъ развитія науки*. Синтезъ наукъ въ Науку—не философскій, но именно научный же—есть утопія; наукѣ самой не выбраться изъ эмпиріи, въ которой все—множественность. Вѣдь не надо забывать, что науки сами создаютъ для себя объекты, установляютъ свои проблемы, опредѣляютъ методы. Единой научной картины міра, или синтетическаго научнаго міровоззрѣнія, поэтому быть не можетъ. Каждая наука даетъ свою картину міра, установляетъ свою дѣйствительность, которая можетъ сближаться, но можетъ быть и совершенно далека отъ дѣйствительности другой науки. Каждая наука создаетъ свой собственный космосъ, стремясь выработать законченную систему научныхъ понятій. Каждая наука имѣетъ свой стиль и по-своему стилизуетъ дѣйствительность, такъ что „всякій фактъ можетъ быть обобщаемъ на безконечное множество ладовъ“ [1]). Стилизація свойственна не только искусству, но и наукѣ, какъ логическому искусству, творчеству изъ понятій. Поэтому картины міра при свѣтѣ математики, астрономіи, механики, химіи, физики, біологіи, антропологіи, исторіи, экономики, филологіи и т. д. будутъ различны. Онѣ могутъ соединяться, нанизываясь какъ бусы на нитку, но не образуя единаго цѣлаго, или же это происходитъ только отчасти и въ отдѣльныхъ точкахъ. Стилизація науки есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, ея сознательная предвзятость и преднамѣренная односторонность въ отношеніи къ міру: для геометра существуетъ лишь извѣстное пространственное тѣло, но безразлично, есть ли это тѣло человѣка, заводная кукла или манекенъ, а для механика существуетъ только сила, будетъ ли она человѣческая, лошадиная или паровая, для статистика же существуетъ счетная единица, все равно, разумѣется ли подъ ней преступникъ или святой, идіотъ или геній и т. д. Потому картина міра, которую даетъ наука, въ дѣйствительности существующая лишь во образѣ отдѣльныхъ наукъ, всегда *условна*. Ею можно пользоваться для опредѣленной цѣли или оріентировки, но ни одна изъ нихъ не можетъ притязать на адэкватное отраженіе конкрета

---

[1]) *Пуанкарре*. Наука и гипотеза, 161.

жизни и не можетъ поэтому въ серьезъ заставлять смотрѣть на міръ лишь черезъ свои стекла. Объединяются между собою науки не содержаніемъ (что возможно только въ ограниченныхъ размѣрахъ и лишь въ опредѣленныхъ случаяхъ), но формальной своей стороной, своимъ *методизмомъ*, формально-логическими пріемами образованія понятій. Поэтому современныя попытки „научной философіи", или философіи, оріентированной на наукѣ, идутъ по пути панметодизма [1]), методическаго единства наукъ, но ими уже не ставится идеалъ всеобщаго синтеза научныхъ ученій. Однако науки объединяются въ единствѣ своего (трансцендентальнаго) субъекта—человѣка, какъ универсальнаго человѣчества, и своего субстрата—единой всепроникающей и всесозидающей Жизни, коею онѣ порождены изъ нѣдръ своихъ, изъ таинственной и неизмѣримой глубины [2]).

Это жизненное, не логическое, но сверхлогическое единство наукъ въ самомъ наукотворцѣ и въ материнскомъ лонѣ жизни преодолѣваетъ ихъ взаимную непроницаемость и раздробленность.

Дѣйствительность внѣнаучная и, въ извѣстномъ смыслѣ, сверхнаучная, отличается отъ научной, „категоріально" оформленной дѣйствительности не только своей аморфностью, но и полнотой и глубиной, непосредственностью или „наивностью" переживанія. Какая же дѣйствительность дѣйствительнѣе: научная или внѣнаучная? Наукою ли въ „чистой логикѣ" установляется бытіе, реальность, дѣйствительность, или же это лишь логическія тѣни, предполагающія необходимо наличность отбрасывающихъ ихъ предметовъ? Есть ли реальность „дифференціалъ" (по изобрѣтенію Когена), т.-е. логически-математическое понятіе, или же реальность „дана", хотя и въ сыромъ видѣ? Или говоря конкретнѣе: что болѣе дѣйствительно, мое впечатлѣніе музыки и красокъ, или же соотвѣтственныя математическія формулы звуковыхъ и свѣтовыхъ волнъ? Жизненно дѣйствительно только непосредственное переживаніе, правъ лишь наивный реализмъ. Жизнь всегда наивна, какъ наивна всякая цѣлостность и непосредственность. Научная же, условная, рефлектированная дѣйствительность всегда имѣетъ значеніе лишь въ извѣстномъ смыслѣ, въ извѣстномъ отношеніи, оно

---

[1]) „Вопросъ о связи наукъ есть вопросъ связи ихъ методовъ" (*H. Cohen.* Die Logik der reiner Erkenntniss, 17).

[2]) См. главу о „Значеніи основныхъ хозяйственныхъ функцій".

тѣневое, отраженное. Если бы наукѣ даже удалось всю вселенную понять какъ механизмъ, идущій съ правильностью часовъ, если бы для науки съ ея условными оріентировочными построеніями такая конструкція и оказалась бы наиболѣе удобной, жизнь въ царственной непосредственности своей была бы этимъ столь же мало угрожаема, какъ пейзажъ не становится менѣе красочнымъ и прекраснымъ оттого, что подвергается во всевозможныхъ направленіяхъ топографическимъ съемкамъ и изображается на разныхъ планахъ. И „ученикъ“ Адріана Сикста (въ романѣ Бурже „Le Disciple“) напрасно такъ испугался формулъ своего учителя, что потерялъ вѣру въ жизнь и подлинность научной дѣйствительности поставилъ выше жизненной: онъ могъ бы спокойно остановиться на мысли, что, если его учитель и правъ, то нѣкоторой низшей, условной, ограниченной правотой, и отнюдь не въ состояніи зачерпнуть море ситомъ.

Признаніе *относительности* научныхъ положеній и ихъ обусловленности, ихъ антропоморфности, есть одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ фактовъ современнаго научно-философскаго сознанія. Это не та относительность всякаго знанія, которая проповѣдовалась позитивизмомъ О. Конта, ибо именно позитивизмъ имѣлъ наивную догматическую вѣру въ науку, послѣдняя и была для него вслухъ отрицаемымъ абсолютомъ:

Sie tranken heimlich den Wein
Und predigten öffentlich Wasser.

Для Конта (отчасти теперь для Когена) научная дѣйствительность и есть подлинная дѣйствительность; наука выше жизни, ибо есть ея квинтэссенція; она вскрываетъ законы жизни, непреложные, вѣчные, желѣзные. Познаніе есть *нахожденіе* этихъ законовъ, *открытіе* ихъ въ подлинномъ смыслѣ слова. Позитивное наукоученіе для нашего времени разбито, прежде всего, успѣхами самой науки, которые практически показали всю приблизительность и условность, казалось, самыхъ незыблемыхъ научныхъ истинъ, получающихъ тѣмъ самымъ значеніе лишь рабочихъ гипотезъ. Ходъ развитія естествознанія за послѣднія десятилѣтія (подробно характеризовать его—внѣ нашей компетенціи) краснорѣчиво свидѣтельствуетъ объ этомъ; такое впечатлѣніе находитъ выраженіе у наиболѣе чуткихъ научныхъ умовъ современности (напр., у Пуанкарре). Но, на ряду съ практикой науки много сдѣлало для этого и раз-

Библиотека

витіе критицизма, особенно въ новѣйшихъ направленіяхъ неокантіанства, притязающихъ быть „научной философіей“ и фактически разрабатывающихъ наукоученіе. На первое мѣсто по значенію здѣсь надо поставить Г. Когена и П. Наторпа („Марбургскую школу“), сюда же относятся до извѣстной степени и методологическія работы Риккерта, Виндельбанда, Ласка, Гуссерля и др. Всѣ они расширили и углубили колею, проложенную Кантомъ въ его „Критикѣ чистаго разума“, которую Когенъ совершенно справедливо характеризуетъ, какъ критику чистой науки [1]), т.-е. наукоученіе. Въ „научной философіи“, которая самое послѣдовательное и радикальное выраженіе нашла въ Когенѣ, настойчиво подчеркивается значеніе *апріоризма* въ наукѣ, раскрытіемъ котораго и занимается трансцендентальная философія, изъ этихъ апріорныхъ схемъ построяющая систему философіи. Но нельзя было съ большей убѣдительностію показать относительность и условность научныхъ истинъ, вообще релативизмъ науки, чѣмъ это дѣлается при этомъ апоѳеозѣ чистой научности. Весь трансцендентальный идеализмъ, начиная съ Канта и кончая Риккертомъ и Когеномъ, вскрываетъ ту истину, что *наука построяется человѣкомъ*, и что формальное идеалистическое апріори проникаетъ въ ея глубину, пронизываетъ всю ея толщу. Достаточно сопоставить два представленія о наукѣ: наивнодогматическое въ позитивизмѣ, по которому наука какъ бы лишь открывается въ человѣкѣ, онъ есть ея пріемникъ или зеркало для отраженія законовъ природы, и идеалистическое, провозгласившее еще устами Канта, что „der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (Prolegomena, 102) и провозглашающее нынѣ устами Когена, что „бытіе есть бытіе мышленія“ и „мышленіе, какъ мышленіе бытія, есть мышленіе познанія“ (Logik der reinen Erkenntniss, 14). Въ первомъ случаѣ установляется полная пассивность познающаго субъекта, отдающагося объекту и лишь его отражающаго, во второмъ же эта пассивность приписывается уже объекту, порождаемому познающимъ субъектомъ.

Идеалистическій анализъ познанія вообще и отдѣльныхъ наукъ въ частности, вообще критическое наукословіе, независимо отъ своихъ выводовъ общефилософскаго характера („трансцендентализма“), имѣло огромное положительное значеніе для сокруше-

[1]) Въ Kant's, Theorie der Erfahrung, 2-te Ausg. и Das Prinzip der Infitesimalen.

нія научнаго догматизма, свое философское выраженіе имѣющаго въ позитивизмѣ. Критика научнаго разума съ полной ясностью показала не только то, что науки построяются, но и *какъ* онѣ построяются. Благодаря этому возникла проблема *оправданія науки.* Изъ самодержавной законодательницы знанія она сдѣлалась подзаконной, подчинившись суду гносеологіи и логики. Но этимъ именно и подчеркивается инструментальный, оріентировочный, условный характеръ понятій каждой отдѣльной науки, и создается возможность скептическаго или, по крайней мѣрѣ, критическаго къ нимъ отношенія, и именно въ этомъ значеніи идеализмъ, при всемъ своемъ философскомъ абсолютизмѣ, сближается съ прагматизмомъ. Это сродство между идеализмомъ и прагматизмомъ, какъ формами релативизма въ наукѣ, хотя и вытекающаго изъ разныхъ философскихъ посылокъ, нѣсколько замаскировывается внѣшней враждебностью этихъ теченій, и однако оно представляетъ собой поразительный фактъ современнаго философскаго самосознанія. Отцомъ научнаго прагматизма поэтому является не кто иной, какъ Кантъ [1]), виднѣйшими же его представителями въ настоящее время Когенъ, Наторпъ и Риккертъ, подающіе здѣсь руку Бергсону [2]) и американскимъ прагматистамъ. Теорія образованія естественно-научныхъ и историческихъ понятій, построенная Риккертомъ, какъ методологическое ученіе, имѣетъ совершенно прагматическій характеръ и лишь внѣшне связана съ его гносеологическимъ телеоло-

---

[1]) Основная идея „Наукоученія“ Фихте (уже въ 1794, а въ болѣе позднюю эпоху еще въ большей степени)—приматъ практическаго я надъ теоретическимъ, которымъ установляется до извѣстной степени и принципъ научнаго прагматизма съ отрицаніемъ единаго предустановленнаго хода научнаго развитія. Фихте говоритъ, съ одной стороны, о „die Subordination der Theorie unter das Praktische... alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische*... sich gründen“, а, съ другой стороны, отсюда проистекаетъ „die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraktion auch in der theoretischen Rücksicht... Der Fatalismus wird von Grund auch zerstört, der sich darauf gründet, dass unser Handeln und Wollen von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sei, indem hier gezeigt wird, dass hinwiederum das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt“. (*J. G. Fichte.* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794, § 8, II, sämmtl. Werke, I, 294—5.)

[2]) У Бергсона читаемъ: „Всякое познаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова оріентировано въ извѣстномъ направленіи или получено съ извѣстной точки зрѣнія. Правда, интересъ нашъ часто бываетъ сложнымъ. И потому мы часто послѣдовательно оріентируемъ въ нѣсколькихъ направленіяхъ наше познаніе одного и того же предмета и разнообразимъ точки зрѣнія на него“. (*Введеніе въ метафизику,* въ приложеніи къ русскому переводу *Время и свобода воли,* М., 1911, стр. 214.)

гизмомъ. Многія сужденія о „методѣ точныхъ наукъ", имѣющіяся у Наторпа въ его изслѣдованіи „Ueber die Methode der exacten Naturwissenschaften" и представляющія собой примѣненіе идей Когена, могутъ получить совершенно прагматическое истолкованіе въ духѣ радикальнаго научнаго прагматизма Пуанкарре [1]). Идеализмъ, если отвлечься отъ его гносеологическаго абсолютизма или трансцендентализма, насколько онъ поворачивается къ дѣйствительной наукѣ, дѣлаетъ одно дѣло съ прагматизмомъ, именно онъ *очеловѣчиваетъ* знаніе, подчеркиваетъ значеніе субъективнаго, т.-е. человѣческаго фактора научнаго познанія (хотя самъ онъ и мнитъ его не-человѣческимъ, или выше-человѣческимъ и больше всего боится „нечистоты" и отрекается отъ „психологизма"). *Антропологизмъ въ наукѣ*—вотъ общій итогъ гносеологическаго идеализма и позитивистическаго прагматизма. Проблема науки приводится къ загадкѣ о человѣкѣ, наукословіе становится отдѣломъ философской антропологіи. Человѣкъ есть наукотворецъ, ζῶον μαθηματικόν, способное къ наукѣ существо. Что предполагаетъ собой эта способность, какія предпосылки связаны съ нею?

II.

Человѣкъ стоитъ въ хозяйственной позѣ по отношенію къ природѣ, съ рабочимъ инструментомъ въ одной рукѣ, съ пламенѣющимъ свѣточемъ разума въ другой. Онъ долженъ бороться за свою жизнь, т.-е. вести хозяйство. Наука родится тоже въ этой борьбѣ, есть ея орудіе и порожденіе. Она отражаетъ міръ такъ, какъ онъ виденъ расчетливому хозяину, а извѣстно, насколько различными глазами смотрятъ на міръ практическій хозяинъ и мечтательный созерцатель, художникъ или философъ. Хозяину съ его склоненной головой и съ согбенной работою спиной рисуется совершенно иная перспектива, нежели взирающему на міръ съ высоты умозрѣнія или художественнаго созерцанія. Собираніе и склеиваніе разсыпаннаго мірозданія изъ отдѣльныхъ кусочковъ, хозяйственная мозаика, и создаетъ то причудливое и капризное развитіе науки, которое

[1]) Напр., мысль, что такія наиболѣе отвлеченныя обобщенія естествознанія, какъ принципъ сохраненія энергіи, представляютъ собой чисто формальныя построенія, безъ которыхъ просто не могла бы быть построена физика, и что истинность ихъ устанавливается, стало быть, ихъ познавательной полезностью, есть вполнѣ прагматическое сужденіе.

мы наблюдаемъ. Извѣстный образъ Платона (въ Политейѣ),—пещера съ заключенными въ ней узниками, наблюдающими лишь тѣни вещей и составляющими себѣ представленіе о вещахъ по ихъ тѣнямъ,—приложимъ и для характеристики хозяйственно-научнаго отношенія къ міру. Наука съ ея инструментальностью и прагматизмомъ, очевидно, связана какъ съ мѣстоположеніемъ узниковъ въ пещерѣ такъ и отношеніемъ ихъ къ источнику свѣта. Стоитъ лишь немного измѣнить это положеніе,—должна измѣниться и вся оріентировка, со всѣми ея проблемами и методами, такъ же точно, какъ она измѣнилась бы, если бы человѣкъ вдругъ сталъ летающимъ въ воздухѣ, или живущимъ въ водѣ существомъ, или же принялъ бы микроскопическіе размѣры, или сталъ бы существомъ двухъ измѣреній и т. п. И наоборотъ, всякая относительная, условная оріентировка упраздняется, вся наука, родившаяся въ царствѣ тѣней и полутѣней, становится ненужной, разъ пещера освѣтилась бы непосредственно свѣтомъ, а наши глаза оказались бы способны его вынести. На наукѣ лежитъ печать ея происхожденія.

Можно не только говорить, вмѣстѣ съ прагматизмомъ, о практическомъ, утилитарномъ характерѣ знанія, но и — еще гораздо опредѣленнѣе—слѣдуетъ говорить о *хозяйственной природѣ* знанія, поскольку жизнь есть безостановочный хозяйственный процессъ, протекающій въ напряженности труда. Эту важную истину дано было почувствовать экономическому матеріализму, хотя онъ болѣе противодѣйствовалъ, нежели содѣйствовалъ ея раскрытію, благодаря своей грубой философской оболочкѣ. Къ этому же порядку идей относится и ученіе Авенаріуса и Маха объ экономическомъ характерѣ мыслительныхъ актовъ и о принципѣ сбереженія силъ (Kraftersparung), присущемъ научному мышленію [1]).

Наука есть общественный *трудовой* процессъ, направленный къ *производству* идеальныхъ цѣнностей—знаній, по разнымъ причинамъ нужнымъ или полезнымъ для человѣка. Какъ трудовой процессъ, она есть отрасль общей хозяйственной дѣятельности человѣка, направленной къ поддержанію, защитѣ и расширенію жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ его органическая часть. Никакое хозяйство не

---

[1]) „Экономическій“ характеръ пріемовъ научной мысли вполнѣ признаетъ и защитникъ „чистой логики“ Гуссерль, который говоритъ: „всѣ искусственные пріемы носятъ характеръ пріемовъ экономіи мышленія. Они исторически и индивидуально вытекаютъ изъ извѣстныхъ естественныхъ процессовъ экономіи мышленія“. (*Гуссерль.* Логическія изслѣдованія, пер. С. Франка, стр. 172, ср. также стр. 176.)

ведется чисто механически, внѣ всякаго плана и цѣлесообразности,— элементы познавательнонаучнаго отношенія къ міру, какъ объекту хозяйства, изъ него неустранимы, и въ этомъ смыслѣ наука никогда не оставалась и не остается вполнѣ чужда человѣку. Между скудными знаніями хозяина-практика и научнымъ опытомъ существуетъ огромная количественная разница благодаря различію въ методахъ, обширности, упорядоченности опыта, но качественной, принципіальной разницы нѣтъ. Однако, на извѣстной ступени развитія происходитъ дифференціація хозяйства, и производство идеальныхъ, познавательныхъ цѣнностей, выдѣляясь изъ единаго трудового процесса жизни, ведетъ обособленное, самостоятельное, хотя и отнюдь не самодовлѣющее существованіе.

Трудъ, затрачиваемый на науку, преслѣдуетъ двѣ основныя задачи: расширеніе опыта или накопленіе знаній (то, что можно уподобить преемственному, изъ поколѣнія въ поколѣніе, созиданію вещественнаго богатства и матеріальной культуры: дорогъ, городовъ, удобныхъ для обработки земель, фабрикъ, заводовъ и т. п.) и ихъ упорядоченіе, научное обобщеніе ихъ въ понятіяхъ или въ закономѣрностяхъ (то, что можно уподобить накопленію капитала, капитализаціи продуктовъ труда, въ цѣляхъ производства). И то и другое имѣетъ самое прямое и непосредственное отношеніе къ хозяйству.

Наука есть, прежде всего, правильно, преемственно ведущееся изученіе „фактовъ“, открытіе ихъ и установленіе,—есть систематизированное и спеціализированное вниманіе. Вѣдь наибольшая часть открытій науки относится именно къ наблюденію новыхъ фактовъ, т.-е. расширенію и углубленію міра, открывающагося невооруженному глазу и обыденному сознанію. Наука вызываетъ изъ сумрака мэона научный космосъ, пробуждаетъ дремлющее мэоническое бытіе къ жизни и, слѣдовательно, постольку вообще расширяетъ возможности жизни, ея универсальность и полетъ. Какъ рудокопъ своей киркой высѣкаетъ изъ скалъ новыя руды, такъ и научный работникъ вызываетъ изъ тьмы новое бытіе, которое онъ не творитъ, но выявляетъ, какъ бы освобождаетъ къ жизни. Трудъ этотъ ведется по опредѣленному, строгому плану, съ примѣненіемъ утончающихъ и обостряющихъ наши чувства инструментовъ и экспериментовъ, согласно установленнымъ правиламъ (методамъ), какъ бы однимъ коллективнымъ работникомъ; научная кооперація представляетъ собой примѣръ кооперації вообще. Благодаря этому отдѣльныя

науки оказываются какъ бы кладовыми жизненнаго опыта, въ которомъ трансцендентальный субъектъ науки, человѣчество, въ противоположность отдѣльнымъ, эмпирически обусловленнымъ и ограниченнымъ индивидамъ, получаетъ осязательное бытіе, изъ сверхопытнаго становится эмпирическимъ. Какъ сокровищница знаній, наука есть какъ бы конденсаторъ жизненнаго опыта. Наука не ограничивается накопленіемъ знаній, но стремится всегда къ ихъ упорядоченію и обобщенію въ научныхъ гипотезахъ. Орудіе науки при этомъ есть понятіе, символизирующее неопредѣленное количество однородныхъ явленій и сжимающее ихъ въ закономѣрности, понятіями пользуется научное мышленіе, и изъ нихъ слагаются научныя теоріи. Научныя понятія, правильно, т.-е. цѣлесообразно созданныя, представляютъ собой уже конденсаторъ не только жизненнаго опыта вообще, но и научнаго опыта. Научныя же теоріи, стремясь связать между собою понятія и представить ихъ въ простой формулѣ закономѣрности, являются, въ свою очередь, конденсаторомъ для этихъ конденсаторовъ и, слѣдовательно, въ еще большей степени конденсируютъ жизненный опытъ. Потому въ наукѣ, дѣйствительно, находитъ примѣненіе принципъ экономіи силъ и господствуетъ стремленіе къ достиженію цѣли съ наименьшими затратами, основной принципъ хозяйственной дѣятельности,— наука хозяйственна въ своей структурѣ.

Хозяйственная природа науки обнаруживается и изъ ея жизненныхъ корней. Какъ и въ производствѣ благъ хозяйственныхъ, въ узкомъ смыслѣ слова, трудъ затрачивается на производство потребительныхъ цѣнностей, имѣющихъ полезность, т.-е. способность удовлетворять существеннымъ или несущественнымъ, дѣйствительнымъ или измышленнымъ, но во всякомъ случаѣ реальнымъ жизненнымъ потребностямъ, — такъ и въ наукѣ производство благъ идеальныхъ, трудъ изслѣдованія, направляется на удовлетвореніе предъявляемыхъ жизнью потребностей. Человѣкъ располагаетъ трудомъ въ ограниченномъ количествѣ и не можетъ расточать его безцѣльно или нехозяйственно; игра, т.-е. затрата силъ безъ всякой цѣли, находящая оправданіе лишь въ себѣ самой, составляетъ исключеніе, и чистой jeu d'esprit нѣтъ мѣста въ наукѣ. Какъ въ хозяйствѣ, такъ и въ наукѣ трудъ затрачивается на удовлетвореніе уже существующей или зарождающейся потребности. Наука является отвѣтомъ на вопросъ жизни, предшествующій наукѣ. Практическіе мотивы или жизненные интересы, пове-

лительно останавливая вниманіе на опредѣленной сторонѣ жизни, вызываютъ къ существованію и соотвѣтственную науку [1]). Исторія науки отнюдь не свидѣтельствуетъ о послѣдовательномъ логическомъ развитіи науки, какъ оно вытекало бы изъ ихъ теоретическаго взаимоотношенія, напротивъ, толчки жизни, практическія нужды вызывали въ различныя эпохи развитіе разныхъ отраслей знанія. Съ особенной ясностью это можно видѣть на развитіи естественныхъ и технологическихъ, а также и соціальныхъ наукъ въ 19-мъ вѣкѣ. На нашихъ глазахъ почти всякій жизненный вопросъ вызываетъ научную разработку, создаетъ для себя науку. Правда, въ развитіи науки бывало и такъ, что въ поискахъ одного находили другое, какъ Колумбъ въ поискахъ кругового пути въ Индію нашелъ Америку. Испытывая вліяніе жизненныхъ интересовъ, наука и сама оказываетъ могущественное вліяніе на жизнь. Она не остается внѣ жизни и, слѣдовательно, находится въ живомъ взаимодѣйствіи со всѣмъ существующимъ. Во всякомъ случаѣ науки возникаютъ на основѣ извѣстнаго отбора; изъ безконечнаго моря возможнаго опыта берутся лишь опредѣленныя темы. Вопросы жизни, возникающіе изъ опредѣленнаго интереса, наука формулируетъ по-своему, удобнымъ для себя, технически цѣлесообразнымъ способомъ, но она все-же при этомъ не измѣняетъ этому интересу, какъ всевозможныя медицинскія дисциплины служатъ лишь одной жизненной задачѣ—поддержанію человѣческаго здоровья.

Такимъ образомъ, уже въ своемъ происхожденіи наука получаетъ нѣкоторый привкусъ хозяйственности. Не нужно, конечно, чрезмѣрно огрублять этого положенія, вѣрнаго въ примѣненіи къ

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ предметъ всякой науки опредѣляется чрезъ „отнесеніе къ цѣнности“. Вся наука жизненна, практична и потому „исторична“. Поэтому мы признаемъ остроумную классификацію наукъ Риккерта на историческія и естественно-научныя совершенно не достигающей цѣли. Абстрагирующій и индивидуализирующій методы, какъ моменты, имѣются налицо во всякой наукѣ, и ихъ ясное логическое различеніе составляетъ безспорную заслугу Риккерта. Но раздѣлять ихъ и на основаніи этого раздѣленія выводить классификацію наукъ не имѣетъ смысла, ни къ чему не ведетъ. Для самого Риккерта это интересно потому, что открываетъ перспективы для его телеологическаго критицизма съ понятіемъ „культуры“ (маска прагматизма), но въ пониманіи природы науки это различеніе болѣе запутываетъ, чѣмъ выясняетъ. Повторяемъ, всякая наука порождается интересомъ и конституируется чрезъ „отнесеніе къ цѣнности“ (что Риккертъ считаетъ лишь особенностью наукъ историческихъ), но всякая наука пользуется понятіями какъ естественно-научнаго, такъ и историческаго характера (въ смыслѣ Риккерта).

наукѣ вообще или данной группѣ наукъ, но не всегда приложимаго къ разнымъ ея отдѣламъ и дисциплинамъ, необходимымъ однако въ научной жизни цѣлаго. Наука имѣетъ и свою собственную логику развитія, порождающую съ внутренней необходимостью тѣ или иныя научныя построенія, совершенно теоретическаго характера. Однако, если взглянуть на дѣло шире, можно убѣдиться въ наличности практическихъ мотивовъ въ происхожденіи этихъ построеній. Не нужно огрублять этой идеи и въ другомъ отношеніи, въ чемъ повиненъ особенно экономическій матеріализмъ: признавать хозяйственную природу науки не значитъ всецѣло объяснять ее хозяйственными побужденіями въ узкомъ смыслѣ слова. Правда, значительная часть наукъ, разсматривая въ цѣломъ, получаетъ въ практическомъ своемъ примѣненіи хозяйственно-технологическій характеръ. Это можно сказать про естествознаніе, какъ математическое (слѣдовательно, считая здѣсь и чистую математику), такъ и описательно-экспериментальное: техника, сельское хозяйство, медицина, транспортъ,—все это стоитъ въ прямой связи съ хозяйствомъ. Это не въ меньшей степени приходится сказать и про соціальныя науки, имѣющія совершенно практическій характеръ. Здѣсь не всегда являются преувеличеніемъ даже самыя парадоксальныя утвержденія экономическаго матеріализма о связи развитія техническихъ и соціальныхъ наукъ съ капиталистическимъ хозяйствомъ. Наука и техника (не въ узкомъ, а въ самомъ широкомъ смыслѣ слова) находятся въ тѣснѣйшей связи между собой. Однако, хотя связь науки съ техникой или технологическій характеръ науки представляется однимъ изъ наиболѣе важныхъ свойствъ научнаго знанія, съ которыми должна считаться философія науки, не слѣдуетъ распространять этого на всю науку и прямо ставить знакъ равенства между наукой и техникой, направленной на разрѣшеніе хозяйственныхъ задачъ. Наука обслуживаетъ не только хозяйственныя нужды, и не о хлѣбѣ единомъ живетъ человѣкъ. Могутъ быть и иные интересы практическаго характера, хотя тоже вопросы жизненной оріентировки, или выработки правилъ внутренняго и внѣшняго поведенія, которые также разрѣшаются въ наукѣ. Сюда относятся разные отдѣлы гуманитарныхъ знаній,—исторія во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ, филологія, философія. Въ извѣстномъ смыслѣ сюда можетъ быть отнесено даже и искусство, какъ трудъ преемственно, изъ поколѣнія въ поколѣніе, затрачиваемый на служеніе красотѣ. Хотя затрата труда и здѣсь

вноситъ элементъ хозяйственности, и хотя наука и искусство не отрываются отъ корней жизни съ практическими ея интересами, однако идеальный, духовный характеръ этихъ потребностей не позволяетъ отнести ихъ къ знанію техническаго и въ этомъ смыслѣ прикладного, хозяйственнаго характера. Составъ наукъ отражаетъ разныя нужды человѣка, творящаго науки въ соотвѣтствіи своимъ потребностямъ какъ практически-хозяйственнаго такъ и идеальнаго характера. Невозможно только одно: чтобы могла появиться и существовать наука, которая не служила бы никакой потребности, ни практической, ни идеальной, и которая была бы поэтому никому не интересна и ненужна. Науки *родятся* отъ жизни, но, ею порожденныя, развиваются уже по своимъ законамъ и ведутъ самостоятельное существованіе. Наука есть аттрибутъ человѣка, его орудіе, которое онъ создаетъ для тѣхъ или иныхъ задачъ. Наука насквозь антропологична, и, насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нервъ человѣческой исторіи, то и наука хозяйственна, или прагматична. Чтобы понять науку, надо обратиться къ пониманію человѣка. Не наука объясняетъ въ себѣ человѣка, но человѣкъ объясняетъ собой науку. Философія науки есть отдѣлъ философской антропологіи.

Соотвѣтственно двойственному, объективно-логическому и прагматическому характеру своему наука должна повѣряться двоякаго рода критеріемъ, оцѣниваться не только со стороны логической правильности своихъ заключеній, ихъ послѣдовательности, цѣлесообразности, экономіи мысли, изящества, стройности, но и со стороны своей практической, оріентировочной годности. Другими словами, критерій науки двойственъ, а потому двойственна и природа научной ошибки или заблужденія. Научная истина не только логична, но и хозяйственна. Мысль эту можно пояснить даже на примѣрѣ математики, которая теперь разсматривается иногда какъ логика наукъ и ужъ во всякомъ случаѣ считается цитаделью чистой научности. И однако глубокія изслѣдованія одного изъ крупнѣйшихъ математическихъ мыслителей современности раскрываютъ въ доступной для всѣхъ формѣ хозяйственную природу даже математическаго мышленія. Именно, обсуждая вопросъ о не-эвклидовой геометріи (Лобачевскаго и Римана), которая, хотя и строится на иныхъ аксіомахъ, чѣмъ Эвклидова, но со стороны логической представляетъ не менѣе послѣдовательное построеніе, *Пуанкарре* приходитъ къ слѣдующему выводу, вообще характерному для со-

временнаго научнаго мышленія и вмѣстѣ столь далекому отъ коснаго формалистическаго абсолютизма Когена: геометрическія аксіомы, различіемъ которыхъ объясняется множественность возможныхъ геометрій, суть „условныя положенія; при выборѣ между всѣми возможными условіями мы руководимся опытными фактами, но самый выборъ остается свободнымъ", такъ что „аксіомы геометріи суть не болѣе какъ замаскированныя опредѣленія. Если мы теперь обратимся къ вопросу, является ли Евклидова геометрія истинной, то найдемъ, что онъ не имѣетъ смысла. Это было бы все равно, что спрашивать, правильна ли метрическая система въ сравненіи съ старинными мѣрами, или: вѣрнѣе ли Декартовы координаты, чѣмъ полярныя? Одна геометрія не можетъ быть болѣе истинна, чѣмъ другая; она можетъ быть *болѣе удобна*" [1]), и это рѣшаетъ опытъ. Прагматизмъ проникаетъ здѣсь въ самое сердце научнаго мышленія—въ математику. Да и огромное значеніе математическаго метода вообще въ наукѣ основано также на соображеніяхъ практическаго удобства—сведенія качества къ количеству и примѣненія мѣры и счета, гдѣ только и насколько это можетъ быть возможно. Однако, за этими предѣлами приложеніе математики становится безполезнымъ и даже вреднымъ, превращается въ карикатуру. Типичный примѣръ—моральная ариѳметика Бентама, гдѣ сдѣлана попытка примѣненія числа къ этикѣ. Я боюсь, что и въ современной „логистикѣ" мы имѣемъ примѣръ того, какъ не слѣдуетъ пользоваться математикой въ логикѣ. Можно подобные примѣры найти и въ политической экономіи, гдѣ существуетъ попытка создать тоже нѣчто въ родѣ высшаго исчисленія человѣческихъ потребностей, полезностей, оцѣнокъ. Къ подобнымъ построеніямъ долженъ быть примѣненъ прагматическій критерій со всей безпощадностью: при всей стройности, логической послѣдовательности, можетъ быть, даже и остроуміи этихъ построеній они безполезны, ибо не имѣютъ оріентирующей цѣнности, а потому должны быть признаны научными заблужденіями.

III.

Итакъ, проблемы науки, предустановляющія ея объекты и закономѣрности, возникаютъ изъ потребности въ оріентировкѣ при данномъ положеніи человѣка въ мірѣ, научныя же теоріи и гипотезы

---

[1]) *Анри Пуанкарре.* Наука и гипотеза, пер. съ фр. Бачинскаго и Соловьевыхъ, Москва, 1904, стр. 60—1, 83—4.

имѣютъ служебное значеніе и уподобляются тѣмъ лѣсамъ и мостамъ, которые становятся не нужны послѣ того, какъ пройденъ путь или выстроено зданіе. Науки, благодаря хозяйственной своей природѣ, имѣютъ raison d'être въ полезности, а не только въ Истинѣ. Онѣ суть въ этомъ смыслѣ орудія борьбы за существованіе, это—вѣрный взмахъ руки, мѣткій ударъ, острый взглядъ, въ нихъ трансцендентальный научно-хозяйственный субъектъ видитъ, слышитъ, осязаетъ міръ какъ объектъ своего хозяйства. И тѣмъ не менѣе радикальный прагматизмъ, съ его скептицизмомъ, видящій въ полезности *единственный* критерій истинности, глубоко не правъ. Онъ не можетъ объяснить логическаго сознанія, той принудительности выводовъ изъ данныхъ посылокъ, которая безусловно свойственна наукѣ и составляетъ ея логическій фундаментъ. Научныя положенія, каковы бы они ни были по своему происхожденію, неоспоримо имѣютъ качество логической обоснованности, которое только и создаетъ научную достовѣрность, установляетъ ихъ „значимость".

Объективно-логическая связь, логика идей, необходимо опирающаяся на логику вещей, пронизывающая и бытіе, и сознаніе, и субъектъ, и объектъ, предполагающая, слѣдовательно, нѣкоторое тожество мышленія и бытія,—вотъ то, что сообщаетъ наукѣ ея научность и предохраняетъ ея положенія отъ произвольной субъективности и своеволія [1]). Наука свободна и прагматична въ установленіи своего объекта и своихъ проблемъ, она вольна спрашивать и объ удѣльномъ вѣсѣ атомовъ, и о числѣ галокъ на крестахъ, считать звѣзды на небѣ или проникать въ глубины земли, это—ея дѣло, но при извѣстномъ заданіи, при данныхъ элементахъ проблемы, дѣйствуетъ уже объективная логика вещей, нѣкоторая желѣзная необходимость, повелѣвающая прійти къ тому или иному заключенію, если только не дѣлать надругательства надъ очевидностью и не провозглашать, что $2 \times 2 =$ стеариновая свѣчка. И эта логика уже не прагматична, не хозяйственна, напротивъ, она *чиста* и, какъ таковая, обосновываетъ собой возможность и науки, а по-

---

[1]) Въ установленіи этой объективной логической связи, въ защитѣ чистой логики, обнаруживающейся въ человѣческомъ мышленіи, лежитъ заслуга того теченія въ современной логикѣ, которое представляетъ собой *Гуссерль:* „поскольку ни одна наука не возможна безъ объясненія изъ основаній, стало быть, безъ теоріи, чистая логика *самымъ общимъ образомъ* объемлетъ идеальныя условія возможности науки вообще". (Цит. соч. стр. 222.)

стольку даже и самого хозяйства. Она есть идеальная структура познанія, но вмѣстѣ и транссубъективная связь вещей. *Дѣйствительность логична,* она связна, и связь эта тожественна съ логическимъ мышленіемъ, ему раскрывается и отдается. Тожество субъекта и объекта, которое мы установили выше, какъ апріори хозяйства, здѣсь открывается и со стороны своей объективно-логической формы. Связь эта не есть что-то неизмѣнное въ своихъ формахъ и обнаруженіяхъ. Она множественна и многообразна. Отсюда понятна возможность ея установленія подъ разными формами, разными методами, на разныхъ объектахъ. Отсюда и множественность наукъ и возможность прогресса науки, т.-е. болѣе широкаго и глубокаго проникновенія въ эту связь. Связь эта универсальна, ибо она есть связь всего со всѣмъ. Она получаетъ въ наукѣ форму всеобщей причинной связи, стягивающей собой міровой механизмъ [1]). Безъ этой связи не было бы ни тожества, ни различенія. Но эта связь *есть.* Есть Логосъ міра, и по силѣ его есть и логика вещей, и логика наукъ, и логика дѣйствій: все находится во всепроникающей связи. Ибо міръ въ своей положительной основѣ есть не Хаосъ, но Софія.

Наука софійна—вотъ отвѣтъ, который можно дать скептическому прагматизму и догматическому позитивизму. Она чужда Истинѣ, ибо она—дитя этого міра, который находится въ состояніи неистинности, но она—и дитя Софіи, организующей мощи этого міра, ведущей его къ Истинѣ, и потому на ней лежитъ печать *истинности,* Истины въ процессѣ, въ становленіи. Какъ платоновскій эросъ, сынъ Пороса и Пеніи, богатства и нищеты, абсолютнаго организма и механической дезорганизаціи, она принадлежитъ обоимъ мірамъ. Она ограничена, относительна, инструментальна, но въ тоже время по мѣрѣ ея поступательнаго развитія спадаютъ все новые покровы, закрывающіе Истину отъ нашихъ глазъ, чрезъ нее просвѣчиваетъ Истина, хотя и какъ зерцаломъ въ гаданіи.

Итакъ, формально истинность научныхъ положеній защищается логикой, имѣющей какъ идеальное, такъ и реальное значеніе въ силу изначальнаго тожества субъекта и объекта, въ силу того, что въ существѣ своемъ субъективное и объективное суть только созна-

[1]) „Законъ причинности есть всеобщая объективная истина и представляетъ непоколебимое ручательство за объективность нашего познанія и за безпредѣльную область постижимаго нами". *(Лопатинъ.* Положительныя задачи философіи, ч. 2-я, М. 1891, стр. 231.)

тельныя или безсознательныя проявленія одного процесса, обнаруженія одного начала, лежащаго выше различенія субъекта и объекта, выше противоположенія сознательнаго и безсознательнаго. По содержанію же истинность науки обосновывается ея софійностью, она возможна благодаря организующей силѣ Софіи. Въ ней Софія овладѣваетъ міромъ. Можно сказать, что въ наукѣ выражается пробужденіе мірового самосознанія, при чемъ съ міра спадаетъ постепенно его мертвенное окоченѣніе. Потому въ развитіи науки совершается дѣйствительный, реальный прогрессъ. Благодаря этому единству ея функціи только и можно сказать, что существуетъ единая наука, не какъ единое знаніе, но какъ единая дѣятельность. Здѣсь наука сливается съ общимъ хозяйственнымъ процессомъ и входитъ въ него какъ его факторъ. Наука есть орудіе оживленія міра, побѣды и самоутвержденія жизни. Ея положительный итогъ тотъ, что міръ косный, мертвый, непроницаемый все болѣе теряетъ эти черты и уступаетъ надвигающейся жизни.

Внѣ предположенія объективной логической связи вещей, изначальной софійности міра и производной софійности науки, фактъ науки, фактъ хозяйства, да и сама исторія становятся совершенно непостижимымъ чудомъ, какимъ-то фокусъ-покусомъ, или, дѣйствительно, какимъ-то открываніемъ секретовъ у „природы“. Но вѣдь этого нельзя продумать, не впадая въ явное противорѣчіе или грубое миѳологизированіе, не превращая мертвый и разсыпчатый аггрегатъ „природы“, какимъ она представляется въ механическомъ міровоззрѣніи, въ живое существо, хотя бы въ ту богиню въ зеленой одеждѣ и съ влажными глазами, которую описываетъ Тургеневъ въ своемъ стихотвореніи въ прозѣ „Природа“.

IV.

Научное знаніе дѣйственно [1]), или, иначе говоря, оно технично. Возможность технологіи или превращенія знанія въ дѣйствіе, прыжокъ изъ созерцанія къ дѣйствительности показываетъ, что научное познаніе, логическая связь понятій, имѣетъ транс-

[1]) „Не только наше непосредственное знаніе, но все человѣческое знаніе вообще находитъ въ *дѣйствованіи* свое предѣльное понятіе. Самая абстрактная изъ этихъ идей,—понятіе бытія,—имѣетъ своимъ содержаніемъ мысль о *дѣйственности* въ ея наиболѣе обобщенной формѣ и все же въ полнотѣ ея логическихъ моментовъ“. (*Лопатинъ*. Положительныя задачи философіи. Часть 2-я, стр. 231.)

субъективный характеръ, обезпечивающій техническую годность познанія. Другими словами, *техника логична* или *логика технична*. Математика имѣетъ „познавательную цѣнность“ не тѣмъ лишь, что представляетъ увлекательную игру логическаго воображенія, но и тѣмъ, что на нее можетъ опираться техника, и дифференціальное исчисленіе оказывается пригодно при постройкѣ желѣзнодорожнаго моста. Въ наукѣ построяются не только логическія модели дѣйствительности, но и создаются проекты воздѣйствія на нее, и вотъ эта-то связь проектированія и моделированія, знанія и дѣйствія, и требуетъ философскаго истолкованія. Недостаточно чистой теоріи познанія, она даже и невозможна, необходима теорія дѣйствія, основаннаго на знаніи, *не гносеологія, но праксеологія*. Проблема прагматизма только начинается тамъ, гдѣ считаютъ ее рѣшенной его представители.

Проблема науки въ праксеологическомъ пониманіи ея совершенно не вмѣщается въ ту постановку, какую придалъ ей Кантъ съ его чисто-созерцательнымъ, дѣйствительно, лишь теоретическимъ, бездѣйственнымъ разумомъ. Познаніе у Канта есть только моделированіе, но не проектированіе, провѣряемое жизнью. Когенъ справедливо замѣчаетъ [1]), что Кантъ имѣетъ дѣло съ природой какъ объектомъ науки (Natur als Wissenschaft), между тѣмъ какъ природа ранѣе должна быть понята какъ объектъ хозяйства (Natur als Wirtschaft). Реальность природы не ощущается въ зеркальномъ ея изображеніи въ гносеологіи Канта, потому проблема реальности внѣшняго міра и чужого я (какъ уже показано выше) пріобрѣтаетъ у него такой роковой безысходный характеръ. Для теоретическаго разума міръ имѣетъ тоже лишь теоретическое существованіе, онъ, такъ сказать, проектируется на плоскости какъ рядъ схемъ и чертежей. Они могутъ быть вѣрны или не вѣрны съ точки зрѣнія своей логической стройности, но совершенно неизвѣстно, имѣютъ ли они

---

[1]) Отличительной чертой критическаго идеализма по Когену является то, что „для него не существуетъ вещей иначе какъ въ мысляхъ и изъ мыслей“, и онъ опирается не на чувственное сознаніе вообще, но „на *науку*, въ которой *даны* всѣ *вещи* и доступны философскимъ вопросамъ: звѣзды *даны* не на небѣ, но въ наукѣ астрономіи; мы обозначаемъ такіе предметы какъ данные, которые мы отличаемъ отъ порожденій и переработокъ мышленія какъ обоснованные въ чувственности. Не въ глазу лежитъ чувственность, но въ raisons de l'astronomie *(Cohen.* Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, 127). Наибольшаго напряженія идеализмъ Когена достигаетъ въ „Die Logik der reinen Erkenntniss“.

транссубъективное, жизненное значеніе. Уже исходной постановкой своей проблемы Кантъ отрѣзалъ себѣ путь къ реальной дѣйствительности и обрекъ себя на Сизифову работу, на постоянную погоню за вѣчно убѣгающимъ призракомъ дѣйствительности. Понятіе *явленія* у Канта, образуемое апріорными формами познанія, совершенно не считается съ возможностью дѣйствія, иначе оно должно бы быть заново пересмотрѣно въ духѣ реализма, а это неизбѣжно повлекло бы за собой пересмотръ и всего ученія о формахъ познанія, о явленіи и соотносительной ему вещи въ себѣ. Про міръ, *теоретически* построяемый, Кантъ могъ съ полнымъ правомъ сказать, что „разумъ предписываетъ законы природѣ“, но только относительно этой природы слѣдуетъ прибавить, что, можетъ быть, она и не существуетъ, подобно идеальнымъ тремъ талерамъ, въ извѣстномъ примѣрѣ Канта, бытіе которыхъ вовсе не слѣдуетъ изъ ихъ понятія. И если въ реальномъ, а не въ идеальномъ только существованіи трехъ талеровъ можно убѣдиться лишь пощупавъ карманъ, такъ и въ реальномъ существованіи теоретически построяемой природы мы убѣждаемся лишь ее осязая, т.-е. выходя за предѣлы теоретическаго познанія. „Нужно выйти изъ него, чтобы сообщить ему признакъ существованія“, какъ выражается и самъ Кантъ [1]). Лишь практика, техника убѣждаетъ насъ, что наука не воздвигаетъ міра фантасмагорій, но извѣстнымъ образомъ соотносительна реальности. Поэтому мостъ, построенный

---

[1]) „Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss (?!) die Position (?) eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils... Und so erhält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thaler, als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu reinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch (?) hinzu, ohne dass durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Thaler selbst im Mindesten vermehrt werden... Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen (?), um diesem die Existenz zu ertheilen (?)“. *Kant's* Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Kehrbach, стр. 472—4, passim. Это разсужденіе очень характерно для общаго теоретическаго характера философіи Канта, для которой понятія составляютъ нѣчто первоначальное и непосредственное, къ чему лишь присоединяется акциденція существованія и изъ чего надо „выйти“, чтобы достигнуть бытія: кабинетная философія, принявшая себя за коперниканство!

на математическомъ расчетѣ, въ нѣкоторомъ родѣ гарантируетъ для насъ высшій анализъ. Но для Канта въ предѣлахъ его гносеологіи совершенно нѣтъ средствъ провести различіе между дѣйствительными и идеальными тремя талерами, потому что теоретически, по содержанію своему какъ „понятія", они тожественны, это признаетъ и самъ Кантъ, различаются же они лишь по „положенію", предикатомъ бытія. Для теоретическаго разума нѣтъ реальности, кромѣ логической, и это за Канта договорено до конца Когеномъ—и въ этомъ радикализмѣ мысли нельзя не видѣть заслуги „марбургской школы", въ которой дѣйствительность откровенно замѣняется наукой. Этотъ взглядъ представляетъ собой послѣднее слово кабинетнаго, „научнаго" идеализма [1]). Кантъ же все время колеблется между идеализмомъ [2]), къ которому его толкаетъ логика его философіи, но отъ котораго онъ всѣми силами отбивается (въ лицѣ Беркли), и реализмомъ. Держаться за послѣдній заставляло его живое чувство дѣйствительности, но онъ отнюдь не находитъ почвы въ его ученіи объ явленіи, и это колебаніе (отразившееся уже въ различіи между первымъ и вторымъ изданіями *Критики чистаго разума)* создаетъ источникъ неясностей въ системѣ Канта и въ концѣ-концовъ оставляетъ открытымъ основной для него вопросъ: „wie ist Natur selbst möglich?" (Prolegomena, § 36). Прослѣдить эти колебанія и показать безысходную двойственность въ пониманіи природы у Канта [3]) было бы интересной

---

[1]) *Cohen.* Kant's, Theorie der Erfahrung.

[2]) Ср. Kritik der reinen Vernunft: 208—9 (Kehrbach).

[3]) Кантъ многократно возвращается къ вопросу о томъ, какъ возможно познаніе законовъ природы при помощи апріорныхъ категорій разума, или какъ возможно достигнуть реальности чрезъ призму субъективности, но всегда его отвѣты на этотъ вопросъ темны, расплывчаты, многозначны. См. особенно въ Kritik d. reinen Vern. (Kehrbach) 135, 154—6, 208—9, 222, 313—4, 318, 402—3, 443—4 и др. Приведемъ для образца два-три его сужденія по этому вопросу. Въ Supplement III къ *Критикѣ Чистаго Разума* читаемъ: „Категоріи суть понятія, которыя предписываютъ явленіямъ, а вмѣстѣ и природѣ, какъ совокупности всѣхъ явленій (natura materialiter spectata), законы a priori, и теперь спрашивается: такъ какъ они не выводятся изъ природы и не берутъ ее за свой образецъ (ибо они иначе были бы лишь эмпирическими), то какъ понять, что природа должна руководиться (sich richten) ими, т.-е. какъ они могутъ a priori опредѣлять природу, не будучи взяты отъ нея. Вотъ разрѣшеніе этой загадки. То, какъ законы явленій въ природѣ вообще согласуются съ разумомъ и его формой a priori, т.-е. его способностью вообще связывать разнообразное, ничуть не болѣе странно, чѣмъ то, какъ самыя явленія могутъ согласоваться съ формой чувственнаго воззрѣнія a priori. Ибо законы существуютъ

задачей, вводящей въ самый центръ кантовской мысли и вскрывающей мнимость его коперниканства. Только Шеллингу съ его

не въ явленіяхъ, но лишь по отношенію къ субъекту, которому соотвѣтствуютъ (inhäriren) эти явленія, поскольку онъ имѣетъ разсудокъ, и существуютъ не какъ явленія по себѣ, но лишь въ отношеніи къ существу, имѣющему чувственность. Вещамъ въ себѣ была бы необходимо свойственна ихъ закономѣрность и внѣ познающаго ее разума. Но явленія суть лишь представленія о вещахъ, которыя непознаваемы въ томъ, что они суть сами по себѣ. Какъ простыя (blosse) представленія, они стоятъ не подъ какимъ-либо инымъ закономъ соединенія, кромѣ какъ подъ тѣмъ, который предписывается соединяющей способностью... всѣ явленія природы, по ихъ связи, стоятъ подъ категоріями, отъ которыхъ природа (разсматриваемая просто какъ природа вообще) зависитъ какъ отъ первоначальнаго основанія своей необходимой закономѣрности (какъ natura formaliter spectata). На большее количество (mehrere) законовъ, чѣмъ тѣ, на которыхъ основывается *природа вообще,* какъ закономѣрность явленій въ пространствѣ и времени, не хватаетъ чистой способности разсудка предписывать явленіямъ законы a priori однѣми категоріями. Особенные же законы, касающіеся эмпирически опредѣленныхъ явленій, не могутъ совершенно быть выведены отсюда, хотя они сами всѣ зависятъ отъ нихъ (stehen unter ihnen). Долженъ присоединиться еще опытъ, для того чтобы *вообще* познать ихъ; но объ опытѣ вообще и о томъ, что можетъ быть познано, какъ его предметъ, научаютъ исключительно эти законы a priori" (Kehrbach, 680—1). Не очевидно ли, что эта загадка остается и здѣсь нисколько не разгаданной, если трудность видѣть именно въ вопросѣ о реальности, транссубъективности познанія, связи natura materialiter и formaliter spectata. Кантъ только повторяетъ здѣсь лишній разъ свои опредѣленія, наглядно показывая, какъ не вмѣщается въ нихъ проблема техники и хозяйства. То же самое происходитъ и въ „Пролегоменахъ", гдѣ вслѣдствіе большей краткости и ясности изложенія основное затрудненіе кантовскаго апріоризма выступаетъ, пожалуй, еще яснѣе, особенно въ § 36: Wie ist die Natur möglich? „Какъ возможна природа въ матеріальномъ значеніи?.. На основаніи свойствъ нашей чувственности, по которымъ она присущимъ ей образомъ затрогивается предметами, которые сами по себѣ ей неизвѣстны (?) и отличаются (?) отъ этихъ явленій" (противорѣчіе нагромождается здѣсь на противорѣчіе: хотя предметы и неизвѣстны, но о нихъ извѣстно, что они затрогиваютъ чувственность и что они отличаются отъ явленій). „Возможность опыта вообще есть, и общій законъ природы и основоположенія перваго суть законы послѣдней. Ибо мы знаемъ природу не иначе какъ совокупность явленій, представленій въ насъ (слѣд., только созерцательно, теоретически) и не можемъ поэтому законъ ихъ соединенія воспринимать иначе, чѣмъ по правиламъ соединенія ихъ въ насъ" (100—1, по изд. Schulz). „Верховное законодательство природы должно лежать въ насъ самихъ, т.-е. въ нашемъ разумѣ" (101). Кантъ не ставитъ уже здѣсь передъ собой щекотливаго вопроса, сумѣетъ ли онъ отличить, на основаніи этого разума, идеальные талеры отъ реальныхъ и дѣйствительную природу отъ призрачной? Есть ли здѣсь „выходъ" или переходъ отъ одного къ другому? Это затрудненіе у Канта отмѣчаетъ и старается устранить и *Cohen:* Kants Theorie der Erfahrung, 2 Ausg. 311—4.

„прорывомъ къ дѣйствительности“ удалось разорвать паутину кантовской гносеологіи и проложить путь къ философіи хозяйственнаго реализма, не разрывающаго единства познанія и дѣйствія, и не обособляющаго природы какъ науки и природы какъ хозяйства.

Итакъ, гносеологія оріентируется на фактѣ теоретическаго познанія (или „науки“) и старается найти изъ него путь къ реальности, прорвать сѣти идеализма. Но теоретическое знаніе, въ предѣлахъ котораго остается гносеологія, идеалистично по самому своему существу, имѣетъ дѣло съ алгебраическими знаками, а не числовыми, конкретными величинами. Однако, въ дѣйствительности знаніе не существуетъ какъ чисто-теоретическое, — таковое есть абстракція; оно существуетъ лишь въ конкретномъ единствѣ дѣйствія какъ его моментъ, оно входитъ въ трудовой процессъ жизни, въ хозяйство. Послѣднее есть тоже фактъ, не менѣе незыблемый, чѣмъ знаніе, но зато болѣе общій, а потому логически предшествующій знанію. Теорія познанія, оріентированная на фактѣ хозяйства, т.-е. не только теоріи, но и техники, будетъ имѣть совершенно иной видъ, нежели отвлеченно-теоретическая. Только на почвѣ экономическаго реализма, жизненной подлинности объектовъ труда преодолѣвается субъективный идеализмъ, и знаніе становится мышленіемъ транссубъективнымъ. И разрывать конкретное единство моментовъ теоріи и практики, знанія и дѣйствія съ тѣмъ, чтобы впослѣдствіи опять составлять и склеивать изъ его частей, изъ теоретическаго и практическаго разума, жизненную цѣлокупность, значитъ идти невѣрнымъ путемъ, создавать себѣ излишнія трудности и неразрѣшимыя проблемы. Мы не отрицаемъ этимъ проблемъ теоріи знанія, но ихъ теперешнюю отвлеченную постановку. Въ научномъ познаніи существуетъ, какъ это поставлено внѣ сомнѣнія гносеологическимъ анализомъ, извѣстный апріоризмъ и схематизмъ, который набрасывается какъ сѣть на непосредственный жизненный опытъ. Гносеологическій, кантовскій субъектъ есть умъ ученаго, препарирующаго опытъ. Эти апріорныя формы познанія въ ихъ своеобразіи составляютъ предметъ теоріи научнаго познанія или, какъ теперь чаще выражаются, чистой логики. Но она не есть высшее и окончательное судилище, предъ трибуналомъ котораго разрѣшаются всѣ вопросы. Напротивъ, сама наука нуждается въ оправданіи или философскомъ объясненіи, а потому и возникаетъ наука о наукѣ, чистое наукословіе или чистая логика. Послѣднюю нерѣдко превращаютъ однако прямо въ фило-

софію (Когенъ, Гуссерль) и излагаютъ ее какъ „систему философіи". Именно противъ этого гносеологизированія философіи мы и протестуемъ здѣсь съ точки зрѣнія философіи хозяйства.

V.

Наука есть функція жизни, она родится въ трудовомъ процессѣ, а природа всякаго труда хозяйственна, имѣетъ цѣлью защиту или расширеніе жизни. Жизнь нигдѣ не остается въ покоѣ, она находится въ состояніи непрерывнаго напряженія, актуальности, борьбы. Жизнь, въ этомъ смыслѣ, есть непрерывный хозяйственный процессъ. Она есть дѣятельность, въ которой моменты созерцанія, теоретическаго знанія, существуютъ лишь какъ моменты дѣйствія. Хозяйственное отношеніе къ міру включаетъ въ себя, какъ необходимое средство, и теоретическую оріентировку въ немъ, т.-е. науку. Наука рождается изъ практической нужды и развивается подъ тѣмъ же импульсомъ. Этотъ прагматизмъ науки, хозяйственная ея природа установляется тѣмъ положеніемъ, которое занимаетъ субъектъ по отношенію къ объекту въ процессѣ научнаго знанія. Хозяйство обусловливается отчужденностью и взаимной непроницаемостью субъекта и объекта, живого и не-живого бытія. Субъектъ хозяйственно внѣдряется въ объектъ, приближая его къ себѣ, выходя въ него изъ себя, ассимилируя его себѣ, дѣлая его для себя прозрачнымъ и проницаемымъ. Но для того, чтобы могъ совершиться такой актъ завоеванія субъектомъ объекта, побѣды жизни, въ отдѣльномъ ли актѣ или въ цѣломъ хозяйственно-историческомъ процессѣ, надо, чтобы ранѣе объектъ противостоялъ во всей своей отчужденности, непроницаемости, объектности, во всей своей множественности и хаотичности. Готовясь сдѣлать прыжокъ или опустить рабочую руку, субъектъ готовится, примѣриваясь какъ тигръ передъ охотничьимъ прыжкомъ, и на мгновеніе застываетъ въ этой позѣ. Пусть это будетъ краткое мгновеніе, но оно существенно и неустранимо во всемъ процессѣ: оно—его часть, и понятно только какъ часть, но въ тоже время оно имѣетъ и извѣстную законченность въ себѣ или цѣльность. При этой подготовительной позѣ жизни все вниманіе переносится на объектъ, субъектъ какъ будто совершенно исчезаетъ, прячется, остается только изучаемый объектъ. Это и есть чистая научность, научное отношеніе къ міру. Поэтому научность

есть только поза жизни, ея моментъ. Но тому она не можетъ и не должна законодательствовать надъ жизнью, будучи ея служанкой. Scientia est ancilla vitae. Наукотворчество неизмѣримо уже жизни, ибо эта послѣдняя есть живая, непрерывно осуществляемая субъектъ-объектность, субъектъ и объектъ въ ихъ полярности и въ ихъ живомъ единствѣ, выражающемся не въ научномъ познаніи, но въ хозяйственномъ дѣйствіи. Наука же—только объектна. Объективность, безличность, считается достоинствомъ науки, и она должна быть, дѣйствительно, безлична (безсубъектна, внѣсубъектна) и объектна; въ ней субъектъ, конечно, временно выходитъ изъ себя и полагаетъ себя въ объектѣ, пребываетъ въ объектѣ, такъ что остается какъ будто одинъ только чистый объектъ. Съ этой позиціи или изъ того окошка, чрезъ которое наука смотритъ на міръ, совершенно не видно субъекта съ его непосредственнымъ, живымъ отношеніемъ къ объекту, съ истекающими изъ него лучами жизни. Такъ, мы тщетно стали бы искать высокую гору, господствующую надъ пейзажемъ и составляющую всю его красоту, находясь на вершинѣ этой самой горы. Привычнаго для насъ пейзажа отсюда не видно, хотя это вовсе не значитъ, что его совсѣмъ нельзя увидать.

При научномъ подхожденіи къ міру изъ арены борющейся жизни онъ превращается въ міръ соединенныхъ между собой механической связью объектовъ, съ ихъ закономѣрностью. На что бы наука ни направила свой фонарь, всѣ живыя краски отъ него блекнутъ, лица мертвѣютъ, какъ при солнечномъ затменіи, и природа превращается въ мертвую пустыню съ анатомическимъ театромъ. Жизнь бѣжитъ, потому что ей негдѣ помѣститься въ этомъ царствѣ тѣней, безсубъектныхъ объектовъ, овеществленныхъ абстракцій, и самая жизнь разсматривается здѣсь тоже лишь какъ объектъ, т.-е. какъ механизмъ, какъ машина. Научно понимать жизнь значитъ механически ее истолковывать, значитъ превращать организмы въ машины: l'homme-machine, — это не напрасно сказано въ упоеніи научностью философомъ просвѣтительства, т.-е. научности, превращенной въ философію.

Все, что носитъ печать субъекта и имѣетъ въ себѣ признаки жизни, несовмѣстимо съ научнымъ, чисто-объектнымъ отношеніемъ къ міру. Наука творитъ завѣдомое міроубійство и природоубійство; она изучаетъ трупъ природы, она есть анатомія и механика природы, такова ея біологія, и физіологія, и психологія. Наука набрасываетъ на весь міръ сѣть механизма, незамѣтную, какъ для мухи

нити паутины. *Научное и механическое міровоззрѣніе—это синонимы. Научное отношеніе къ міру и есть отношеніе къ міру, какъ къ механизму.* Въ этихъ своихъ границахъ царство науки неприступно и не допускаетъ никакихъ вторженій. Вопросъ только въ томъ, всемірно ли это царство, не остается ли внѣ него и вокругъ него достаточной территоріи, чтобы можно было окружить, взять его въ плѣнъ. Объектъ множественъ по своей природѣ, и своей множественностью давитъ и угнетаетъ сознаніе, которое нуждается въ многообразныхъ оріентировкахъ въ этой множественности. Наука вырѣзаетъ изъ живого организма куски дѣйствительности, чтобы затѣмъ въ нихъ оріентироваться, установляя въ нихъ механическую закономѣрность. А затѣмъ изъ этихъ вырѣзанныхъ кусковъ она обратно складываетъ, конечно, уже мертвую природу. Природа какъ всеорганизмъ, ἓν καὶ πάν, не дается живою въ руки науки, и природоубійство происходитъ на самомъ порогѣ науки, еще за предѣлами ея царства. Поэтому у самихъ представителей науки не остается уже сознанія о происшедшемъ, и они съ наивнымъ догматизмомъ дѣйствительность въ томъ видѣ, какъ она доступна наукѣ, приравниваютъ дѣйствительности вообще, другими словами, научной методикѣ придается онтологическое значеніе. Создается и крѣпнетъ такимъ образомъ предразсудокъ, будто научное отношеніе къ дѣйствительности и есть самое глубокое и подлинное, при чемъ совершенно забывается о преднамѣренной ограниченности науки. Весь научный позитивизмъ есть такая наивная философія чистаго объекта, познаваемаго (неизвѣстно кѣмъ и какъ) въ наукѣ. То, что позитивизмъ дѣлаетъ наивно и догматически, въ критицизмѣ, въ особенности, въ новѣйшей его формѣ, „научной философіи“, дѣлается съ критической утонченностью. Философія „чистаго опыта“ и „чистаго познанія“ есть философія безсубъектнаго опыта или той чистой объектности, которая свойственна наукѣ. Дѣйствительность, въ качествѣ чистаго объекта, необходимо становится міромъ *вещей*, находящихся между собою въ отношеніи механической причинности. Признаніе природы за механизмъ, пронизанный единой причинной связью (конечно, до конца никогда не познаваемой, но a priori постулируемой), есть, въ извѣстномъ смыслѣ, методологическое основоположеніе науки, хозяйственный подходъ къ природѣ, чтобы узнать ея „тайны“ и „секреты“ (Бэконъ). Это, пародируя извѣстное выраженіе Гегеля о List der Vernunft, есть хозяйственная хитрость (List der Wirtschaft),

которую полусознательно, полуинстинктивно совершаетъ жизнь, замирая въ созерцательной позѣ, прежде чѣмъ устремиться въ объектъ всей своей субъективностью.

Изъ отношенія къ природѣ какъ механизму вытекаетъ основное убѣжденіе или предубѣжденіе науки, которое цѣликомъ усвояетъ и научная философія, именно, что данная наличность міровыхъ элементовъ не подвергается измѣненію или увеличенію. На основаніи этого закона сохраненія міровыхъ элементовъ, всѣ перемѣны въ мірѣ слѣдуетъ понимать только какъ результатъ механическаго взаимодѣйствія этихъ элементовъ, при чемъ всякое новое творчество, обогащеніе міра, его ростъ, заранѣе исключается (отсюда принципіальное отрицаніе чуда, т.-е. нарушенія теперешнихъ законовъ природы, установленныхъ при наличности лишь данныхъ ея элементовъ, извѣстная чудобоязнь науки). Наука притязаетъ, по крайней мѣрѣ въ идеалѣ, на то, чтобы составить исчерпывающій инвентарь мірового бытія [1]). Отсюда и притязанія науки на безграничную способность предвидѣнія, при чемъ міръ можетъ быть изображенъ, по выраженію Дюбуа-Реймона [2]), „одной огромной системой дифференціальныхъ уравненій, одной математической формулой“. Эту же мысль, даже въ примѣненіи къ человѣческимъ дѣяніямъ, высказываетъ Кантъ; она лежитъ въ основѣ соціологическаго детерминизма; ее же въ наиболѣе радикальной формѣ высказываетъ Лапласъ и позднѣе—Гёксли [3]).

---

[1]) „Какъ и обыкновенное знаніе, наука смотритъ на вещи съ точки зрѣнія ихъ *повторенія*. Если цѣлое не повторяемо, она старается разложить его на элементы или стороны, которые *приблизительно* были бы воспроизведеніемъ прошлаго“ (*А. Бергсонъ*. Творческая эволюція, пер. М. Булгакова, стр. 32). „Сущность механическихъ объясненій состоитъ вѣдь въ томъ, что признаютъ возможнымъ вычислить будущее и прошлое, какъ функціи настоящаго и что такимъ образомъ *все предполагается даннымъ*. По этой гипотезѣ какой-нибудь сверхчеловѣческій умъ, способный произвести нужныя вычисленія, могъ бы обозрѣть сразу все прошлое, настоящее и будущее“. (Тамъ же, 38.)

[2]) Цитировано у *Бергсона*, цит. соч., 39.

[3]) Лапласъ говоритъ: „Если бы какой-нибудь разумъ зналъ въ опредѣленный моментъ всѣ силы, дѣйствующія въ природѣ, и взаимное отношеніе предметовъ, ее составляющихъ, и если бы разумъ и былъ достаточно силенъ, чтобы подвергнуть эти данныя анализу, то онъ охватилъ бы въ одной и той же формулѣ движенія крупнѣйшихъ силъ природы и вселенной и движенія самаго легкаго атома: ничто не оставалось бы ему неизвѣстнымъ, и будущее, какъ и прошедшее, раскрывалось бы передъ его глазами“ (*Laplace*. Introduction à la théorie analytique des probabilités. Цит. у *Бергсона*, цит. соч., 39). Ту же идею *Гёксли* выразилъ въ болѣе кон-

И, представляя міръ такимъ механизмомъ, наука далѣе раздробляетъ его на атомы (въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова), разрываетъ цѣлое на части, пользуясь, по остроумному выраженію Бергсона, кинематографическимъ методомъ [1]), и потому разрушаетъ единство, цѣльность, непрерывность жизни природы. Отношеніе науки къ природѣ не непосредственно и не безкорыстно, но искусственно и прагматично. Наука—волевого, дѣйственнаго происхожденія, она не есть проникновеніе въ объектъ, какъ онъ есть (что, впрочемъ, и невозможно, ибо чистый объектъ, вещь, есть абстракція, объектъ существуетъ только для субъекта), но хозяйственная оріентировка въ немъ, приготовленіе къ дѣйствію. Изъявительное наклоненіе науки всегда предшествуется желательнымъ и послѣдуется повелительнымъ наклоненіемъ.

Итакъ, наука есть условное отношеніе къ природѣ какъ къ чистому объекту и, слѣдовательно, какъ механизму. Научное мышленіе и механическое міропониманіе, или научный детерминизмъ, суть одно и то же. Наука только и существуетъ какъ система детерминизма, міровой механики, которая мечталась Канту, Лапласу и др. Очевидно при этомъ, что философскій вопросъ о свободѣ и необходимости остается совершенно *внѣ* научнаго сознанія. Научная оріентировка настолько узка, спеціальна и прагматична, что для нея не существуютъ всѣ вопросы, возникающіе за ея порогомъ, въ частности и опредѣленіе субъекта въ его отношеніи къ объекту, воли въ ея отношеніи къ дѣйствію. Это не существуетъ для нея совершенно въ такой же мѣрѣ, въ какой для геометра, изучаю-

---

кретной формѣ: „если правильно положеніе эволюціи, что весь міръ, одушевленный и неодушевленный, представляетъ результатъ взаимодѣйствія по опредѣленнымъ законамъ силъ, принадлежавшимъ молекуламъ, изъ которыхъ состояла первоначальная міровая туманность, то столь же вѣрно, что нынѣшній міръ уже заключался потенціально въ космическомъ газѣ, такъ что достаточно обширный умъ, зная особенности молекулъ этого газа, могъ бы предсказать, напр., состояніе великобританской фауны въ 1868 году, съ такой же точностью, какъ мы предсказываемъ, что станется съ паромъ дыханія въ холодный зимній день“ (цит. тамъ же).

[1]) „Современная наука, какъ и древняя, пользуется кинематографическимъ методомъ. Иначе дѣйствовать она не можетъ, ибо всякая наука подчинена этому закону. Въ самомъ дѣлѣ, сущностью науки являются ея манипуляціи съ знаками или символами, которыми она замѣняетъ самые предметы“ (*Бергсонъ*, тамъ же 282—3). „Нашъ интеллектъ ясно представляетъ только неподвижность“ (133). „Мы чувствуемъ себя свободно только среди отдѣльныхъ, неподвижныхъ, мертвыхъ вещей. Интеллектъ характеризуется природнымъ непониманіемъ жизни“ (141).

щаго тѣла, какъ фигуры и объемы, не существуетъ ихъ качественнаго различія: для нея совершенно тожественна мраморная статуя и натурщица, съ которой она изваяна. При всемъ своемъ безконечномъ богатствѣ и сложности по содержанію, наука необыкновенно проста, элементарна и бѣдна по своему заданію. Ея единственная заповѣдь гласитъ: познавай міръ какъ механизмъ, поступай такъ, какъ будто бы онъ былъ только механизмомъ, до конца познаваемымъ. Но у нея нечего спрашивать о томъ, насколько вѣрна самая заповѣдь.

VI.

Этому условному, прагматическому, механистическому міровоззрѣнію науки теперь нерѣдко придается *онтологическое* истолкованіе, согласно которому міръ не только научно познается какъ механизмъ, допуская механическую въ себѣ оріентировку, но и *есть* механизмъ, и на основаніи этого механизма истолковывается все бытіе. Познающій, хозяйственно оріентирующійся субъектъ незамѣтно выпроваживается за дверь и подмѣняется внѣміровымъ, созерцательнымъ, бездѣятельнымъ научнымъ разумомъ, которому и приписывается созерцаніе этого механизма. Такимъ только образомъ и получается тотъ чистый объектъ, который не соотносителенъ никакому субъекту и потому воплощаетъ въ себѣ чистый механизмъ. Тогда міръ разсматривается какъ совокупность вещей, а познающій разумъ, въ качествѣ совокупности ихъ схемъ, какъ пассивный схематизмъ міра. Все познаваемо, все вещно, все механично, все объектно — таковъ катехизисъ метафизики научнаго раціонализма. Разумъ (онъ же и „чистый разумъ“, и разсудокъ, common sense, здравый смыслъ) есть простое зеркало, отражающее тѣни вещей и ихъ перемѣщенія. Научный раціонализмъ, механическое міросозерцаніе, радикальный объективизмъ представляютъ собой настолько типичную болѣзнь новой философіи, что требуютъ для себя не только опроверженія, но и истолкованія. Подобно экономическому матеріализму, какъ идея онъ болѣе силенъ и могучъ, чѣмъ отдѣльныя ея выраженія. Вѣдь научный раціонализмъ можетъ сказать теперь о себѣ: „имя мое легіонъ, ибо насъ много“. Вѣдь все теченіе мысли (и не только мысли, но и, что гораздо важнѣе, жизни), носящее наименованіе „просвѣтительства“, въ многообразныхъ своихъ проявленіяхъ, пролагаетъ

русло для научнаго раціонализма. Локкъ и Юмъ, Беконъ и Милль, Кантъ и неокантіанцы, Молешоттъ и Геккель, большинство дѣятелей науки—все это сознательные или безсознательные, активные или пассивные, воинствующіе или мирные носители научнаго раціонализма. Онъ составляетъ духовную атмосферу нашего времени, имъ мы дышимъ, незамѣтно для себя, въ немъ исчезаетъ чувство тайны и глубинности бытія, гаснетъ мистика и религія. Съ плоской насмѣшкой Мефистофель, духъ научнаго раціонализма, подаетъ таблицу логариѳмовъ со словами: eritis sicut dei scientes bonum et malum, и злорадно наблюдаетъ, какъ Божій міръ перемалывается на этой мельницѣ. Конечно, столь значительное и вліятельное теченіе духовной жизни не можетъ имѣть корни только въ теоретическомъ заблужденіи, оно должно имѣть глубокое основаніе въ болѣзни бытія, въ его раздробленности, въ которой и надо видѣть начало дискурсивнаго знанія, т.-е. науки и научной философіи. Относительно же расцвѣта ея въ нашу эпоху, мы, вмѣстѣ съ марксизмомъ, скажемъ, что корни теперешняго раціонализма въ хозяйствѣ, въ напряженной хозяйственной жизни эпохи (не даромъ и нѣкоторые экономисты, какъ напр., Зомбартъ [1]), раціонализмъ считаютъ отличительной чертой современнаго капиталистическаго индустріализма). Кантъ и Уаттъ, Когенъ и Сименсъ суть дѣти одной хозяйственной эпохи, — капитализма. Нашъ вѣкъ характеризуется страшнымъ напряженіемъ хозяйственной энергіи, одинаково выражающейся и въ развитіи науки, и въ экономическомъ завоеваніи космоса. Это напряженіе выражается въ чрезвычайномъ погруженіи субъекта въ объектъ и сопровождается нѣкоторымъ смѣщеніемъ центра сознанія. Прежде чѣмъ быть покореннымъ, объектъ временно покоряетъ себѣ своего покорителя. Въ то же время и успѣхи хозяйства не являются еще настолько ощутительными, чтобы вызывать уже чувство побѣды надъ объектомъ, его растворенія въ субъектѣ. Гипнотизирующее вліяніе преодолѣваемаго объекта, напряженіе мускуловъ и воли при этомъ преодолѣніи естественно и отразились въ историческомъ сознаніи современнаго человѣчества успѣхами научнаго раціонализма. Высокая цѣнность орудія науки побудила распространить ея компетенцію далѣе, чѣмъ она простирается, и вызвала попытку отмыкать этимъ ключомъ замки, для которыхъ онъ совершенно не подходитъ. Изъ

[1]) *Зомбартъ.* Современный капитализмъ, т. I—II, въ разныхъ мѣстахъ.

этого родилось злосчастное порожденіе вѣка раціонализма,—идея „научной философіи“, т.е-. разрѣшенія наукой сверхнаучныхъ и внѣнаучныхъ вопросовъ.

Но хотя наука превращаетъ міръ въ безжизненный механизмъ, но сама она есть дѣло жизни, форма самоопредѣленія субъекта въ объектѣ. Самый механизмъ, который для механическаго міровоззрѣнія кажется универсальнымъ онтологическимъ принципомъ, есть только условное самоопредѣленіе субъекта. Механизмъ есть граница для субъекта, отсутствіе организма, но ограничиваемое первѣе ограничивающаго, и жизнь не полагается, а только ограничивается механизмомъ. Самъ механизмъ есть понятіе не положительное, а отрицательное, въ немъ констатируется отсутствіе жизни, т.-е. жизнь (субъектъ) здѣсь ощущаетъ свою границу, но не для того, чтобы, ее опознавъ, передъ ней остановиться, но чтобы ее перейти [1]). Щупальцы жизни, простираясь впередъ и встрѣчая предъ собой мертвыя грани, ищутъ выхода или обхода. Непосредственной данностью, обладающей положительнымъ аттрибутомъ бытія, для насъ остается жизнь, и отрицательное по отношенію къ ней понятіе механизма, вещности образуется только этимъ отрицаніемъ ея положительнаго признака, есть ея тѣнь, а внѣ этого отрицательнаго опредѣленія онъ исчезъ бы вовсе какъ чистый минусъ, какъ ничто. Поэтому механическая причинность опредѣляется отрицаніемъ жизни, есть отрицаніе воли, причинности органической. И уже по этому одному механизмъ не только не можетъ объяснять жизни, но самъ долженъ быть объясненъ изъ своей соотносительности съ ней. Заслугой философскаго глубокомыслія Бергсона было показать (особенно въ „Творческой эволюціи“) первоначальность жизни и обусловленность ею научнаго раціонализма и механизма.

---

[1]) Хорошо объ этомъ говоритъ *Шеллингъ:* „Что же такое этотъ механизмъ, которымъ вы пугаете самихъ себя какъ призракомъ? Есть ли механизмъ нѣчто существующее само по себѣ (für sich) и не есть ли самъ онъ скорѣе лишь отрицательная сторона (das Negative) организма? Не долженъ ли организмъ быть раньше, чѣмъ механизмъ,—позитивное прежде, чѣмъ негативное? Если же вообще негативнымъ предполагается позитивное, а не наоборотъ, вторымъ первое, то наша философія не можетъ исходить изъ механизма, какъ негативнаго, но должна исходить изъ организма, какъ позитивнаго, и поэтому-то первый не можетъ быть объясняемъ изъ второго, поскольку самъ онъ скорѣе объясняется первымъ“ (Von der Weltseele A. W., I, 444). „Организмъ существуетъ не тамъ, гдѣ нѣтъ механизма, но, наоборотъ, гдѣ нѣтъ организма, тамъ есть механизмъ“ (445).

Поэтому-то, вообще говоря, отношеніе къ природѣ какъ къ механизму и является прежде всего „хитростью хозяйства“, тактическимъ пріемомъ наступающей жизни, затаенное и подлинное стремленіе которой—въ томъ, чтобы побѣдить, растворить въ себѣ все неживое, все механическое, и конечная цѣль хозяйства, или его естественный предѣлъ, состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать изъ вселенной всеорганизмъ всечеловѣчества [1]). Механизмъ въ организмѣ служитъ только средствомъ его цѣлямъ, есть *какъ*, а не *что*. То, что безсознательно, то и несвободно, механично; что сознательно, преднамѣренно, цѣлесообразно, то и органично, хотя механизмъ средствъ можетъ оставаться одинъ и тотъ же въ обоихъ случаяхъ. Вотъ почему, открывая ту или иную закономѣрность причинъ и слѣдствій, тотъ или иной механизмъ въ природѣ, жизнь стремится имъ овладѣть, включить его въ свой организмъ, и потому расширяющееся познаніе природы какъ механизма есть лишь подготовка къ овладѣнію ею какъ организмомъ. Организмъ есть опознанный и осознанный механизмъ, механизмъ—еще не организованная, хотя и имѣющая быть организованной природа. Научная картина міра, міръ какъ объектъ и, слѣдовательно, какъ механизмъ, есть только моментальная фотографія, подобно тому какъ возможна фотографія волны въ моментъ самаго высшаго ея подъема. Однако ясно, что, какъ положеніе волны понятно лишь въ связи съ предыдущими и послѣдующими моментами въ жизни волны, но совершенно не понятно изъ себя самого, такъ и научная картина міра какъ чистаго механизма выражаетъ моментъ созерцанія передъ дѣйствіемъ, наибольшую полярность субъекта и объекта, ихъ противупоставленіе, за которымъ послѣдуетъ сліяніе, отожествленіе, къ которому и сводится всякій хозяйственный актъ. Раскрываемый наукой механизмъ природы, познаніе ея закономѣрностей, открываетъ возможность для организующей, хозяйственной дѣятельности. Если механизмъ, какъ граница жизни и организма, испытывается какъ давящая, кошмарная сила мертвой необходимости, то, съ другой стороны, онъ дѣятельно опознается какъ возможность

[1]) Въ самомъ раннемъ своемъ, окрашенномъ еще фихтеански, философскомъ произведеніи „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“, совершенно въ духѣ позднѣйшей своей натурфилософіи 20-лѣтній Шеллингъ говоритъ: „конечная цѣль „я“ состоитъ въ томъ, чтобы законы свободы сдѣлать законами природы, а законы природы—законами свободы, воспроизвести въ „я“ природу, а въ природѣ—„я“ (A. W., I 50[2]). „Высшее призваніе человѣка — воспроизвести единство цѣлей въ мірѣ какъ механизмъ, а механизмъ сдѣлать единствомъ цѣлей“ (ib., 94).

организма, завоеванія жизни, побѣды сознательнаго надъ безсознательнымъ въ природѣ. Ибо, какъ много разъ уже говорилось, человѣкъ не творитъ изъ ничего, а лишь возсозидаетъ и преобразуетъ, человѣкъ долженъ имѣть предъ собой механизмъ какъ матеріалъ для своего дѣйствія, какъ точку опоры для своей активности. „Нѣчто, для чего вообще не можетъ существовать мѣста въ природѣ, должно быть совершенно невозможно“ [1]). Связность моментовъ познанія и дѣйствія, значеніе науки въ хозяйствѣ, какъ средства хозяйственной оріентировки, закрывается для насъ благодаря тому, что функція хозяйства, какъ и функція знанія, въ своемъ цѣломъ осуществляется лишь трансцендентальнымъ субъектомъ, историческимъ человѣчествомъ въ его цѣломъ (или по крайней мѣрѣ въ обширныхъ группахъ), между тѣмъ какъ непосредственная жизнь дана намъ лишь въ индивидуальной ограниченности. А на этой послѣдней тяготитъ проклятіе невольной фрагментарности, она есть безконечно малая дробь, атомъ цѣлокупнаго процесса. Поэтому-то отдѣльныя человѣческія особи осуществляютъ преимущественно то ту, то другую сторону хозяйственнаго процесса — однѣ въ его познавательной, созерцательной сторонѣ, другія—въ дѣятельной. Естественно поэтому, что сословіе ученыхъ, въ силу сложности своей профессіи, трудности своей задачи выдѣлившись въ замкнутый цехъ, усвоило особенно кабинетное, созерцательное отношеніе къ жизни, соотвѣтствующее идеѣ научной закономѣрности; для людей дѣятельности, напротивъ, міръ представляется пластичнымъ и измѣнчивымъ. Поэтому кошмаръ механическаго міровоззрѣнія принадлежитъ собственно не самой идеѣ универсальной связи всего сущаго, познаваемой въ закономѣрности или, точнѣе сказать, закономѣрностяхъ разныхъ наукъ, ибо эта связь не содержитъ ничего утѣснительнаго для сердца; онъ проистекаетъ изъ чувства утѣсненности жизни, отчужденности отъ насъ природы съ ея мертвеннымъ непроницаемымъ ликомъ и съ безразличіемъ или враждебностью къ человѣку. Міръ какъ царство смерти, враждующей съ жизнью, — вотъ чѣмъ отпугиваетъ насъ механизмъ природы, этотъ трупъ ея, отбрасывающій свою мертвенную тѣнь и на нашу жизнь. Наука оріентируетъ насъ въ этомъ царствѣ смерти, потому и сама пріобрѣтаетъ въ себѣ нѣчто мертвящее. За этимъ механизмомъ скрывается и угрожаетъ Смерть. Лишь поскольку міръ есть царство Смерти, постольку онъ и есть

[1]) *Schelling*. System des transzendentalen Idealismus, A. W., II, 245.

механизмъ. Но, поскольку онъ есть арена борьбы Жизни съ Смертью, онъ есть будущій организмъ. И мы—рабы этого механизма, поскольку мы—рабы Смерти, это—разныя выраженія одного и того же содержанія. Но мертвое не сознаетъ себя мертвымъ, и чистый механизмъ не сознаетъ своей механичности. Только въ живомъ можетъ явиться ужасъ смерти. Механизмъ и организмъ, необходимость и свобода, жизнь и смерть, взаимно ограничиваясь, вмѣстѣ съ тѣмъ другъ друга обусловливаютъ и обосновываютъ своимъ раздѣленіемъ, смѣшеніемъ, борьбой необходимость тяжбы, наличность процесса, который, если только онъ не безконеченъ, долженъ привести къ одному окончательному итогу, знаменующему уже его окончаніе: къ всецѣлому торжеству смерти или жизни. Но можетъ ли торжествовать небытіе,—то, чего нѣтъ и что существуетъ только какъ тѣнь? *Есть* только жизнь, а то, что принимаютъ за смерть и за безжизненный механизмъ, есть ущербъ, перерывъ жизни, ея обморокъ, сопровождаемый обморокомъ и природы. И тотъ механизмъ, который познаетъ наука, эта кора бытія есть только печать обморока жизни въ природѣ,—мертвенная блѣдность, безчувствіе, но не смерть. Но эта блѣдность постепенно сгоняется съ лица твари. Надъ оживленіемъ природы неустанно работаетъ ея сынъ и рабъ, любовникъ и господинъ, повелитель и рабочій, пока же только *хозяинъ*. Омертвѣвшую тварь онъ старается согрѣть теплотой своей жизни. Онъ не въ состояніи удержать эту жизнь даже въ себѣ какъ индивидѣ, сохраняя ее только въ родѣ и на себѣ узнавая силу своего врага—Смерти. И въ этомъ роковой, трагическій характеръ этой борьбы: между субъектомъ и объектомъ образуется постоянно разрывъ, смерть своей косой обрѣзаетъ эту связь, но она постоянно снова возстановляется.

VII.

Наука не можетъ понять сама себя, дать объясненіе своей собственной природы, не переходя за грань детерминизма и механическаго міровоззрѣнія и не вступая на почву метафизическихъ проблемъ. Пусть все есть механизмъ, какъ предполагаетъ и утверждаетъ наука, но сама-то она, какъ знаніе, какъ созерцаніе этого механизма, какъ самосознаніе его, что она такое? Какимъ образомъ явилась она какъ бы придаткомъ въ этомъ механизмѣ, его идеальнымъ воспроизведеніемъ или зеркальнымъ отраженіемъ? Кто

и какъ идеально воспроизводитъ этотъ механизмъ? [1]) Если сказать, что механизмъ, т.-е. чистая объектность, слѣдовательно совершенная безсознательность, самъ же себя и воспроизводитъ, вызываетъ въ себѣ собственное самосознаніе, то это значитъ высказать весьма смѣлую нелѣпость, безпощадно глумиться надъ закономъ противорѣчія, однимъ духомъ приписавъ объекту самосознаніе, т.-е. субъектность, или же просто отказаться отъ исходной точки зрѣнія и перейти на новую, еще неизслѣдованную.

Достаточно поэтому лишь поставить вопросъ о самосознаніи самой науки, какъ гипнозъ механическаго міровоззрѣнія, чары этого кошмара ослабѣваютъ. Вѣдь невозможно представлять себѣ науку какъ зеркальное, совершенно пассивное отраженіе мірового механизма. Прежде всего, такая зеркальность была бы совсѣмъ не понятна въ своемъ существованіи, міръ чистаго механизма, оставаясь имъ и только имъ, не имѣлъ бы о себѣ никакого познанія и сознанія, какъ мертвое тѣло, ибо и механизмомъ-то онъ является только для организма, подобно тому какъ и смерть существуетъ только въ жизни, для жизни и благодаря жизни. Но, кромѣ того, это представленіе о зеркальности и абсолютной пассивности знанія какъ отраженія міра совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, ибо само *знаніе есть дѣятельность*, и только продукты ея пріобрѣтаютъ потомъ застывшій, объектный характеръ, наука созидается трудомъ, есть функція жизни. Потому и отношеніе между механизмомъ и его отраженіемъ въ сознаніи или наукой, очевидно, не можетъ мыслиться по типу механизма, но выводитъ за его предѣлы, ломаетъ его рамки. Знаніе, въ частности систематизированное научное знаніе, какъ дѣятельность, никогда не имѣетъ чисто-объектнаго характера, но всегда имѣетъ *предъ* собой объектъ, есть постоянно осуществляемое тожество субъекта и объекта, установляемое единство между ними, переходящее изъ потенціальнаго въ актуальное, въ выявляемую связь вещей, логосъ міра. Когда я изучаю звѣздное небо, телескопическую картину міра, или міръ безконечно-малыхъ, микроскопическую его

[1]) Хорошо замѣчаетъ объ этомъ Фихте: „предполагая непрерывную всеобщность (Gültigkeit) механизма причинъ и дѣйствій, они непосредственно противорѣчатъ себѣ; то, что они говорятъ и что дѣлаютъ, находится въ противорѣчіи. Именно, предустановляя механизмъ, они возвышаются надъ нимъ; ихъ мышленіе о немъ есть нѣчто, лежащее внѣ его. Механизмъ не можетъ самъ себя понимать именно потому, что онъ есть механизмъ. Понимать само себя можетъ лишь свободное сознаніе“ (*J. G. Fichte.* Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Sämt. Werke, I, 510).

картину съ установляемыми здѣсь связями бытія, „закономѣрностями“, я, погружаясь въ безконечный объектъ, не всегда удерживаю въ сознаніи, что вѣдь это—*моя* картина міра, она и рисуется *во мнѣ,* живомъ потенціалѣ міра. Въ извѣстномъ смыслѣ для этого необходимо признать, что я и звѣздное небо или міръ микроскопическій—одно, способны къ сліянію, отожествленію. Всякій актъ знанія есть такое частичное отожествленіе субъекта и объекта, раскрытое и почувствованное ихъ единство, какъ отвѣтъ на вопросъ есть единство вопроса и отвѣта. Только на этомъ тожествѣ субъекта и объекта, какъ выяснено выше, принципіально и можетъ быть обосновано и знаніе, и хозяйство. И въ этомъ смыслѣ звѣздное небо я нахожу въ себѣ, иначе я не видѣлъ бы его надъ собою, и a posteriori знанія предполагаютъ возможность его a priori. Всякое знаніе есть въ этомъ смыслѣ *самосознаніе,* при чемъ субъектъ, погружаясь въ объектъ, видитъ его лишь въ его объектности, т. е. какъ механизмъ, но, если разсматривать его въ его субъектности, оно есть идеальное самосознаніе. Корни науки—въ Софіи, въ идеальномъ тожествѣ и самосознаніи міра, въ идеальномъ его организмѣ. Зеркальная теорія науки закрываетъ глаза на то вѣщее и творческое, на тотъ анамнезисъ, который въ дѣйствительности происходитъ и въ наукѣ вопреки ея механическому міровоззрѣнію, какъ и во всякой живой, слѣдовательно, основанной на всеобщемъ тожествѣ и всеобщей связи вещей дѣятельности. Вѣдь разсудокъ (ratio), лишь констатирующій схемы вещей, ихъ описывающій и въ своей дѣятельности наиболѣе приближающійся къ зеркальной пассивности, безплоденъ. Онъ не родитъ научныхъ идей, онъ лишь владѣетъ уже рожденнымъ, регистрируетъ, провѣряетъ, онъ—бухгалтеръ мысли, но не ея творецъ. Въ дѣйствительности же творческія мысли, новые замыслы и въ наукѣ получаются не изъ бухгалтерской дѣятельности разсудка, они родятся, восходятъ въ сознаніе изъ нѣдръ до-сознательнаго тожества, Софіи. Они *осѣняютъ* своихъ творцовъ, аналогично съ тѣмъ, какъ вдохновеніе осѣняетъ художника; они сами являются плодомъ нѣкотораго вдохновенія, эроса, а не бухгалтерскаго искусства, и, лишь родившись, они попадаютъ въ руки своей строгой няньки и взыскательнаго акушера. Разумъ научный по безплодію своему не можетъ родить науку, наука, какъ и все живое и творческое, зарождается и творится внѣнаучнымъ, сверхнаучнымъ путемъ, и научный геній, какъ и всякій другой, есть способность ясно-

видѣнія поверхъ разумной данности или глубже нея, и это также свидѣтельствуетъ о томъ, что корни науки внѣ науки, что она осуществляетъ лишь извнѣ заложенную въ нее возможность. Но въ наукѣ ведется точная опись міра, какъ онъ открывается сверхнаучному, творческому, софійному сознанію, наука—это протоколы обнаруживающейся софійности міра, насколько она становится созерцаніемъ, знаніемъ, насколько субъектъ, совершивъ свой выходъ, осуществивъ свое тожество съ объектомъ, изъ актуальности возвращается опять въ потенціальность и потому проецируетъ связь вещей на экранѣ объекта, какъ механизмъ.

Наука вноситъ въ темный хаосъ косной матеріи, смѣшенія космическихъ силъ и элементовъ, свѣтъ различенія и закономѣрности. Она идеально организуетъ міръ какъ объектъ, и хаосъ явленій пронизываетъ свѣтомъ идей, всеобщихъ и разумныхъ законовъ [1]). Наука есть хозяйство разума въ природѣ, трудовое возстановленіе идеальнаго космоса, какъ организма идей или идеальныхъ закономѣрностей, гармонично сочетающихъ космическія силы или космическую первоматерію и первоэнергію, „праматерь“ бытія. Въ трудовомъ, хозяйственномъ процессѣ наука проникаетъ чрезъ кору и толщу хао-космоса къ идеальному космосу, космосу-Софіи, а это и значитъ, между прочимъ, проникновеніе объекта субъектомъ, ихъ тожество, достигнутое не ложнымъ путемъ объективизма, т.-е. погруженіемъ субъекта въ объектѣ, уничтоженіемъ субъекта, но поднятіемъ объекта до уровня субъекта, до состоянія разумности и проницаемости, торжество сознательнаго надъ безсознательнымъ, уравненіе субъекта и объекта. Міръ предстаетъ тогда, дѣйствительно, какъ единство, но не въ Канто-Лапласовскомъ смыслѣ. Единство это выразитъ не абстрактная формула мірового детерминизма, но организмъ идей, какъ единство логическое, а не механическое, которое въ опрокинутомъ и искаженномъ образѣ его лишь отражаетъ. Міръ, какъ Софія, есть откровеніе Божества, Его славы и сіянія. Таковъ идеальный предѣлъ научнаго знанія.

С. Булгаковъ.

---

[1]) Какъ говорилъ Шеллингъ: „высшее усовершенствованіе естествознанія состояло бы въ полномъ одухотвореніи (Vergeistigung) всѣхъ законовъ природы до (превращенія ихъ) въ законы мышленія и созерцанія. Феномены (матеріальные) должны совсѣмъ исчезнуть и должны остаться лишь законы (формальные). Потому наблюдается, что чѣмъ больше обнаруживается закономѣрность въ природѣ, тѣмъ больше исчезаетъ оболочка, сами феномены становятся духовнѣе и, наконецъ, вполнѣ исчезаютъ... Совершенная теорія природы была бы такая, въ силу которой вся природа разрѣшилась бы въ интеллектъ“ (Syst. d. tr. Id. et. W., II, 14).

Критика кантовскаго понятія истины.

Философія ищетъ истины. Если истина невозможна, т.-е. ненаходима и недостижима, то невозможна никакая философія, ибо философія, не стремящаяся къ истинѣ, есть совершенный non-sens. Но что такое та истина, которую ищетъ философія? Есть ли это нѣчто, въ чемъ согласны всѣ философы?

Къ сожалѣнію, вопросъ объ истинѣ съ отчетливостью не ставился философіей. Этимъ понятіемъ оперируютъ всѣ. Но само понятіе въ фокусъ энергической философской мысли не попадало. Лучше всего это доказывается анализомъ кантовскаго понятія истины. Кантъ уже сто лѣтъ царитъ въ европейской мысли.

Что же онъ разумѣетъ подъ истиной?

Объ этомъ можно догадываться, къ этому можно *умозаключать*, но дѣлать простую выписку изъ сочиненій Канта съ отчетливымъ опредѣленіемъ этого кардинальнаго понятія невозможно. У Канта *есть* свое *безсознательное* понятіе истины, положенное имъ въ основу всѣхъ изслѣдованій и вмѣстѣ съ тѣмъ хорошо скрытое отъ некритическихъ глазъ. Всѣ, кто столь же безсознательно согласны съ этимъ безсознательнымъ убѣжденіемъ Канта, становятся кантіанцами. Вскрыть безсознательность основного убѣжденія Канта—это значитъ, съ одной стороны, обнаружить одну изъ наиболѣе догматическихъ сторонъ „критической философіи“, съ другой стороны, расчистить дорогу къ вѣрному и существенному опредѣленію понятія истины.

Въ „Критикѣ чистаго разума“ въ параграфѣ: „о раздѣленіи общей логики на аналитику и діалектику“, Кантъ вплотную подошелъ къ этому вопросу и уже черезъ страницу отъ него отошелъ, для того чтобы больше къ нему не возвращаться.

„*Что есть истина?* вотъ старый извѣстный вопросъ, которымъ старались поставить втупикъ философовъ и привести ихъ или къ жалкому логическому кругу, или къ признанію ихъ невѣдѣнія". Казалось бы, необходимо было такъ или иначе, но опредѣленно отвѣтить на этотъ вопросъ. Но Кантъ, не совсѣмъ понятно для чего, говоритъ о безсмысленныхъ вопросахъ и, приведя выраженіе древнихъ: одинъ доитъ козла, а другой держитъ подъ нимъ рѣшето, пробуетъ доказать, что „требовать всеобщаго критерія истинности знанія со стороны его матеріи нельзя, такъ какъ требованіе это противорѣчиво". Но это доказательство врядъ ли кого можетъ убѣдить, ибо Кантъ начинаетъ его съ *условія,* ни въ коемъ случаѣ не могущаго быть безспорнымъ: „*Если истина состоитъ въ согласіи познанія съ предметомъ,* то и т. д. Т.-е. все доказательство зиждется на предположеніи, что приведенное Кантомъ опредѣленіе истины, которое создаетъ противорѣчіе, есть единственное и всѣми признанное опредѣленіе. Между тѣмъ за нимъ нельзя признать ни единственности, ни общепринятости. И Кантъ ни одной минуты не подумалъ о томъ, что, принимая его за единственное, онъ долженъ былъ сослаться не на его популярность, а на его *логическую единственность,* и такимъ образомъ тотъ фактъ, что *это* опредѣленіе истины приводитъ къ противорѣчію и невозможности критерія истины со стороны матеріи, совершенно не доказываетъ, что критерій этотъ самъ по себѣ невозможенъ и что невозможно такое опредѣленіе истины, которое противорѣчія отнюдь не создаетъ.

Это показываетъ, что отказъ Канта отвѣтить на поставленный себѣ вопросъ совершенно *необоснованъ.* А такъ какъ въ этомъ отказѣ получаетъ начало многоводная рѣка всѣхъ дальнѣйшихъ трансцендентальныхъ выводовъ, то логическіе размѣры этой необоснованности становятся огромными и вопіющими. Это не скромное частное мнѣніе кенигсбергскаго жителя Канта, это одна изъ глубочайшихъ основъ всей критической философіи.

Отказъ Канта отвѣтить по существу на вопросъ: что есть истина, т.-е. каково то понятіе истины, которое конституируетъ самое существо чистой мысли, выдѣляя ее изъ совокупности простыхъ психическихъ данныхъ, создаетъ двойственность и неустойчивость утвержденій Канта, непосредственно слѣдующихъ за отказомъ, и затѣмъ принуждаетъ Канта принять такую завѣдомо условную и странную концепцію истины, которая должна вызвать самую строгую критику.

„Требовать всеобщаго критерія истинности знанія со стороны *матеріи* нельзя, такъ какъ требованіе это противорѣчиво". Слѣдовательно, остается *только* критерій формальный. И этотъ формальный критерій истинности знанія долженъ быть уже *единственнымъ* и исключительнымъ критеріемъ, ибо другого быть не можетъ, ибо другой, т.-е., матеріальный критерій, признанъ уже невозможнымъ и приводящимъ къ противорѣчію. Выводъ этотъ логически неизбѣженъ. Съ удивленіемъ поэтому можно читать слѣдующія утвержденія Канта.

„Что же касается познанія со стороны одной лишь его формы, (оставляя въ сторонѣ всякое содержаніе), то ясно, что логика, поскольку она излагаетъ всеобщія и необходимыя правила разсудка, даетъ критерій истины именно въ этихъ правилахъ. То, что противорѣчитъ имъ, есть ложь, такъ какъ разсудокъ при этомъ противорѣчитъ общимъ правиламъ мышленія, т.-е. самому себѣ. *Однако эти критеріи касаются только формы истины и потому недостаточны,* хотя и вполнѣ правильны. Въ самомъ дѣлѣ знаніе, вполнѣ сообразное съ логической формой, т.-е. не противорѣчащее себѣ, *тѣмъ не менѣе можетъ противорѣчить предмету.* Итакъ, чисто логическій критерій истины, именно согласіе знанія съ всеобщими и формальными законами разсудка и разума, есть также conditio sine qua non, т.-е. *отрицательное условіе* всякой истины, но дальше этого логика не можетъ итти, она не можетъ дать никакого признака, чтобы открыть заблужденіе, касающееся не формы, а содержанія".

Неопредѣленность этихъ утвержденій, касающихся верховныхъ вопросовъ философіи, поистинѣ замѣчательна! Только что Кантъ сказалъ, что матеріальный критерій истины *невозможенъ*, и вдругъ: „однако эти критеріи касаются только формы истины и поэтому недостаточны". Т.-е., другими словами, одного критерія формальнаго недостаточно и нуженъ еще критерій матеріальный; а если нуженъ, то и возможенъ. А если возможенъ, то для философа *необходимо* выяснить прежде всего, что онъ подъ нимъ разумѣетъ. Почему же Кантъ заговорилъ о безсмысленныхъ вопросахъ, когда изъ его же словъ явствуетъ обратное: что безсмысленно *не ставить* этихъ вопросовъ? Но, можетъ быть, Кантъ думаетъ, что матеріальный критерій внутренно необходимъ и въ то же время внутренно противорѣчивъ, т.-е. невозможенъ. Но тогда долгъ философа обязывалъ Канта остановиться на этой величайшей изъ ан-

тиномій и сосредоточить на ней всю энергію своего замѣчательнаго таланта. Слава Богу, *вѣдь спѣшить-то ужъ некуда* послѣ открытія такой антиноміи! Ибо эта антиномія разверзаетъ передъ философомъ бездну скептическаго отчаянія. Передъ философомъ ставится завѣдомо неразрѣшимая задача: рѣшить уравненіе съ двумя неизвѣстными! Въ самомъ дѣлѣ, формальный критерій недостаточенъ, формальный критерій только отрицательное условіе всякой истины, т.-е., другими словами, съ однимъ формальнымъ критеріемъ ничего сдѣлать нельзя, онъ перестаетъ быть *X* лишь въ томъ случаѣ, если мы можемъ какимъ-нибудь способомъ раскрыть значеніе *Y*. Но этотъ *Y*, т.-е. въ данномъ случаѣ матеріальный критерій, внутренно противорѣчивъ, невозможенъ и навсегда останется *неизвѣстнымъ*. Что же дѣлать? Въ такомъ случаѣ философу остается „закрыть свою лавочку“ и съ честной скромностью, устранившись съ ристалища жизни, занять позицію *рѣшительно ничего* не понимающаго зрителя. Ибо въ такомъ случаѣ *равно безсмысленны* всѣ точки зрѣнія: и критическія и догматическія, и *трансцендентальныя и эмпирическія*.

Но Кантъ нисколько не думаетъ впадать въ отчаяніе. Онъ спокойно продолжаетъ свое трансцендентальное изслѣдованіе, какъ будто только что поставленныхъ вопросовъ ни у кого подняться не можетъ. Очевидно, онъ убѣжденъ, что его точка зрѣнія *выше* этихъ вопросовъ и что онъ обладаетъ нѣкоторымъ талисманомъ, передъ которымъ безсильны всѣ вопросы и всѣ возраженія. Такъ какъ это убѣжденіе *безсознательно,* оно въ приведенномъ выше абзацѣ присутствуетъ лишь въ *скрытомъ* видѣ. И обнаружить его можно, лишь сопоставивъ высказанныя здѣсь утвержденія съ другими основными воззрѣніями Канта.

Очевидно, печальнаго вывода, сдѣланнаго нами, Кантъ избѣгаетъ тѣмъ, что съ поразительной неотчетливостью мысли на одной и той же страницѣ употребляетъ *одно и то же выраженіе въ двухъ совершенно различныхъ смыслахъ*. Такъ, въ первомъ случаѣ подъ истиной со стороны матеріи (содержанія) Кантъ разумѣетъ нѣчто *неопредѣленное общечеловѣческое*, во второмъ случаѣ подъ матеріей истины разумѣетъ (специфически въ своемъ духѣ) матерію *опыта*. Только этимъ неожиданнымъ *подмѣщеніемъ* Кантъ избѣгаетъ нелѣпости одновременнаго признанія и *невозможности* матеріальнаго критерія и его *необходимости*. Но вѣдь между понятіемъ истины и понятіемъ опыта „дистанція огромнаго размѣра“!

Для того, чтобы поставить знакъ равенства между истиной и опытомъ, *нужно произвести огромное изслѣдованіе;* даже при допущеніи, что такой знакъ равенства возможенъ, слишкомъ ясно, что взятыя сами по себѣ понятія истины и опыта отнюдь не *тождественны.* Ибо равно возможны понятія и *ложнаго опыта* и *сверхъ-опытной истины.* Ни въ главномъ критическомъ трудѣ, ни въ другихъ своихъ трудахъ Кантъ и не думалъ производить никакого изслѣдованія, обосновывающаго это фундаментальное отождествленіе. Оставивъ въ сторонѣ понятіе истины, онъ занялся однимъ изслѣдованіемъ понятія опыта, съ постояннымъ безсознательнымъ убѣжденіемъ, что, изслѣдуя опытъ, онъ изслѣдуетъ именно истину, ибо понятіе истины всецѣло адекватно понятію опыта. На почвѣ этого смѣшенія само понятіе опыта получаетъ у Канта странную, глубоко-противорѣчивую постановку. Ставши универсальнымъ и раздавшись до предѣловъ понятія истины, понятіе опыта сохраняетъ въ то же время бѣдность и скудость *разсудочнаго опыта естественныхъ наукъ.* Получается такимъ образомъ, что частныя и скудныя *схемы* естественныхъ наукъ (главнымъ образомъ физики и математики) превращаются въ универсальные и грандіозные *символы,* долженствующіе истолковывать и упорядочивать всю полноту космической жизни. *Опытъ* Канта благодаря этому характеризуется двумя рѣзкими чертами: безмѣрной притязательностью и нетерпимой исключительностью — черты, заимствованныя у понятія истины и ей подобающія, и крайней скудостью и абстрактной бѣдностью — черты, наложенныя отождествленіемъ опыта вообще съ опытомъ естественныхъ наукъ.

„Въ самомъ дѣлѣ, знаніе, вполнѣ сообразное съ логической формой, т.-е. не противорѣчащее себѣ, тѣмъ не менѣе можетъ противорѣчить предмету". Какому предмету? Очевидно, это не предметъ общечеловѣческаго сознанія, ибо Кантъ только что отвергъ понятіе истины, какъ согласія познанія съ предметомъ. Ergo это такой предметъ, который въ то же самое время и не предметъ, т.-е. это не что иное, какъ *матеріальная сторона естественнонаучнаго опыта.* Этотъ опытъ имѣетъ двѣ стороны—формальную и матеріальную, и Кантъ такимъ образомъ разумѣетъ подъ истиной не только *сообразность* знанія съ всеобщими и формальными законами разсудка и разума, но и гармонію между *формой и матеріей опыта.* Т.-е., то *положительное* условіе истины, котораго недостаетъ одной логической формѣ знанія, заключается въ согласіи

двухъ сторонъ опыта *между собой*. Другими словами, въ понятіи гармоническаго опыта заключается *вся* истина. И ставить вопросъ о другой истинѣ—это значитъ задавать безсмысленные вопросы, т.-е. доить козла, а отвѣчать на подобный вопросъ—это значитъ давать безсмысленные отвѣты, т.-е. подставлять рѣшето.

Но что же представляетъ изъ себя матерія кантовскаго опыта, т.-е. кантовской истины? И что это за гармонія формы и содержанія?

„Безъ чувственности ни одинъ предметъ не былъ бы намъ данъ, а безъ разсудка ни одинъ не былъ бы мыслимъ. Мысли безъ *содержанія* пусты, а наглядныя представленія безъ понятій слѣпы". „Разсудокъ не можетъ ничего наглядно представлять, а чувства не могутъ ничего мыслить. Только изъ *соединенія* ихъ можетъ возникнуть *знаніе*". Если-бъ основываться на *точномъ* смыслѣ выраженій Канта, можно было бы заключить изъ приведенныхъ утвержденій, что форма знанія-опыта дается разсудкомъ черезъ понятія, матерія же — чувственностью черезъ наглядныя представленія. На самомъ дѣлѣ „чувственность" никакъ не есть *чистая* матерія опыта, ибо она сама находится подъ „правилами", т.-е., имѣетъ свои собственныя *формы*, ученіе о которыхъ составляетъ первую часть „Критики чистаго разума" — *трансцендентальную эстетику*.

Поэтому согласіе формальной и матеріальной сторонъ опыта, которое считается Кантомъ за полную истину, не можетъ быть констатировано въ согласіи разсудочныхъ формъ съ формами чувственности, ибо изъ ихъ соединенія двухъ или нѣсколькихъ *формъ* никакъ не можетъ получиться *матерія*. Значитъ *матерія* кантовскаго опыта, никакъ не могущая быть найденной въ *чистыхъ формахъ чувственности*, должна, по мысли Канта, находиться въ чемъ-то другомъ. Но *въ чемъ же?* Вотъ вопросъ, которымъ нащупывается слабѣйшая сторона всего кантовскаго предпріятія. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ же искать эту изумительную матерію, безъ которой нѣтъ и не можетъ быть опыта, т.-е. истины по Канту, и о которой въ то же время Кантъ не потрудился дать никакого опредѣленнаго понятія. Увлеченный демономъ апріоризма, Кантъ *совершенно забылъ о матеріи опыта*. Произошелъ въ своемъ родѣ единственный въ исторіи философіи случай: изъ поля зрѣнія мыслителя *исчезла половина проблемы* въ его же собственной постановкѣ. Кантъ говоритъ въ „Дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій": „чтобы узнать, какъ возможны чистыя понятія разсудка,

необходимо изслѣдовать, каковы апріорныя условія, отъ которыхъ зависитъ возможность опыта и которыя лежатъ въ его основѣ, если *отвлечься отъ всего эмпирическаго содержанія явленій*". Несомнѣнно, въ цѣляхъ ясности и простоты изложенія можно отвлекаться отъ чего угодно, даже *„отъ всего эмпирическаго содержанія явленій"*, но нужно не забывать въ такомъ случаѣ объ обязанности *вернуться* къ этому эмпирическому содержанію и дать ему какое-нибудь истолкованіе. Между тѣмъ Кантъ все эмпирическое содержаніе явленій попросту выбрасываетъ за бортъ своего философскаго корабля и, только освободившись отъ этого балласта, чувствуетъ себя въ силахъ плыть въ заранѣе предрѣшенномъ направленіи. *Многообразіе* нагляднаго представленія превращается въ *единство* благодаря акту, называемому *синтезомъ* аппрегензіи; *репродуктивный синтезъ воображенія* даетъ устойчивость единству, данному синтезомъ аппрегензіи. Эта устойчивость доходитъ до логической завершенности благодаря *синтезу воспризнанія въ понятіи*. Наконецъ, весь этотъ рядъ синтезовъ коренится въ *первоначально синтетическомъ единствѣ апперцепціи*.

Но гдѣ же *матерія* опыта? Гдѣ то *содержаніе* опыта, безъ котораго, по признанію Канта, не можетъ быть истины, ибо формальная сторона составляетъ только отрицательное условіе истины?

Все это „единство, которое дѣлаетъ предметъ необходимымъ, не можетъ быть ничѣмъ инымъ какъ *формальнымъ* единствомъ сознанія въ синтезѣ многообразія представленій". Но вѣдь опытъ-истина никакъ не есть *формальное единство сознанія*, а нѣчто большее: гармонія формы и содержанія въ единствѣ сознанія. Здѣсь огромный, совершенно непонятный по своей величинѣ *пробѣлъ* кантовской философіи. Въ самомъ дѣлѣ, выключается изъ предѣловъ трансцендентальнаго изслѣдованія *все* эмпирическое содержаніе опыта. И вмѣсто дѣйствительнаго вопроса, какъ возможенъ реальный опытъ со всѣмъ безконечнымъ содержаніемъ его матеріальнаго разнообразія, Кантъ создаетъ искусственную систему трансцендентальныхъ эпицикловъ для разрѣшенія мнимаго вопроса: какъ возможенъ вымышленный и не мыслимый опытъ, состоящій изъ соединенія однихъ *формъ* безъ *участія* какой бы то ни было *матеріи*.

Происходитъ такимъ образомъ новый сдвигъ въ постановкѣ вопроса, и если Кантъ сначала подмѣнилъ понятіе истины понятіемъ опыта, то теперь свершается другая подмѣна: понятіе опыта,

имѣющаго необходимо двѣ стороны—форму и содержаніе,—замѣняется одностороннимъ понятіемъ опыта съ *консистенціей чисто формальной.* Опытъ берется какъ іерархическая система синтезовъ, формующихъ и объединяющихъ *неизвѣстно что.* „Мы говоримъ, что познаемъ предметъ въ томъ случаѣ, если мы внесли синтетическое единство въ многообразіе нагляднаго представленія". Магическое слово „многообразіе" закрываетъ отъ Канта всѣ истинныя трудности проблемы. Стоитъ только спросить: что это за „многообразіе наглядныхъ представленій", чтобы увидѣть, что у Канта нѣтъ никакого отвѣта на этотъ вопросъ. Вѣдь самое понятіе *многообразія* уже обусловлено по Канту примѣненіемъ категорій *множества* и *единства* съ одной стороны и категорій *реальности* съ другой. Вѣдь иначе вмѣсто „многообразія наглядныхъ представленій" будетъ абсолютная неопредѣленность, т.-е. чистое *x*, nihil privativum, или по-гречески μὴ ὄν. Т.-е., внося синтетическое единство, мы въ данномъ случаѣ вносимъ его отнюдь не въ чистое *содержаніе опыта,* а въ уже *оформленное.* Но тогда подымается вопросъ: какъ получилось и какъ возможно это *первоначальное* оформленіе чистаго содержанія опыта? Т.-е., другими словами, каково отношеніе чистой формы опыта къ чистой матеріи его и возможно ли и какъ возможно *взаимодѣйствіе* между ними?

Кантъ всегда исходитъ изъ *факта* естественныхъ наукъ, и потому во всѣхъ изслѣдованіяхъ *положительный* отвѣтъ для него *предрѣшенъ.* Онъ не можетъ спросить, какъ подобаетъ истинному и безкорыстному философу, *возможно* ли это взаимодѣйствіе. Напротивъ, какъ заинтересованный адвокатъ и энтузіастъ одной группы знаній, принятой на абсолютную *вѣру,* Кантъ напередъ убѣжденъ, что взаимодѣйствіе возможно *потому, что оно дѣйствительно,* т.-е. *дано* въ естественныхъ наукахъ. Если бы онъ освободился отъ своего нефилософскаго пристрастія именно и только къ естественнымъ наукамъ, онъ бы увидѣлъ, что по основоположеніямъ его собственной мысли постулируемое имъ взаимодѣйствіе формы и содержанія опыта *виситъ въ воздухѣ и ничѣмъ не обосновывается.* Больше того, оно совершенно не мыслимо. При всей недоговоренности ученія Аристотеля о формѣ и матеріи, взаимодѣйствіе между ними все же мыслимо, ибо ὕλη для Аристотеля есть δυνάμει ὄν, т.-е. нѣкоторая потенція, а не ничто. А разъ потенція, то и нѣкоторая сила, которая имѣетъ не только способность *совершенно*

усваиваться формой, но и *противиться* формѣ. Аристотель понимаетъ матерію *онтологически*. Кантъ же матерію опыта понимаетъ существенно *меонически*. И это создаетъ полную невозможность мыслить какое бы то ни было взаимодѣйствіе въ кантовскомъ понятіи опыта. Какимъ образомъ можетъ соединиться форма кантовскаго опыта съ матеріей? Вѣдь матерія эта есть абсолютная неопредѣленность. Сказать, что она есть, т.-е. существуетъ, это значитъ уже оформить ее категоріей реальности. Значитъ, есть ли она или нѣтъ ея, мы сказать *не можемъ*. Разъ никакое „что“ не можетъ быть предицируемо о ней, она равна полному „ничто“. Но какимъ образомъ полное ничто можетъ соединяться съ какими бы то ни было формами? Можно соединять синюю краску съ желтой, но какъ соединить синюю краску съ *отсутствіемъ* желтой или отсутствіемъ всякой краски? Очевидно, соединенія произойти не можетъ, и синяя краска, смѣшанная съ отсутствіемъ желтой, просто-напросто останется *сама собой*, т.-е. *синей краской въ прежнемъ видѣ*. И кантовская форма опыта, соединенная съ матеріей опыта, не имѣющей никакого бытія въ себѣ и представляющей изъ себя одно лишь отрицаніе, т.-е. *отсутствіе формы*, тоже останется сама собой, т.-е., одной формой, не имѣющей никакого содержанія. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что опытъ въ кантовскомъ пониманіи имѣетъ только *одну* сторону: *формальную*, такъ что кантовская „форма“ при всей синтетической и мужественной активности, ей приписанной, должна оставаться *вѣчнымъ холостякомъ*, ибо живой матеріи, воспріимчивой и женственной, могущей освободить ее отъ холостячества, *нѣтъ*, а есть только отсутствіе формы.

Но въ такомъ случаѣ тотъ положительный критерій истины, который хотѣлъ установить Кантъ, *исеезаетъ*. *Согласіе формы и содержанія* превращается въ согласіе формы съ формой же! Т.-е. вмѣсто согласія двухъ сторонъ опыта между собой получается понятіе опыта, сообразнаго съ одной лишь логической формой. Это есть reductio ad absurdum! Но Канту совсѣмъ не хочется въ немъ признаться, и онъ еще разъ многозначительно повторяетъ: „Такъ какъ одной лишь формы познанія, хотя бы она вполнѣ согласовалась съ логическими законами, еще вовсе недостаточно, чтобы доставить знанію матеріальную (объективную) истинность, то никто не можетъ отважиться судить о предметахъ съ помощью одной только логики и утверждать о нихъ что-либо, *не установивъ*

о нихъ уже заранѣе основательныхъ свѣдѣній помимо логики". Но мы теперь видимъ, что эта излюбленная фразеологія Канта имѣетъ только риторическую цѣнность и можетъ дѣйствовать лишь на тѣхъ, кто jurant in verba magistri и не различаютъ звучныхъ фразъ отъ обоснованныхъ утвержденій. Пусть Кантъ или кантіанцы отвѣтятъ намъ: *откуда* они могутъ достать эти *основательныя свѣдѣнія,* если по ихъ же основоположеніямъ слѣдуетъ, что матерія опыта есть *пустой звукъ?* И если (что невозможно) они отвѣтятъ на этотъ вопросъ, пусть они разрѣшатъ и слѣдующую загадку: почему, зная, откуда можно добывать „основательныя свѣдѣнія", они объ этомъ живомъ источникѣ говорятъ въ придаточныхъ предложеніяхъ и отнюдь не думаютъ дѣлать его центромъ всѣхъ своихъ изслѣдованій? Ларчикъ открывается просто: для Канта источникъ основательныхъ свѣдѣній, говоря символически, это Ньютонъ, и, увѣровавъ въ Ньютона вѣрой бретонской женщины, Кантъ совершенно не думаетъ подвергнуть „Ньютона" *философской* провѣркѣ и готовъ считать святотатствомъ всякій вопросъ объ этомъ. Наоборотъ, все свое изслѣдованіе онъ замышляетъ какъ *оправданіе* „Ньютона", какъ благочестивую *апологію* уже признанной и готовой истины, и въ этомъ смыслѣ философіей Кантъ пользуется не какъ цѣлью и не какъ высшей инстанціей, а какъ средствомъ и какъ низшей инстанціей, находящейся въ зависимости отъ чего-то уже принятаго и сомнѣнію не подлежащаго.

Итакъ, говорить въ серьезъ о какомъ-нибудь *матеріальномъ* критеріи истины Кантъ не можетъ, и какъ бы очевидна для него самого ни была недостаточность одного „отрицательнаго условія истины", сколько бы разъ онъ ни говорилъ объ этомъ,—онъ не въ состояніи, не покидая *основъ* своего міровоззрѣнія, выйти за предѣлы *формальнаго* критерія. Формальный критерій—это единственно доступный и дѣйствительный критерій для Канта. Но такъ какъ формально-логическая сторона мысли характеризуется прежде всего двумя признаками: признакомъ *необходимости* и признакомъ *общеобязательности,* то очевидно сущность формальнаго критерія выражается именно въ этихъ двухъ признакахъ и понятіе истины получаетъ у Канта новое, окончательное и специфически-кантіанское опредѣленіе: *истина есть то, что общеобязательно и необходимо.* Но такъ какъ *другой* истины никакой нѣтъ, и въ предѣлахъ кантіанскаго міровоззрѣнія ее нельзя даже

мыслить, то это положеніе можно перевернуть и сказать: *общеобязательное и необходимое въ мысли есть истина.* Или: *вся* истина исчерпывается признаками необходимости и общеобязательности. А такъ какъ необходимое и общеобязательное есть *апріорное,* а дисциплина, занимающаяся изслѣдованіемъ апріорныхъ принциповъ, есть *трансцендентальная философія* или метафизика въ томъ смыслѣ, въ какомъ она постулируется *критикой чистаго разума,* то истина Канта можетъ быть, во-первыхъ, найдена разъ навсегда и, во-вторыхъ, заключена въ твердо опредѣленныя формы: трансцендентальная философія, по утвержденію самого Канта, „можетъ *вполнѣ* овладѣть *всѣмъ* полемъ относящихся къ ней знаній, завершить свое дѣло *до конца* и передать плоды его потомству въ пользованіе, *какъ капиталъ, не подлежащій дальнѣйшему увеличенію*“. Философія, какъ *исканіе* истины, прекращается. Истина вся сполна и цѣликомъ и навсегда содержится въ трансцендентальной философіи. Ею уже пользуются какъ неотчуждаемымъ капиталомъ, т.-е. механически, ни о чемъ не безпокоясь, никуда больше не стремясь. Процессъ философскаго исканія останавливается, потому что *завершается* и овладѣваетъ всей полнотой истины. Вотъ *образъ истины,* которымъ зачаровано все мышленіе Канта и которому вѣренъ остался трансцендентализмъ до нашихъ дней.

Замѣчательная отчетливость и изумительная сила мысли въ деталяхъ соединяется въ Кантѣ съ исключительной неопредѣленностью и слабостью мысли въ *основоположеніяхъ.* Вся истина заострилась для Канта въ понятіяхъ общеобязательности и необходимости. Но совершенно невозможно сказать, какой *смыслъ* придаетъ онъ имъ, что опредѣленно подъ ними разумѣетъ. Признакъ общеобязательности совершенно неудаченъ. Общеобязательное— это значитъ то, что имѣетъ значимость для всѣхъ, Но кто эти *всѣ?* Люди, человѣчество? Прежде всего, *всѣ* люди не могутъ увѣриться въ обязательности трансцендентальной философіи уже по той простой причинѣ, что до появленія *Критики чистаго разума человѣчество* прожило уже десятки вѣковъ, и въ эти тысячелѣтія, сколько намъ извѣстно, не было ни одного кантіанца. Значитъ, если трансцендентализмъ есть *истина,* то совсѣмъ не общеобязательная, а если истина есть нѣчто такое, что *непремѣнно* должно быть общеобязательнымъ, т.-е. значимымъ для всѣхъ, то трансцендентализмъ не есть истина. Но можетъ быть, нелѣпость реальнаго

пониманія общеобязательности исчезнетъ, если мы попробуемъ понимать общеобязательность *потенціально?* Истина общеобязательна, т.-е. значима для всѣхъ, но потенціально. Но все-таки для *всѣхъ*, т.-е. для *людей*, для *индивидуальныхъ* людскихъ сознаній? И спрашивается, въ чемъ центръ тяжести—въ простомъ фактѣ, что всякій человѣкъ можетъ убѣдиться въ истинѣ трансцендентализма или же что онъ можетъ убѣдиться въ ней на *разумныхъ* основаніяхъ, благодаря внутренней, т.-е. логической необходимости, присущей трансцендентализму? Очевидно, если бы даже *всѣ*, и живущіе и жившіе, и имѣющіе жить люди сдѣлались трансцендентталистами не на разумныхъ основаніяхъ, а по модѣ, по стадному чувству и по взаимному гипнозу,—этотъ процессъ не имѣлъ бы никакого отношенія *къ истинѣ*. И значитъ, единственный смыслъ понятія общеобязательности можетъ заключаться для Канта во внутренней необходимости.

Но Кантъ не даромъ выставилъ оба *признака*. Если никуда не годится первый признакъ, то, быть можетъ, онъ нѣсколько прикроетъ слабость второго. Кантъ ставитъ рядомъ оба признака потому, что безсознательно чувствуетъ, что признакъ необходимости самъ по себѣ неустойчивъ и нуждается въ поддержкѣ, и если понятіе общеобязательности ничего новаго къ понятію необходимости прибавить не можетъ, то все же два признака болѣе, чѣмъ одинъ, и потому вмѣстѣ внушительнѣе и авторитетнѣе. Что такое необходимость? Необходимость внѣшняя не можетъ быть признакомъ истины. Если внѣшней силою Галилея *принуждаютъ* сказать, что земля неподвижна, то истиной все же остается: eppur si muove! Необходимость, какъ признакъ истины, можетъ пониматься только во *внутреннемъ* смыслѣ. Но внутренняя необходимость не есть уже просто необходимость. Въ соединеніи словъ „внутренняя необходимость“ бѣдное и безсодержательное понятіе необходимости безмѣрно *обогащается* понятіемъ „внутренняго“,—понятіемъ, которое таитъ въ себѣ глубочайшую и обширную метафизику. Само по себѣ понятіе необходимости лишено *самостоятельнаго* смысла. Само по себѣ понятіе необходимости расплывчато и неизбѣжно ставитъ вопросъ *почему?* Если какое-нибудь положеніе необходимо, оно или необходимо во внѣшнемъ смыслѣ, а это никакого отношенія къ истинѣ имѣть не можетъ, или же мысль должна сумѣть отвѣтить себѣ же самой на вопросъ: *почему* это необходимо? Но отвѣтить на этотъ вопросъ можно лишь раскрытіемъ

матеріальной истины даннаго положенія, ибо иначе при одной формальной правильности, внутренней необходимости получиться не можетъ. Если я по разсѣянности соглашусь съ какимъ-нибудь вздорнымъ утвержденіемъ, то совершенно правильные выводы изъ этого положенія отнюдь не обязательны для меня *внутренно,* хотя формальная необходимость ихъ можетъ быть безукоризненной. Т.-е., другими словами, понятіе необходимости лишено всякаго смысла *внѣ матеріальнаго критерія истины*, а такъ какъ понятіе кантовской истины, какъ мы показали,— односторонне и исключительно *формально,* то признакъ необходимости въ кантовскомъ мышленіи лишенъ опредѣленности и содержанія. Но понятіе *истины* исчерпывается для Канта двумя признаками, изъ которыхъ первый сливается со вторымъ, а второй лишенъ самостоятельной силы. Что же получается? Получается, что кантовское понятіе истины, какъ истуканъ съ глиняными ногами, разсыпается при внимательномъ анализѣ и само себя уничтожаетъ, разъѣдаемое внутренними противорѣчіями.

Иначе и быть не можетъ! Дурной психологизмъ проникаетъ трансцендентальную философію въ самомъ исходномъ пунктѣ, т.-е., вся кантовская философія глубоко психологистична. Но какое же понятіе *истины* можетъ получиться на психологистической основѣ? Вѣдь нѣтъ ничего враждебнѣе психологизму, чѣмъ понятіе истины. Универсальность Истины, ея объективный смыслъ, абсолютно не соединимы ни съ какимъ партикуляризмомъ, и „критическая“ философія, уже въ исходномъ пунктѣ своемъ занимая партикуляристическую точку зрѣнія, *естественно* не можетъ возымѣть сколько-нибудь устойчивую и лишенную внутренняго противорѣчія концепцію истины.

В. Эрнъ.

О значеніи философіи и психологіи для юриспруденціи.

I.

Конечно, однимъ изъ самыхъ избитыхъ труизмовъ является положеніе, что наука едина и что дробленіе ея на отдѣльныя дисциплины есть, въ концѣ-концовъ, дѣло практическаго удобства, вызываемое необходимостью раздѣленія труда. Мы проводимъ, классифицируя науку, демаркаціонныя линіи между отдѣльными областями знанія, принимая во вниманіе различіе предметовъ изученія, различіе пріемовъ и методовъ изслѣдованія, но при этомъ всегда обязаны помнить, что эти линіи весьма условны и отнюдь не должны превращаться въ высокія и крѣпкія стѣны. Научную вѣтвь, которая на дѣлѣ разобщилась бы съ другими отраслями знанія, естественно постигла бы та же участь, какая постигаетъ человѣка, обрекающаго себя на одиночество, или народъ, отказывающійся отъ живого общенія съ другими народами; для человѣка или для народа неизбѣжнымъ послѣдствіемъ одиночества оказывается болѣе или менѣе быстро наступающее одичаніе; но къ такому же одичанію ведетъ и изолированное состояніе любой отрасли научнаго знанія.

Въ юриспруденціи есть, повидимому, какая-то особенность, которая приводитъ къ тому, что этой отрасли нашего знанія болѣе, чѣмъ другимъ, постоянно грозитъ такая опасность разобщенія съ движеніемъ остальной науки. Потому ли, что юридическая наука не есть чисто-теоретическая дисциплина, но преслѣдуетъ и непосредственно практическія цѣли, или по какой-либо иной причинѣ, но въ исторіи юриспруденціи нерѣдко раздаются жалобы отдѣльныхъ

представителей этой отрасли знанія на то, что юристы не хотятъ знать, что дѣлается въ другихъ областяхъ знанія, не слѣдятъ за литературой въ этихъ областяхъ и потому пробавляются устарѣлыми воззрѣніями, давно уже всѣми оставленными, ко вреду для своей науки. Не такъ давно Іерингъ съ большой страстностью бросалъ аналогичное обвиненіе юриспруденціи своего времени, но теперь насталъ, кажется, моментъ, когда приходится снова повторить эти упреки.

Юристы нашего времени обнаруживаютъ часто весьма слабый интересъ къ тому, что происходитъ въ смежныхъ областяхъ знанія, мало используютъ результаты происходящей тамъ работы, и это приводитъ къ тому, что когда берешь юридическую книгу, то находишь въ ней по вопросамъ, составляющимъ область вѣдѣнія другихъ наукъ, поразительные анахронизмы. Пока я преподавалъ исторію римскаго права, я никакъ не могъ привыкнуть, напримѣръ, къ тому, что спеціалисты по исторіи римскаго права во всѣхъ странахъ свѣта почему-то совершенно не считаютъ для себя обязательнымъ знакомство съ результатами общеисторической критики источниковъ по древнѣйшей исторіи Рима. Въ области общей исторіи, благодаря критикѣ источниковъ, производившейся съ давнихъ временъ съ большимъ остроуміемъ и тщательностью, установилось въ общемъ безусловно отрицательное отношеніе къ достовѣрности римской традиціи. Между тѣмъ спеціалисты по римскому праву, и очень видные, до послѣдняго времени съ полнѣйшей серьезностью разсуждаютъ о такихъ вещахъ, какъ основаніе Рима Ромуломъ, какъ аграрное законодательство древнихъ римскихъ царей, прослѣживаютъ политическую программу легендарнаго Сервія Туллія, критикуютъ дѣятельность болѣе чѣмъ сомнительнаго законодателя Лициніа Столона, ничѣмъ при этомъ не выражая своего знакомства съ тѣми нападеніями, которыя сдѣланы на разсказы источниковъ со стороны исторической науки. Я замѣтилъ, что даже сочиненія такого автора, какъ Моммзенъ, обычно раздѣлялись юристами на двѣ группы; за юридическими изслѣдованіями Моммзена романистъ считалъ себя обязаннымъ слѣдить, но чисто-историческіе его этюды и изслѣдованія въ области критики текстовъ историческаго содержанія обыкновенно игнорировались.

И это—явленіе далеко не единичное. Казалось бы, каждый историкъ права долженъ былъ хорошо понимать, что исторія права есть не что иное какъ небольшая частица общей исторіи

народа; скорѣе, даже не частица, а только извѣстный аспектъ этой общей эволюціи народнаго развитія. При такомъ положеніи вполнѣ естественно требованіе, чтобы исторія права не изображалась намъ совершенно сама по себѣ, въ полномъ разобщеніи съ остальными сторонами народной жизни. И тѣмъ не менѣе, опять-таки въ болѣе мнѣ извѣстной области исторіи римскаго права, до сихъ поръ происходитъ именно такое разобщеніе юридической эволюціи со всей остальной исторіей народа. Типичное руководство по этому предмету сводится поэтому всегда къ сухому перечню фактовъ изъ исторіи права, но эти факты не получаютъ себѣ никакого генетическаго освѣщенія и не могутъ его получить, такъ какъ авторъ не находитъ нужнымъ заглянуть ни въ область экономической исторіи, ни въ область чисто-культурной эволюціи того народа, съ правомъ котораго онъ хочетъ насъ знакомить. При такой постановкѣ исторія римскаго права утрачиваетъ значительнѣйшую долю своего образовательнаго значенія.

Все это я привожу только для примѣра, чтобы лучше иллюстрировать свой основной тезисъ о вредномъ разобщеніи современной юриспруденціи съ остальнымъ научнымъ знаніемъ. Въ настоящей замѣткѣ я намѣренъ остановиться спеціально на значеніи, для правильной постановки юридическихъ изслѣдованій, знакомства изслѣдователя съ психологіей и философіей.

На первый взглядъ и на этой мысли нѣтъ нужды особенно настаивать, ибо она ясна сама по себѣ. Философія есть, несомнѣнно, наука наукъ въ томъ смыслѣ, что она разрабатываетъ вопросы, имѣющіе отношеніе ко всѣмъ наукамъ и не являющіеся предметомъ спеціальнаго изслѣдованія какой-либо другой науки. Поэтому выводы философской мысли имѣютъ значеніе для представителя любой научной дисциплины. Не будучи знакомъ съ философіей, онъ никогда не уяснитъ себѣ мѣста своего предмета среди другихъ научныхъ дисциплинъ, никогда съ полной ясностью не представитъ себѣ особенностей именно своего предмета и того матеріала, который подлежитъ его изслѣдованію, никогда не будетъ имѣть отчетливыхъ методологическихъ представленій. Вѣдь для человѣка единственнымъ путемъ понять что-нибудь оказывается сравненіе; философія именно и занимается такимъ сравненіемъ отдѣльныхъ отраслей знанія. Кто не знакомъ ни съ чѣмъ инымъ какъ со своей спеціальностью, и не сравнивалъ ее съ другими, тотъ въ концѣ-концовъ не можетъ понимать и особенности своего предмета.

То же самое слѣдуетъ сказать и о психологіи, какъ индивидуальной, такъ и коллективной, или психологіи народовъ. Вѣдь юристъ имѣетъ дѣло съ соціальными процессами, т.-е. исключительно съ духовными явленіями. Можетъ ли онъ изучать ихъ съ должнымъ успѣхомъ, если онъ не знакомъ болѣе или менѣе основательно съ тѣмъ, чему учитъ психологія объ общихъ законахъ духовной жизни какъ индивида, такъ и народныхъ массъ? Отвѣтъ на такой вопросъ, мнѣ кажется, совершенно очевиденъ.

И тѣмъ не менѣе совершенно несомнѣннымъ является тотъ фактъ, что современные юристы очень мало, гораздо меньше, чѣмъ слѣдовало бы, используютъ результаты философскихъ и психологическихъ изслѣдованій, а это приводитъ къ весьма печальнымъ результатамъ для юриспруденціи. Въ дальнѣйшемъ я хочу представить читателю если не всѣ послѣдствія такого разобщенія, то, по крайней мѣрѣ, тѣ, которыя мнѣ лично бросаются въ глаза. Я не гонюсь за полнотой въ этомъ очеркѣ. И поставленные мнѣ предѣлы мѣста для статьи, и данный мнѣ срокъ для ея выполненія мѣшаютъ мнѣ заняться обстоятельнымъ изслѣдованіемъ вопроса и оставляютъ возможность только подвести итогъ тѣмъ впечатлѣніямъ, которыя накопились у меня въ теченіе многихъ лѣтъ научной работы.

II.

Особенно странную картину представляетъ собою современная юриспруденція въ ея отношеніи къ наиболѣе общимъ и основнымъ вопросамъ правовѣдѣнія. Дѣло обстоитъ здѣсь настолько ненормально, что нѣкоторые видные представители юридическихъ наукъ доходятъ до отрицанія реальности тѣхъ именно явленій, которыя составляютъ предметъ ихъ изученія. Дальше этого идти, кажется, некуда. И эта печальная картина получается, какъ я убѣжденъ, главнымъ образомъ потому, что юристы въ большинствѣ случаевъ упорно игнорируютъ тѣ завоеванія, которыя дѣлаютъ философія и психологія.

Въ самомъ дѣлѣ, предметомъ спеціальныхъ занятій юристовъ является право. Право создается и дѣйствуетъ въ обществѣ. Поэтому однимъ изъ самыхъ важныхъ объектовъ изученія для юриста оказывается общество. Изъ всѣхъ общественныхъ союзовъ наиболѣе тѣсное соприкосновеніе съ правомъ имѣетъ союзъ государственный. О государствѣ, государственной власти, государ-

ственныхъ органахъ юристу приходится говорить на каждомъ шагу. Общество и государство принадлежатъ къ числу основныхъ и важнѣйшихъ юридическихъ понятій.

Въ отдѣльныхъ областяхъ права имѣются, сверхъ того, свои краеугольныя понятія. Напримѣръ, вся область гражданскаго права цѣликомъ построена на понятіи субъективнаго права и его элементовъ, каковы субъектъ права, объектъ права, субъектъ обязанности.

Казалось бы, при такомъ положеніи вещей въ такой старинной наукѣ, какой является юриспруденція, должно существовать хоть какое-нибудь согласіе между учеными по поводу содержанія и взаимнаго соотношенія этихъ основныхъ понятій. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, ничего болѣе или менѣе точно установленнаго здѣсь не существуетъ. Каждый авторъ стремится по-своему опредѣлить и общество, и государство, и право. Элементарные учебники часто бываютъ переполнены безконечными перечнями различныхъ опредѣленій права, между которыми въ полной безпомощности долженъ витать духъ лица, начинающаго учиться юриспруденціи. Точно такъ же обстоитъ дѣло въ области субъективнаго права; и здѣсь тотъ же хаосъ разнообразныхъ опредѣленій, отличающихся другъ отъ друга не только по формѣ, но и по существу. Если для однихъ основнымъ признакомъ субъективнаго права непремѣнно является свобода и самодѣятельность субъекта, то для другихъ все сводится къ обезпеченности интереса. Самый интересъ понимается настолько различно, что есть попытки наградить субъективными правами не только безсловесныхъ животныхъ, но даже и представителей неорганической природы.

Едва ли такой хаосъ воззрѣній по самымъ основнымъ вопросамъ царитъ въ какой-либо другой научной области, кромѣ юриспруденціи. Но все это меркнетъ передъ другимъ явленіемъ, наличность котораго, какъ мы сейчасъ увидимъ, составляетъ уже цѣлую трагедію въ юридической наукѣ.

Оказывается, что есть такіе юристы, которые не вѣрятъ въ реальность какъ разъ тѣхъ явленій, съ которыми приходится спеціально имѣть дѣло наукѣ права. Различіе состоитъ въ томъ, что эта нигилистическая тенденція у однихъ представителей юриспруденціи проявляется въ слабой и замаскированной формѣ, другіе же не останавливаются передъ доведеніемъ ея до послѣднихъ консеквенцій. Начнемъ съ наиболѣе слабыхъ проявленій.

Въ нашей русской цивилистикѣ съ особеннымъ упорствомъ держится взглядъ на юридическое лицо какъ на фикцію, т.-е. какъ на нѣчто такое, что само по себѣ не существуетъ, но представляетъ собою только вымыселъ, сдѣланный юристами для чисто-практическихъ удобствъ въ обращеніи съ юридическими нормами. Этотъ взглядъ мы найдемъ въ наиболѣе распространенныхъ учебникахъ русскаго гражданскаго права. Его проводитъ и Васьковскій, и Шершеневичъ, и Гуляевъ, и Мейеръ. На такомъ воззрѣніи, слѣдовательно, воспитывается почти все наше подрастающее поколѣніе юристовъ. Между тѣмъ вѣдь изъ такого представленія о юридическомъ лицѣ должны быть сдѣланы выводы, роковые для всей юридической науки [1]).

Я не говорю уже о томъ, что съ признаніемъ юридическаго лица фикціей неизбѣжно связано объявленіе его недѣеспособнымъ, ибо всякому очевидно, что несуществующее фиктивное понятіе не можетъ дѣйствовать. Такимъ образомъ, всѣ тѣ безчисленныя компаніи и общества, которыми переполненъ нашъ современный оборотъ и которыя своею дѣятельностью оказываютъ на него могущественное вліяніе, объявляются несуществующими. Отсюда, какъ мы увидимъ позже, дѣлаются выводы, оказывающіеся, какъ и слѣдовало ожидать, убійственными для оборота. Но этимъ дѣло не ограничивается. Вѣдь, если фикціей является юридическое лицо, то такой же фикціей должно оказаться и государство, такъ какъ между государствомъ и юридическимъ лицомъ гражданскаго права разница скорѣе количественная, чѣмъ качественная; въ тѣхъ же случаяхъ, когда государство выступаетъ въ роли казны, различіе и совсѣмъ отпадаетъ. Но если фикціей оказывается государство, то, естественно, такой же фикціей окажется и государственная власть, а за нею и самое право, какъ такое велѣніе, за которымъ стоитъ авторитетъ этой самой фиктивной, т.-е. несуществующей, власти. Вмѣстѣ съ объективнымъ правомъ рушится стоящее отъ него въ зависимости право субъективное, а вмѣстѣ съ нимъ летитъ въ бездну небытія и все гражданское право.

И нашелся такой смѣлый авторъ, который не побоялся сдѣлать всѣ эти выводы. Этотъ авторъ съ большимъ мужествомъ высту-

---

[1]) См. къ послѣдующему *мои* книги: „Этюды по современной этикѣ“ (1908 г.), стр. 178—207, и „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), стр. 125—188, гдѣ всѣ эти мысли развиты болѣе обстоятельно.

пилъ противъ реальности всѣхъ общественныхъ и юридическихъ явленій. Онъ отрицаетъ реальность юридической нормы и объективнаго права; онъ отрицаетъ реальность государственной власти и государственной воли; онъ отрицаетъ реальность общества, какъ особаго цѣлаго. И всѣ эти ученія г. Петражицкаго, хотя и вызываютъ противъ себя несочувственныя замѣчанія со стороны нѣкоторыхъ его собратьевъ по наукѣ, въ то же время восторженно привѣтствуются, особенно молодежью, какъ послѣднее слово юридической мудрости.

А вѣдь положеніе получается поистинѣ трагическое. Оказывается, что юристы-теоретики, во главѣ съ г. Петражицкимъ, всю свою жизнь посвящаютъ изученію чего-то совершенно не реальнаго, „фантазмъ", созданныхъ человѣческимъ воображеніемъ; они все время живутъ, дѣйствуютъ и мыслятъ въ мірѣ какихъ-то странныхъ призраковъ. Еще хуже, пожалуй, обстоитъ дѣло съ юристомъ-практикомъ или простымъ обывателемъ. Если судья, напримѣръ, думаетъ, что онъ производитъ судъ именемъ государственной власти и своей дѣятельностью служитъ государству, то онъ очень ошибается; это все—только привычный способъ выраженія; на самомъ дѣлѣ судья служитъ фантазмѣ и именемъ фантазмы вершитъ дѣла. Если обыватель, попавшій въ тюрьму, воображаетъ, что съ нимъ правильно или неправильно расправилась мощная соціальная организація, съ которой онъ бороться не въ силахъ, то отнынѣ онъ лишенъ и этого утѣшенія: да будетъ ему извѣстно, что его засадила въ тюрьму фантазма, которая иногда доходитъ до того, что отнимаетъ у людей жизнь, предавая ихъ смертной казни. Оказывается, что человѣчество во всѣхъ своихъ соціальныхъ и особенно юридическихъ отношеніяхъ только и дѣлаетъ, что возится съ фантазмами. Интересно знать, какую бы написалъ г. Петражицкій философію исторіи, базируя ее на своихъ представленіяхъ о характерѣ общественныхъ явленій?

Такіе выводы не могутъ не возбуждать подозрѣнія въ своей правильности; слишкомъ ужъ большое насиліе они совершаютъ надъ самой жизнью. А вѣдь наука существуетъ не для того, чтобы издѣваться надъ жизненными процессами, а чтобы ихъ познавать. Недовѣріе наше не можетъ не возрасти, когда мы начинаемъ знакомиться съ методологическими пріемами авторовъ, приходящихъ къ столь разрушительнымъ теоріямъ. Тогда оказывается, что у изслѣдователя, который объявилъ нереальными такую массу явле-

ній, мы не находимъ даже и намековъ на сколько-нибудь обстоятельное изслѣдованіе вопроса о томъ, что такое реальность вообще. Вопросъ этотъ относится къ области философіи и составляетъ основную тему разработки со стороны теоріи познанія. Никакихъ слѣдовъ знакомства съ гносеологической литературой я въ трудахъ г. Петражицкаго не могъ найти. А между тѣмъ любопытно то, что спеціалисты въ области теоріи познанія, даже не будучи юристами, обыкновенно тѣмъ не менѣе не выражаютъ серьезныхъ сомнѣній въ реальности какъ разъ тѣхъ явленій, которыя г. Петражицкій столь рѣшительно объявляетъ фантазмами. Поэтому-то я и смѣю думать, что побольше философскаго развитія — и такія теоріи въ юриспруденціи не возникали бы. Насколько слабы въ этомъ отношеніи юристы, видно изъ того, что одинъ изъ извѣстныхъ нашихъ цивилистовъ нереальность юридическаго лица основываетъ прямо на томъ, что его нельзя ни видѣть, ни осязать. Стало быть, для этого автора только то реально, что относится къ міру физическихъ вещей. Вся психическая реальность для него не существуетъ [1]). При такихъ представленіяхъ дѣйствительно трудно заниматься изученіемъ права, т.-е. явленія, цѣликомъ падающаго въ область духовныхъ переживаній, и общества, которое по существу сводится къ процессу духовнаго взаимодѣйствія людей.

Г. Петражицкій этой послѣдней ошибки не дѣлаетъ. Онъ настолько убѣжденъ въ великомъ значеніи психологіи для права, что даже своей теоріи права предпосылаетъ обширное психологическое введеніе. Однако изученіе этого введенія свидѣтельствуетъ о чемъ угодно, только не объ уваженіи г. Петражицкаго къ психологической наукѣ. Г. Петражицкій и въ этой, казалось бы, новой для него области оказался столь же смѣлъ, какъ и въ области права. Онъ занимается здѣсь тѣмъ, что разрушаетъ всю психологію, какъ она сложилась до появленія его труда, и сооружаетъ вмѣсто нея новую, собственнаго издѣлія. Едва ли эта операція послужила къ выгодѣ дѣла. Мнѣ кажется, что все раздраженіе г. Петражицкаго противъ психологіи въ ея обычномъ видѣ проистекло изъ печальнаго недоразумѣнія: г. Петражицкій принялъ тѣ абстракціи, о которыхъ вынуждены толковать психологи, анализируя духовные про-

[1]) Другой авторъ опредѣляетъ юридическое лицо, какъ „безплотную идею“ которая не имѣетъ „дѣйствительнаго бытія“. Подобныя выраженія едва ли свидѣтельствуютъ о большой продуманности опредѣленія.

цессы, за особыя сущности, сталъ отыскивать эти сущности въ реальныхъ психологическихъ переживаніяхъ, не нашелъ ихъ тамъ во всей ихъ чистотѣ и тогда объявилъ всю современную психологію стоящей на ложномъ пути. Объявивъ объ этомъ, г. Петражицкій сталъ строить собственную психологію и базировалъ ее на весьма сложномъ понятіи эмоцій (въ особомъ значеніи, которое авторъ придаетъ этому слову). На повѣрку оказывается, что эмоціи эти представляютъ собою попросту психологическій матеріалъ въ сыромъ видѣ, какимъ онъ является до научнаго анализа и расчлененія. Такимъ образомъ, смѣлая реформа г. Петражицкаго въ области психологіи сводится къ попыткѣ вернуть эту науку къ ея первобытному состоянію. Не въ такой психологіи, однако, нуждается юриспруденція, чтобы избавиться отъ присущихъ ей въ настоящее время недостатковъ.

Такъ обстоитъ дѣло съ индивидуальной психологіей. Что же касается столь важной для юриста соціальной или коллективной психологіи, то опять-таки въ трудахъ г. Петражицкаго я не нашелъ никакихъ намековъ на то, чтобы автору была извѣстна эта область. Напротивъ, авторъ утверждаетъ, какъ нѣчто, никакому спору не подлежащее, что „всякое психическое явленіе происходитъ въ психикѣ одного индивида и только тамъ, и его природа не измѣняется отъ того, происходитъ ли что-либо иное гдѣ-либо между индивидами, надъ ними, въ психикѣ другихъ индивидовъ, или нѣтъ, существуютъ ли другіе индивиды, или нѣтъ, и проч.“. Съ такими представленіями о соціальной психологіи, дѣйствительно, человѣкъ неизбѣжно долженъ придти къ тѣмъ убійственнымъ воззрѣніямъ на предметъ своего изученія, къ которымъ пришелъ г. Петражицкій.

III.

Такъ обстоитъ дѣло съ основными понятіями юриспруденціи. Но значеніе философіи и психологіи для юристовъ этой областью общихъ понятій и принциповъ не ограничивается. Можно показать, что и юридическая догматика, и практическая судебная и законодательная дѣятельность, и разработка исторіи права много выиграли бы, будь юристы болѣе освѣдомлены въ указанныхъ двухъ областяхъ знанія.

Обратимся къ такъ называемой догмѣ права. Задача догматической юриспруденціи состоитъ, во-первыхъ, въ выясненіи содер-

жанія и жизненнаго значенія нормъ положительнаго права, во-вторыхъ, въ приведеніи права въ логическую систему. Въ обоихъ случаяхъ отношеніе юриста къ нормѣ различно. Приводя нормы права въ логическую систему, юристъ смотритъ на нихъ какъ на извѣстнаго рода законченныя данныя, которыя являются предметомъ его разработки совершенно независимо отъ того, насколько можно одобрить или не одобрить ихъ содержаніе съ точки зрѣнія жизненныхъ потребностей; его задача состоитъ только въ томъ, чтобы вскрыть ту логическую связь, которая существуетъ между разнообразными велѣніями права, находящимися передъ его глазами. При этомъ онъ пользуется абстрактными юридическими понятіями, совершаетъ при ихъ помощи операцію юридической конструкціи, стараясь влить живое содержаніе нормъ въ пустыя формы этихъ понятій, и затѣмъ размѣщаетъ полученные институты права въ порядкѣ логической связи примѣненныхъ общихъ понятій. Такъ получается система права. Занимаясь выясненіемъ содержанія нормъ права, юристъ, наоборотъ, долженъ все свое вниманіе сосредоточить на вопросѣ объ отношеніи этихъ нормъ къ потребностямъ жизни. Теперь логическая сторона должна отойти на второй планъ. Юристъ-практикъ долженъ помнить, что право существуетъ для насажденія въ жизнь справедливости, а не логики. Поэтому ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ ломать содержаніе жизни въ угоду требованіямъ логической стройности права.

На самомъ дѣлѣ оказывается, что юристы всѣхъ временъ и народовъ постоянно обнаруживаютъ склонность отдавать предпочтеніе логикѣ передъ жизнью. Отсюда постоянныя жалобы на чрезмѣрный формализмъ права, на безжизненный и сухой характеръ какъ теоретической, такъ и практической юриспруденціи. Пущенная въ оборотъ Іерингомъ кличка Begriffsjuristen, Begriffsjurisprudenz, къ сожалѣнію, примѣнима не къ однимъ только германскихъ юристамъ времени Іеринга. Счастливое исключеніе составляли развѣ только римскіе юристы и въ новой исторіи англійская юриспруденція, которая, впрочемъ, пожалуй, страдала чрезмѣрнымъ уклоненіемъ въ обратную сторону, не придавая должнаго значенія логической обработкѣ права.

Я думаю, что болѣе глубокое философское развитіе могло бы помочь и въ этомъ отношеніи, способствуя внѣдренію болѣе правильныхъ представленій объ отношеніи нашего логическаго мышленія къ живой дѣйствительности. Юристъ, который совершенно

ясно представлялъ бы себѣ всю недостаточность логическихъ формулъ для адэкватнаго покрытія сложной и многообразной дѣйствительности, нисколько не отвергая пользы и необходимости логической обработки права, въ то же время остерегался бы преувеличивать значеніе логики и сознавалъ бы, что жизнь и шире и полнѣе, чѣмъ логическія схемы и абстракціи. Это, конечно, способствовало бы ослабленію чрезмѣрнаго культа логики, идущаго въ ущербъ требованіямъ жизни.

Совершенно убѣжденъ я и въ томъ, что построеніе науки политики права, о которой въ настоящее время усиленно хлопочутъ многіе юристы, мыслимо не иначе, какъ на почвѣ той философской дисциплины, которая именуется этикой. Если политика права не будетъ выходить за предѣлы такъ называемыхъ политическихъ теорій въ узкомъ смыслѣ этого слова, то она будетъ воздвигать зданіе, лишенное фундамента. Ученіе о государствѣ и его задачахъ мыслимо только на основѣ продуманнаго ученія о нравственномъ долгѣ, о назначеніи человѣка и человѣчества. Безъ такого фундамента всѣ разсужденія о соціальной справедливости окажутся лишенными почвы. Что намъ до справедливости, если мы не увѣрены въ цѣнности человѣческаго бытія вообще, если мы не имѣемъ непоколебимой увѣренности въ правомѣрности нравственныхъ идеаловъ, если смутными оказываются наши общія представленія объ отношеніи идеала и дѣйствительности. Идти же во всѣхъ этихъ вопросахъ самостоятельнымъ путемъ, не знакомясь съ тѣмъ, что выработано здѣсь многовѣковой работой философской мысли,—значитъ заниматься открытіемъ Америкъ, можетъ быть, давно уже открытыхъ, и не замѣчать на своемъ пути массы иныхъ странъ, завоеванныхъ человѣческой мыслью, помимо открытія Америки. Къ сожалѣнію, юристы и въ этой области дѣйствуютъ нерѣдко именно такимъ образомъ.

Даже на разрѣшеніи частныхъ вопросовъ законодательной политики и юридической практики незнакомство съ философіей и психологіей нерѣдко очень вредно отражается. Такъ, въ законодательствѣ и судебной практикѣ по поводу извѣстныхъ уже намъ юридическихъ лицъ, конечно, сказывается весьма вредное вліяніе устарѣлой и ложной, съ гносеологической точки зрѣнія, теоріи фикціи. Эта теорія приводитъ юристовъ къ отрицанію за юридическимъ лицомъ дѣеспособности, а вслѣдъ за этимъ къ тому, что органы юридическаго лица низводятся на положеніе представите-

лей; въ результатѣ дѣлается выводъ, что юридическое лицо не отвѣчаетъ за ущербъ, нанесенный постороннимъ лицамъ его органами. Это заключеніе совершенно не отвѣчаетъ требованіямъ оборота и представляетъ хорошій примѣръ вреднаго вліянія ложной теоріи на юридическую практику.

Другой иллюстраціей того значенія, которое можетъ имѣть ложная конструкція, вытекающая изъ неправильныхъ представленій о реальности, можетъ служить исторія института авторскаго права. Весьма долго для юристовъ представлялъ полную загадку объектъ этого права. При ходячихъ воззрѣніяхъ на реальность, которыя обыкновенно сводятся къ признанію реально существующими только физическихъ вещей, юристы долго пытались втиснуть этотъ новый институтъ въ рамки права собственности, разсчитаннаго исключительно на подобныя вещи, и это приводило къ перенесенію въ авторское право многихъ положеній, созданныхъ только для собственности и неумѣстныхъ въ авторскомъ правѣ. Жизнь, конечно, пошла своимъ путемъ, къ огорченію многихъ авторовъ юридическихъ конструкцій, и сломала эти наносныя образованія. Но и до сихъ поръ предметъ авторскаго права оказывается неуловимымъ для многихъ ученыхъ юристовъ, и по понятной причинѣ: и здѣсь приходится сталкиваться съ вопросомъ о реальности духовныхъ явленій.

Болѣе частный характеръ имѣетъ происходившій недавно въ юридической литературѣ споръ о томъ, что представляетъ изъ себя электрическая энергія съ точки зрѣнія права. Самый вопросъ возникъ на почвѣ быстраго распространенія потребленія электричества въ оборотѣ и частыхъ случаевъ пользованія чужимъ электрическимъ токомъ безъ надлежащаго управомочія. Пришлось судамъ и ученымъ юристамъ разбираться въ вопросѣ о томъ, есть ли электричество вещь или что-либо иное, и возможно ли примѣнять понятіе кражи къ случаямъ пользованія чужимъ электрическимъ токомъ. При гносеологической безпомощности большинства юристовъ и литературный споръ, и судебная практика отличались соотвѣтственно шаткимъ характеромъ.

Я уже не буду распространяться о томъ, какое значеніе имѣютъ психологическія данныя при разработкѣ въ правѣ такихъ вопросовъ, какъ вопросы о значеніи для юридическихъ сдѣлокъ заблужденія, обмана, принужденія, ошибки въ мотивахъ, вопросы о толкованіи сдѣлокъ, вопросы о вмѣняемости и дѣеспособности.

Между тѣмъ, если криминалисты давно уже сознали необходимость психологіи для разработки вопроса объ уголовномъ вмѣненіи, цивилисты въ области перечисленныхъ вопросовъ обыкновенно уповаютъ на собственныя силы, и изслѣдованія на психологической почвѣ, въ родѣ, къ сожалѣнію неоконченной, книги Д. Д. Гримма объ основахъ ученія о юридической сдѣлкѣ, представляютъ большую рѣдкость.

Обращу еще вниманіе на одно болѣе общее явленіе. Если въ области юридической догматики полезное вліяніе для умѣренія излишняго преклоненія передъ логическими формулами могло бы оказать усвоеніе правильныхъ гносеологическихъ представленій, то въ области политики права весьма важную роль могло бы сыграть внѣдреніе одного очень серьезнаго психологическаго ученія, которому, несомнѣнно, предстоитъ большая будущность въ соціальныхъ наукахъ вообще. Я разумѣю формулированный впервые Вундтомъ и въ послѣднее время все болѣе и болѣе широко признаваемый во всѣхъ областяхъ общественнаго знанія, за исключеніемъ юриспруденціи въ тѣсномъ смыслѣ слова, принципъ гетерогоніи цѣлей. Этотъ принципъ, вытекающій какъ неизбѣжное послѣдствіе изъ основного принципа Вундтовской психологіи — закона творческаго синтеза [1]), очень многое объясняетъ въ исторіи и его постоянно должны имѣть въ виду всѣ соціальные реформаторы и вообще всѣ общественные дѣятели. Не считаться съ нимъ—значитъ идти на роковыя ошибки въ практическихъ шагахъ, предпринимаемыхъ въ общественной жизни.

Обращаясь, наконецъ, къ исторіи права, я долженъ отмѣтить важное значеніе, которое для этой науки должна имѣть разработка исторической психологіи. Я уже говорилъ выше, къ какимъ печальнымъ послѣдствіямъ приводитъ для исторіи права игнорированіе результатовъ общеисторической критики текстовъ, а также отсутствіе связи съ соціальной и экономической исторіей. Теперь я укажу на то, что не менѣе вредные результаты для исторіи древняго права имѣетъ невниманіе юристовъ къ движенію, происходящему въ области исторической психологіи. Если историкъ права не будетъ принимать во вниманіе, что при исторической эволюціи происходитъ не только измѣненіе въ накопленіи знаній, но также

---

[1]) См. *мою* книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), стр. 99 слл., а также *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.) § 8.

серьезныя измѣненія въ самомъ характерѣ чувствованій и пріемахъ мышленія, то онъ ничего не будетъ въ состояніи объяснить въ первобытномъ правѣ. Такія явленія, какъ символизмъ, формализмъ, магія и колдовство, останутся для него полной загадкой и при изложеніи древняго права онъ постоянно будетъ модернизировать и раціонализировать изучаемыя явленія съ полнѣйшимъ нарушеніемъ всѣхъ требованій исторической методологіи [1]). Между тѣмъ я, по крайней мѣрѣ, не замѣчалъ въ трудахъ юристовъ по исторіи права никакихъ слѣдовъ знакомства съ исторической психологіей. Имена Вундта, Гобгауза, Болдуина, Лампрехта и другихъ изслѣдователей остаются юристамъ мало извѣстными, какъ общее правило, по крайней мѣрѣ.

Я закончу свой краткій и, конечно, неполный набросокъ выраженіемъ сожалѣнія, что и программы юридическихъ факультетовъ поддерживаютъ это вредное разобщеніе юриспруденціи съ другими областями знанія, въ частности съ философіей и психологіей. Въ прежнее время на юридическихъ факультетахъ читались и курсы по исторіи, и курсы логики и психологіи. Но уже съ давнихъ поръ все это исчезло и только въ рѣдкихъ случаяхъ юридическій факультетъ даетъ совѣтъ своимъ студентамъ слушать эти курсы на другомъ, сосѣднемъ съ нимъ, факультетѣ. Мнѣ кажется, что философія, какъ наука наукъ, должна быть, по самому существу дѣла, предметомъ общефакультетскимъ, и нѣкоторое съ ней знакомство должно считаться необходимой составной частью высшаго образованія, какой бы спеціальный характеръ оно въ остальномъ ни принимало. Изученіе же психологіи безусловно необходимо на такомъ факультетѣ, какъ юридическій.

В. М. Хвостовъ.

---

[1]) См. объ этомъ *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.), § 18.

Идея справедливости въ христіанствѣ.

Очень распространено мнѣніе, что христіанство совершенно отмѣнило идею справедливости, замѣнивъ древній законъ „око за око, зубъ за зубъ“ заповѣдью любви къ ближнимъ, требованіемъ прощенія безъ всякаго желанія мести, призывомъ отдать всего себя за благо своихъ ближнихъ и другими пожеланіями христіанской морали, прямо или косвенно отмѣняющими эквивалентность въ распредѣленіи благъ и страданій между людьми. Несомнѣнно, что это мнѣніе въ какомъ-то смыслѣ вѣрно, т.-е. что требованіе справедливости какъ-то устранено изъ христіанской этики и замѣнено заповѣдью любви. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что справедливость совершенно отвергнута христіанствомъ, какъ принципъ низменный по отношенію къ заповѣди любви и во всякомъ случаѣ ей противорѣчащій? Это послѣднее мнѣніе, столь часто проскальзывающее и въ литературѣ, и въ разговорахъ на религіозныя темы, мы считаемъ глубоко ошибочнымъ и основаннымъ на неправильномъ обобщеніи нѣкоторыхъ частныхъ случаевъ осуществленія справедливости въ принципъ справедливости вообще. Съ своей стороны мы убѣждены, что тотъ высокій престижъ, который данъ древнимъ міромъ справедливости, какъ царственной добродѣтели, христіанствомъ не только не поколебленъ, но еще больше утвержденъ и возвеличенъ, при чемъ справедливость не только не противорѣчитъ заповѣди любви, но даже зиждется на ней какъ на наиболѣе прочномъ основаніи. Посильному оправданію этого нашего убѣжденія мы посвятимъ дальнѣйшія строки, оговариваясь, что въ нашемъ изслѣдованіи мы будемъ главнымъ образомъ имѣть въ виду философскую сторону нашего вопроса, хотя ду-

маемъ, что наше мнѣніе могло бы быть подтверждено и со стороны спеціальной богословской литературы.

Для разрѣшенія нашей задачи мы прежде всего обратимся къ метафизическому значенію принципа справедливости. Вообще мы думаемъ, что всѣ этическіе вопросы имѣютъ свое разрѣшеніе въ религіозной или философской метафизикѣ. Признаніе этики независимой отъ метафизики, какъ ученія о сущемъ, есть роковое недоразумѣніе, порожденное главнымъ образомъ направленіями, отрицающими метафизику. Должное всегда опредѣляется и уясняется черезъ сущее, такъ какъ должное есть одинъ изъ видовъ сущаго. Поэтому если справедливость есть нѣкоторая этическая норма, то норма эта непремѣнно является отраженіемъ или выраженіемъ какого-то закона бытія, какого-то требованія самой дѣйствительности. Мы думаемъ, что метафизическая сторона справедливости скорѣе всего выражается въ томъ космическомъ законѣ, который можетъ быть названъ закономъ *равновѣсія* или *гармоніи*. Гармонія есть осуществленіе единства въ сложномъ. Такое осуществленіе основано всегда на утвержденіи бытія каждаго изъ элементовъ въ той мѣрѣ, въ какой оно необходимо для существованія цѣлаго. Такъ какъ міръ есть единая система и каждый элементъ міра по первоначальному своему значенію есть элементъ необходимый и имѣющій свое опредѣленное значеніе въ системѣ міра, то каждый элементъ міра и имѣетъ нѣкоторое изначальное основаніе для утвержденія своего существованія. Это утвержденіе, поскольку оно относится каждымъ къ самому себѣ, есть *самоутвержденіе*. Такимъ образомъ самоутвержденіе является нѣкоторой необходимой основой какъ для закона гармоніи, такъ и для справедливости. Справедливость не имѣетъ никакой точки опоры, если нѣтъ существъ, отстаивающихъ и сохраняющихъ свое собственное бытіе, т.-е. самоутверждающихся. Безъ нихъ же нѣтъ и живой міровой гармоніи. Но это, конечно, только одна сторона дѣла. Каждое „я“ въ своемъ самоутвержденіи есть лишь одна изъ точекъ опоры справедливости. Общая же ея основа—всѣ другіе „я“ въ совокупности и притомъ не враздробь, а въ единствѣ цѣлаго. Такимъ образомъ, *объективное* сознаніе справедливости выходитъ изъ предѣловъ „я“ и состоитъ всегда въ стремленіи къ правомѣрному утвержденію бытія всѣхъ живыхъ существъ, среди которыхъ наше „я“ является лишь равноправнымъ членомъ. Это утвержденіе и сохраненіе бытія имѣетъ весьма разнообразное выраженіе въ человѣческой жи-

зни и относится къ различнымъ потребностямъ души и тѣла, какъ насущнымъ, такъ и второстепеннымъ. Поскольку это утвержденіе жизни заложено во всѣхъ живыхъ существахъ, во всѣхъ людяхъ и живетъ тотъ непосредственный голосъ, который признаетъ за каждымъ право отстаиванія своихъ интересовъ въ *опредѣленной мѣрѣ*. Этотъ голосъ и есть *чувство справедливости*. Та опредѣленная мѣра, въ какой каждый признается законно притязающимъ на то или иное благо, основана частью на признаніи всѣхъ людей равными единицами, частію же не равными, играющими большую или меньшую роль по своему значенію для цѣлаго, по труду, способностямъ, положенію и т. п. Такъ возникаютъ тѣ виды справедливости „уравнивающей“ и „распредѣляющей“, которые столь тонко и психологично описалъ Аристотель въ своей и до сихъ поръ поучительной Этикѣ. Итакъ, *справедливость есть закономѣрная форма утвержденія и охраны бытія живыхъ существъ во имя міровой гармоніи*. Но если сущность справедливости такова, то можетъ ли она быть исключена изъ мірозданія, какъ оно понимается въ христіанствѣ? Вѣдь и для христіанства міръ есть объединенное цѣлое, высшимъ единствомъ котораго является Богъ, а элементами, болѣе или менѣе отдаленными отъ Бога,—всѣ сотворенныя Богомъ живыя существа. Очевидно, что поскольку эти существа сознаютъ свое отношеніе къ Богу и служатъ Его цѣлямъ, ихъ утвержденіе является въ то же время Богоутвержденіемъ. И, конечно, такое утвержденіе бытія отдѣльныхъ существъ имѣетъ свою закономѣрную форму, т.-е. міровую справедливость, которая такимъ образомъ не только имѣетъ полное религіозное оправданіе, но прямо предполагается всею сущностью христіанства. Однако вопросъ рѣшается такъ просто лишь по отношенію къ принципу справедливости въ его универсальномъ космическомъ значеніи, справедливость же въ человѣческихъ отношеніяхъ почему-то христіанствомъ ограничивается и даже исключается, какъ это ясно видно изъ Евангелія. Очевидно, что или справедливость космическая не равнозначна спеціально человѣческой, или же требованія человѣческой этики какъ-то не соотвѣтствуютъ общеміровымъ законамъ, т.-е. что весь міръ зиждется на справедливости и только одному человѣчеству предъявлено требованіе какого-то отъ нея отреченія. Но посмотримъ, дѣйствительно ли справедливость въ человѣческихъ отношеніяхъ есть нѣчто иное, чѣмъ та космическая, о которой мы только что говорили.

На первый взглядъ можетъ показаться, что это дѣйствительно такъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь когда говорятъ о справедливости, какъ о принципѣ человѣческаго общежитія, то имѣютъ въ виду нѣчто болѣе спеціальное, чѣмъ простое утвержденіе бытія. Подъ справедливостью разумѣютъ опредѣленный видъ утвержденія и сохраненія бытія, состоящій въ равномъ *обмѣнѣ* благъ и страданій. „Если ты получилъ что-либо отъ другого, то ровно столько же долженъ ты отдать и притомъ тому же самому лицу", говоритъ принципъ справедливости. Если мой ближній нарушилъ мои права, то въ какой-то строго соотвѣтственной мѣрѣ онъ долженъ понести *наказаніе*. Обратно,—какъ потерпѣвшій добровольно за правду, онъ долженъ быть какъ-то *награжденъ*. И чувство справедливости даетъ право мнѣ и всякому другому желать и требовать наказанія и награды въ указанныхъ случаяхъ. Итакъ, *равномѣрный обмѣнъ благъ*, *воздаяніе заслугъ*, *наказаніе и месть* за нарушенныя права—вотъ то специфическое, что понимается обыкновенно подъ справедливостью въ тѣсномъ смыслѣ слова. Но не стоитъ большого труда убѣдиться въ томъ, что всѣ эти случаи представляютъ лишь нѣкоторыя спеціальныя видоизмѣненія того же космическаго принципа справедливости, который мы только что формулировали. Дѣйствительно, вѣдь тотъ законъ равенства обмѣниваемыхъ благъ, о которомъ мы только что говорили, есть непосредственное требованіе самой жизни. Если мною что-либо отдано необходимое или полезное для меня, то для моего самосохраненія важно, чтобы я получилъ обратно столько же, хотя бы въ иной формѣ полезности. Вся жизнь какъ живой, такъ и мертвой природы зиждется на этомъ законѣ взаимообмѣна необходимыхъ для жизни благъ. Гораздо менѣе ясной является метафизическая природа принципа справедливости, поскольку онъ проявляется въ возмездіи и наградѣ. Возмѣщеніе страданія или вообще жертвы наградой требуется чувствомъ справедливости, внѣ всякой зависимости отъ того, насколько она нужна для сохраненія существованія. Точно также требованіе возмездія или, что по существу то же, чувство мести опять-таки не имѣетъ какъ будто никакого отношенія къ охранѣ чьего-либо существованія. Развѣ жизнь обиженныхъ какъ-либо выиграетъ отъ того, что обидчики будутъ наказаны? Точно также и награда по понятію своему не есть нѣчто лишь необходимое для утвержденія бытія, но какъ бы нѣкоторый излишекъ. Какова же связь наказанія и награды съ закономъ равновѣсія и гармоніи? Эта связь ста-

нетъ ясной, если мы посмотримъ на дѣло не съ точки зрѣнія той или иной отдѣльной индивидуальности, но съ точки зрѣнія того цѣлаго, въ которое они входятъ какъ части. Конечно, отъ наказанія обидчика обиженный нисколько не выигрываетъ. Но существованіе этого обидчика и его благополучіе вовсе не безразлично для цѣлаго. Нарушившій справедливость является съ точки зрѣнія этого цѣлаго элементомъ губительнымъ для его гармоніи, который если не тутъ, то тамъ неизбѣжно будетъ нарушать права другихъ. Но зачѣмъ же все таки наказаніе, т.-е. именно страданіе? Почему недостаточной является простая охрана отъ нарушителя путемъ изолированія или какъ-либо иначе? Здѣсь мы опять встрѣчаемся съ глубоко вѣрнымъ инстинктомъ жизни, оцѣнивающимъ значеніе страданія гораздо лучше, чѣмъ ходульныя теоріи гуманистическаго морализма, непомѣрно боящагося причинить кому-нибудь больно и въ своемъ требованіи безболѣзненности желающаго превзойти правосудіе Самого Бога. Непосредственное чувство жизни отлично понимаетъ, что только боль и страданіе достигаютъ до глубины души, между тѣмъ какъ всѣ мѣры, предлагаемыя превыспреннымъ гуманизмомъ, въ лучшемъ случаѣ приводятъ къ переодѣванію волка въ овечью шкуру. Наказаніе, т.-е. страданіе, требуется чувствомъ справедливости именно потому, что имъ поражается самый центръ злого начала, при чемъ зло или убываетъ, или уничтожается совсѣмъ, или, наконецъ, перерождается въ добро. Законное желаніе мести именно и состоитъ въ томъ, чтобы видѣть наглаго обидчика пораженнымъ вглубь, болѣзненно содрогнувшимся во всемъ своемъ неправомъ самоутвержденіи и въ немъ безсильно увядающимъ. Поскольку такое чувство мести имѣетъ не эгоистическій только характеръ, т.-е. поскольку несправедливость рѣзко чувствуется не только въ отношеніи себя, но и въ отношеніи другихъ, это чувство нельзя не признать космически обоснованнымъ и религіозно правымъ. И если месть все-таки Евангеліемъ запрещается, то вовсе не потому, что будто бы чувство мести по существу низменно и дурно, но только потому, что месть за несправедливость принадлежитъ Богу. Но прежде чѣмъ перейти къ обоснованію этого, мы скажемъ нѣсколько словъ о проявленіи справедливости въ наградѣ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же вѣрнымъ инстинктомъ жизни, направленнымъ на благо цѣлаго, жаждущимъ не только утвержденія добраго начала, но и наиболѣе полнаго его расцвѣта, его возвеличенія и усиленія. А это совершается именно

въ радости и счастіи. Поэтому-то мы такъ хотимъ радости для всего благого и особенно для того, что было угнетено и подавлено. Все неправо угнетенное хочется не только возстановить до нормы необходимой для его существованія, но дать ему возможно большее преобладаніе, возвратить ему все то, что раньше было несправедливо отнято.

Итакъ, и въ нашей человѣческой справедливости, въ тѣхъ требованіяхъ, которыя она предъявляетъ намъ и въ голосѣ совѣсти, и въ государственномъ законодательствѣ, мы имѣемъ по существу то же стремленіе къ установленію извѣстной гармоніи и равновѣсія жизни. Въ равенствѣ обмѣна выражается спокойное торжество этого стремленія, не возмущенное предварительными нарушеніями равновѣсія, въ наказаніи и наградѣ выражается то же стремленіе, но лишь въ стадіи исцѣленія и возстановленія ранѣе происшедшихъ уклоненій отъ нормы. Неправо существующее или возвысившееся злое, т.-е. нарушающее гармонію цѣлаго, умаляется, и, обратно, неправо угнетенное получаетъ высшее проявленіе расцвѣта, извѣстный избытокъ, котораго оно жаждетъ такъ же правомѣрно, какъ истомленный жаждою естественно требуетъ больше влаги, чѣмъ тотъ, кто этой жажды не испытывалъ. Въ наказаніи и наградѣ выражается періодичность и ритмъ міровыхъ отношеній, приливы и отливы жизни отъ однихъ и тѣхъ же элементовъ. Страданіе и радость есть лишь психологическое выраженіе этихъ колебаній жизненнаго уровня и выраженіе столь же правое и закономѣрное, какъ и его онтологическая основа. Желать искоренить этотъ ритмъ въ возстановленіи равновѣсія и связанныя съ нимъ чувства казалось бы такъ же противоестественно, какъ противоестественно было бы запретить маятнику качаться и, въ его стремленіи возстановить нарушенное равновѣсіе, переходить вправо и влѣво отъ вертикальной линіи. И однако Евангеліе это какъ-то запрещаетъ въ человѣческихъ отношеніяхъ.

Для пониманія этого запрета и его предѣловъ намъ надо вспомнить о грѣхопаденіи и о томъ злѣ, которое вошло съ нимъ въ міръ. Если бы система нашего міра находилась въ идеальной нормѣ, то о какомъ-либо подавленіи чувства справедливости не могло бы быть и рѣчи. Впрочемъ, тогда вообще о справедливости нечего было бы и заботиться, потому что она фактически осуществлялась бы въ мельчайшихъ частяхъ міра. Грѣхопаденіе измѣнило весь этотъ строй и нарушило нормальное отношеніе всѣхъ

элементовъ. По существу оно было первымъ актомъ несправедливости со стороны человѣка и именно несправедливости въ отношеніи къ Богу. И искупленіе этой несправедливости возможно только черезъ любовь, которая по своему существу есть стремленіе прямо противоположное акту грѣхопаденія. По христіанскому пониманію порожденное грѣхопаденіемъ зло заключается въ неправомъ самоутвержденіи людей сначала противъ Бога, а затѣмъ и противъ другъ друга. Міровая гармонія потому и распалась въ той части міра, къ которой мы принадлежимъ, что человѣкъ и за нимъ каждый элементъ природы обособились отъ единства міра въ Богѣ, а черезъ это и другъ отъ друга. Человѣкъ въ самомъ себѣ незаконно похитилъ у Бога часть его бытія и возомнилъ себя его полнымъ обладателемъ. Если это похищеніе было актомъ какого-то неправаго *самоутвержденія*, то возвратъ долженъ состоять въ *самоотреченіи*. Вся исторія человѣчества послѣ грѣхопаденія есть, вѣрнѣе, должна быть, процессомъ такого самоотреченія. Однако самоотреченіе есть лишь негативная сторона процесса возврата и возстановленія связи съ Богомъ. Стремленіе къ обособленію не только должно быть уничтожено, но превращено въ обратное стремленіе къ сліянію съ Богомъ и съ міромъ. Это сліяніе и осуществляется черезъ любовь. Мы видимъ такимъ образомъ, что заповѣдь любви въ ея космическомъ значеніи не только не противорѣчитъ идеѣ справедливости, но представляетъ какъ бы ея осуществленіе, понимая опять-таки и самую справедливость въ примѣненіи къ общеміровому процессу. Изъ этого съ очевидностью слѣдуетъ, что принципъ справедливости, имѣющій непоколебимое значеніе для міра въ цѣломъ, устраненъ какъ-то частично въ предѣлахъ лишь человѣческой этики. Богъ, а за Нимъ весь строй міра, несомнѣнно, требуютъ осуществленія справедливости и направляютъ все къ ея полному торжеству, и лишь людямъ въ предѣлахъ ихъ человѣческой жизни воспрещено ея домогаться. Смыслъ и значеніе этого воспрещенія намъ ясенъ уже изъ предыдущаго. Поскольку справедливость, какъ выше было показано, коренится въ утвержденіи бытія отдѣльныхъ элементовъ міра, ея осуществленіе непремѣнно связано прямо или косвенно съ *самоутвержденіемъ*. Но такъ какъ самоутвержденіе какъ разъ и есть то естественное тяготѣніе существъ, которое должно быть побѣждено для возстановленія міровой справедливости, то очевидно, что осуществленіе справедливости въ малыхъ масштабахъ человѣческой жизни какъ-

то тормозитъ осуществленіе божественной, міровой. Въ этомъ конфликтѣ общеміровой и специфически человѣческой справедливости и слѣдуетъ видѣть разгадку устраненія ея изъ принциповъ христіанской этики. Однако и здѣсь это устраненіе является вовсе не столь категоричнымъ и безусловнымъ, какъ это обыкновенно думаютъ. Здѣсь необходимо различать два основныхъ случая: 1) осуществленіе справедливости по отношенію къ самому себѣ и 2) осуществленіе справедливости въ отношеніяхъ другихъ людей. Первый случай, связанный съ личной заинтересованностью, христіанствомъ несомнѣнно совершенно исключается. По крайней мѣрѣ тѣ слова Христа, на которыхъ обыкновенно основываютъ исключеніе изъ христіанства справедливости, относятся именно къ первому случаю: „Вы слышали, что сказано: око за око, зубъ за зубъ. А Я говорю вамъ: не противься злому. Но кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую“ (Матѳ. 5, 38—39). Очевидно, что слова „Я говорю вамъ“ имѣютъ въ виду не тѣхъ, которые осуществляютъ справедливость въ отношеніяхъ своихъ ближнихъ, но тѣхъ, которые такъ или иначе домогаются справедливости въ отношеніи самихъ себя. Такимъ образомъ, ко второму различаемому нами случаю вышеприведенныя слова Христа вовсе не относятся. Однако есть попытка разсматривать другой евангельскій текстъ: „не судите, да не судимы будете“—какъ отмѣну государственнаго суда, т.-е. объективнаго осуществленія справедливости. Мы имѣемъ въ виду извѣстный взглядъ на этотъ вопросъ Л. Н. Толстого. Этотъ взглядъ представляется намъ глубоко ошибочнымъ. Изъ всего контекста не только даннаго мѣста, но и всего Евангелія видно, что эти слова Христа вовсе не относятся къ государственнымъ установленіямъ, которыхъ Христосъ вообще никогда не касался, а къ личнымъ человѣческимъ отношеніямъ въ общежитіи. Спаситель очевидно отвергалъ моральныя осужденія другъ друга, т.-е. то взаимное критиканство и выискиваніе недостатковъ у ближнихъ, на которое такъ падко большинство людей. Въ сущности весь этотъ текстъ лишь одна изъ варіацій обличенія фарисейства и лицемѣрія [1]). Что касается государственной функціи

[1]) Превосходное опроверженіе мнѣнія Толстого по этому вопросу, имѣющее между прочимъ въ виду и филологическую его сторону, можно найти въ малоизвѣстномъ, но заслуживающемъ полнаго вниманія сочиненіи А. Орфано: „Въ чемъ должна заключаться истинная вѣра каждаго человѣка“ (по поводу книги гр. Л. Н. Толстого: „Въ чемъ моя вѣра“). Москва, 1887 г., см. стр. 55—75).

суда, то слишкомъ очевидно, что ея психологія совершенно лишена того фарисейско-лицемѣрнаго отношенія къ людямъ, которое именно и преслѣдовалъ Христосъ въ личныхъ осужденіяхъ. Во всякомъ случаѣ это есть нѣчто совершенно не относящееся къ сущности судебнаго процесса. Для должностного судьи судъ есть прежде всего обязанность, и обязанность вовсе не легкая, во всякомъ случаѣ не состоящая изъ тѣхъ пріятныхъ эмоцій самодовольства, которыя обыкновенно составляютъ основу всѣхъ осужденій житейскихъ. Но лишь въ этихъ-то эмоціяхъ и заключается то зло, отъ котораго предостерегалъ Христосъ. Вообще, по отношенію ко 2-му случаю осуществленія справедливости, т.-е. при отсутствіи личной заинтересованности, мы не находимъ въ Евангеліи никакихъ прямыхъ и категорическихъ указаній. Поэтому мы и считаемъ совершенно невѣрнымъ то мнѣніе, что будто бы принципъ справедливости въ человѣческихъ отношеніяхъ отвергнутъ всецѣло. Очевидно, что мнѣніе это основано на произвольномъ обобщеніи одного лишь случая примѣненія справедливости (при личной заинтересованности) на всѣ случаи вообще. Но если осуществленіе справедливости въ человѣческой жизни христіанствомъ не отвергается во всемъ ея объемѣ, то несомнѣнно, что это ея осуществленіе, хотя бы и объективное, разсматривается какъ нѣчто внѣшнее чистой сферѣ религіозности. Во всякомъ случаѣ оно ставится внѣ религіозныхъ обязанностей, которыя всѣ сосредоточиваются на заповѣдяхъ любви. И это отношеніе христіанства, конечно, должно имѣть свое объясненіе. Мы уже отчасти дали такое объясненіе, указавъ на то, что осуществленіе справедливости всегда связано съ тѣмъ или инымъ самоутвержденіемъ. Во всѣхъ случаяхъ осуществленія справедливости душевное состояніе какъ истца, такъ и отвѣтчика нельзя признать вполнѣ христіанскимъ, такъ какъ оба такъ или иначе отстаиваютъ свои личныя права, т.-е. служатъ себѣ [1]). И если бы Л. Н. Толстой основывалъ свое отрицаніе суда именно на этой психологіи *судящихся*, а не на психологіи *судящихъ*, какъ это онъ дѣлаетъ, взявъ въ основаніе текстъ: „не судите“, то все его отрицаніе государственнаго суда стояло бы гораздо ближе къ истинѣ. Однако истина эта состоитъ не въ томъ, что Христосъ отвергъ судъ, какъ государственное учрежденіе, т.-е. какъ необ-

[1]) Исключенія изъ такого отношенія къ судебному процессу очень рѣдки и въ счетъ конечно не идутъ.

ходимость для государства устранить самосудъ, но лишь въ томъ, что онъ осудилъ и отвергъ самое стремленіе къ отстаиванію *своего* права, отвергъ всякое домогательство справедливости *для себя*. Такимъ образомъ прямымъ исполненіемъ завѣтовъ Христа въ этой области является не отказъ исполнять функціи судьи, какъ это думаютъ послѣдователи Толстого, но лишь отказъ выступать въ роли истца. Только такой способъ упраздненія суда былъ бы дѣйствительно религіознымъ. Но во всякомъ случаѣ возстановленіе справедливости есть благо даже съ религіозной точки зрѣнія тамъ, гдѣ игнорированіе ея привело бы къ самосуду, вообще къ разжиганію самоутвержденія. Съ этой точки зрѣнія государственный судъ есть несомнѣнно религіозно-нравственный институтъ, хотя и указывающій на то, что торжество христіанства есть событіе внѣисторическое.

Гораздо труднѣе вопросъ объ осуществленіи справедливости въ отношеніяхъ общественныхъ классовъ, націй, государствъ. Поскольку здѣсь споръ о справедливости рѣшается какой-либо высшей инстанціей, обоюдно признаваемой, опять-таки въ осуществленіи справедливости слѣдуетъ видѣть лишь положительный результатъ, состоящій въ успокоеніи страстей самозащиты, вообще самоутвержденія. Иначе обстоитъ дѣло тамъ, гдѣ спорящіе сами же являются и судьями, и вершителями суда. Въ сущности вся исторія движется именно такими процессами самосуда государствъ, націй и общественныхъ партій между собою. И этотъ самосудъ историческій имѣетъ такой же безрелигіозный, а иногда и противорелигіозный характеръ, какъ и самосудъ малыхъ группъ и отдѣльныхъ индивидуумовъ. И несомнѣнно, надъ всей исторіей тяготѣетъ религіозное осужденіе, поскольку она въ своихъ внутреннихъ тяжбахъ давно уже потеряла возможность обращаться къ высшему религіозному суду. Конечно, этотъ судъ могъ существовать лишь при теократическомъ государственномъ строѣ. И религіозное паденіе человѣчества состоитъ именно въ томъ, что этотъ строй сталъ для него уже невозможенъ. Правда, психологія общественныхъ движеній гораздо сложнѣе и не исчерпывается субъективнымъ переживаніемъ той или иной исторической борьбы за право. Однако эта субъективная сторона является всегда основнымъ базисомъ общественнаго самочувствія. Напротивъ, объективный интересъ къ осуществленію справедливости имѣютъ всегда сравнительно немногіе, относящіеся къ ка-

тегоріи идеологовъ, теоретиковъ, людей долга, чести, вообще полнаго безкорыстія. Быть можетъ, поэтому-то размахъ историческихъ событій почти всегда выходитъ изъ рамокъ идейныхъ предначертаній, при чемъ вмѣсто возстановленія справедливости получается лишь новое нарушеніе ея, хотя и въ другую сторону. При этомъ обыкновенно все лучшее и благородное гибнетъ подъ противоположнымъ натискомъ стихійныхъ силъ массоваго самоутвержденія. Такимъ образомъ почти всякая борьба за право и справедливость, при всемъ безкорыстіи ея руководителей, въ основѣ своей всегда противорелигіозна. И религіозная отвѣтственность за исходъ такой борьбы падаетъ не только на первыхъ нарушителей справедливости во имя своего эгоизма, но также и на ея возстановителей во имя безрелигіознаго альтруизма. Въ сущности весь тотъ тупикъ, въ который зашла политическая жизнь современной Европы, есть лишь результатъ сложенія этихъ двустороннихъ грѣховъ и ошибокъ—игнорированія и нарушенія справедливости, съ одной стороны, и ея безрелигіозной защиты—съ другой. И, конечно, съ точки зрѣнія христіанства единственное радикальное средство исцѣленія отъ общественнаго зла несправедливости состоитъ не въ непосредственномъ и механическомъ осуществленіи справедливости, которая при этомъ всегда и неизбѣжно ускользаетъ изъ рукъ, какъ своего рода „синяя птица“, а въ проникновеніи возможно большаго числа людей религіознымъ сознаніемъ. Сущностью же этого сознанія является любовь къ Богу и къ людямъ. Только эта любовь, которая всегда и неизбѣжно связана съ принятіемъ на себя тяжести чьихъ-либо грѣховъ и винъ, дѣйствительно погашаетъ мало-по-малу эти вины и грѣхи и постепенно развязываетъ запутавшіяся партійныя и государственныя отношенія. Поэтому-то именно любовь, а не справедливость проповѣдовалъ Христосъ на землѣ [1]).

[1]) Въ Евангеліи есть мѣста, которыя на первый взглядъ какъ будто противорѣчатъ этому утвержденію. Такъ, напр., въ 4-й и 8-й заповѣди блаженства можно усмотрѣть прямое указаніе на справедливость, особенно если имѣть въ виду греческій текстъ, гдѣ вмѣсто русскаго слова „правда“ стоитъ δικαιοσυνη. Однако изъ сопоставленія словъ: δικαιοσύνη и δικαιος въ другихъ мѣстахъ Евангелія (напр., Матѳ. 21, 32 и 3, 5; посл. къ Рим. 5, 18 и 19; посл. къ Евр. 11, 4; 2-е посл. къ Коринѳ. 9, 9 и 10) легко убѣдиться, что слова δικαιοσυνη и δικαιος принадлежатъ къ тѣмъ многочисленнымъ словамъ Евангелія, значеніе которыхъ существенно отличается отъ древне-греческаго ихъ смысла. Въ евангельскомъ словоупотребленіи δικαιοσυνη, кромѣ обычнаго смысла справедливости, какъ соціальнаго принципа, еще чаще употребля-

Здѣсь мы касаемся той основной идеи христіанства, которая существенно измѣняетъ обычное понятіе справедливости, приноровленное къ житейскимъ человѣческимъ отношеніямъ. Это идея *единства* человѣческаго рода, а также единства *Церкви*. По христіанскому ученію, люди вовсе не являются какими-то самостоятельными единицами, отвѣчающими каждый за себя и могущими притязать на полное равенство въ распредѣленіи жизненныхъ тяжестей и въ несеніи религіознаго креста. Напротивъ, отдѣльность и изолированность людей есть извѣстнаго рода миражъ, обусловленный нашимъ невѣдѣніемъ міра невидимаго и связи его съ міромъ видимымъ. Не говоря уже о томъ, что горизонтъ нашего вѣдѣнія весьма невеликъ, какъ во временномъ, такъ и пространственномъ распорядкѣ, онъ не имѣетъ почти никакого измѣренія въ глубину. Иначе говоря, мы видимъ только внѣшнюю поверхность реальныхъ отношеній и совершенно не воспринимаемъ внутреннюю природу тѣхъ связей, которыя охватываютъ группы людей весьма разнообразными способами, объединяя ихъ въ нѣкоторыя болѣе или менѣе прочныя и стойкія единства всего человѣческаго рода, націй, Церкви, семей. На общемъ родовомъ единствѣ всего человѣчества какъ разъ и основано участіе всѣхъ людей въ первородномъ грѣхѣ и всеобщая отвѣтственность въ этомъ грѣхѣ. Каково метафизическое основаніе этого единства многихъ въ одномъ и отвѣтственности однихъ за другихъ, это вопросъ другой. Надо признать, что въ христіанствѣ метафизическая сторона этихъ идей остается еще до сихъ поръ совершенно неясной и открытой, быть можетъ, лишь въ интуитивномъ опытѣ немногихъ избранныхъ. Несомнѣнно только то, что раздѣльность и раздробленность эмпирической дѣйствительности въ болѣе глубокихъ слояхъ бытія превращается въ какую-то непрерывность. Существуетъ ученіе, которое отчасти проливаетъ свѣтъ на эти вопросы и по крайней мѣрѣ можетъ служить объясненіемъ нѣкоторыхъ случаевъ такой невидимой связи человѣческихъ судебъ. Мы имѣемъ въ виду извѣстное буддійское ученіе о кармѣ, основанное на теоріи перевоплощенія. Правда, это ученіе въ христіанствѣ нигдѣ не имѣетъ

ется въ специфически религіозномъ смыслѣ религіозныхъ нормъ или требованій Бога, религіозной правды, иногда даже душевныхъ свойствъ и расположеній, соотвѣтствующихъ велѣніямъ Бога. Такой именно религіозный смыслъ имѣетъ слово δίκαιοσυνη въ 4 и 8 заповѣди блаженства. Поэтому русскій переводъ: „блаженны алчущіе и жаждущіе правды“ вполнѣ выражаетъ смыслъ греческаго текста.

своего выраженія [1]). Но оно нигдѣ и не отрицается христіанствомъ. Вообще, по вопросу о предсуществованіи душъ мы находимъ въ христіанствѣ какое-то загадочное умолчаніе, основаніемъ котораго является не одно лишь незнаніе. Но это умолчаніе предоставляетъ, съ другой стороны, извѣстную свободу мнѣній по данному вопросу, конечно, поскольку эти мнѣнія не противорѣчатъ общему вѣроученію. И несомнѣнно, что ученіе о перевоплощеніи и о кармѣ не только не противорѣчитъ, но имплицитарно заключено во многихъ пунктахъ христіанства и даже молчаливо предполагается нѣкоторыми видными его представителями [2]). Конечно, это ученіе не могло бы быть включено въ христіанство въ томъ точно видѣ, какъ оно находится въ буддизмѣ, но во всякомъ случаѣ то, что въ немъ есть несовмѣстимаго съ христіанствомъ, не касается сущности дѣла, т.-е. ученія о глубокой связи жизни каждаго человѣка съ его предыдущимъ существованіемъ въ томъ или иномъ видѣ, съ забытыми актами его собственной воли. Но ученіе о кармѣ относится только къ индивидуальной судьбѣ людей. Намъ кажется, что это ученіе можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ обобщено на цѣлыя группы людей, на государства, націи, роды, быть можетъ, сословія. Единство рода въ его судьбѣ и предназначеніяхъ составляетъ одну изъ основныхъ идей Ветхаго завѣта. И основу этого единства нельзя видѣть ни въ чемъ другомъ, какъ въ томъ или иномъ отожествленіи отдѣльныхъ представителей рода другъ съ другомъ,— отожествленіи, въ силу котораго потомки фактически несли *въ себѣ* грѣхи своихъ предковъ, являясь ихъ прямымъ продолженіемъ. Однако теорія перевоплощенія не можетъ служить достаточнымъ объясненіемъ всего ученія христіанства объ общей связи и единствѣ человѣческихъ группъ и организацій, которое предполагаетъ не только отожествленіе многихъ какъ одной и той же индивидуальности, но также какое-то участіе многихъ индивидуальностей въ

---

[1]) Кромѣ нѣсколькихъ намековъ въ Евангеліи на тожество Іоанна Крестителя съ Иліей.

[2]) Между прочимъ бл. Августинъ въ своемъ „De libero arbitrio“ — сочиненіи, которое въ значительной своей части есть изслѣдованіе о божественной справедливости, высказываетъ мысль о предсуществованіи людей и объ ихъ настоящей жизни, какъ о послѣдствіи этого существованія до рожденія (lib. I, cap. XII. 24). Хотя эта мысль и высказывается весьма осторожно и въ формѣ лишь предположенія, однако самое появленіе ея у мыслителя, бывшаго однимъ изъ основателей христіанскаго богословія, является весьма многозначительнымъ.

жизни и судьбѣ индивидуальности высшаго порядка. Какимъ образомъ осуществляется участіе многаго въ единомъ, это составляетъ одинъ изъ наиболѣе таинственныхъ вопросовъ христіанской метафизики. Но несомнѣнно, что самая идея такого участія въ христіанствѣ существуетъ и даже является базисомъ основныхъ ученій христіанства о первородномъ грѣхѣ и объ искупленіи. Но было бы весьма ошибочно думать, что идея соучастія въ грѣхѣ относится къ одному лишь родовому грѣху Адама, а идея искупленія—къ одной лишь земной миссіи Спасителя. Адамъ и Христосъ—это только основные случаи впаденія въ грѣхъ и искупленія человѣчества въ одномъ лицѣ,—случаи, знаменующіе собою поворотные пункты религіозной исторіи. Кромѣ этихъ выдѣляющихся случаевъ, мы имѣемъ сложную сѣть такихъ же взаимоотношеній между всѣми вообще людьми, изъ которыхъ одни какъ бы грѣшатъ за многихъ, другіе искупаютъ своею жизнью грѣхи многихъ. Такое пониманіе жизни не только не чуждо христіанству, но предполагается и подтверждается всею совокупностью религіознаго опыта, жизнью христіанскихъ святыхъ и праведниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто не изумлялся, читая жизнеописанія святыхъ, какой-то очевидной чрезмѣрности ихъ подвиговъ самоотреченія и въ частности—аскетизма, какой-то несоразмѣрной огромности всей той религіозной работы, которую они на себя принимаютъ. Невольно возникаетъ вопросъ, зачѣмъ все это напряженіе силъ, это истязаніе и безъ того слабаго и давно побѣжденнаго тѣла? Неужели же, чтобы поднять ввысь свою собственную душу, и безъ того имѣющую естественное тяготѣніе къ небу? Иногда отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить прежняя жизнь святого, значительность его личныхъ грѣховъ и паденій. Но вѣдь это только иногда. Но какъ же понять тѣ случаи, когда святые являлись такими почти съ момента своего рожденія, какъ, напримѣръ, Серафимъ Саровскій? Неужели же и здѣсь подвиги аскетизма необходимы для личнаго спасенія? Далѣе, неужели же христіанскіе отшельники и подвижники фактически заботились только о своемъ личномъ спасеніи и въ своей отшельнической жизни осуществляли только одну изъ основныхъ заповѣдей христіанства—о любви къ Богу, совершенно забывая о другой—о любви къ людямъ. Но въ чемъ же могла состоять ихъ дѣятельная любовь къ людямъ въ отшельническихъ келліяхъ, въ пещерахъ, пустыняхъ, въ жизни, годами и десятилѣтіями проводимой въ полномъ одиночествѣ? Или ни въ чемъ, или въ фактическомъ

преодолѣніи человѣческихъ грѣховъ, въ испепеленіи въ своей душѣ всего того, что каждый человѣкъ обязанъ былъ бы искоренить въ себѣ своими собственными усиліями. Многимъ можетъ показаться чудовищнымъ предположеніе о переносѣ грѣховъ изъ одного мѣста въ другое, о сосредоточеніи ихъ въ душахъ праведниковъ какъ бы въ какихъ-то очистительныхъ кострахъ. Но чудовищность этого есть лишь чудовищность нашего незнанія и непониманія интимной жизни вселенной, полнаго невѣдѣнія тѣхъ путей, которыми совершается религіозная исторія міра. Только благодаря этому невѣдѣнію, вѣрнѣе, чрезмѣрной увѣренности, что вся реальность исчерпывается эмпирически данною дѣйствительностью, столь распространено еще и среди христіанъ то мнѣніе, что „уйти въ затворъ", „удалиться въ пустыню"—это значитъ фактически отдѣлиться отъ міра и отъ всѣхъ людей.

Отъ этого же зависитъ глубоко невѣрная оцѣнка аскетизма историческаго христіанства, какъ чего-то религіозно безплоднаго для всего человѣчества. Все это кажется справедливымъ, если довѣряться видимой раздѣльности людей. Но если дѣйствительно повѣрить въ единство Церкви, и при этомъ вспомнить, что немногимъ истязателямъ своего тѣла противостоитъ безконечное множество его развратителей, то религіозный аскетизмъ, даже въ самыхъ крайнихъ его формахъ, долженъ получить иную оцѣнку. Въ самомъ дѣлѣ, если есть какое-то средоточіе общечеловѣческой жизни, гдѣ происходитъ своего рода обмѣнъ и перераспредѣленіе силъ, откуда слабое находитъ свою поддержку, а сильное отдаетъ свой избытокъ, то въ аскетизмѣ святыхъ надо видѣть великую силу, сдерживающую міръ отъ его окончательнаго распада и подпаденія подъ власть чувственности. Но не одни святые, а всѣ вообще люди несомнѣнно осуществляютъ въ своей жизни, кромѣ эмпирически данныхъ цѣлей и задачъ, нѣкоторую работу для того невидимаго цѣлаго, въ которое они входятъ какъ части. И, конечно, справедливое распредѣленіе этой работы находится внѣ ихъ кругозора. Кромѣ того, при осуществленіи этой работы міровая справедливость находится въ процессѣ *становленія*, а никакъ не въ состояніи *завершенія*. И требовать отъ мірового правосудія въ каждый данный моментъ исторіи, чтобы справедливость была завершена въ отношеніи тѣхъ или иныхъ группъ, конечно, невозможно, если дѣйствительно стоять на точкѣ зрѣнія христіанства. Но тогда есть ли достаточныя основанія требовать этого завершенія и отъ людей?

Мы отвѣтимъ — „да“, если подъ требованіемъ разумѣть силу живого примѣра и убѣжденія религіознаго или даже чисто-раціональнаго, и мы отвѣтимъ—„нѣтъ“, если подъ требованіемъ разумѣть внѣшнее принужденіе. Всякая живая сила зла, если она не покоряется добру или не отмираетъ сама собой, всегда имѣетъ какія-то внутреннія права на существованіе. И это право зла не отмѣнить однимъ его внѣшнимъ преодолѣніемъ. А что зло имѣетъ какія-то внутреннія права на существованіе и даже на торжество въ этомъ мірѣ, въ этомъ не усумнится никто, кто съ достаточнымъ вниманіемъ относился къ нѣкоторымъ строкамъ Евангелія. Вообще, должна быть проведена какая-то граница между религіозно оправдываемой жаждой справедливости на землѣ и даже ея осуществленіемъ и по существу безбожными замыслами уничтожить царящую несправедливость, для отмѣны которой не наступили еще времена и сроки. Какъ это ни парадоксально, но несомнѣнно можно религіозно погрѣшать въ слишкомъ настойчивомъ желаніи и выполненіи того, что съ религіозной же точки зрѣнія является несомнѣннымъ благомъ. И, наоборотъ, можно религіозно переносить присутствіе зла въ мірѣ и не мѣшать ему торжествовать до времени. Кто въ этомъ сомнѣвается, пусть вспомнитъ притчу о плевелахъ.—„Оставьте расти вмѣстѣ то и другое до жатвы“ (Матѳ. гл. 13, ст. 30). Христіанство требуетъ самоотреченія не только въ злѣ, но и въ добрѣ, поскольку мы часто хотимъ его водворять самочинно, не разбираясь въ средствахъ и не справляясь съ внутренней возможностью его осуществленія. Съ христіанской точки зрѣнія вовсе не безразлично, *какъ* осуществляется то или иное благое дѣло. И это потому, что въ неправыхъ путяхъ его осуществленія заключается иногда величайшее зло. Все это въ особенности имѣетъ значеніе въ вопросахъ общественной справедливости, поскольку ихъ думаютъ разрѣшать механически, не перевоспитавъ и не измѣнивъ внутреннихъ духовныхъ устоевъ того или иного порядка вещей.

Все вышесказанное приводитъ насъ къ тому взгляду, что поскольку люди начинаютъ примѣнять принципъ справедливости не къ индивидуальнымъ отношеніямъ, а къ болѣе широкимъ сферамъ общей соціальной жизни, они въ огромномъ большинствѣ случаевъ дѣйствуютъ въ полнѣйшемъ невѣдѣніи настоящихъ результатовъ своихъ дѣйствій и чаще мѣшаютъ, чѣмъ помогаютъ, осуществленію міровой справедливости. Въ этомъ именно видимъ мы другое

основаніе, почему принципъ справедливости отсутствуетъ въ христіанской этикѣ. Осуществленіе справедливости, какъ міровой, такъ и исторической, принадлежитъ не человѣку, но одному лишь Богу, потому что только Онъ одинъ можетъ взвѣсить и опредѣлить мѣру неправедности человѣческой. Только Онъ можетъ знать, сколько нужно страданій и слезъ, чтобы смягчить человѣческое жестокосердіе,—когда дѣйствительно и внутренно кончаются, какъ-то обоснованныя на той же справедливости, права насильниковъ, угнетателей и узурпаторовъ. Только Онъ знаетъ, кто можетъ и кто долженъ вынести на своихъ плечахъ грѣхи отцовъ, рода, племени. Только Онъ знаетъ, какими средствами можетъ быть возстановлена человѣческая справедливость, что́ въ ней можетъ быть осуществлено въ предѣлахъ историческаго процесса и что должно ждать своего возстановленія лишь по ту сторону исторіи. Въ исполненіи всѣхъ этихъ цѣлей и плановъ человѣкъ можетъ и долженъ исполнять волю Бога, но вовсе не ставя своимъ девизомъ справедливость, но исключительно слѣдуя заповѣдямъ любви къ Богу и ближнимъ. Только подлинная любовь есть энергія такого рода, что она никогда не можетъ быть употреблена во зло и, такъ сказать, не впопадъ. Только она совершенно не нуждается въ знаніи божественныхъ плановъ. Любовь, хотя бы и слѣпо расточаемая, всегда и неизбѣжно ведетъ къ возстановленію міровой справедливости, приводя міръ изъ состоянія раздробленности къ единству и гармоніи. Правда, въ каждомъ отдѣльномъ актѣ любви и самопожертвованія принципъ справедливости какъ бы нарушается. Но это нарушеніе лишь кажущееся, зависящее отъ того, что мы выхватываемъ отдѣльное явленіе изъ мірового цѣлаго и пытаемся найти въ немъ то, что дано лишь въ его связи съ цѣлымъ. Справедливости, конечно, еще нѣтъ, поскольку человѣчество переживаетъ стадію возстановленія міровой справедливости, а не обладанія ею. Если маятникъ міровыхъ силъ въ грѣхопаденіи отклонился далеко влѣво отъ линіи равновѣсія, то онъ не можетъ быть приведенъ къ этой линіи прежде, чѣмъ онъ совершитъ такое же отклоненіе вправо. Центробѣжный порывъ міра въ сторону самоутвержденія долженъ быть уравновѣшенъ столь же сильнымъ центростремительнымъ порывомъ любви, и лишь въ сложеніи этихъ міровыхъ силъ, результатъ котораго находится за предѣлами исторіи, получится золотая середина справедливости. Мы живемъ еще въ періодъ ритмическихъ колебаній этихъ міровыхъ силъ,—

колебаній, въ которыхъ любовь представляетъ религіозное слагаемое, самоутвержденіе же—слагаемое природное и притомъ извращенное. Равновѣсіе, т.-е. осуществленная справедливость, есть то среднее, что не должно быть упреждаемо. Да одно лишь стремленіе къ справедливости и не можетъ уравновѣсить тотъ естественный порывъ бытія къ самоутвержденію, который заложенъ въ человѣчествѣ. Вотъ почему та религія, въ которой воплотился высшій смыслъ міра, дала заповѣдь любви, а не справедливости. И лишь въ узкихъ предѣлахъ человѣческой исторіи любовь эта представляется чѣмъ-то противорѣчащимъ справедливости, въ общей же системѣ мірового цѣлаго именно она-то и есть ея возстановительница, какъ міровой гармоніи. И въ этомъ именно смыслѣ мы и начали нашу статью утвержденіемъ, что христіанство не только не отмѣнило принцинъ справедливости, но дало ему новое сильнѣйшее обоснованіе. Необходимо только различать справедливость міровую, измѣряемую масштабомъ, человѣку недоступнымъ, и справедливость базарную, уголовнаго и гражданскаго кодекса, экономическую, вообще человѣческую, осуществляемую въ предѣлахъ минуты, дня, года, столѣтія, человѣческой исторіи. Христіанство оставило безъ вниманія именно справедливость въ примѣненіи къ малымъ масштабамъ ради достиженія ея въ цѣломъ, равновѣсіе момента оно отсрочило ради достиженія равновѣсія вѣчности.

Наше изслѣдованіе привело насъ къ выводу, какъ будто крайне неутѣшительному съ точки зрѣнія практическихъ результатовъ. Въ самомъ дѣлѣ, выходитъ, что, съ одной стороны, справедливость есть принципъ космическій, христіанствомъ не только не отрицаемый, но даже утверждаемый. Но въ то же время проявленіе этого принципа въ человѣческихъ отношеніяхъ есть нѣчто христіанствомъ частію отвергаемое (справедливость въ личныхъ интересахъ), частію же лишь терпимое и во всякомъ случаѣ не включаемое въ сферу чисто-религіозной дѣятельности (справедливость объективная). Какъ же намъ быть съ нашимъ чувствомъ справедливости при столь двойственномъ отношеніи его къ религіознымъ основамъ нашей жизни? Конечно, трудность положенія относится только ко второму случаю, такъ какъ первый случай совершенно ясно и категорически разрѣшается словами Христа: „А Я говорю вамъ: не противься злому. Но кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую; и кто захочетъ судиться съ тобой и

взять съ тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду". Неопредѣленно лишь отношеніе христіанства къ справедливости, понимаемой и чувствуемой объективно, внѣ всякаго отношенія къ нашимъ личнымъ интересамъ. Здѣсь именно получается весьма сложный конфликтъ чувствъ и обязанностей какъ чисто-гуманистическихъ, такъ и религіозныхъ. Съ одной стороны, всѣ люди, не ушедшіе изъ міра, неизбѣжно должны такъ или иначе дѣйствовать въ сферѣ правовыхъ отношеній, т.-е. въ примѣненіи принципа справедливости, съ другой же стороны, принципъ справедливости не можетъ быть проводимъ, не задѣвая въ массахъ людей ихъ субъективной заинтересованности, и, кромѣ того, самое осуществленіе его людьми въ области общественной жизни не точно и въ значительной мѣрѣ безпочвенно. Эта двойственность въ примѣненіи религіозныхъ принциповъ въ эмпирической жизни, эта трудность отдѣленія „кесарева" отъ „Божьяго" и оцѣнки перваго съ точки зрѣнія второго даетъ нерѣдко поводъ обвинять въ этомъ самое христіанство. Въ молчаніи христіанства о томъ, какъ же быть въ тѣхъ сложныхъ конфликтахъ принциповъ, которые порождаются общественной жизнью, усматриваютъ иногда своего рода лукавство, „умываніе рукъ", бѣгство за ограду міра сего въ лучшемъ случаѣ, чтобы не выпачкаться въ его нечистотахъ. Во всемъ этомъ, конечно, бываютъ повинны очень многіе христіане, но ни на іоту не повинно само христіанство въ его чистомъ религіозномъ содержаніи, въ его Основателѣ и подлинныхъ представителяхъ. Въ христіанствѣ нѣтъ никакой ни двойственности, ни нерѣшительности по отношенію къ міру, ни даже боязни запачкаться о его грязь. Двоедушіе и нерѣшительность находятся только въ человѣческихъ сердцахъ. Сами же люди такъ смѣшали въ своихъ душахъ и въ своихъ дѣяніяхъ добро и зло, что простого отношенія къ этимъ ихъ дѣйствіямъ не можетъ быть. Не христіанство сложно и запутанно, а человѣческая жизнь. И для распутыванія тѣхъ узловъ, которые завязались во всѣхъ пунктахъ общественныхъ отношеній, не можетъ быть дано никакихъ общихъ практическихъ правилъ, никакой „религіозной соціологіи". Поэтому-то христіанство и не дало никакихъ принциповъ государственности, кромѣ общаго указанія на необходимость повиноваться государственной власти вообще, никакого разрѣшенія экономическаго вопроса, кромѣ завѣта каждому христіанину отдать свою рубашку просящему, никакихъ основъ для уголовнаго или гражданскаго

кодекса, кромѣ заповѣди любви и прощенія своимъ врагамъ. Всѣ эти завѣты кажутся многимъ чѣмъ-то мимоидущимъ и не относящимся къ дѣлу, какъ обращенныя къ индивидуальнымъ проявленіямъ религіознаго сознанія. Но это именно потому, что они исполняются только единицами среди милліоновъ. Но на самомъ дѣлѣ въ нихъ только и заключается единственное и радикальное средство исцѣленія отъ всѣхъ общественныхъ золъ. И напрасно думаютъ, что христіанство не примѣнимо къ жизни, потому что оно требуетъ особыхъ героическихъ силъ. Героизма въ человѣчествѣ всегда хватало на то, чтобы созидать царства, свергать тирановъ, вообще передвигать тяжелые рычаги государственныхъ механизмовъ. Хватило бы его и на преодолѣніе общественнаго зла, если бы онъ былъ достаточнымъ для этого средствомъ. Главнымъ препятствіемъ для религіознаго жизненнаго строя всегда являлось отсутствіе или слабость религіозной вѣры и избытокъ человѣческаго самоутвержденія и самомнѣнія. И на это именно и направлены тѣ немногіе и простые завѣты, которые даны намъ Евангеліемъ. Требовать же отъ христіанства какихъ-то новыхъ средствъ выздоровѣть отъ общественнаго зла, средствъ болѣе понятныхъ для потерявшаго религію человѣчества,—не есть ли это по существу противорѣчивое притязаніе? Христосъ далъ всѣ принципы, необходимые для правильной общественной жизни. Неужели же Онъ долженъ былъ еще указать, какъ еще иначе лѣчить то общественное зло, которое можетъ возникнуть отъ забвенія Его завѣтовъ? Не пытаемся ли мы иногда извлечь изъ христіанства нѣчто чужеродное, какую-то механику общественной жизни, какую-то хирургію для вырѣзыванія по религіознымъ принципамъ омертвѣлыхъ тканей и гнойниковъ? Все это иногда дѣлается именно потому, что слишкомъ мы привыкли разсматривать жизнь технически, даже принимая всѣ догматы христіанства. Механическое міросозерцаніе еще царствуетъ надъ человѣчествомъ если не въ формахъ матеріализма, то въ варіаціяхъ позитивизма, если не въ философскихъ убѣжденіяхъ, то въ привычкахъ и способахъ понимать отдѣльныя явленія, наконецъ, въ привычкахъ воздѣйствовать другъ на друга и на міръ извнѣ, механически. Между тѣмъ вся христіанская этика построена на совершенно другомъ базисѣ,—на знаніи и ощущеніи внутренняго единства міра, на взаимодѣйствіи всѣхъ его частей изнутри черезъ высшія средоточія отдѣльныхъ группъ и въ концѣ концовъ средоточіе всего міра въ Богѣ. Все

это даетъ совершенно иной modus operandi въ духѣ и черезъ духъ. Конечно, этотъ modus operandi не исключаетъ внѣшняго соматическаго дѣйствія и даже предполагаетъ его какъ результатъ. Но результатъ этотъ возможенъ лишь при внутреннемъ духовномъ полнокровіи. Любовь и есть та здоровая духовная кровь жизни, которая должна наполнять каждое дѣйствіе. Удивительно ли, что Христосъ заповѣдалъ людямъ прежде всего имѣть эту здоровую кровь, всему же остальному предоставилъ совершаться само собою?

С. Аскольдовъ.

Объ относительномъ и абсолютномъ.

Новая философія часто сравнивалась съ древней и часто ставили ей въ вину ея оторванность отъ тѣхъ глубочайшихъ жизненныхъ проблемъ, которыя навсегда останутся связаны съ именами Сократа, Платона, Аристотеля. Упрекъ этотъ является въ такой же мѣрѣ вѣрнымъ, въ какой и одностороннимъ. Философія въ своемъ движеніи подверглась тому же процессу осложненія и раздѣленія труда, какъ и другія отрасли духовнаго творчества человѣка. Получилась возможность изучать ея проблемы отдѣльно и давать на нихъ отдѣльные отвѣты—возможность разсматривать методъ въ отвлеченіи отъ того содержанія, къ которому онъ прилагается. Такое расчлененіе помогло, напримѣръ, внимательнѣе остановиться и сосредоточиться на теоретико-познавательныхъ элементахъ философской спекуляціи. Съ другой стороны, не подлежитъ спору, что здѣсь существуетъ дѣйствительная опасность. Вѣдь исторія философіи не можетъ быть всецѣло уподоблена исторіи отдѣльныхъ наукъ: прошлое не служитъ въ ней лишь подготовкой къ настоящему и пройденное вызываетъ такой же духовный интересъ актуальности, какъ и проходимое. Нельзя мѣрить достоинства философскаго рѣшенія однимъ упрощеннымъ критеріемъ логической состоятельности. Какъ могли бы мы его приложить къ ученію объ идеяхъ Платона, о субстанціи Спинозы, объ абсолютномъ духѣ Гегеля?

Отсюда возможность періодическихъ возвратовъ философіи—возвратовъ къ Канту, Лейбницу, Платону, возможность той реабилитаціи средневѣковыхъ схоластиковъ, которую нельзя приписать только тонкимъ расчетамъ высшей католической іерархіи. Подобные возвраты никогда не суть буквальное возстановле-

ніе прошлаго; они предполагаютъ новое, болѣе глубокое и многостороннее пониманіе, но во всякомъ случаѣ они создаютъ одно изъ самыхъ типичныхъ различій между философіей и другими отраслями человѣческаго знанія. Отсюда недопустимость въ ней той спеціализаціи, которую мы неизбѣжно встрѣчаемъ въ этихъ отрасляхъ. Когда, напримѣръ, теорія познанія принимается за философію въ ея цѣломъ, когда изученіе метода и формы не оставляетъ уже ни мѣста, ни интереса высшимъ проблемамъ космическаго и нравственнаго порядка, мы не можемъ не чувствовать здѣсь несомнѣннаго искаженія.

Тѣмъ существеннѣе для насъ выяснить цѣнность вклада, дѣлаемаго философской работой въ общее міросозерцаніе, цѣнность этой работы, какъ силы устрояющей. Можно сказать, это есть примѣненіе прагматическаго метода? Да, конечно, поскольку такой прагматическій методъ вытекаетъ изъ самыхъ глубокихъ, самыхъ элементарныхъ потребностей ума, поскольку всякій человѣкъ, какъ участникъ жизни, есть прагматистъ. Значеніе философскаго прагматизма и лежитъ всего больше въ напоминаніи объ этихъ коренныхъ свойствахъ нашего духа. Съ этой стороны поучительно разсмотрѣть съ прагматической точки зрѣнія основныя категоріи и понятія, коими оперируетъ современная философская мысль. Мы останавливаемся здѣсь на понятіяхъ относительнаго и абсолютнаго.

Если правило примѣненія этихъ понятій высказывается въ такой формѣ, что предикатъ абсолютности долженъ приписываться исключительно абсолютному и что относительное должно признаваться только за относительное,—подобное положеніе звучитъ плоской тавтологіей. Но это только внѣшнее впечатлѣніе. Implicite здѣсь дается рядъ существенныхъ утвержденій и, быть можетъ, еще болѣе существенныхъ отрицаній.

Здѣсь предполагается прежде всего самая наличность указанныхъ понятій—наличность сознанія относительнаго и абсолютнаго, какъ основныхъ категорій. Философская мысль не можетъ оперировать только однимъ изъ нихъ. Признать, что все абсолютно, значитъ идти наперекоръ всему нашему опыту или значитъ въ сущности упразднить самую идею абсолютнаго. Исторія элейской философіи показываетъ, что сущее, понятое такимъ образомъ, приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ и открываетъ путь

атомистикѣ Демокрита или дуалистическому спиритуализму Анаксагора. Но дѣло не только въ діалектическихъ затрудненіяхъ, дѣло въ жизненной непримѣнимости. Міръ, понимаемый какъ абсолютное, и только абсолютное былъ бы для насъ міромъ мертваго единообразія, міромъ, гдѣ бы не осталось никакого мѣста для нашей свободы. Оправдывалось бы наше самое крайнее фаталистическое настроеніе, и жизнь, полная безволія и квіэтизма, могла бы смѣняться лишь мистическими грезами, но и эти послѣднія не являлись бы извѣстными возвышеніями человѣка надъ болѣе низменными сферами бытія, тѣми переживаніями, которыя изображалъ Плотинъ; такая мистика потеряла бы всякій очистительный характеръ, всякое религіозное значеніе. Нравственная жизнь человѣка, осуществленіе имъ идеала добра—все это могло бы сохраниться лишь при спасительной дисгармоніи между его мыслью и волею. Самый идеалъ добра, не имѣя противовѣса къ признанію зла, какъ бы ни представлялось послѣднее,—какъ самостоятельное начало или какъ privatio,—оказывался бы непонятнымъ и чуждымъ. Вѣдь если вѣра въ безусловное предопредѣленіе, которое проповѣдывалъ исламъ и кальвинизмъ, могла создавать желѣзные характеры, то это связывалось съ чрезвычайно сильнымъ сознаніемъ стихіи зла, обреченной на гибель, воплощалась ли она въ невѣрующихъ или въ исповѣдникахъ суевѣрнаго культа, или въ нарушителяхъ нравственнаго порядка, установленнаго божественной заповѣдью и закрѣпленнаго человѣческимъ закономъ. Фатализмъ, рождающійся изъ представленія о томъ, что все абсолютно, не давалъ бы никакихъ подобныхъ мотивовъ. Къ счастью, такое воззрѣніе вообще шло бы слишкомъ вразрѣзъ не только съ нашей философской мыслью, но и съ инстинктами личнаго и коллективнаго самосохраненія.

Другой возможный выводъ сводится, напротивъ того, къ устраненію самой категоріи абсолютнаго и къ признанію того, что все относительно. Въ пользу́ такого вывода существуютъ безспорно болѣе вѣскіе психологическіе мотивы. Все наше современное міровоззрѣніе проникнуто релятивизмомъ и дальнѣйшее расширеніе опыта пока его лишь оправдывало. Мы слишкомъ хорошо знаемъ, что всѣ ходячія цѣнности будутъ когда-нибудь переоцѣнены; исторія религіи и нравственности развертываетъ передъ нами картину глубокихъ измѣненій человѣческой природы въ ея самыхъ высшихъ проявленіяхъ. Неизмѣнность формы и буквы можетъ прикрывать полное внутреннее преобразованіе. Вспомнимъ, напримѣръ, нѣмецкій

протестантизмъ отъ Лютера хотя бы до Шлейермахера. Математическая достовѣрность, служившая столь долго идеаломъ достовѣрнаго знанія вообще, давно поколеблена, геометрія Эвклида стала лишь одною изъ многихъ мыслимыхъ геометрій, и наиболѣе твердо казалось бы установленныя основоположенія математическаго естествознанія оказываются только болѣе или менѣе цѣлесообразными рабочими гипотезами. Получается впечатлѣніе, что мы никогда не ошибаемся, приписывая лишь относительность всему, что попадаетъ въ нашъ духовный горизонтъ, но мы имѣемъ всѣ шансы быть обманутыми, повѣривъ въ абсолютность чего-нибудь. Наконецъ, міръ, гдѣ все относительно, даетъ намъ, по крайней мѣрѣ, широкій просторъ для передвиженія, широкую возможность приложить къ нему наши творческіе замыслы. Въ концѣ концовъ никто не знаетъ, до какой степени этотъ міръ окажется пластичнымъ.

Силу этихъ психологическихъ мотивовъ, увлекающихъ современнаго человѣка въ сторону крайняго релятивизма, не приходится уменьшать. Не забудемъ однако, что они не выдерживаютъ строго логическаго испытанія. Относительное также немыслимо безъ абсолютнаго, какъ и обратное. Даже въ глубинѣ изреченія родоначальника философіи релятивизма „все течетъ“, звучитъ не только противоположеніе вульгарно понимаемой неподвижности вещей, но и допущеніе понятія о существованіи, не обреченномъ вѣчно умирать и возрождаться въ этомъ потокѣ. Относительность должна имѣть степени: мы не можемъ представлять міръ, распростертый какъ бы на плоскости передъ нами, міръ, лишенный перспективы и углубленія; но что можетъ дать эту перспективу, какъ не признаніе абсолютнаго? Безконечное время и пространство суть только безконечныя продолженія нашего относительнаго времени и пространства, и однако они пріобрѣтаютъ новыя свойства. Релятивизмъ можетъ еще разоблачить рядъ вѣрованій человѣка, что онъ достигъ чего-то непоколебимаго въ смыслѣ познанія истины или осуществленія добра, но онъ никогда не будетъ въ состояніи вытѣснить изъ его духа самый постулатъ абсолютнаго.

А если думать о свободѣ дѣйствія, то цѣнность ея всецѣло зависитъ отъ цѣнности того, къ чему она приложена. Міръ лишь безпрепятственной капризной свободы, которая всецѣло бы удовлетворяла человѣка однимъ сознаніемъ его суверенитета, такой міръ стоилъ бы немного больше, чѣмъ царство мертвящаго и порабощающаго фатума.

Выставленное утвержденіе исключаетъ возможность признаній, какъ относительности абсолютнаго, такъ и абсолютности относительнаго—признанія, которыя тѣсно связаны логически и психологически.

Что касается до перваго, мы уже говорили о невозможности чистаго релятивизма. Въ настоящее время насъ занимаетъ соціально-психологическій смыслъ подобныхъ утвержденій. Обыкновенно они являются частью такъ называемой отрицательной или скептической философіи. Всего болѣе это, конечно, сказывается въ сферѣ религіозной.

Едва ли нужно доказывать, что эта отрицательная критика здѣсь оказалась въ достаточной мѣрѣ безсильной. Наука о религіи, поскольку она остается наукой, совершенно не компетентна въ оцѣнкѣ реальности религіознаго опыта. Огромная работа, произведенная протестантской наукой, изслѣдовавшей происхожденіе и развитіе христіанства, работа, пріемы и духъ которой были восприняты и наиболѣе живыми элементами католическаго міра, могла поставить христіанство въ широкую историческую рамку, могла приложить научный методъ къ его внѣшней оболочкѣ, могла снять съ него даже его легендарное облаченіе. Но то переживаніе абсолютнаго, которое одно даетъ смыслъ христіанской символикѣ и которое никогда не можетъ быть ограничено вѣроисповѣдными рамками,—оно остается неприкосновеннымъ. Чувство этихъ двухъ элементовъ религіи, изъ которыхъ собственно религіозный не имѣетъ въ себѣ ничего интеллектуальнаго, и не можетъ быть оцѣниваемъ соотвѣтственно, является сильной стороной ричліанства, хотя выраженіе этого чувства въ ученіи самого Ричля, особенно въ ученіи о священномъ писаніи, не можетъ не казаться искусственнымъ и мало убѣждающимъ. Относительность религіозныхъ проявленій, доказанная исторически и психологически, несомнѣнно приводитъ къ нѣкоторому религіозному индивидуализму, но именно на почвѣ послѣдняго, какъ это раскрылъ еще Шлейермахеръ, и какъ напоминаетъ объ этомъ Джемсъ, реальность религіознаго переживанія оказывается неуязвимой для самаго остраго и рѣжущаго анализа.

Съ другой стороны, этотъ индивидуализмъ вовсе не приводитъ къ полному религіозному распыленію общества; онъ не исключаетъ ни единообразія переживаній, ни вытекающей изъ этого единообразія солидарности, ни, наконецъ, чувства глубокой

терпимости къ различіямъ и формѣ ихъ проявленій. Католическіе модернисты надѣются изъ этой солидарности и терпимости создавать новую связь между членами церкви, связь, неизбѣжно ослабленную разложеніемъ старыхъ понятій объ авторитетѣ правящей іерархіи. Можетъ быть, здѣсь есть нѣчто утопическое, и традиціонное устройство католической церкви не способно вмѣстить въ себя новое пониманіе правъ вѣрующаго, но въ такомъ случаѣ религіозныя стремленія этихъ выдающихся и одушевленныхъ правозвѣстниковъ новой жизни должны найти и новую соціальную оболочку.

И съ другой стороны, мы не должны поддаваться впечатлѣнію отъ слишкомъ быстро идущей переоцѣнки. Вѣдь переоцѣнивается все: и утвержденія, и отрицанія, и догматизмъ наивной увѣренности, и догматизмъ quasi-критическаго иконоборства. Добросовѣстный скептицизмъ долженъ быть одинаково устремленъ направо и налѣво, и когда мы обозримъ его работу, то, несмотря на всѣ окружающіе насъ обломки, мы должны будемъ признать, что этотъ скептицизмъ не затронулъ постулата абсолютныхъ началъ, ни какъ философскаго признанія, ни какъ необходимой предпосылки общественнаго развитія и, быть можетъ, даже существованія. Киддъ рѣшился доказывать, что даже съ точки зрѣнія борьбы за существованія—не успѣха въ ней наличнаго состава людей, принадлежащихъ данному общественному союзу, а грядущихъ его поколѣній—религіозное превосходство есть самое существенное: лишь религіозные мотивы могутъ обезпечить это коллективное подчиненіе интересовъ настоящаго интересамъ будущаго, подчиненіе, на коемъ держится survival of the fittes.

Мы знаемъ, что къ религіозно-нравственной проблемѣ приводитъ всякая мысль объ общественномъ идеалѣ, который долженъ осуществиться путемъ того или другого преобразованія техники общежитія. Такъ называемый кризисъ современнаго правосознанія, ярко освѣщенный и глубоко разобранный въ книгѣ П. И. Новгородцева, неминуемо выводитъ насъ за предѣлы права. Если юристы начинаютъ искать опоры въ такомъ чисто моральномъ понятіи, какъ солидарность, если вожди передовыхъ демократій обращаются къ своимъ соотечественникамъ съ призывомъ помнить о великихъ задачахъ воспитанія, безъ котораго техника учрежденій никогда не въ состояніи приблизиться къ разрѣшенію жгучихъ соціальныхъ противорѣчій совре-

менности; всюду—здѣсь мы видимъ въ сознательной или безсознательной формѣ неизбѣжность санкціонировать болѣе относительное чѣмъ-то менѣе относительнымъ и въ концѣ концовъ абсолютнымъ. Было бы совершенно близоруко видѣть здѣсь возрожденіе утилитаризма—возвратъ къ Палею и Бентаму. Цѣнность религіозно-моральныхъ началъ, какъ силъ устрояющихъ и движущихъ, всецѣло зависитъ отъ ихъ дѣйствительной самоцѣнности, отъ того, что они несутъ въ себѣ собственную санкцію. Понятіе полезности, какъ его принималъ старый утилитаризмъ, предполагаетъ съ одной стороны наивную оптимистическую вѣру въ нѣкую естественную или предустановленную гармонію міра, а съ другой—не менѣе наивное представленіе объ упрощенномъ устройствѣ этого міра. Новѣйшій прагматизмъ долженъ исходить изъ безусловнаго отрицанія самыхъ этихъ навыковъ мысли, обнаруживавшихся въ утилитаризмѣ. Ему ближе, несмотря на кажущееся глубокое различіе, идея практическаго разума, освобожденная отъ кантовскаго формализма и вообще отъ всей схоластической обработки, которую она имѣла у Канта,—практическаго разума, ставшаго достояніемъ не столько отдѣльнаго человѣка, сколько исторически опредѣлившихся общежитій. Нужно только отказаться видѣть въ этихъ постулатахъ нѣчто внѣшне-авторитарное, какое-то своеобразное instrumentum regni для соблюденія порядка. Соціальный парадоксъ дѣлаетъ то, что, низведенные на степень простыхъ орудій охраны этого порядка, подобные постулаты оказываются даже практически безсильными. Традиціонное религіозное и нравственное понятія, которыя имѣли за себя только эту, весьма прозаическую соціальную полезность, съ удивительной легкостью разрушались при всякомъ подъемѣ критицизма, при всякомъ духовномъ сдвигѣ, которымъ сопровождался бы сдвигъ соціальный.

Но главный, быть можетъ, психологическій результатъ этого низведенія абсолютнаго до степени относительнаго выражается въ соотвѣтственномъ признаніи абсолютности за чѣмъ-то несомнѣнно лишь относительнымъ. Иконоборство переходитъ въ идолопоклонство. Всего явственнѣе это тамъ, гдѣ относительное становится предметомъ подлиннаго культа — какъ въ религіи человѣчество О.Конта—религіи, впрочемъ, исполненной благородства и возвышеннаго настроенія. Вѣдь первоначальное выраженіе мысли Конта, его „курсъ положительной философіи“ передаетъ наукѣ всѣ тѣ функціи, которыя нѣкогда выполняла теологія, а затѣмъ стала выпол-

нять метафизика. Въ „системѣ позитивной политики“ совершается возвратъ къ тому, что въ свѣтѣ первоначальныхъ идей Конта оказывается несомнѣннымъ фетишизмомъ. Но развѣ эту двойственность мы не найдемъ у самаго замѣчательнаго изъ предшественниковъ исторической философіи Конта, у Кондорсэ, съ его удивительно прозрачнымъ и цѣльнымъ раціонализмомъ, съ его ненавистью къ положительной религіи и съ его чисто религіозной вѣрой въ прогрессъ?

Извѣстно также, какъ легко образъ грядущаго совершеннаго порядка принимаетъ окраску настоящей соціальной апокалиптики. Соціалъ-демократія на фундаментѣ самаго прозаическаго истолкованія исторіи, прикрѣпляющаго всю человѣческую культуру къ хозяйственной необходимости, воздвигаетъ зданіе подобной соціальной апокалиптики, умѣющей приковывать умы и сердца народныхъ массъ, говоритъ имъ языкомъ надежды и утѣшенія. Борьба классической соціалъ-демократіи съ ревизіонизмомъ есть, конечно, вовсе не только споръ о болѣе цѣлесообразной тактикѣ; въ основѣ его лежитъ глубокое разногласіе относительно этого соціально-апокалипсическаго идеала. Всѣ, въ глазахъ коихъ онъ является единственнымъ началомъ, способнымъ подымать сознаніе рабочихъ массъ и дать имъ одушевленіе, не могли, конечно, не увидѣть въ попыткѣ Бернштейна дискредитировать это начало чисто разрушительнаго дѣла. Ссылки ревизіонистовъ на факты соціальной дѣйствительности, на опытъ, опровергающій классическую философію марксизма, ихъ не могли убѣдить. Какой мотивъ останется у людей, когда эта обѣтованная земля будущаго потеряетъ свой обликъ, который такъ высоко ее возносилъ надъ современной жизнью, полною безконечныхъ лишеній и страданій?

То же самое и въ сферѣ правовыхъ и государственныхъ преобразованій. Правда, представленія о совершенно правовомъ и государственномъ порядкѣ никогда не получали въ новѣйшее время облика царства Божія на землѣ: послѣдній былъ скорѣе свойственъ анархическимъ образамъ свободнаго общежитія. Но и здѣсь, напримѣръ, идея правового государства часто представлялась идеальнымъ типомъ общежитія, охраняющимъ личную свободу и гармонически примиряющимъ ее съ потребностями общественнаго цѣлаго. Намъ тѣмъ болѣе необходимо имѣть въ виду эти преувеличенія, что современная наука о государствѣ своей реакціей про-

тивъ возвеличеннаго государственнаго полновластія склонна подчеркивать верховенство права, „суверенитетъ права“. Съ другой стороны, гегельянская апоѳеоза государства такъ же мало въ состояніи удовлетворить современное сознаніе. Лоренцъ Штейнъ хотѣлъ дать этому паѳосу государственности, съ которымъ мы встрѣчаемся у Гегеля, болѣе точное эмпирическое обоснованіе. Онъ пытался его найти въ контрастѣ между необходимостью, которая царитъ въ общественныхъ отношеніяхъ и обрекаетъ одни классы на порабощеніе другихъ, и свободой, присущей государству съ его способностью возвышаться надъ классовыми интересами. Но и эта идеализація оказалась совершенно несостоятельной. Самому государству вовсе не присуща какая-то освобождающая способность: оно представляетъ изъ себя лишь болѣе или менѣе могущественное орудіе для служенія различнымъ цѣлямъ, и эти общія цѣли даются извнѣ, поскольку онѣ выходятъ за предѣлы чистаго государственнаго самосохраненія. Мы убѣждаемся въ этомъ съ тѣмъ большей наглядностью, чѣмъ болѣе возрастаетъ техническое, такъ сказать, совершенство этого государственнаго аппарата.

Еще въ меньшей степени, оказывается, можно признать абсолютную цѣнность за отдѣльными государственными институтами. Тотъ піэтетъ, которымъ окружено было всеобщее избирательное право въ эпоху англійскихъ чартистовъ и французской іюльской монархіи, та вѣра въ него, какъ выраженіе коллективнаго человѣческаго разума, которой былъ преисполненъ Ламеннэ,—все это разсѣивается по мѣрѣ того, какъ всеобщее избирательное право распространяется по Европѣ и за ея предѣлами. Мы имѣемъ въ немъ цѣнное орудіе, дающее возможность проявиться массовымъ стремленіямъ, но эта цѣнность въ концѣ концовъ .опредѣляется тѣмъ содержаніемъ, которое въ него вложено. То же можно сказать о парламентаризмѣ, о референдумѣ, о пропорціональномъ представительствѣ, объ автономіи и федерализмѣ, о всѣхъ послѣднихъ словахъ европейской политической демократіи. Ни одно изъ нихъ не обладаетъ магической способностью открывать двери въ царство свободы и соціальной справедливости. Въ этомъ отношеніи критика анархистовъ неопровержима. Чѣмъ полнѣе осуществленъ въ данной государственной организаціи демократическій принципъ, тѣмъ ярче обнаруживается ея безсиліе осуществить конечные идеалы демократіи. Та вѣра во всемогущество учрежденій, которая періодически подымается, въ эпохи коренной ломки госу-

дарственнаго строя періодически же приводитъ къ неизбѣжному кризису.

Но, скажутъ, — эти мимолетныя увлеченія, эта вѣра, которая обречена на разрушеніе, все-таки благодѣтельны: они создаютъ могущественные мотивы, которые позволяютъ побѣждать предстоящія препятствія: никогда не забывая, что относительное есть только относительное, найдетъ ли человѣкъ въ себѣ достаточно для этой побѣды силъ? Не будемъ говорить, что это разсужденіе представляетъ изъ себя защиту „насъ возвышающаго обмана". Бѣда въ томъ, что возвышеніе мимолетно и вслѣдъ за нимъ наступаетъ глубокое паденіе: вѣра смѣняется полнымъ скептицизмомъ. Тотъ, кто ожидалъ отъ учрежденій способности создать совершенный общественный порядокъ, долженъ придти къ безплодному аполитизму, если не анархизму. Тамъ, гдѣ искать лучшей жизни заставляетъ лишь соціальная апокалиптика, что остается по ея неизбѣжномъ крушеніи? Въ этихъ преувеличенныхъ упованіяхъ, въ этой склонности возвышать до степени абсолютнаго одинъ изъ элементовъ протекающей вокругъ насъ жизни и лежитъ главная причина всегда болѣзненныхъ, часто опасныхъ, въ соціальномъ смыслѣ, кризисовъ.

А съ другой стороны—какъ сковывается этими ложными „категорическими императивами" свобода дѣйствія человѣка въ мірѣ! Жизнь требуетъ отъ него полной ясности и гибкости ума, а онъ сектантски привязанъ къ извѣстнымъ положеніямъ, объявленнымъ неподлежащими не только повѣркѣ въ цѣломъ, но сколько-нибудь существеннымъ оговоркамъ въ частяхъ. Напряженность воли вырождается въ слѣпой фанатизмъ. Мы имѣемъ слишкомъ много примѣровъ этихъ пагубныхъ ортодоксій, которыя такъ затемняютъ въ человѣкѣ и его элементарный здравый смыслъ, и его высшія духовныя способности. Исторія отдѣленія церкви и государства во Франціи приняла бы совершенно другой оборотъ, несравненно болѣе благопріятный для моральныхъ и культурныхъ интересовъ націи, если бы вокругъ этой реформы не столкнулись всѣ ортодоксіи—клерикальная и антиклерикальная. Міръ относительнаго долженъ быть рѣшительно секуляризованъ, освобожденъ отъ того смѣшенія spiritualia и temporalia, которое, правда не въ средневѣковой формѣ, такъ часто оживаетъ въ наукѣ и искусствѣ, политикѣ и общественности, во всѣхъ отрасляхъ человѣческой дѣятельности. Здѣсь огромное чисто жизненное значеніе релятивизма,

поставленнаго въ извѣстные предѣлы, способнаго научить насъ точному различенію всегда относительной техники, наполняющей нашу ежедневную работу, и автономныхъ конечныхъ цѣлей.

Таковы отрицательныя сужденія и нормы, заключающіяся въ принципѣ абсолютнаго и относительнаго, явственно различаемыхъ въ нашемъ умѣ. Это различеніе оказывается не одной отвлеченной истиной; лишь оно въ состояніи внести смыслъ въ жизнь и сдѣлать въ то же время производительнымъ повседневный трудъ человѣка, предохранить его отъ обольстительныхъ иллюзій, таящихъ въ себѣ зародышъ грядущаго отчаянія.

Вѣдь простой инстинктъ подсказываетъ намъ, что человѣкъ нуждается въ какомъ-то сочетаніи реализма и идеализма, и эта двойственная потребность постоянно выражалась въ разнообразныхъ формулахъ и разнообразныхъ формахъ. Прагматическая цѣнность этихъ формъ можетъ быть всестороннѣе и точнѣе представлена, когда мы ихъ прилагаемъ къ жизни, выходящей за предѣлы существованія отдѣльнаго человѣка. Въ своей интересной книгѣ о британскомъ имперіализмѣ Шульце-Геверницъ ожидаетъ обновленія англо-саксонскаго міра отъ новаго идеализма, который продолжитъ великое, но не оконченное дѣло Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Вѣроятно, это увлеченіе человѣка, нашедшаго послѣ долгаго исканія подлинный для него философскій отвѣтъ, но несомнѣнно, что именно способность народовъ англо-саксонской расы хранить вѣру въ идеальныя блага и въ то же время нѣизмѣнно приспособлять весь строй своихъ понятій къ жизненнымъ проблемамъ является однимъ изъ вѣрнѣйшихъ залоговъ ихъ всемірно-исторической роли въ настоящемъ и въ будущемъ. Такая способность не можетъ однако быть удѣломъ лишь избранныхъ народовъ. Она должна войти въ духовный капиталъ каждаго общества, стремящагося удержаться на уровнѣ современной общечеловѣческой культуры.

Итоги творческой философской работы здѣсь присоединяются къ накопленнымъ плодамъ вѣковыхъ опытовъ, удовлетвореній и разочарованій, ярко освѣщая путь — одновременно для мысли и для ея жизненнаго воплощенія.

С. Котляревскій.

Къ теоріи конкретнаго познанія.

„Во всемъ, почти во всемъ, что я писалъ, мною руководила потребность собранія мыслей, сцѣпленныхъ между собой для выраженія себя; но каждая мысль, выраженная словами особо, теряетъ свой смыслъ, страшно понижается, когда берется одна и безъ того сцѣпленія, въ которомъ она находится. Само же сцѣпленіе составлено не мыслью (я думаю), а чѣмъ-то другимъ, и выразить основу этого сцѣпленія непосредственно словами нельзя, а можно только посредственно словами, описывая образы, положенія, дѣйствія".

Такъ говоритъ Левъ Толстой, обосновывая этимъ разсужденіемъ невозможность для него отвѣтить на вопросъ Страхова, что именно онъ хотѣлъ сказать своимъ романомъ „Анна Каренина" [1]). „Если бы я хотѣлъ,—говоритъ онъ въ томъ же письмѣ,—сказать словами все то, что имѣлъ въ виду выразить романомъ, то я долженъ былъ написать романъ тотъ самый, который я написалъ сначала". Поэтому „нужны люди, которые бы показывали безсмыслицу отыскиванія отдѣльныхъ мыслей въ художественномъ произведеніи и постоянно руководили бы читателей въ томъ безконечномъ лабиринтѣ сцѣпленій, въ которомъ и состоитъ сущность искусства" [2]).

Въ этихъ немногихъ словахъ высказана, какъ намъ кажется—самая сущность искусства; она выражена, во всякомъ случаѣ, болѣе глубоко и мудро, чѣмъ въ извѣстной спеціальной работѣ Толстого на эту тему. Замѣчательно, что въ этомъ опредѣленіи при-

---

[1]) Письмо къ Н. Н. Страхову отъ 26 апр. 1876. Письма Л. Н. Толстого, собранныя П. А. Сергѣенко, т. I, 1910. стр. 118.

[2]) Тамъ же, стр. 117 и 119.

роды художественнаго постиженія Толстой совершенно сходится съ своимъ величайшимъ антиподомъ по міровоззрѣнію и съ однимъ изъ немногихъ художниковъ, достойныхъ стоять рядомъ съ нимъ—съ Гете. Слова Толстого даютъ совершенно точное описаніе той своеобразной художественной формы познанія, которая была присуща Гете и получила названіе „предметнаго мышленія". Гете неустанно утверждалъ, что всякій анализъ, всякое раздробленіе предмета знанія на рядъ отдѣльныхъ понятій и сужденій уничтожаетъ самый объектъ знанія, ту „духовную связь", которая образуетъ его основу, и что только конкретное знаніе, улавливающее реальность въ живомъ образѣ, даетъ подлинное постиженіе дѣйствительности [1]). Это совпаденіе двухъ величайшихъ художниковъ, столь несходныхъ по своимъ натурамъ и міровоззрѣніямъ, во взглядѣ на природу знанія, выражаемаго въ искусствѣ, должно служить важнымъ внѣшнимъ свидѣтельствомъ въ пользу правильности этого взгляда даже для тѣхъ, кто не ощущаетъ непосредственно его истинности.

Для гносеологіи здѣсь возникаетъ трудная и, думается намъ, плодотворная проблема. Какъ возможно *конкретное знаніе?* Конкретное знаніе, на которое, какъ мы видимъ, претендуетъ художникъ, есть знаніе, выраженное не въ сужденіяхъ (не въ „мысляхъ, выраженныхъ словами особо", какъ говоритъ Толстой), а въ образахъ, въ которыхъ непосредственно дано логически невыразимое „сцѣпленіе мыслей". Правда, мы привыкли безъ особыхъ затрудненій утверждать, что художникъ „мыслитъ образами". Съ чисто психологической точки зрѣнія это дѣйствительно не содержитъ никакой трудности. Мы представляемъ себѣ поэта, какъ человѣка, одареннаго сильнымъ зрительнымъ или инымъ воображеніемъ и умѣющаго сообщать намъ свои впечатлѣнія или переживанія черезъ уподобленіе ихъ образамъ, съ которыми они связываются эмоціональной ассоціаціей. Когда, напр., поэтъ изображаетъ зарницы, какъ „бесѣду глухонѣмыхъ демоновъ", или когда онъ уподобляетъ освобожденіе души отъ заблужденій отпаденію чуждыхъ, наносныхъ красокъ съ картины мастера, то эти сравненія, черезъ связь ихъ съ чувствами, помогаютъ намъ пережить эмоціональный колоритъ соотвѣтствующаго впечатлѣнія. Такъ художникъ имѣетъ

---

[1]) Ср. нашу статью: „Изъ этюдовъ о Гете. Гносеологія Гете", въ *Русск. Мысли* 1910, № 8.

возможность косвенно высказать невыразимые непосредственно оттѣнки нашихъ переживаній. Но мы обычно не предполагаемъ, что эти оттѣнки настроеній передаютъ природу самихъ объектовъ, т.-е. что „мышленіе образами“ есть дѣйствительное *познаніе*, „сцѣпленію мыслей для выраженія себя“ въ художественныхъ образахъ мы придаемъ только психологическое, но отнюдь не объективно-логическое или гносеологическое значеніе. Напротивъ, здѣсь, въ сужденіяхъ Толстого и Гете о познавательномъ значеніи художественнаго выраженія мыслей, утверждается, что искусство даетъ болѣе полное и объективное выраженіе *правды* и что всякое *логическое* уясненіе мыслей неизбѣжно понижаетъ мысль и лишаетъ ее смысла,—того смысла, который извѣстенъ художнику.

Съ точки зрѣнія законовъ и нормъ логическаго (т.-е. дискурсивнаго) мышленія такое утвержденіе прямо нелѣпо. Смыслъ познанія, совершаемаго въ сужденіяхъ, въ томъ и состоитъ, что, анализируя объектъ, мы выдѣляемъ въ немъ извѣстные признаки и, фиксируя ихъ въ объектѣ или предицируя ихъ ему, мы тѣмъ самымъ „познаемъ“ объектъ, т.-е. отдаемъ себѣ болѣе точный отчетъ въ немъ, чѣмъ когда онъ представлялся намъ не диференцированнымъ цѣлымъ. Чѣмъ больше у насъ есть такихъ „мыслей, выраженныхъ словами особо“, тѣмъ полнѣе наше знаніе; представленіе же или образъ, не диференцированный въ сужденіи, вообще не содержитъ знанія. Конечный идеалъ знанія состоитъ въ разложеніи всего конкретнаго на отвлеченные признаки и въ постиженіи его, какъ совокупности или системы такихъ признаковъ. При этомъ высшій законъ дискурсивнаго мышленія, законъ тождества, утверждаетъ, что каждый признакъ имѣетъ самъ по себѣ абсолютно опредѣленное и тождественное себѣ содержаніе,—все равно, мыслится ли онъ обособленно или какъ часть болѣе сложнаго цѣлаго, въ которомъ онъ содержится. Этотъ законъ, такимъ образомъ, обезпечиваетъ намъ, что производимый нами анализъ ничего не измѣняетъ въ объектѣ, не прибавляетъ къ нему ничего субъективнаго и, съ другой стороны, ничего не уничтожаетъ въ немъ, а точно воспроизводитъ его собственную природу. Мысленно обособляя какой-либо признакъ *a* въ составѣ сложнаго представленія *abc* и впредь отчетливо распознавая его въ послѣднемъ, мы хотя и совершаемъ нѣкоторую умственную операцію надъ объектомъ, но именно такую, которая касается не самого объекта, а только нашего познавательнаго отношенія къ нему и лишь уясняетъ намъ то, что содер-

жалось въ объектѣ до всякаго анализа. Мы, конечно, уничтожаемъ этимъ актомъ тотъ ирраціональный комплексъ, какимъ представлялся намъ объектъ до анализа, и замѣняемъ его синтезомъ логически расчлененныхъ элементовъ; мы какъ бы раздѣляемъ нѣкоторое единство на части и снова складываемъ его изъ нихъ, при чемъ въ этомъ процессѣ намъ впервые уясняется механизмъ этого единства. Но такъ какъ, согласно закону тождества, природа каждой такой части тождественна самой себѣ, т.-е. независима отъ сочетаній, въ которыя она вступаетъ съ чѣмъ-либо инымъ, то конечный продуктъ этой операціи—объектъ, различенный и состоящій изъ отдѣльныхъ частей—долженъ быть также тождественъ самому себѣ; измѣнилось—но именно обогатилось и уяснилось—лишь наше знаніе о немъ, а не онъ самъ.

Отсюда слѣдуетъ, что утвержденіе, будто мысли „выражаютъ себя“ только черезъ „сцѣпленіе между собой“ и теряютъ смыслъ внѣ этого невыразимаго словами сцѣпленія, противорѣчитъ основному закону отвлеченнаго знанія, который не только допускаетъ, но и требуетъ расчлененія „сцѣпленныхъ между собою мыслей“, при чемъ этимъ расчлененіемъ нисколько не умаляется содержаніе мыслимаго. Какъ разрѣшить этотъ споръ между требованіями отвлеченнаго знанія и притязаніями знанія художественнаго? Самое простое было бы—признать исключительную правоту одной изъ спорящихъ сторонъ и всецѣло отвергнуть требованія другой. Такъ, по большей части, и поступаютъ люди науки въ отношеніи художественной правды и служители искусства—въ отношеніи правды научной. Всего легче это сдѣлать въ отношеніи художественнаго мѣрила истины. Ибо, такъ какъ художественное познаніе интуитивно и по самой своей природѣ ничего не можетъ *логически доказать,* то очень легко побить этого противника логическими аргументами. Однако легкость такой побѣды есть лишь оборотная сторона ея призрачности. Ибо она основана на безмолвномъ допущеніи абсолютнаго и универсальнаго значенія логическихъ критеріевъ, т.-е. именно того, что́ подлежитъ рѣшенію въ этомъ спорѣ. И кто хоть однажды углубилъ и обогатилъ свое знаніе жизни черезъ усвоеніе смысла художественнаго произведенія—не говоря уже о тѣхъ, кто способны самостоятельнымъ творчествомъ достигать истины на этомъ пути,—того никакіе логическіе аргументы не разубѣдятъ въ достовѣрности формы знанія, присущей искусству. Съ другой стороны, можно было бы попытаться признать

условными и субъективными законы дискурсивнаго мышленія. Но поскольку такая попытка стремилась бы обосновать себя на какомъ-либо прямомъ доказательствѣ, она неизбѣжно была бы произвольной и несостоятельной; ибо доказательство такого утвержденія само опиралось бы, именно въ качествѣ доказательства, на тѣ критеріи, которые оно пытается опровергнуть, и, слѣдовательно, вертѣлось бы въ ложномъ кругу. Очевидно, объективное рѣшеніе этого спора возможно только черезъ разсмотрѣніе познавательнаго значенія того и другого пути. Если бы оказалось, что обѣ формы знанія могутъ послѣдовательно, т.-е. безъ нарушенія своихъ основныхъ принциповъ, доводить познаніе до его послѣдней цѣли, то пришлось бы утвердить правомѣрность ихъ обѣихъ, какъ двухъ равноправныхъ формъ знанія. Первенство же одной изъ нихъ могло бы быть показано, если бы уяснилось, что другая, противоположная ей форма есть какъ бы лишь обходный путь, который только на нѣкоторомъ этапѣ уклоняется отъ большой дороги и затѣмъ снова соединяется съ ней.

Прежде всего надлежитъ опредѣлить своеобразіе художественной формы знанія. Если исходить при этомъ изъ указаннаго выше отрицательнаго ея опредѣленія, какъ формы, противоположной отвлеченному знанію, то необходимо подчеркнуть, что художественное знаніе *не состоитъ* изъ сужденій. Ибо всякое сужденіе, какъ мы видѣли, предполагаетъ именно то выдѣленіе отвлеченныхъ признаковъ изъ сложнаго цѣлаго, противъ котораго возстаетъ поэтическое постиженіе. То обстоятельство, что словесно поэтическое произведеніе состоитъ изъ предложеній, которыя съ логической точки зрѣнія выражаютъ сужденія, не должно вводить насъ въ заблужденіе. Во-первыхъ, поэтическія произведенія могутъ обходиться и безъ такихъ сужденій и выражаться, напр., въ вопросительныхъ или восклицательныхъ предложеніяхъ, въ которыхъ нельзя усмотрѣть логическихъ сужденій, и тѣмъ не менѣе давать намъ въ итогѣ ту форму знанія, которая вообще присуща искусству; укажемъ, для примѣра, на гейновское стихотвореніе „Warum sind die Rosen so blass?“ или на стихотвореніе Ал. Толстого: „Край ты мой, родимый край!“ И во-вторыхъ—что самое существенное—сужденія суть только средства, но никакъ не итогъ художественнаго постиженія. Итогъ же этотъ данъ—возвращаясь снова къ классическому описанію Льва Толстого—въ томъ сцѣпленіи мыслей, которое само „составлено не мыслью“ и потому вы-

разимо только черезъ описаніе „образовъ, дѣйствій, положеній". Разсматривать художественное произведеніе какъ систему сужденій и умозаключеній—значитъ уподобиться тому анекдотическому нѣмецкому ученому, который, прослушавъ бетховенскую симфонію, спросилъ: „Was wird damit bewiesen?" Наоборотъ, вполнѣ ясно, что поэтическое произведеніе въ этомъ отношеніи ничѣмъ не отличается отъ произведеній пластическихъ искусствъ или музыки: оно даетъ не сужденія, а образы, пропитанные настроеніемъ. Но тутъ и возникаетъ самый существенный вопросъ: какъ могутъ образы содержать истину и давать знаніе? Во всякомъ, безъ исключенія, знаніи имѣется усмотрѣніе *общаго*. Индивидуальное, какъ таковое, можетъ быть только *предметомъ* знанія, но никогда не его *содержаніемъ*. Отсюда слѣдуетъ, что и въ искусствѣ индивидуальное имѣетъ значеніе не какъ таковое, а также лишь какъ выраженіе общаго. Но, тогда какъ отвлеченное знаніе отыскиваетъ общее въ индивидуальномъ черезъ расчлененіе послѣдняго на отвлеченные признаки, художественное знаніе *усматриваетъ* общее въ самомъ индивидуальномъ, т.-е. въ его неразложимомъ единствѣ. То невыразимое словами (т.-е. неразложимое на сужденія) *общее впечатлѣніе*, которое мы получаемъ отъ своеобразной взаимозависимости чертъ художественнаго образа, и составляетъ наше общее *знаніе*, пріобрѣтаемое черезъ художественную интуицію. Общее здѣсь не отрѣшено отъ индивидуальнаго, не входитъ въ его составъ, какъ логически отдѣлимая его часть; и индивидуальное есть не примѣръ или частный случай общаго; напротивъ, индивидуальное есть подлинное воплощеніе общаго, которое проявляется въ живой неразрывной связи всѣхъ его частныхъ опредѣленій. Эта форма общаго есть, въ отличіе отъ отвлеченнаго понятія, *символъ*, т.-е. общее, выраженное въ конкретно-индивидуальномъ видѣ, и въ этомъ смыслѣ всякое искусство символично. „Истинная символика,—говоритъ Гете,—состоитъ въ томъ, что частное выражаетъ общее, не какъ мечта и тѣнь, а какъ живое мгновенное откровеніе непостижимаго". Художественное познаніе ничего не *доказываетъ* и не *объясняетъ*: оно только *показываетъ*. Въ самомъ конкретномъ оно *видитъ* ту основу или сущность, проявленіемъ которой служитъ это конкретное.

Съ психологической точки зрѣнія художественное познаніе есть, такимъ образомъ, всегда интуиція, потому что не нуждается въ отвлеченномъ обоснованіи и не допускаетъ его. Тѣмъ не менѣе для

гносеологіи остается возможнымъ отвлеченно формулировать тотъ *постулатъ*, изъ котораго безсознательно исходитъ художественное постиженіе. Если Кантъ опредѣлилъ апріорныя условія возможности математики и естествовѣдѣнія, какъ знанія, то такая же задача можетъ и должна быть разрѣшена и относительно искусства: какъ возможно художественное знаніе, т.-е. какія посылки лежатъ въ его основѣ и оправдываютъ его? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, думается намъ, ясно вытекаетъ изъ описанія природы художественнаго знанія: конкретное знаніе, присущее искусству, опирается на допущеніе сущностей или силъ, которыя сами въ себѣ несутъ основанія своего индивидуально-конкретнаго проявленія. Дальнѣйшее, болѣе точное опредѣленіе этихъ сущностей не только не требуется художественнымъ постиженіемъ, но и прямо противорѣчитъ его природѣ: ибо нельзя заранѣе опредѣлить, какая область явленій будетъ художественно фиксирована какъ проявленіе одной изъ такихъ сущностей, и всякій новый и оригинальный художникъ отыскиваетъ новыя сущности и показываетъ ихъ въ новыхъ сочетаніяхъ явленій. Существенно здѣсь лишь одно: сама мысль, что конкретное явленіе и группировка индивидуальныхъ чертъ суть не случайные примѣры обнаруженія общаго, а необходимо вытекаютъ изъ природы („Urphänomen“ Гете). Анализируя эту мысль, мы можемъ разложить ее на два относительно самостоятельныхъ сужденія. Первый посулатъ конкретнаго знанія состоитъ въ томъ, что отдѣльные признаки или черты, констатирующіе индивидуальный образъ, соединены между собой не случайно, а внутренне необходимо, т.-е. что изъ сущности цѣлаго вытекаютъ его частные признаки. Второй постулатъ, тѣсно связанный съ первымъ, утверждаетъ, что и самый характеръ *связи* или отношеній между этими чертами также опредѣляется природой цѣлаго. Эти два положенія, мыслимыя вмѣстѣ и интуитивно осознанныя, и составляютъ основную мысль конкретнаго познанія, согласно которой явленіе должно быть постигнуто не какъ случайная комбинація или сумма отдѣльныхъ отвлеченныхъ признаковъ, а какъ живое единство, элементы котораго не отъединились другъ отъ друга и отъ формы ихъ взаимной связи.

То, что здѣсь разумѣется, есть, въ сущности, идея *живого*, въ отличіе отъ мертваго или механическаго. Кантъ (и отчасти уже Аристотель) отмѣтилъ глубокую аналогію между художественнымъ

и органическимъ, основанную на присутствіи въ томъ и другомъ зависимости частей отъ идеи цѣлаго. Прослѣживая далѣе, какимъ образомъ части и ихъ взаимозависимость могутъ опредѣляться цѣлымъ, мы приходимъ къ идеѣ *творческой необходимости*, отличной отъ необходимости логической и ея отраженія въ реальности—необходимости механической [1]). Уразумѣть сполна конкретное многообразіе значитъ понять его, какъ необходимое проявленіе нѣкоторой единой сущности, которая можетъ обнаруживать и осуществлять себя именно только въ этомъ конкретномъ многообразіи. Но такъ какъ логически мы не можемъ вывести изъ какого-либо опредѣленія чего-либо иного, отличнаго отъ него, и такъ какъ механическое объясненіе есть лишь попытка, устранивъ многообразіе формъ и проявленій, понять каждое состояніе какъ тождественное въ своей основѣ прежнему (именно, какъ продолженіе движенія),—то всякое сознаніе необходимости *новаго*, *иного*, всякое постиженіе многообразія, какъ результата единой силы или сущности, по существу ирраціонально и изъяснимо лишь черезъ символъ творчества. Живое и творческое (оба эти понятія, въ конечномъ итогѣ, имѣютъ тождественное значеніе) есть единственная форма, черезъ которую мы интуитивно уразумѣваемъ, какъ изъ единаго проистекаетъ конкретное многообразіе. Законъ *творчества* или *саморазвитія*, который гласитъ, что всякое сущее потенціально содержитъ въ себѣ и съ необходимостью проявляетъ опредѣленное конкретное многообразіе формъ и связей,—таковъ высшій законъ конкретнаго познанія, аналогичный въ немъ логическимъ законамъ отвлеченнаго знанія. И изъ этого закона вытекаетъ практическая норма конкретнаго знанія: всякое многообразіе должно быть уяснено, какъ внутренне-необходимое, т.-е. какъ опредѣляемое той единой сущностью, проявленіемъ которой оно служитъ.

Если мы теперь посмотримъ, какъ относится это высшее правило конкретнаго знанія къ нормамъ отвлеченнаго знанія, то легко увидѣть, что, несмотря на отмѣченное выше расхожденіе между ними, въ основѣ обѣихъ формъ знанія лежитъ одинъ высшій законъ—именно *законъ достаточнаго основанія*. Законъ достаточнаго основанія, въ самой общей своей формѣ, опредѣляетъ всякое

---

[1]) Ср. *Лопатинъ*. Положит. задачи философіи, т. I (1 изд.), стр. 261—268 и passim.

знаніе и требуетъ, чтобы все было постигнуто какъ *необходимое;* все случайное, только данное и констатируемое онъ превращаетъ въ проблему, въ задачу знанія, и побуждаетъ мысль не останавливаться на данномъ, какъ таковомъ, а „уразумѣть“ его, т.-е. свести къ необходимому. Въ этомъ состоитъ активная, творческая природа всякаго знанія; всякое данное есть для него лишь исходная точка для переработки и выраженія его въ новой формѣ, проникнутой началомъ необходимости. Поэтому и художникъ въ своемъ созерцаніи, конечно, не пассивно повторяетъ данное, а творчески преобразуетъ его, въ этомъ отношеніи не отличаясь отъ мыслителя, для котораго данное есть также лишь отправная точка при построеніи новой картины міра. И если говорятъ, что художникъ „созерцаетъ“, а не „мыслитъ“, то въ этомъ содержится лишь противопоставленіе двухъ описанныхъ нами родовъ познанія, ибо „созерцаніе“ художника именно и есть его мышленіе и отнюдь не тождественно съ пассивнымъ констатированіемъ данныхъ элементовъ.

Но этой общностью закона достаточнаго основанія для обѣихъ формъ знанія и ограничивается сходство между ними. Намѣчаемая этимъ закономъ цѣль—понять все данное, какъ необходимое—осуществляется въ конкретномъ и отвлеченномъ знаніи, какъ мы видѣли, разными путями. Если норма конкретнаго знанія состоитъ въ требованіи уяснить необходимость всякаго многообразія, какъ проявленія развивающейся конкретной сущности, то норма отвлеченнаго знанія требуетъ, напротивъ, объясненія многообразія, какъ результата отвлеченно-общихъ элементовъ. Это требованіе можетъ быть, аналогично постулату конкретнаго знанія, разложено на двѣ частныя задачи: 1) отвлеченное знаніе должно объяснить само многообразіе, т.-е. совокупность качественныхъ элементовъ даннаго, и 2) оно должно объяснить форму ихъ связи или природу отношеній между ними. Можно, однако, показать, что въ обоихъ этихъ отношеніяхъ отвлеченное знаніе *не можетъ осуществить до конца* своихъ задачъ.

Что касается первой задачи, то стало уже трюизмомъ логической науки, что индивидуальное, какъ таковое, не выводимо изъ общаго. Господствующая логическая формулировка этого положенія, восходящая еще къ Лейбницу, выражаетъ это слѣдующимъ образомъ: всякое общее знаніе состоитъ въ гипотетическихъ сужденіяхъ, утверждающихъ зависимость одного даннаго (качества,

событія, состоянія) отъ другого; для того чтобы вывести изъ этого знанія опредѣленный фактъ, нужно къ гипотетическому общему сужденію присоединить категорическое сужденіе, утверждающее наличность основанія, т.-е. того, изъ чего, согласно гипотетическому сужденію, вытекаетъ данное слѣдствіе. Данный фактъ A объясненъ, когда у насъ есть два сужденія: „если есть B, то есть и A“ и „B есть“. Очевидно, что такое знаніе сводитъ, по законамъ необходимой связи, одни явленія къ другимъ, въ отношеніи которыхъ всегда возникаетъ тотъ же вопросъ: если мы объяснили, т.-е. показали необходимость явленія A, то теперь мы вмѣсто него имѣемъ явленіе B, которое само по себѣ столь же мало необходимо, какъ и A. Факты, слѣдовательно, никогда сами не вытекаютъ изъ общихъ законовъ, а всегда лишь на основаніи общихъ законовъ вытекаютъ изъ другихъ фактовъ, и какъ бы далеко ни шло такое объясненіе, оно всегда опирается на необъяснимое далѣе фактическое состояніе. И лишь совершенно смутное, логически не уясненное воззрѣніе можетъ полагать, что „законы природы“ даютъ дѣйствительное *объясненіе*, т.-е. показываютъ необходимость всего совершающагося.

Впрочемъ, это соображеніе само по себѣ недостаточно, чтобы показать, что индивидуальное многообразіе не выводимо изъ общаго. Пусть остается необъяснимымъ постулатомъ знанія, что нѣкоторое первоначальное A существуетъ; но если бы можно было показать, что изъ этого A вытекаетъ B, изъ B—C, изъ C—D и т. д. то сложное многообразіе ABCD было бы все же сведено къ единому общему—къ A. Но именно это и невозможно. Какимъ образомъ можно изъ анализа природы A показать, что оно есть ABCD? Одно изъ двухъ: или B, C, D есть нѣчто *иное*, чѣмъ A, тогда они не выводимы изъ него; или же они скрыто содержались въ A, и тогда, въ сущности, мы не свели комплекса ABCD къ A, а просто констатировали его сложный составъ. Правда, въ наукѣ мы пользуемся индуктивно добытыми утвержденіями: изъ A слѣдуетъ B и т. д., безъ того, чтобы утверждалось тождество между A и B. Но всякое подлинное логическое *доказательство* такого положенія, каковымъ, какъ извѣстно, никогда не можетъ быть сама индукція, возможно не иначе, какъ черезъ отождествленіе A съ B. Парадоксальность, которая лежитъ въ основѣ сужденія „A есть B“ въ смыслѣ „A тождественно B“ (тогда какъ A можетъ быть тождественно только самому себѣ),—эта парадоксальность не есть

результатъ какой-либо неправильной логической теоріи, а есть подлинная загадка, стремленіе къ преодолѣнію которой движетъ наше познаваніе. Внѣ этой загадки, внѣ необходимаго для мысли требованія „объяснить“ всѣ синтетическія сужденія, т.-е. свести ихъ къ аналитическимъ, не существовало бы всей научной работы, которая отъ эмпирическихъ правильностей восходитъ къ болѣе общимъ, непосредственно не наблюдаемымъ законамъ. Задача эта относительно, т.-е. неполно, осуществляется, если А и В оба сводятся къ чему-то третьему, напр., къ С; тогда усматривается частичное тождество между А и В, тогда какъ то, чѣмъ они отличаются другъ отъ друга, либо оставляется безъ разсмотрѣнія, какъ необъясненный остатокъ (такъ по большей части дѣлается въ спеціальныхъ наукахъ, которыя возлагаютъ задачу объясненія этого остатка на отвѣтственность какой-либо иной науки), либо же просто объявляется несуществующимъ, „субъективнымъ“. Отвлеченное знаніе, такимъ образомъ, достигаетъ объясненія только посредствомъ *упрощенія* своего объекта, т.-е. игнорированія его многообразія. Это вполнѣ законно въ спеціальныхъ наукахъ, но въ общей системѣ знанія означаетъ все же отказъ отъ подлиннаго объясненія. Практически весьма цѣнно, напр., сведеніе многообразія чувственныхъ качествъ къ одному общему признаку движенія, т.-е механическое объясненіе дѣйствительности; но это „сведеніе“, въ сущности, не объясняетъ загадку многообразія качествъ, а только переноситъ ее въ иную инстанцію, напр., психологію. Работа, производимая логическимъ анализомъ, сводится всегда къ расчлененію объекта на его болѣе простые—въ конечномъ счетѣ простѣйшіе элементы; и это расчлененіе, конечно, вскрываетъ тождества тамъ, гдѣ они не были замѣтны до анализа, и въ этомъ смыслѣ содержитъ подлинное объясненіе. Но это объясненіе никогда не можетъ быть всеобъемлющимъ, ибо никогда тождество не можетъ идти такъ далеко, чтобы устранить всякія различія. Болѣе того, это тождество никогда не можетъ даже уменьшить многообразія, а только переноситъ его въ иное мѣсто; всякій шагъ въ установленіи тождества связанъ съ признаніемъ соотвѣтствующаго различія: сведеніе различія между А и В къ ихъ тождеству въ С предполагаетъ, что А есть С+х, а В есть С+у, т.-е. вводитъ соотвѣтствующее различіе между остатками отождествленія—х и у. То упрощеніе, которое производится отвлеченнымъ знаніемъ, есть всегда, такъ сказать, очищеніе, которое собираетъ однородное

въ одно мѣсто и выдѣляетъ изъ него неоднородное; но какъ мало физическое очищеніе какого-либо предмета можетъ уничтожить то, отъ чего предметъ очищается, такъ же мало и логическое очищеніе можетъ дѣйствительно *уничтожить* или уменьшить многообразіе. И логическое упрощеніе правомѣрно именно лишь постольку, поскольку оно не забываетъ своей относительности и не выдаетъ себя за абсолютное устраненіе многообразія.

Такимъ образомъ, отвлеченное знаніе можетъ только преобразовывать многообразіе, т.-е. представлять его въ иной, именно логически анализированной формѣ. Но оно никогда не можетъ дѣйствительно объяснить многообразіе, т.-е. показать его необходимость, во-первыхъ, потому, что все фактическое не разложимо на общее, а только выводимо, на основаніи общихъ связей, изъ иного, фактическаго же, и, во-вторыхъ, потому, что логическій анализъ, постигающій многообразіе какъ проявленіе общаго, всегда даетъ ирраціональный остатокъ, содержащій въ иной формѣ то же многообразіе. Никакой сложный комплексъ никогда не можетъ быть съ необходимостью выведенъ изъ чего-либо единаго; онъ можетъ быть понятъ лишь какъ продуктъ скрещенія или взаимодѣйствія нѣсколькихъ простыхъ элементовъ, при чемъ самый фактъ *встрѣчи* этихъ элементовъ остается необъясненнымъ и необъяснимымъ.

Въ связи съ этимъ стоитъ и неразрѣшимость для отвлеченнаго знанія второй основной задачи познанія—объясненія формы связи или отношеній между элементами. Отвлеченное знаніе, какъ мы старались намѣтить выше, состоитъ въ анализѣ, т.-е. въ расчлененіи сложнаго цѣлаго на его отдѣльные элементы и въ разсмотрѣніи этого цѣлаго какъ совокупности его раздѣльно мыслимыхъ частей, при чемъ итогъ отвлеченнаго разсмотрѣнія мыслится адэкватнымъ своему предмету, т.-е. сложному цѣлому, какъ таковому. Но со времени Лотце мы знаемъ, что всякое цѣлое есть не сумма, а сложный комплексъ признаковъ, нѣкоторая ихъ функція, не выразимая одной формулой для всѣхъ случаевъ. Не трудно, однако, уяснить, что характеръ этой функціональной связи неуловимъ для отвлеченнаго знанія. Тотъ категоріальный синтезъ, который дѣйствительно объединяетъ отдѣльные признаки въ своеобразное сложное цѣлое, самъ по себѣ не можетъ быть отвлеченно расчлененъ, ибо онъ есть именно реальная связь признаковъ, а не какой-либо особый, дополнительный признакъ или совокупность

ихъ. Категоріи, какъ говорилъ Аристотель, могутъ быть только предикатами, а не субъектами сужденій; а это значитъ, что онѣ не могутъ быть сами анализированы въ сужденіи. Категоріи суть формы отношеній, какъ таковыхъ, т.-е. понятія, смыслъ которыхъ исчерпывается формой связи между элементами реальности и которыя внѣ этой связи не имѣютъ никакого самостоятельнаго содержанія. Онѣ скрываются въ связкѣ сужденія и объединяютъ признаки; онѣ суть, говоря языкомъ Канта, „условія возможности“ сочетанія признаковъ, и потому сами не могутъ быть познаны. Это обстоятельство нисколько не затрудняетъ отвлеченное знаніе въ частныхъ наукахъ, которыя никогда не доводятъ анализъ до послѣдняго конца, не направляютъ его на внутреннюю основу сочетанія реальныхъ признаковъ; но въ метафизикѣ оно сказывается весьма чувствительно. Когда мы разлагаемъ реальность на простѣйшіе отвлеченные элементы и стремимся дойти до конца въ такомъ объясненіи, мы теряемъ всякое основаніе связи между этими элементами, и категоріальный синтезъ какъ бы испаряется изъ нихъ. Ибо онъ лежитъ не въ содержаніи самихъ элементовъ, и не есть особый, дополнительный элементъ реальности, а есть ихъ живая связь, исчезающая при попыткѣ мыслить весь міръ какъ совокупность простѣйшихъ отвлеченныхъ содержаній. Послѣднимъ итогомъ отвлеченнаго анализа дѣйствительности, въ силу внутренней логической необходимости, является атомистическое міровоззрѣніе (въ широкомъ смыслѣ слова): раздробленіе міра на простѣйшія безсодержательныя точки, которыя именно въ силу своей абсолютной простоты не содержатъ въ себѣ основанія для многообразной связности и дѣйственности бытія, и надъ которыми какъ бы витаютъ управляющіе ими „законы“. Чѣмъ точнѣе, т.-е. *раздѣльнѣе*, мы познаемъ элементы, тѣмъ менѣе мы понимаемъ, откуда берутся отношенія между ними и почему эти отношенія именно такія, а не иныя.

Еще яснѣе это обнаруживается въ отношеніи того, что можно назвать формой многообразія въ узкомъ, такъ сказать, эстетическомъ значеніи этого понятія—въ отношеніи формы, какъ такой взаимозависимости, которая воспринимается, какъ впечатлѣніе съ особымъ содержаніемъ. Типомъ формы въ этомъ смыслѣ является музыкальная гармонія или мелодія—то особое впечатлѣніе, которое сознается при одновременномъ или послѣдовательномъ воспріятіи нѣсколькихъ звуковъ; но, конечно, во всякомъ безъ исклю-

ченія воспріятіи въ большей или меньшей мѣрѣ присутствуетъ такая форма. Картина не есть совокупность красочныхъ пятенъ на полотнѣ, общій обликъ человѣка не есть сумма отдѣльныхъ его чертъ, и даже простѣйшая геометрическая фигура не исчерпывается совокупностью образующихъ ее линій. Но ясно, что отвлеченный анализъ долженъ разсматривать все сложное, какъ совокупность частей, и потому вынужденъ игнорировать форму или признавать ее „психологической иллюзіей". Здѣсь, однако, надо повторить сказанное уже выше; какъ бы правильно ни было, съ методологической точки зрѣнія, такое самоограниченіе — ибо оно вытекаетъ изъ природы этой формы знанія,—оно не въ правѣ выдавать себя за абсолютное рѣшеніе вопроса; оно лишь отодвигаетъ непознаваемое въ иную область; и даже если бы форма была признана иллюзіей, то требовалось бы объяснить ее, по крайней мѣрѣ, какъ психологическій фактъ, и тогда здѣсь вновь возникла бы совершенно та же проблема, ибо въ *содержаніи* представленія, конечно, ничего не мѣняется отъ того, признаемъ ли мы его объективнымъ или субъективнымъ.

Итогъ этихъ соображеній сводится къ тому, что отвлеченное знаніе, какъ таковое, не можетъ объяснить,—т.-е. понять, какъ необходимое,—ни многообразія качествъ какой-либо реальности, ни отношеній и своеобразной формы связи между ними. Этимъ, на первый взглядъ, отрицается всякая цѣнность отвлеченнаго знанія,— что̀ было бы вопіющимъ противорѣчіемъ общепризнанному и подтвержденному на практикѣ объективному значенію научнаго знанія. Намъ могутъ также сказать, что мы охарактеризовали лишь формально-логическую сторону знанія, не коснувшись реальной ея стороны, и что поэтому, такъ сказать, стучались въ открытую дверь, такъ какъ недостижимость знанія одними лишь формально-логическими операціями есть общеизвѣстная истина. Остановимся сначала на первомъ возможномъ возраженіи.

Цѣнность отвлеченнаго знанія — и притомъ не только практическая, но и объективная — настолько безспорна, что доказывать ее нѣтъ надобности; время, когда можно было, вмѣстѣ съ Гегелемъ, свысока смотрѣть на „разсудочность" и видѣть въ ней лишь уклоненіе отъ истиннаго знанія, давно прошло, и возрожденіе его — не въ интересахъ истинной философіи; теоріи прагматизма, усматривающія въ отвлеченномъ знаніи полезное для жизни условное мнѣніе, должны быть также отвергнуты, такъ какъ упускаютъ

изъ виду самоочевидность и потому абсолютную достовѣрность законовъ отвлеченнаго знанія. Но наши соображенія совсѣмъ не имѣли въ виду отвергнуть научное знаніе вообще, а должны были лишь показать, что отвлеченное знаніе, взятое *изолированно* отъ иныхъ формъ и источниковъ знанія, т.-е. какъ нѣчто *самодовлѣющее,* не достигаетъ цѣли знанія. Оно всегда живетъ и питается на счетъ *иного,* отличнаго отъ него знанія, и именно въ этомъ живомъ сочетаніи съ конкретнымъ почерпаетъ свою силу. Лишь когда оно стремится стать всеобъемлющимъ и абсолютнымъ, т.-е. вобрать въ себя и переработать по своимъ законамъ то, что образуетъ его основу, оно какъ бы истребляетъ само себя и потому теряетъ силу. Въ самомъ дѣлѣ, въ основной формѣ отвлеченнаго знанія, въ сужденіи, *основаніемъ* знанія является субъектъ сужденія, т.-е. то, что еще не познано отвлеченно и *надъ чѣмъ* работаетъ дискурсивная мысль. Слѣдовательно, сложное цѣлое, какъ таковое, есть источникъ всякаго знанія. Но и содержаніе знанія, выражаемое въ предикатѣ, есть лишь въ идеалѣ простѣйшій, неразложимый признакъ; фактически всякое *понятіе,* достигаемое отвлеченіемъ, есть также сложный комплексъ, лишь немногія стороны котораго логически фиксированы. Въ этой еще нерасчлененной сложности частей сужденія лежитъ—для реальнаго познанія—основаніе связи между ними. Основаніемъ отвлеченнаго познанія является то, что еще отвлеченно не опознано,—конкретное реальное цѣлое. Пока анализъ не доведенъ до конца — а фактически онъ никогда не доводится до конца,—онъ вполнѣ правомѣренъ, какъ частичное выраженіе истины. Но всякій такой анализъ опирается на сужденія, которыя въ свою очередь должны опираться уже на нѣчто, такъ сказать, *металогическое.*

Въ чемъ состоитъ это металогическое основаніе всего логическаго? Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣтомъ на возраженіе, что формальными операціями мышленія не исчерпывается научное познаніе. Само по себѣ это возраженіе, конечно, вполнѣ справедливо. Но если при этомъ имѣется въ виду, что къ логическому анализу долженъ присоединяться, въ видѣ особаго источника знанія, опытъ, то это основано на смѣшеніи психологической и логической точекъ зрѣнія. Съ логической точки зрѣнія опытъ не данъ намъ отдѣльно отъ того отвлеченнаго анализа, съ помощью котораго мы познаемъ данное, хотя психологически мы, конечно, должны сначала „увидать“ что-либо, и лишь

потомъ можемъ „размышлять“ о немъ. Вѣдь самый актъ усмотрѣнія или „опыта“ логически есть не что иное, какъ анализъ, и выражается въ формѣ (высказаннаго или безмолвнаго) сужденія; пока я ничего не распознаю, т.-е. не расчленяю, мнѣ и не „дано“ ничего, и мнѣ дано ровно столько, сколько я, въ каждый данный моментъ, распознаю. Поэтому „опытъ“ и „мышленіе“, съ точки зрѣнія своего объективнаго содержанія, означаютъ одно и то же, и отличеніе „формально-логической“ дѣятельности отъ реально-познавательной — *въ предѣлахъ самого отвлеченнаго знанія* — не имѣетъ никакого смысла. Если, тѣмъ не менѣе, это различеніе остается глубоко существеннымъ, то это—не потому, что психологически акту мышленія предшествуетъ актъ воспріятія, а потому, что отвлеченному знанію, какъ таковому (какъ оно дано въ неразрывной связи „опыта“ съ „мышленіемъ“), *логически* предшествуетъ *интуитивное знаніе*. Нашъ выводъ относительно отвлеченнаго знанія нисколько не мѣняется отъ того, что оно психологически опирается на „опытъ“—по той простой причинѣ, что самъ по себѣ опытъ, какъ извѣстно, не даетъ какого-либо общаго и необходимаго знанія. Но плодотворность и объективное значеніе отвлеченнаго знанія могутъ быть показаны лишь уясненіемъ его связи съ интуитивнымъ или конкретнымъ знаніемъ.

То, что̀ образуетъ исходную точку для научнаго познанія въ узкомъ смыслѣ слова, т.-е. для дальнѣйшаго расчлененія и переработки, не есть ни безформенный сырой матеріалъ, какое-то еще невѣдомое X, ни совокупность отдѣльныхъ, расчлененныхъ элементовъ, а есть живое „единство многообразія“ — картина, которая всегда содержитъ въ большей или меньшей степени многообразіе и вмѣстѣ съ тѣмъ единство или объединенную систему единствъ. Чисто логическому расчлененію предшествуетъ незавершенное расчлененіе, которое какъ бы дано на фонѣ всеобщей связи и не отрываетъ отдѣльныхъ элементовъ отъ того сплошного цѣлаго, въ которомъ они находятся. Первоначальное содержаніе аналогично художественному въ томъ смыслѣ, что усматриваетъ частное въ неразрывной связи съ цѣлымъ, какъ бы пропитанное „общимъ впечатлѣніемъ“. Для отвлеченнаго знанія каждое качество, напр., цвѣтъ каждой вещи, имѣетъ свое собственное содержаніе, независимое отъ той среды, на фонѣ которой оно выдѣляется. Для интуиціи это качество неотдѣлимо отъ окружающихъ его иныхъ данныхъ и есть какъ бы лишь оттѣнокъ общаго многообразія, несо-

знаваемый внѣ послѣдняго. *Это* содержаніе знанія по самому существу дѣла логически неизъяснимо; оно можетъ быть лишь пережито черезъ фиксацію вниманія на немъ. Но именно оно, а не „опытъ“ въ обычномъ смыслѣ, какъ совокупность отдѣльныхъ элементовъ, образуетъ не только психологическую исходную точку всякаго дальнѣйшаго знанія, но и объективную основу для дѣятельности отвлеченнаго знанія. Безъ него немыслимо, прежде всего, образованіе познавательно-цѣнныхъ понятій. Какъ извѣстно, съ чисто логической точки зрѣнія понятіе *существеннаго признака* совершенно произвольно: любой признакъ можетъ быть объявленъ существеннымъ и дать начало соотвѣтствующему понятію. И хотя несомнѣнно, что въ жизни обращается вниманіе на признаки, въ какомъ-либо отношеніи практически интересующіе человѣка, но возможность отъ такихъ произвольныхъ понятій восходить къ понятіямъ, отмѣчающимъ объективно-существенныя черты реальности, предполагаетъ все же способность интуитивно улавливать моменты, которые имѣютъ внутреннее, самодовлѣющее значеніе для уясненія дѣйствительности. Здѣсь въ цѣломъ, въ „общемъ впечатлѣніи“ непосредственно усматривается какъ бы доминирующее значеніе нѣкоторыхъ его моментовъ — значеніе, невыводимое изъ отвлеченнаго содержанія признаковъ, но ясное на фонѣ общей картины бытія. Таково же условіе и всякаго индуктивнаго умозаключенія. Достаточно извѣстно, что всякая индукція, основана на научномъ тактѣ, на томъ, что̀ еще Аристотель называлъ ἀγχίνοια — на первоначальномъ, неопредѣлимомъ для логическаго метода уловленіи и обособленіи той группы фактовъ, между которыми предполагается наличность какой-либо связи. Этотъ актъ уловленія необходимыхъ реальныхъ связей есть не просто психологическій процессъ, который не содержитъ въ себѣ основанія правомѣрности своего итога. Напротивъ, если ни опытъ (въ обычномъ смыслѣ констатированія опредѣленныхъ содержаній), ни логическій анализъ соотношенія между данными содержаніями, не даютъ основанія для установленія необходимой реальной связи, т.-е. для индуктивнаго умозаключенія, то мы должны допустить, что послѣднее опирается на металогическое основаніе, т.-е., что истинность общаго синтетическаго сужденія усматривается въ интуитивно осознанной цѣлостной картинѣ бытія. Это предносилось уже Канту, когда онъ въ „Критикѣ силы сужденія“ обусловливалъ возможность индукціи допущеніемъ эстетико-телеологической гар-

моніи въ природѣ. Такимъ образомъ, каждый шагъ реальнаго познанія—каждое образованіе новаго понятія и каждое высказываніе общаго синтетическаго сужденія — опирается на интуицію. Лишь этимъ объяснимъ парадоксъ, что въ синтетическомъ сужденіи неопознанная сторона дѣйствительности служитъ основаніемъ для отвлеченнаго знанія: предикатъ такого сужденія невыводимъ изъ субъекта, какъ отвлеченнаго понятія, но все же усматривается въ немъ черезъ интуитивное осознаніе предмета, какъ неисчерпаемаго живого единства многообразія. Выведеніе многообразія изъ единства и постиженіе отношеній и формъ связей между элементами невозможно, поскольку цѣлостная картина бытія уже раздроблена на отвлеченныя части, но возможно и фактически совершается на основѣ интуиціи, т.-е. непосредственнаго конкретнаго усмотрѣнія. Конечно, теорія познанія, въ качествѣ провѣрки отвлеченнаго знанія его же собственными критеріями, не можетъ признать такую интуицію логическимъ основаніемъ знанія и усматриваетъ въ ней лишь психологическій продуктъ, требующій оправданія. И само собою разумѣется, что интуиція не есть *логическое* (въ узкомъ смыслѣ слова, т.-е. отвлеченное) основаніе, ибо, какъ указано, она по самой своей природѣ *металогична*; но требованіе ея отвлеченной провѣрки неосуществимо и, сверхъ того, упускаетъ изъ виду, что внѣ связи съ интуиціей немыслимо само отвлеченное знаніе.

Основой отвлеченнаго знанія является, такимъ образомъ, само конкретное или художественное знаніе. Процессу отвлеченнаго анализа предшествуетъ процессъ конкретнаго постиженія какой-либо части даннаго, какъ продукта или проявленія сложнаго цѣлаго. И отвлеченное знаніе, поскольку оно въ понятіяхъ и сужденіяхъ выражаетъ реальную необходимость, только фиксируетъ своими средствами и, такъ сказать, на своемъ языкѣ то, что было первоначально интуитивно усмотрѣно. Но всякая такая фиксація, поскольку она сама служитъ исходной точкой для дальнѣйшаго познанія, въ извѣстномъ смыслѣ разрушаетъ свое собственное основаніе, осушаетъ источникъ, изъ котораго она сама почерпаетъ свою силу. Психологически это выражается въ томъ, что всякій новый шагъ въ познаніи никогда не можетъ быть простымъ умозаключеніемъ изъ готовыхъ продуктовъ отвлеченнаго знанія, а опирается всегда на новую, самобытную интуицію. Различіе между самостоятельными мыслителями и „книжниками“ въ томъ и состоитъ, что первые обладаютъ даромъ *забывать* объ отвлеченныхъ знаніяхъ и непред-

взято погружать взоръ въ живую стихію бытія, усматривать, какъ говоритъ Гёте, „теорію въ самихъ фактахъ“. „Умозаключать умѣютъ всѣ, судить—немногіе“—говорилъ Шопенгауэръ; и смыслъ этого мѣткаго утвержденія уясняется сполна лишь изъ того, что всякое первоначальное сужденіе истекаетъ изъ интуиціи.

И если отвлеченное знаніе имѣетъ своей исходной точкой знаніе конкретное, то послѣднее должно быть также и его завершеніемъ. Въ своемъ послѣднемъ итогѣ, въ метафизикѣ, отвлеченное знаніе неизбѣжно наталкивается на свою собственную ограниченность, на невозможность, черезъ раздробленіе на обособленные элементы, постигнуть внутренную необходимость всего сущаго. Гдѣ дѣло касается постиженія цѣлаго, гдѣ, слѣдовательно, уже не остается инстанціи, на которую можно было бы переложить ирраціональные остатки раціональнаго анализа, — тамъ съ необходимостью уясняется, въ той или иной формѣ, ирраціональность сущаго и односторонность его отвлеченнаго постиженія. Здѣсь логической мысли неотвратимо предстаетъ трудность, которую на промежуточныхъ этапахъ своего пути она могла или даже должна была игнорировать: обособленные элементы реальности либо случайны въ своемъ содержаніи и въ своихъ отношеніяхъ, либо же должны синтетически вытекать изъ природы конкретнаго цѣлаго. И такъ какъ первая часть дилеммы противорѣчитъ требованію закона достаточнаго основанія, то признаніе второй ея части становится обязательнымъ. Все частное должно быть постигнуто, какъ проявленіе единой конкретной сущности, какъ творческое обнаруженіе развивающагося живого цѣлаго или единства. Но это, какъ мы видѣли, невыразимо отвлеченно, а возможно лишь въ формѣ конкретнаго созерцанія индивидуальнаго въ его внутренней связи съ цѣлымъ. Отвлеченная метафизика невозможна не потому, что для нея недоступна „вещь въ себѣ“—которая, въ сущности, есть цѣликомъ ея же собственное созданіе—а потому, что отвлеченное знаніе по самой своей природѣ частично и, доведенное до конца и распространенное на цѣлое, съ неизбѣжностью приходитъ къ сознанію своего безсилія. Метафизика не есть, конечно, „поэзія понятій“, какою ее хотѣлъ изобразить скептицизмъ: вѣдь это словосочетаніе само по себѣ противорѣчиво и безсмысленно; но она возможна лишь въ формѣ художественнаго прозрѣнія бытія въ его живомъ единствѣ, въ формѣ преодолѣнія понятій интуитивнымъ созерцаніемъ.

Мы приходимъ къ выводу, что художественное или конкретное

знаніе есть первая и послѣдняя форма знанія, т.-е. его первичная основа. Художественное творчество послѣдовательно, не уклоняясь отъ своего основного пути, раскрываетъ интуитивно данную взаимозависимость явленій. Дискурсивное мышленіе, отправляясь отъ точки, общей ему съ конкретнымъ знаніемъ, отвѣтвляется отъ него, но внутренно питается черезъ этотъ свой корень, погруженный въ интуицію, и въ послѣднихъ своихъ итогахъ должно вернуться къ своей исходной точкѣ. Самостоятельная цѣнность его пути, опредѣляемаго логическими законами мышленія, состоитъ въ возможности съ совершенной достовѣрностью оперировать надъ фиксированными общими элементами бытія и, слѣдовательно, распространять добытое знаніе съ одного случая на другой. Но этотъ міръ фиксированныхъ общихъ элементовъ—міръ идей,—сохраняя абсолютную самоочевидность въ своей идеальной сферѣ, все же не улавливаетъ внутренней необходимости и связности конкретнаго бытія. Напротивъ, конкретное знаніе живетъ какъ бы въ самой стихіи бытія и выражаетъ всю его полноту и связность; но мысля общее въ живой связи съ индивидуальнымъ, оно не допускаетъ фиксаціи своихъ итоговъ, никогда не даетъ прочныхъ результатовъ, отдѣлимыхъ отъ самого акта познанія и способныхъ служить основой для опредѣленнаго и достовѣрнаго примѣненія къ другимъ случаямъ. Отвлеченное и конкретное знаніе суть какъ бы статика и динамика человѣческаго постиженія, при чемъ статическія отношенія, подчиняясь особымъ законамъ, въ конечномъ счетѣ все же лишь своеобразно выражаютъ динамическіе процессы и зависятъ отъ нихъ. Наука оріентируетъ насъ въ общихъ условіяхъ бытія; искусство научаетъ насъ уразумѣвать текучее многообразіе конкретной жизни и усматривать вѣчную основу каждаго ея мгновенія и каждаго частнаго проявленія.

„Такъ, для безбрежнаго покинувъ скудный долъ,
„Летитъ за облака Юпитера орелъ,
„Снопъ молніи неся мгновенный въ вѣрныхъ лапахъ“.

Приведенныя выше соображенія могли быть скорѣе лишь афористически намѣчены, чѣмъ обстоятельно обоснованы. Но, быть можетъ, и въ этой несовершенной формѣ они окажутся небезполезными для уясненія вопроса объ отношеніи между отвлеченнымъ знаніемъ и конкретной интуиціей—вопроса, который образуетъ одну изъ самыхъ острыхъ и настоятельныхъ проблемъ современной философіи.

С. Франкъ.

Органическія и неорганическія міровоззрѣнія.

Согласно всякому міровоззрѣнію, міръ есть цѣлое, содержащее въ себѣ множество частей. Существеннѣйшія различія между міровоззрѣніями возникаютъ въ зависимости отъ того, какъ представлять себѣ отношеніе частей міра другъ къ другу, а также отношеніе ихъ къ цѣлому.

Мы будемъ говорить здѣсь только о тѣхъ различіяхъ, которыя возникаютъ вслѣдствіе допущенія или отрицанія бытія численно тожественныхъ элементовъ въ различныхъ частяхъ міра, въ силу чего міръ представляется въ большей или меньшей степени связнымъ или раздробленнымъ. Сначала разсмотримъ съ этой стороны различныя ученія о связи частей міра *другъ съ другомъ*. Исходнымъ пунктомъ для характеристики и классификаціи различныхъ міровоззрѣній съ этой точки зрѣнія намъ послужатъ *субстанціалистическія* міровоззрѣнія, т.-е. тѣ ученія, согласно которымъ міръ состоитъ изъ субстанцій.

Всякая субстанція есть *тожественный* единый носитель безконечнаго множества событій и процессовъ, которые, слѣдовательно, существуютъ не самостоятельно и тѣсно связаны другъ съ другомъ тѣмъ, что объединены вокругъ одного и того же центра. Такъ, по ученію монадологическаго спиритуализма, всякая душа, напр., человѣческое я, есть носитель всѣхъ печалей, радостей, хотѣній, поступковъ и т. п., составляющихъ исторію жизни человѣка. Точно такъ же атомъ матеріи, съ точки зрѣнія атомистическаго субстанціалистическаго матеріализма, есть носитель безконечнаго ряда самыхъ разнообразныхъ движеній—прямолинейныхъ, спиральныхъ,

вращательныхъ и т. п., непрерывно переходящихъ другъ въ друга и образующихъ исторію жизни атома.

Совсѣмъ иную картину представляетъ собою отношеніе субстанцій другъ къ другу. Двѣ субстанціи не имѣютъ между собою никакихъ численно тожественныхъ элементовъ. Такъ, напр., каждый атомъ существуетъ сполна *внѣ* другихъ атомовъ, исключительно за свой счетъ и страхъ; точно такъ же существуютъ и монады. Вмѣстѣ съ этимъ, обыкновенно, субстанціалистическія теоріи изображаютъ и взаимодѣйствіе между субстанціями, какъ процессъ, въ которомъ онѣ не вступаютъ между собою въ особенно тѣсную связь. Атомъ матеріи, согласно *механистическому* субстанціализму, движется такъ самостоятельно, какъ если бы онъ былъ единственнымъ существомъ въ мірѣ, за исключеніемъ тѣхъ моментовъ, когда случайная встрѣча съ другимъ атомомъ заставляетъ его измѣнить скорость и направленіе движенія. Монады или совсѣмъ не вліяютъ другъ на друга (напр., въ монадологіи Лейбница), или, если и вступаютъ во взаимодѣйствіе, то такъ, что состоянія одной служатъ только *поводомъ* для возникновенія новыхъ состояній въ другой монадѣ.

Такимъ образомъ, согласно этимъ ученіямъ, въ мірѣ есть и раздробленность, и тѣсное объединеніе: состоя изъ субстанцій, міръ въ цѣломъ раздробленъ на почти совершенно независимыя другъ отъ друга части, но каждая изъ этихъ частей образуетъ маленькій мірокъ, внутри котораго существуетъ гораздо болѣе тѣсная связность и объединенность. Однако надобно замѣтить, что эта объединенность событій достигается только благодаря причинной связи между ними и благодаря тожественной субстанціи, а не благодаря существованію какихъ-нибудь другихъ тожественныхъ элементовъ. Поэтому стоитъ только выдернуть изъ-подъ событій объединяющую ихъ опору, именно, начать отрицать существованіе субстанціи, и мы очутимся въ средѣ міровоззрѣній, наиболѣе раздробляющихъ міръ. Это тѣ ученія, по которымъ міръ состоитъ *лишь* изъ смѣняющихъ другъ друга событій, причемъ каждое событіе по своему содержанію есть сполна *новое* бытіе, не содержащее въ себѣ элементовъ, численно тожественныхъ съ элементами другихъ событій. Согласно такому ученію, въ мірѣ „все только *бываетъ*, но ничто *не есть*“. Назовемъ такія міровоззрѣнія терминомъ *актуализмъ*, разумѣя подъ этимъ словомъ не наличность активности въ мірѣ, а только то, что міръ слагается исключительно изъ событій, т.-е.

изъ процессовъ, совершающихся во времени. Примѣромъ можетъ служить въ древней философіи гераклитизмъ, а въ новой — міросозерцаніе Юма, Милля, Маха, а также научное міросозерцаніе феноменалистовъ-кантіанцевъ.

Наконецъ, третій типъ міросозерцаній представляетъ собою ученія, утверждающія, что кромѣ субстанцій существуютъ еще и другія численно тожественныя начала. Крайняя, наиболѣе послѣдовательно проведенная форма этого направленія основывается на утвержденіи, что всякое правильно образованное общее понятіе, т.-е. общее понятіе, имѣющее объективное значеніе, выражаетъ собою начало, численно тожественное во всѣхъ вещахъ, подходящихъ подъ понятіе. Если обозначить всякое такое начало терминомъ *идеальное бытіе* [1]), то разсматриваемое нами направленіе можно назвать *идеалъ-реализмомъ,* разумѣя подъ этимъ словомъ ученіе о томъ, что міръ содержитъ въ себѣ какъ реальное, такъ и идеальное бытіе.

Безъ сомнѣнія, идеалъ-реализмъ представляетъ себѣ міръ болѣе объединеннымъ, чѣмъ какое бы то ни было другое философское направленіе. По этому ученію, напр., Сократъ, какъ психо-физическое цѣлое, содержитъ въ себѣ буквально *то же самое,* что и Декартъ, Ньютонъ, Лейбницъ, Гёте, *поскольку* каждый изъ нихъ есть *человѣкъ.* Раздѣльность въ пространствѣ и времени однихъ сторонъ этихъ существъ вовсе не мѣшаетъ имъ имѣть и такую *сторону,* которая находится внѣ разобщенности моментовъ времени и мѣстъ пространства и составляетъ *общую* принадлежность всѣхъ ихъ вмѣстѣ, точно такъ же, какъ если сегодня „я радуюсь", а завтра „я горюю", различіе пространства и времени не мѣшаетъ тому, чтобы эта радость и горесть были проявленіями одного и того же моего я. Такою тѣсною связью Сократъ соединенъ не

---

[1]) Терминъ *бытіе* употребленъ въ настоящей статьѣ въ самомъ общемъ смыслѣ, какой только можно придать ему: въ смыслѣ, охватывающемъ *всякую принадлежность къ составу міра,* независимо отъ того, находится ли во времени или внѣ времени то, что найдено въ составѣ міра. Словомъ „реальный" мы обозначаемъ все, что находится во времени (напр., паденіе камня), а словомъ „идеальный"—то, что находится внѣ времени (напр., такое, какъ душа, любая математическая идея и т. п.). Поэтому мы различаемъ идеальное и реальное бытіе. Въ виду принятаго нами значенія слова „реальный" мы, говоря о бытіи общаго (которое необходимо должно быть внѣвременнымъ), не можемъ пользоваться терминами „реальность общаго", „Begriffsrealismus" и т. п., хотя имѣемъ въ виду именно тѣ ученія, которыя въ прошломъ выражались такими словами.

только со всѣми людьми, но и со всякимъ другимъ существомъ или событіемъ, поскольку къ нимъ примѣнимо одно и то же понятіе; напр., тѣло Сократа и кристаллъ горнаго хрусталя въ основѣ своей имѣютъ одну и ту же матеріальность. Поскольку гармонія присуща и духу Сократа и какому-либо дельфійскому пейзажу, одинъ и тотъ же принципъ управляетъ осуществленіемъ этихъ столь разнородныхъ частей міра.

Поскольку во всякой вещи найдутся то тѣ, то другія стороны, общія со всевозможными другими вещами, идеалъ-реализмъ утверждаетъ взаимовключенность всего во все и, слѣдовательно, наибольшую мыслимую объединенность міра.

Раньше, чѣмъ мы займемся сравнительною оцѣнкою актуализма, субстанціализма и идеалъ-реализма со стороны ихъ логической послѣдовательности, разсмотримъ еще различія между міровоззрѣніями, обусловленныя ученіями объ отношеніи *цѣлаго къ частямъ*. Важнѣйшее различіе здѣсь заключается въ слѣдующемъ: согласно однимъ ученіямъ, цѣлое создаетъ свои части, поскольку онѣ суть части, т.-е. служитъ (отчасти) условіемъ ихъ возникновенія или, по крайней мѣрѣ, условіемъ ихъ включенія въ свой составъ, тогда какъ по другимъ ученіямъ части создаютъ цѣлое путемъ взаимодѣйствія и соединенія другъ съ другомъ. Въ первомъ случаѣ цѣлое разсматривается, какъ сумма частей плюсъ тотъ *принципъ цѣлости,* благодаря которому возникло соединеніе частей; наоборотъ, во второмъ случаѣ цѣлое разсматривается *только какъ сумма частей.*

Назовемъ первое міровоззрѣніе органическимъ, а второе неорганическимъ [1]) и пояснимъ ихъ съ помощью примѣровъ. Нигдѣ въ опытѣ мы не находимъ, чтобы сначала, какъ это допускалъ Эмпедоклъ, возникли отдѣльныя ноги, уши, сердце, желудокъ и т. д., которые затѣмъ, столкнувшись другъ съ другомъ въ пространствѣ, образовали бы тѣло животнаго. Всѣ такіе органы развиваются изъ организма, уже существующаго въ формѣ зародыша, и даже включеніе въ организмъ частицъ вещества, существовавшихъ раньше организма и независимо отъ него, происходитъ не путемъ самовольнаго внѣдренія ихъ въ организмъ, а путемъ питанія, т.-е. путемъ выбора, производимаго организмомъ, такъ что не эти ча-

[1]) Важнѣйшій видъ неорганическихъ міровоззрѣній составляютъ всевозможныя разновидности *механистическаго* ученія о мірѣ.

стицы вещества создаютъ цѣлое организма, а, наоборотъ, цѣлое организма превратило частицы вещества въ свои части. Въ духѣ органическаго міровоззрѣнія рѣшаетъ вопросъ о развитіи тѣла животнаго тотъ, кто полагаетъ, что весь этотъ процессъ совершается по типу, указанному выше, т.-е. утверждаетъ, что въ исторіи жизни организма, даже и въ самомъ началѣ ея, не было момента, когда цѣлое впервые сложилось бы только послѣ взаимодѣйствія самостоятельныхъ и равноправныхъ другъ другу частицъ вещества; согласно этому ученію, частицы вещества даже и въ первый моментъ образованія животнаго тѣла были объединены въ группу, благодаря вліянію какого-то болѣе высокаго невещественнаго начала, которое лишило ихъ самостоятельности, т.-е. превратило ихъ въ свои части, въ свои органы [1]) и наложило на нихъ свой отпечатокъ до такой степени, что онѣ перестали быть тѣмъ, чѣмъ были прежде; въ бѣлковыхъ соединеніяхъ въ тѣлѣ лошади, напр., атомъ сѣры, азота, фосфора есть уже не сѣра, азотъ или фосфоръ, а что-то иное, соотвѣтствующее потребностямъ организма лошади.

Точно также сторонникъ органическаго міровоззрѣнія ищетъ источникъ происхожденія государства въ какомъ то болѣе высокомъ началѣ, чѣмъ индивидуальныя потребности человѣческихъ особей, въ какомъ-то началѣ, благодаря которому особи обнаруживаютъ инстинктъ общественности и собираются въ группы, осуществляющія не индивидуальныя человѣческія цѣли. Наоборотъ, по ученію представителей неорганическаго міровоззрѣнія, государство есть продуктъ взаимодѣйствія самостоятельныхъ человѣческихъ особей; оно есть *средство*, созданное особями для достиженія своихъ индивидуальныхъ потребностей, и самъ инстинктъ общественности развился въ особяхъ лишь, какъ приспособленіе для достиженія индивидуальныхъ цѣлей путемъ суммированія силъ особей.

Та же самая противоположность сказывается и въ ученіи о человѣческомъ я, поскольку, напр., для Юма душевная жизнь человѣка есть только связка событій, а для Лейбница она есть система обнаруженій одного и того же идеальнаго начала, души.

---

[1]) Конечно, придерживаться такого ученія—это не значитъ отрицать „самопроизвольное“ зарожденіе и становиться непремѣнно на сторону тезиса „omne vivum *ex ovo*“ и т. п.

Органическія міровоззрѣнія находятся въ тѣсной связи съ ученіемъ о бытіи общаго. Въ самомъ дѣлѣ, цѣлое, опредѣляющее части, есть не что иное, какъ численно тожественное общее. Цѣлость Германской имперіи, опредѣляющая всѣ особи, входящія въ ея составъ, къ согласной государственной дѣятельности, заключается въ томъ, что всякій Карлъ, Ѳедоръ и Вильгельмъ въ этой имперіи чувствуетъ себя не только Карломъ, Ѳедоромъ и Вильгельмомъ, но еще и гражданиномъ своего государства. Точно также въ цѣломъ душевной жизни человѣка всякая радость, всякое хотѣніе и т. п. суть радость и хотѣніе одного и того же я. Точно также, поскольку особи входятъ въ составъ одного и того же вида, напр., осы какого-либо изъ видовъ Ammophila, онѣ также подчинены нѣкоторому цѣлому, и это сказывается, напр., въ родовыхъ инстинктахъ, служащихъ поддержанію вида и не приносящихъ никакой пользы самой особи.

Утвержденіе, что цѣлое создаетъ и опредѣляетъ свои части, можетъ повести къ недоумѣніямъ въ виду того, что подъ цѣлымъ подразумѣвается обыкновенно осуществленное цѣлое, соотносительное съ частями такъ, какъ, напр., „верхъ“ соотносителенъ съ „низомъ“, и потому не могущее впервые создавать (или присоединять) свои части. Теперь, усмотрѣвъ, что цѣлое, о которомъ шла рѣчь, есть общее, т.-е. идеальное бытіе, можно избѣжать этихъ недоразумѣній, выразивъ точнѣе основное положеніе органическаго міровоззрѣнія слѣдующимъ образомъ: *цѣлое, какъ идея вещи, есть основаніе реальнаго осуществленія и развитія вещи.*

Изъ утвержденій, что общее обладаетъ бытіемъ, что цѣлое всегда есть общее и, наоборотъ, общее всегда есть цѣлое, и что цѣлое, т.-е. идея вещи опредѣляетъ части, вытекаетъ громадное количество выводовъ, приводящихъ къ своеобразной формулировкѣ и обобщенію многихъ важнѣйшихъ понятій. При этомъ особенно важно имѣть въ виду произведенное нами сближеніе понятій *цѣлаго* и *общаго*, подчеркивающее организующій характеръ общаго, а также единичность его.

Развитіемъ этихъ мыслей мы не будемъ заниматься въ настоящей статьѣ и поставимъ себѣ только слѣдующую задачу: такъ какъ многимъ кажется, что органическія и идеалъ-реалистическія міровоззрѣнія уже отжили свой вѣкъ и содержатъ въ себѣ грубыя противорѣчія, сразу обнаруживающія ихъ несостоятельность, то мы постараемся въ общихъ чертахъ выяснить, что эти обвиненія

основаны на недоразумѣніяхъ, и главнымъ образомъ показать, что органическое и идеалъ-реалистическое міровоззрѣніе *болѣе послѣдовательно*, чѣмъ міровоззрѣніе противниковъ его, такъ какъ актуализмъ, субстанціализмъ и неорганическія міровоззрѣнія въ дѣйствительности не могутъ обойтись безъ принциповъ, провозглашаемыхъ идеалъ-реализмомъ, и пользуются ими незамѣтно для самихъ себя.

Въ самомъ дѣлѣ, выше было уже указано, что субстанція, будь то атомъ матеріи или душа, есть численно тожественное общее, присущее множеству явленій, *точь-въ-точь такъ, какъ этого требуетъ идеалъ-реализмъ*. Вмѣстѣ съ этимъ субстанціализму до извѣстной степени присущи черты органическихъ міровоззрѣній, такъ какъ субстанція есть цѣлое, обусловливающее свои части, а не составляющее только продуктъ суммированія ихъ.

Эти явныя черты сходства субстанціализма съ идеалъ-реализмомъ и съ органическимъ міровоззрѣніемъ обнаруживаютъ непослѣдовательность субстанціализма. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе субстанціи получается путемъ такого же процесса абстрагированія, какъ и всѣ другія общія понятія. Поэтому представляется страннымъ, почему только для понятія субстанціи примѣняется теорія реализма, а для другихъ понятій теорія концептуализма или номинализма. Субстанціалистъ, безъ сомнѣнія, отвѣтитъ намъ, что всякая опредѣленная субстанція, напр., опредѣленный атомъ или монада, есть нѣчто *единичное*, а вовсе не общее. Поэтому, скажетъ онъ, я вовсе не занимаюсь гипостазированіемъ понятій, между тѣмъ какъ идеалъ-реализмъ, утверждая бытіе человѣчности, гармоніи и т. п., несомнѣнно оперируетъ съ *общими* понятіями и, признавая бытіе ихъ содержанія, олицетворяетъ, овеществляетъ и вообще гипостазируетъ продукты мышленія. Въ отвѣтъ на это замѣтимъ, что, согласно идеалъ-реализму, идея человѣчности или гармоніи есть нѣчто столь же единичное, какъ и единичный атомъ или монада. При этомъ нельзя утверждать, что идеалъ-реализмъ искусственно, съ помощью построенія общаго понятія *превращаетъ* многое въ единое, тогда какъ субстанціализмъ прямо *находитъ* въ опытѣ единичную субстанцію. Критика понятія субстанціи, произведенная сторонниками актуализма и феноменализма въ концѣ XVIII и особенно XIX в., ясно вскрыла совершенную одинаковость положенія философовъ, утверждающихъ бытіе субстанціи, и философовъ, утверждающихъ бытіе содержанія общихъ понятій.

Непослѣдователенъ субстанціализмъ также и въ рѣшеніи вопроса о зависимости частей отъ цѣлаго. Это особенно замѣтно въ матеріалистическомъ атомистическомъ субстанціализмѣ, который представляетъ себѣ цѣлое жизни атома въ духѣ органическаго міровоззрѣнія, а цѣлое растенія, животнаго и всего міра—въ духѣ неорганическаго міровоззрѣнія. То же замѣчаніе относится и къ монадологическому плюрализму. Правда, представители монадологическаго субстанціализма нерѣдко представляютъ себѣ субстанціи низшаго порядка объединенными посредствомъ субстанціи высшаго порядка, причемъ эти восходящія ступени объединенія завершаются единой высшею субстанціей, или же, подобно Спинозѣ, они утверждаютъ, что существуетъ только одна субстанція, объединяющая всѣ событія, совершающіяся въ мірѣ. Такія міровоззрѣнія ближе всего подходятъ къ идеалъ-реализму и органическому міровоззрѣнію, но тѣмъ ярче обнаруживается непослѣдовательность ихъ, поскольку роль объединителя и организатора въ нихъ играетъ всегда субстанція, а другія идеи лишены этого значенія и считаются не дѣйствительными тожественными элементами міра, а продуктами человѣческаго мышленія. Въ этомъ пунктѣ актуализмъ обнаруживаетъ бо̀льшую послѣдовательность: считая всякое ученіе о бытіи общаго продуктомъ гипостазированія понятій, онъ не дѣлаетъ исключенія для субстанціи и задается цѣлью разложить весь міръ исключительно на событія. Не трудно однако показать, что совершенное изгнаніе изъ міровоззрѣнія бытія общаго и цѣлаго, лежащаго въ основѣ міра, неосуществимо, и потому послѣдовательный, до конца проведенный актуализмъ не возможенъ. Кажущагося осуществленія онъ достигаетъ обыкновенно не путемъ рѣшенія проблемы, а путемъ отодвиганія ея или въ самые низы, или на самые верхи міровоззрѣнія.

Наименѣе философскій характеръ имѣетъ передвиганіе проблемы внизъ, характерное для механистическаго міровоззрѣнія. Естествоиспытатель, утверждающій, что атомы элементарныхъ химическихъ веществъ вовсе не суть атомы, такъ какъ со временемъ они будутъ разложены на первоатомы или электроны, можетъ быть, вполнѣ правильно рѣшаетъ вопросъ о сложеніи вещества, но было бы ошибочно думать, будто, признавъ, что атомъ кислорода или водорода есть явленіе, возникающее и исчезающее во времени, онъ тѣмъ самымъ освободился отъ признанія бытія общаго, т.-е. бытія идей. Въ самомъ дѣлѣ, это общее только отодвинуто внизъ,

въ туманную глубь первоатомовъ или электроновъ. Внизу своего міровоззрѣнія мы освободимся отъ ученія о бытіи общаго лишь въ томъ случаѣ, если признаемъ, что не только атомы, но и первоатомы суть не болѣе, какъ связки и ряды событій, возникающихъ и исчезающихъ во времени.

Попробуемъ осуществить это представленіе въ духѣ неорганическаго міровоззрѣнія, и тогда намъ придется утверждать, что тѣла возникаютъ такъ, какъ Эмпедоклъ представлялъ себѣ возникновеніе организмовъ: гдѣ-нибудь возникаетъ какое-либо движеніе, напр., колебательное, въ другомъ мѣстѣ актъ сопротивленія (непроницаемость), въ третьемъ—мѣдно-красный цвѣтъ и т. д., и т. д., и всѣ эти событія въ отдѣльности не составляютъ тѣла, но если случится, что они встрѣтятся другъ съ другомъ во времени и образуютъ одну группу колебаній, сопротивленія, краснаго цвѣта и т. п., то такая группа событій есть тѣло, напр., мѣдный дискъ колеблющагося маятника. Конечно, актуалистъ съ ужасомъ отшатнется отъ такого нелѣпаго построенія и скажетъ, что нельзя представить себѣ мѣдь, какъ *продуктъ* соединенія такихъ событій, раньше развивавшихся независимо другъ отъ друга: хотя мѣдь и есть только группа событій, но эти событія *законосообразно* связаны другъ съ другомъ. Гдѣ есть красный цвѣтъ, кубическіе кристаллы, крючковатый изломъ и т. п., тамъ будетъ плавленіе приблизительно при 1000° и т. п. Иными словами, простое суммированіе нѣсколькихъ событій не составляетъ еще того, что называется мѣдью: мѣдь есть группа событій плюсъ законосообразная связь ихъ другъ съ другомъ. Но законъ есть не событіе, а идея. Слѣдовательно, признаніе того, что мѣдь есть группа событій плюсъ законъ связи ихъ, можетъ быть истолковано въ духѣ идеалъ-реализма. Чтобы избѣжать этой опасности, актуалистъ принужденъ сдѣлать слѣдующую оговорку: законъ, связывающій группу событій, не есть бытіе, пребывающее въ дѣйствительномъ мірѣ и господствующее надъ событіями, онъ существуетъ только въ мышленіи познающаго субъекта и есть не болѣе, какъ продуктъ познавательной дѣятельности. Такимъ образомъ можно попытаться разсматривать самый законъ только какъ *событіе,* осуществляющееся *въ процессахъ познанія.* Однако, ограничиться однимъ этимъ субъективированіемъ закона нельзя. Если связь между событіями, выраженная въ законѣ, есть продуктъ познавательной дѣятельности, то и самыя связуемыя мышленіемъ событія тоже должны

быть явленіями познанія. И въ самомъ дѣлѣ, актуалистъ, изслѣдующій эти проблемы, всегда заканчиваетъ заявленіемъ, что сопротивленіе тѣла есть не болѣе какъ мускульное ощущеніе, существующее въ моментъ воспріятія, точно также цвѣтъ есть зрительное ощущеніе; вообще все содержаніе міра сводится къ чувственнымъ даннымъ, а форма міра, т.-е. связь ощущеній, есть категоріальный синтезъ мышленія. Такимъ образомъ актуализмъ оказывается неразрывно связаннымъ съ *феноменализмомъ*. Образцомъ такого феноменалистическаго актуализма можетъ служить ученіе о природѣ, какъ предметѣ научнаго знанія, развиваемое Кантомъ и многочисленными разнообразными преемниками его, трансцендентальными философами, имманентными философами и т. п.

Феноменализмъ дѣйствительно разлагаетъ всю природу на событія и самую связь событій превращаетъ только въ *актъ связыванія,* совершающійся въ познавательной дѣятельности [1]); слѣдовательно, онъ не отодвигаетъ бытіе цѣлаго и общаго въ неизслѣдованные низы міровоззрѣнія; однако глубоко заблуждается тотъ, кто воображаетъ, будто феноменализму удалось сложить міръ исключительно изъ *событій;* въ дѣйствительности онъ, обыкновенно, незамѣтно для себя, утверждаетъ бытіе внѣвременнаго цѣлаго и общаго, опредѣляющаго всѣ событія, но переноситъ это цѣлое и общее на самый верхъ міровоззрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, изслѣдуя факторы знанія, феноменализмъ находитъ, что высшимъ условіемъ возможности научнаго знанія служитъ трансцендентальное единство апперцепціи (Кантъ) или гносеологическое я или сознаніе вообще (Виндельбандъ, Риккертъ, Шуппе и др.). Этотъ факторъ имѣетъ всѣ признаки *идеи.* Въ самомъ дѣлѣ, гносеологическое я не есть событіе, такъ какъ оно не находится во времени, а наоборотъ, служитъ условіемъ возможности времени; для всѣхъ событій знанія, какъ бы они многочисленны ни были, оно есть тожественная форма, наконецъ, оно есть не продуктъ дѣятельности мышленія, а важнѣйшее условіе этой дѣятельности. Поэтому, присматриваясь къ этому началу, приходится признать, что и феноменализмъ представляетъ себѣ совокупность явленій, т.-е. *природу,* не какъ механическій аггрегатъ событій, а какъ *систему,* всѣ звенья которой подчинены

---

[1]) См., напр., изложеніе критицизма Канта у Когена въ Kants Theorie der Erfahrung. (2 изд. 1885 г.), стр. 252.

единому принципу, а такое міропониманіе соотвѣтствуетъ требованіямъ идеалъ-реализма.

Эта сторона кантіанскаго феноменализма особенно ясно выражена Когеномъ въ сочиненіи Kants Theorie der Erfahrung. Когенъ признаетъ, что только *отдѣльные предметы* мыслятся согласно принципамъ механистическаго естествознанія, но самъ опытъ, какъ *систематическое единство,* есть проблема, неразрѣшимая посредствомъ принциповъ механики. Для разрѣшенія ея необходимо прибѣгнуть къ понятію вещи въ себѣ, разумѣя подъ этимъ терминомъ Канта *идею*, именно *принципъ цѣли.* Вводя этотъ принципъ для пониманія цѣлаго природы, мы получаемъ ученіе о мірѣ, рѣзко отличающееся отъ механистическаго міровоззрѣнія: „въ механистическомъ разсмотрѣніи цѣлое есть только продуктъ, и притомъ только мыслимый продуктъ сталкивающихся другъ съ другомъ условій. Цѣлое есть и остается идеальнымъ, оно существуетъ только въ частяхъ. Другія части или другой распорядокъ частей даютъ другое цѣлое. Въ механическомъ разсмотрѣніи цѣлое есть только равнодѣйствующая слагаемыхъ величинъ. То же, что мы разумѣемъ подъ формою природы, притязаетъ на большее. Въ формѣ природы цѣлое частей и условій мыслится не только какъ продуктъ ихъ, но и какъ факторъ“ [1]). Такой характеръ, соотвѣтствующій органическому міропониманію, имѣютъ, во-первыхъ, организмы, а во-вторыхъ, такъ же и система опыта, какъ *система природы.*

Быть можетъ, сторонникъ трансцендентальной философіи возразитъ, что кантіанское гносеологическое я или когеновская вещь въ себѣ хотя и необходимы для пониманія системы природы, тѣмъ не менѣе *не реальны,* и потому включеніе этихъ факторовъ въ теорію знанія вовсе не свидѣтельствуетъ о сочувствіи принципамъ идеалъ-реализма. Однако такой протестъ былъ бы только споромъ о словахъ, основаннымъ на привычкѣ называть словомъ „реальный“ лишь то, что имѣетъ пространственно-временнòй или хотя бы только временнòй характеръ. Во избѣжаніе скучнаго спора о словахъ мы сами въ настоящей статьѣ относимъ такіе принципы, какъ гносеологическое я или когеновскую вещь въ себѣ, къ области не реальнаго, а идеальнаго бытія. Однако при этомъ необходимо

---

[1]) Стр. 563 с., см. вообще XIII гл. „Вещь въ себѣ и идеи“ и XV гл. „Принципъ формальной цѣлесообразности“.

замѣтить, что представитель трансцендентальной философіи, старающійся указаніемъ на нереальность гносеологическаго я отмежеваться отъ ученій платонизма и средневѣковаго реализма, на самомъ дѣлѣ отмежевывается буквально только *отъ слова* „реализмъ понятій“ (Begriffsrealismus), но *не отъ самаго этого ученія:* вѣдь платонизмъ и средневѣковый реализмъ, утверждая реальность идей, въ то же время рѣшительно указываютъ на то, что идеи вовсе не суть пространственно-временныя вещи или явленія.

Другой способъ отмежевывать ученіе о гносеологическомъ я отъ средневѣковаго реализма состоитъ въ указаніи на то, что гносеологическое я не можетъ существовать *самостоятельно,* безъ содержаній сознанія. Къ этому доводу прибѣгаетъ, напр., Шуппе въ статьѣ „Das metaphysische Motiv“, стараясь такимъ образомъ оградить себя отъ упрека въ гипостазированіи понятій. Нечего и говорить однако, что ссылка на несамостоятельность я не даетъ еще права проводить рѣзкую границу между ученіемъ Шуппе о я и реализмомъ понятій: вѣдь и аристотелевскія формы, за исключеніемъ высшей формы, несамостоятельны и могутъ существовать только въ связи съ матеріею. Поэтому нельзя не согласиться съ Вундтомъ, который, разсматривая ученіе Шуппе, говоритъ о платонизмѣ въ системѣ этого философа [1]).

Неудивительно, что старанія представителей критицизма оградить себя отъ сближенія съ ученіемъ о бытіи идей приводятъ ихъ къ неясностямъ и даже противорѣчіямъ; положеніе ихъ сдѣлалось бы гораздо менѣе затруднительнымъ, если бы они не боялись „метафизики“ и родства со старыми ученіями этого типа. Въ самомъ дѣлѣ, поскольку въ основѣ всѣхъ феноменовъ лежитъ гносеологическое я и всеопредѣляющія апріорныя формы, служащія условіемъ возможности всякаго порядка въ мірѣ, какъ предметѣ научнаго знанія, и въ свою очередь ни изъ чего не производныя, постольку можно утверждать, что и феноменализмъ содержитъ въ себѣ принципъ органическаго міропониманія, запрятанный однако такъ *далеко на вершинѣ* этого міросозерцанія, что при разработкѣ спеціальныхъ проблемъ, особенно проблемъ математическаго естествознанія, кажется, будто удалось совсѣмъ устранить этотъ принципъ. Однако, детальная разработка трансцендентальной философіи должна вскрыть и усилить родство ея съ органическимъ и идеалъ-

---

[1]) Вундтъ. О наивномъ и критическомъ реализмѣ, перев. Водена, стр. 69—74.

реалистическимъ міровоззрѣніемъ, такъ какъ она должна показать, что ссылки на гносеологическое я и на общія апріорныя формы недостаточно, что сфера идей, т.-е. внѣвременныхъ общихъ началъ, опредѣляющихъ сочетанія событій въ группы, гораздо болѣе обширна, чѣмъ это представлялось феноменализму вначалѣ. Наше утвержденіе не есть только предсказаніе, которое должно осуществиться въ отдаленномъ будущемъ: эволюція послѣкантовской философіи въ указанномъ направленіи, однажды уже совершившаяся (Фихте, Шеллингъ, Гегель), вновь начинаетъ совершаться на нашихъ глазахъ.

Философія *Когена* намѣчаетъ весьма сложный рядъ идей, опредѣляющихъ міръ вещей математическаго естествознанія; эти идеи суть методы мышленія; изъ этого, однако, не слѣдуетъ, будто онѣ суть *психическія* событія, возникающія и исчезающія во времени и совершающіяся въ сферѣ индивидуальнаго сознанія [1]); мышленіе, которому онѣ принадлежатъ, *не есть человѣческое мышленіе* [2]); это мышленіе есть бытіе или, точнѣе, оно порождаетъ бытіе, причемъ сама дѣятельность порожденія и есть порождаемое [3]). *Порожденіе* мышленіемъ *содержанія* знанія (предмета) изображено Когеномъ въ духѣ типично органическаго міропониманія въ тонѣ, напоминающемъ діалектику понятій Гегеля.

Родство съ органическими міровоззрѣніями явственно обнаруживается также въ философіи *Риккерта,* по ученію котораго, въ числѣ факторовъ, опредѣляющихъ дѣйствительность какъ совокупность пространственно-временныхъ вещей, существеннѣйшую роль играютъ трансцендентныя цѣнности. Правда, Риккертъ говоритъ, что онѣ не суть бытіе, однако какимъ бы словомъ ни обозначалъ Риккертъ принадлежность цѣнностей къ міру, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что онѣ не суть событія или феномены, онѣ находятся внѣ времени, однако каждая изъ нихъ имѣетъ значеніе для многаго реальнаго. Въ этомъ смыслѣ можно утверждать, что многое реальное опирается на одну и туже цѣнность, на одну и туже идею.

---

[1]) Мы имѣемъ здѣсь въ виду не старое сочиненіе Когена „Kants Theorie der Erfahrung“, гдѣ Когенъ, излагая критицизмъ Канта, въ то время самъ придерживался мысли, что все содержаніе знанія складывается изъ психическихъ состояній. Мы ссылаемся здѣсь на современные взгляды Когена, излагаемые имъ въ книгѣ „Logik der reinen Erkenntniss“.

[2]) См. Logik der reinen Erkenntniss, стр. 39

[3]) Тамъ же, стр. 36 и мн. др.

Упомянемъ еще о теоріи знанія *Гуссерля,* въ которой первенствующую роль играетъ „идеальное бытіе“, какъ система „истинъ въ себѣ“ [1]). Согласно теоріи Гуссерля, многочисленные психологически и физіологически крайне разнообразные акты высказыванія могутъ имѣть одно и то же значеніе потому, что значеніе высказыванія есть безвременное, тожественное себѣ идеальное бытіе; значеніе высказыванія есть не продуктъ акта высказыванія, а условіе осмысленности его. Логическія значенія „образуютъ идеально замкнутую совокупность родовыхъ предметовъ, для которыхъ высказанность (Gedacht-und Ausgedrücktwerden) есть случайное обстоятельство“. Существуетъ безчисленное множество значеній, которыя „никогда не высказываются и вслѣдствіе ограниченности человѣческихъ силъ никогда не могутъ быть высказаны“ [2]). Безчисленность этихъ „истинъ въ себѣ“ указываетъ на „безграничность объективнаго разума“ [3]).

Мы не забываемъ, конечно, что Гуссерль ссылается на идеи только для цѣлей логики, именно для обоснованія безвременнаго значенія истины. Это не мѣшаетъ намъ однако ссылаться на него, какъ на философа, признающаго невозможнымъ чистый актуализмъ и утверждающаго, что въ составъ міра входятъ идеи, какъ нѣчто *транссубъективное.*

„Существуютъ собственно только *двѣ противоположности* во всей философіи и наукѣ: *идеализмъ* и *эклектизмъ*“, говоритъ Когенъ въ своей „Логикѣ чистаго знанія“ [4]). Нельзя не согласиться съ этимъ положеніемъ, убѣдившись въ томъ, что субстанціализмъ и актуализмъ незамѣтно для себя допускаютъ транссубъективное существованіе идей. Однако, освободиться отъ эклектизма, послѣдовательно развить ученіе о бытіи идей есть задача, представляющая огромныя трудности, если принять въ расчетъ, что, признавъ бытіе идей, приходится признать также бытіе содержанія всѣхъ общихъ понятій, имѣющихъ объективное значеніе. Отсюда получается міровоззрѣніе, придающее міру характеръ чрезвычайно компактнаго единства, совершенной цѣльности, которыя кажутся невѣроятными человѣку, стоящему среди сутолоки,

---

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, I т., стр. 228 с. Перев. на русск. языкъ подъ ред. С. Франка.

[2]) Тамъ же, II, 99—102, 105.

[3]) Тамъ же, II, 90.

[4]) Стр. 508.

пестроты и измѣнчиваго теченія повседневной жизни. Одна изъ задачъ детальнаго развитія идеалъ-реализма состоитъ въ томъ, чтобы показать, что измѣнчивое и разнообразное нисколько не вычеркиваются изъ содержанія міра ученіемъ о бытіи общаго. Но раньше, чѣмъ заниматься такими изслѣдованіями, необходимо отвѣтить на вопросъ, обладаетъ ли человѣческая познавательная способность силами и средствами для нихъ, не представляютъ ли они по самому своему замыслу нѣчто неукладывающееся въ границы познавательной дѣятельности. Отвѣта на этотъ вопросъ нужно искать въ теоріи знанія, и, само собою разумѣется, мы вовсе не собираемся впервые теперь заняться этой наукою. Разсуждая о проблемѣ строенія міра, мы опираемся на опредѣленное направленіе въ теоріи знанія, названное нами интуитивизмомъ [1]).

Положенія интуитивизма, дающія право на детальную разработку идеалъ-реализма и органическаго міровоззрѣнія, таковы: въ знаніи слѣдуетъ различать актъ знанія, съ одной стороны, и предметъ знанія и содержаніе знанія, съ другой стороны; предметъ и содержаніе знанія имманентны знанію; актъ знанія есть *субъективная* сторона, а предметъ и содержаніе знанія (то, что узнано о предметѣ) составляютъ *объективную* сторону знанія; въ самомъ дѣлѣ, актъ знанія состоитъ изъ *психическихъ* дѣятельностей познающаго *субъекта*, именно изъ вниманія, направленнаго на предметъ знанія, и сравниванія въ какомъ-либо отношеніи предмета знанія съ другими предметами, тогда какъ предметъ и содержаніе знанія могутъ принадлежать къ міру *транссубъективному* для познающаго существа; слѣдовательно, знаніе о транссубъективномъ мірѣ совершается такъ же непосредственно, какъ и знаніе о субъективномъ мірѣ (непосредственное воспріятіе внѣшняго міра); отсюда слѣдуетъ, далѣе, что знаніе о внѣшнемъ мірѣ есть процессъ *надъиндивидуальный* даже и по своему составу, а не только по значенію, такъ какъ внѣшній міръ имманентенъ знанію, но трансцендентенъ въ отношеніи къ познающему субъекту; предметъ и содержаніе знанія могутъ быть *не психическими*; нечувственныя содержанія внѣшняго міра (напр., отношенія, идеи и т. п.) могутъ быть даны въ опытѣ [2]).

---

[1]) См. Н. Лосскій. „Обоснованіе интуитивизма“, 2 изд. 1908 г., и „Введеніе въ философію“, ч. I, Введеніе въ теорію знанія, гл. IV, стр. 231—268. (1911).

[2]) Н. Лосскій. „Обоснованіе интуитивизма“ (2 изд., 1908), гл. III, IV, 1, 2, VII.

Изъ перечисленныхъ положеній слѣдуетъ, что общее, если оно существуетъ, можетъ быть предметомъ знанія. Мало того, въ „Обоснованіи интуитивизма“ глава „Общее и индивидуальное“ посвящена спеціальному разсмотрѣнію этого вопроса и содержитъ въ себѣ доказательства въ пользу того, что общее, дѣйствительно, дано въ знаніи.

Перечислимъ здѣсь лишь часть этихъ доказательствъ, поддающуюся краткой формулировкѣ: всѣ попытки показать, какъ мышленіе создаетъ общее изъ индивидуальнаго, содержатъ въ себѣ или petitio principii, или регрессъ въ безконечность и такимъ образомъ обнаруживаютъ *непроизводность* общаго; то, что познается съ наибольшею отчетливостью (цвѣта, пространственныя формы и т. п.), есть не индивидуальное, а *средне-общее*; съ наименьшею отчетливостью познается наиобщее и индивидуальное; иллюзія, будто мы наблюдаемъ всегда индивидуальное, а не общее, обусловлена тѣмъ, что мы смѣшиваемъ понятія—„единичное наблюденіе“ и „наблюденіе единичнаго“ (можно производить единичное наблюденіе надъ предметомъ, который, будучи взятъ во всей своей конкретной полнотѣ, никогда уже больше не повторится, и тѣмъ не менѣе усмотрѣть въ этомъ предметѣ не индивидуальныя, а средне-общія черты его); иными словами, ошибка состоитъ въ томъ, что мы, не отличая другъ отъ друга субъективную и объективную стороны знанія, ошибочно переносимъ свойства субъективной стороны знанія на объективную (единичность *акта знанія* принимаемъ за единичность предмета и *содержанія* знанія) [1]; наука начинаетъ не съ знанія индивидуальнаго, а съ знанія средне-общаго и, процессъ ея развитія, не законченный до сихъ поръ, состоитъ въ томъ, что она отъ средне-общаго восходитъ къ наиобщему и нисходитъ къ индивидуальному. Далѣе, въ главѣ „Элементарные методы знанія“ показано, что теорія *индуктивныхъ* умозаключеній не можетъ быть построена, если не признать транссубъективнаго бытія общаго [2]).

Въ дополненіе къ приведеннымъ соображеніямъ обратимъ еще вниманіе на то, что всякое воспріятіе и сужденіе (поскольку въ немъ есть субъектъ) начинается фиксированіемъ какого-либо „общаго

---

[1]) Многочисленные важные случаи такихъ ошибокъ разсмотрѣны въ моемъ „Введеніи въ философію“, ч. I, Введеніе въ теорію знанія, 1911, гл. IV, стр. 249—253.

[2]) Стр. 271—284, 303—315 (2 изд.).

впечатлѣнія“ и дальнѣйшее развитіе сужденія и воспріятія состоитъ въ присоединеніи предиката и усмотрѣніи подробностей предмета путемъ дифференцированія „общаго впечатлѣнія“; всѣ эти процессы совершаются на фонѣ общаго впечатлѣнія и подъ руководствомъ его [1]). Имѣя въ виду этотъ характеръ воспріятій и сужденій, можно утверждать, что мы всегда начинаемъ познаніе вещей съ цѣлаго (относительнаго цѣлаго, не наивысшаго), такъ что актъ знанія осуществляется подъ руководствомъ идеи цѣлаго. Только такимъ путемъ можно объяснить планомѣрность и связность актовъ воспріятія и сужденія. Этимъ мы не хотимъ сказать, конечно, будто „общее впечатлѣніе“ есть чистая идея цѣлаго; мы утверждаемъ только, что въ „общемъ впечатлѣніи“ на ряду съ самыми разнообразными элементами, имѣющими, быть можетъ, субъективное происхожденіе и весьма малую познавательную цѣнность, находится также и идея цѣлаго, хотя бы въ весьма мало опознанной формѣ.

Обозрѣвая доказательства въ пользу транссубъективнаго бытія идей, даже и тѣ читатели, которые признаютъ убѣдительность ихъ, все же въ большинствѣ случаевъ отвѣтятъ: когда я пробую послѣдовательно развить идеалъ-реалистическое міровоззрѣніе, я натыкаюсь на такія противорѣчія и вступаю въ такой разладъ съ обыденными представленіями о мірѣ, опирающимися на очевидный повседневный опытъ, что не могу повѣрить въ истинность идеалъ-реализма.

Напомнимъ по этому поводу, что такое впечатлѣніе является всегда у человѣка, впервые окидывающаго взглядомъ въ общихъ чертахъ міровоззрѣніе, непривычное ему: общія основы чужой системы онъ комбинируетъ съ элементами своего міровоззрѣнія, вслѣдствіе чего возникаютъ тысячи противорѣчій, но это лишь кажущіяся противорѣчія, обусловленныя незнакомствомъ съ путями послѣдовательнаго подробнаго развитія новаго или непривычнаго ученія.

Точно также мысль, будто идеалъ-реализмъ, развивая ученіе о цѣльности міра, насильственно вычеркиваетъ тѣ различія, ту *раздробленность и обособленность*, которыя такъ характерны для нашего міра, есть результатъ недоразумѣнія: все то *количество*

[1]) Участіе „общаго впечатлѣнія“ (Totaleindruck) въ процессахъ воспріятія и сужденія очень живо и съ разнообразныхъ сторонъ описано въ сочиненіи Г. Гомперца „Weltanschauungslehre. Надобно только замѣтить, что оцѣнка *онтологической* природы „общаго впечатлѣнія“ у Гомперца кореннымъ образомъ отличается отъ нашей.

различій и раздробленій, которое наблюдается въ мірѣ и утверждается актуализмомъ, *сохраняется* также и въ ученіи идеалъ-реализма, съ тою лишь разницею, что идеалъ-реализмъ *дополняетъ* картину міра изслѣдованіемъ также и той его стороны, въ которой обнаруживается единство его. Такимъ образомъ идеалъ-реализмъ освобождается отъ односторонности актуализма. Дополненія къ текучему міру событій, указываемыя идеалъ-реализмомъ, кажутся черезчуръ многочисленными и неосуществимыми только вслѣдствіе недоразумѣнія, именно потому, что противники воображаютъ, будто идеалъ-реализмъ соотвѣтственно каждому высказыванію, претендующему на общее значеніе, долженъ допускать особую сущность, обладающую бытіемъ; на дѣлѣ это необходимо лишь въ отношеніи къ понятіямъ, дѣйствительно имѣющимъ объективное значеніе.

Напомнимъ по этому поводу одно мѣсто изъ діалога Платона „Парменидъ“ и отвѣтъ на указанное въ немъ затрудненіе, данный Наторпомъ. Сократъ на вопросъ Парменида, существуютъ ли идеи сходства, единства, множества, а также справедливости, красоты и добра, безъ колебанія отвѣчаетъ утвердительно. Что же касается идей человѣка, огня и воды, онъ, по его словамъ, часто сомнѣвается въ томъ, можно ли ихъ допустить. На вопросъ же Парменида, существуютъ ли идеи волосъ, навоза, грязи и т. п., Сократъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ отрицаніемъ, однако прибавляетъ, что иногда его безпокоила мысль, не слѣдуетъ ли признать существованіе идей также и въ этихъ, и вообще во всѣхъ подобныхъ случаяхъ. „Однако“, продолжаетъ онъ, „не успѣю я согласиться съ этимъ, какъ тотчасъ уже обращаюсь въ бѣгство изъ страха впасть въ бездну пустословія и погибнуть въ ней“. На это Парменидъ отвѣчаетъ ему, что онъ слишкомъ молодъ и потому присматривается еще къ мнѣнію толпы и не рѣшается послѣдовательно развивать свои взгляды. Наторпъ сочувственно относится къ этому нравоученію Парменида и указываетъ выходъ изъ затрудненія, обращая вниманіе на то, что слѣдуетъ имѣть въ виду не слова обыденной рѣчи, а распространеніе „*метода* идей на всѣ *области научныхъ проблемъ*“; въ этомъ смыслѣ даже и волосы или навозъ не могутъ „избѣжать господства метода, если имѣть въ виду, напр., *законъ химическаго соединенія*“ [1]).

[1]) Natorp. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, стр. 227 с.

Запасъ понятій, разработанныхъ научно и имѣющихъ несомнѣнное объективное значеніе, еще безконечно малъ. Стоитъ только усмотрѣть это, чтобы тотчасъ же согласиться съ тѣмъ, что у насъ нѣтъ основаній сомнѣваться въ осуществимости ученія о транссубъективномъ бытіи идей. Такія сомнѣнія основываются чаще всего на недоразумѣніяхъ, возникающихъ вслѣдствіе ссылки на смутныя обыденныя представленія о вещахъ, не разработанныя научно и обреченныя на гибель въ будущемъ, но ошибочно понимаемыя въ настоящемъ за научныя понятія. Для устраненія такихъ недоразумѣній есть только одно надежное средство: развить идеалъ-реалистическое міровоззрѣніе въ подробностяхъ и на дѣлѣ показать, что оно не только не приводитъ къ противорѣчіямъ, но и даетъ ключъ къ рѣшенію многихъ труднѣйшихъ философскихъ проблемъ. Задача эта поставлена еще великими греческими философами, но и до сихъ поръ еще ждетъ своего разрѣшенія.

Н. Лосскій.

Пантеизмъ и панлогизмъ.

I.

Въ главѣ „Вѣра и разумъ“ перваго тома своихъ „Положительныхъ задачъ философіи“ профессоръ Левъ Михайловичъ Лопатинъ высказываетъ цѣлый рядъ глубоко оригинальныхъ, звучащихъ даже большой неожиданностью для весьма многихъ современныхъ философовъ соображеній относительно существа и общей цѣны пантеистическаго міропониманія. Прежде всего Л. М. показываетъ, какъ шатки и неопредѣленны въ концѣ концовъ ходячія опредѣленія пантеизма, и какъ неудачны почти всегда всѣ усилія провести рѣзкую границу между нимъ и теизмомъ. Л. М. Лопатинъ въ слѣдующихъ словахъ характеризуетъ дѣлавшіяся до сихъ поръ попытки указать отличительные признаки обоихъ этихъ міросозерцаній: „Во-первыхъ, говорятъ, что теизмъ признаетъ личнаго Бога, тогда какъ пантеизмъ принимаетъ Божество за безличную, отвлеченную, всеобщую сущность. Для теиста Богъ есть Верховный Разумъ, сознающій свое Я, свободно полагающій свои цѣли и осуществляющій ихъ въ своемъ творчествѣ; Божество пантеистовъ есть разумъ безсознательный, безотчетно и невольно переходящій въ свои созданія, всецѣло сливающійся съ ними и неотдѣлимый отъ нихъ; оно единая, темная сила, которая во всемъ движется и волнуется, сама того не вѣдая, неизбѣжный законъ, безстрастная роковая необходимость міровой жизни“ [1]). Казалось бы, что̀ можетъ быть яснѣе и рѣзче указанныхъ различій, позволяющихъ безъ всякаго колебанія отнести ту или другую философію

[1]) Положительныя задачи философіи, 2-е изд. Т. I. стр. 281 и сл.

къ пантеизму или теизму? И все же болѣе внимательный анализъ даннаго выше опредѣленія, по мнѣнію Л. М., неминуемо разрушаетъ такое первое впечатлѣніе. Я не буду повторять всѣхъ соображеній Л. М. на этотъ счетъ и отсылаю читателя къ страницамъ „Положительныхъ задачъ", а ограничусь только немногими указаніями, которыхъ для моихъ цѣлей будетъ достаточно. Шагъ за шагомъ Л. М. Лопатинъ указываетъ на всю неясность и условность перечисленныхъ выше признаковъ пантеизма. Въ самомъ дѣлѣ: личность Божества..... какъ трудно и неопредѣленно такое представленіе: вѣдь наша конкретная идея личности, черпаемая нами изъ нашего собственнаго внутренняго опыта, въ значительной степени носитъ въ себѣ такія черты, которыя служатъ прямымъ выраженіемъ нашей человѣческой конечности и немощи. Какъ надо „расширить и обобщить" это понятіе, чтобы приписать личность Божеству, и какими произвольными должны оказаться въ такомъ случаѣ всѣ дѣлаемыя тутъ разграниченія! Не пригоденъ и признакъ безсознательности, котораго не знала древность, и который есть всецѣлое созданіе послѣдняго періода нѣмецкой философіи [1]). Не можетъ служить надежнымъ признакомъ и теорія эманаціи, которую выставляли какъ существенную особенность пантеизма: эманація—образъ, остающійся въ пантеистическихъ системахъ только образомъ, „который,—говоритъ Л. М. Лопатинъ,—хотя и вноситъ въ мысль туманность и противорѣчивость, но все же далеко не покрываетъ ея содержанія, и вышеприведенный упрекъ прилагается къ нимъ (т.-е. пантеистическимъ системамъ) тѣмъ менѣе, чѣмъ болѣе умозрительный характеръ они получаютъ" [2]), но тогда границы между пантеизмомъ, представляющимъ себѣ выхожденіе вещей изъ божественной сущности на подобіе матеріальнаго истеченія и теизмомъ, „утверждающимъ чистую духовность Бога и полагающимъ въ волѣ дѣятельную силу его творчества" [3]), все болѣе и болѣе начинаютъ стираться. Въ концѣ концовъ остается только одинъ признакъ истиннаго пантеизма—имманентное пониманіе Божества, и „это опредѣленіе,—говоритъ проф. Лопатинъ,—дѣйствительно очень близко подходитъ къ тому, въ чемъ усматривается подлинная природа пантеисти-

[1]) На понятіи безсознательнаго мнѣ придется остановится ниже, и поэтому пока его можно здѣсь не касаться.

[2]) Тамъ же стр. 288.

[3]) Тамъ же стр. 284.

ческаго міросозерцанія“ [1]). Но и этотъ признакъ еще не достаточенъ, давая въ сущности тавтологическое опредѣленіе: „имманентизмъ въ смыслѣ характеристики отношенія между Богомъ и міромъ, только другое слово для обозначенія пантеизма; они въ сущности не различаются по своему значенію, одинаково неопредѣленны и одинаково указываютъ на тенденцію ума къ сближенію безусловнаго съ его конечными проявленіями“ [2]). Неопредѣленность этого признака позволяетъ относить къ пантеизму даже такія системы, къ которымъ онъ совсѣмъ не примѣнимъ. Есть системы, всегда причислявшіяся къ пантеизму, въ которыхъ трансцедентное пониманіе Бога достигаетъ крайнихъ степеней: таковъ, напримѣръ, неоплатонизмъ.

Несообразности принятаго понятія пантеизма Л. М. Лопатинъ показываетъ еще на примѣрѣ тѣхъ практическихъ неудобствъ, которыя возникаютъ въ томъ случаѣ, если признать ходячія понятія теизма, пантеизма и атеизма за естественную классификацію метафизическихъ теорій. „Попробуемъ“, говоритъ Л. М., [3]) „приложить ее къ исторически извѣстнымъ философскимъ ученіямъ, и мы впадемъ въ цѣлый рядъ величайшихъ несообразностей. Напримѣръ, по установившемуся взгляду, въ число теистовъ попадутъ вѣроятно: Анаксагоръ, Платонъ, Аристотель, представители христіанской теологіи, Бэконъ, Декартъ, Гассенди, Гоббсъ, Локкъ, Беркли, Лейбницъ, Вольфъ, Вольтеръ, Якоби, Кантъ и т. д. Въ число пантеистовъ: неоплатоники, гностики, можетъ быть, блаженный Августинъ, Іоаннъ Скоттъ Эригена, позднѣйшіе христіанскіе мистики, какъ Эккартъ и Яковъ Бёме, Мальбраншъ, Спиноза, Шеллингъ, Гегель, Баадеръ и т. д. Неужели мы имѣемъ здѣсь естественное дѣленіе системъ по ихъ внутренней однородности? Неужели неоплатоники ближе къ Спинозѣ, нежели къ Платону а христіанскіе теологи сроднѣе по духу съ Гоббсомъ и Вольтеромъ, нежели съ Августиномъ и мистиками? Возразятъ ли намъ, что такое дѣленіе основывается на отношеніи мыслителей къ одному частному вопросу. Но вѣдь это вопросъ о безусловномъ началѣ вещей, отвѣтомъ на который опредѣляется весь смыслъ всякаго міросозерцанія“.

---

[1]) Тамъ же стр. 288.
[2]) Тамъ же стр. 288.
[3]) Тамъ же стр. 280 и 281.

Такимъ образомъ, принятыя обычно шаблоны и характеристики, дѣлящія философскія міровоззрѣнія, проникнутыя духомъ идеализма, на пантеистическія и теистическія въ глазахъ Л. М. Лопатина оказались не выдерживающими критики, и терминъ пантеизма при ближайшемъ анализѣ получилъ смутный и крайне условный смыслъ: „онъ не возбуждаетъ никакой отчетливой идеи“,— говоритъ Л. М.,—„а между тѣмъ ему часто приписывается рѣшающее значеніе при оцѣнкѣ внутренняго смысла и достоинства философскихъ и религіозныхъ воззрѣній. Съ этой точки зрѣнія можно пожелать его полнаго изгнанія изъ философскаго языка“ [1]). Тѣмъ не менѣе, Л. М. Лопатинъ полагаетъ, что среди идеалистическихъ міропониманій можно найти такое, которое дѣйствительно діаметрально противоположно теизму, видящему въ Богѣ независимую по бытію, свободную и цѣлеполагающую Силу, міросозерцаніе, которое на самомъ дѣлѣ заслуживаетъ наименованія „пантеизмъ“, и при этомъ такое наименованіе будетъ совершенно точнымъ и яснымъ. „Есть цѣлый рядъ метафизическихъ теорій“, говоритъ проф. Лопатинъ,—„къ содержанію которыхъ слово пантеизмъ примѣняется въ гораздо болѣе строгомъ значеніи, чѣмъ обыкновенно, и которыя сознательно настаиваютъ на такомъ пониманіи абсолютнаго, которое можно назвать имманентнымъ безъ всякой двусмысленности. Я разумѣю тѣ ученія, которыя утверждаютъ только логическое различіе между безусловнымъ и условнымъ, Богомъ и міромъ, и отрицаютъ различіе реальное,—для которыхъ Божество и вселенная въ самомъ дѣлѣ совсѣмъ одна и та же вещь, только подъ двумя углами познающей мысли“ [2]).

Но вотъ въ чемъ заключается глубокая оригинальность и новизна взглядовъ Л. М. Лопатина: охарактеризованный имъ въ только что приведенныхъ словахъ пантеизмъ, пантеизмъ, дѣйствительно заслуживающій своего названія, неизбѣжно долженъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и панлогизмомъ, долженъ признать первенство понятій надъ вещами, долженъ мыслить безусловное какъ чистое отвлеченное понятіе, въ логическомъ процессѣ развивающееся въ болѣе конкретныя представленія и въ логическомъ же процессѣ создающее изъ себя бытіе конечныхъ вещей и всѣ ихъ качественныя особенности. Въ дальнѣйшихъ страницахъ своей книги Л. М. Лопатинъ подвергаетъ разбору и критикѣ ученія Спинозы и Ге-

[1]) Тамъ же стр. 289.
[2]) Тамъ же стр. 289.

геля и всесторонне показываетъ, какъ нераздѣльно связанъ ихъ панлогизмъ съ имманентнымъ пониманіемъ абсолютнаго, и какъ стремленіе провести до конца это пониманіе роковымъ образомъ повлекло за собой всѣ частности ихъ философскихъ построеній.

Врядъ ли надо говорить, какую важность представляютъ всѣ эти мысли Л. М., для рѣшенія проблемъ религіозной философіи и освѣщенія самыхъ запутанныхъ и трудныхъ вопросовъ, стоящихъ теперь на очереди въ этой области: вѣдь пантеизмъ имѣетъ до сихъ поръ глубокую власть надъ умами, и не даромъ Фридрихъ Паульсенъ отмѣтилъ какъ-то, что онъ является почти общей тенденціей нѣмецкихъ философовъ, которые вѣдь главные выразители идеалистическихъ стремленій современности. Въ наши дни самая законченная пантеистическая философія, система Эдуарда фонъ Гартмана, усердно пропагандируется какъ новое религіозное міросозерцаніе, долженствующее смѣнить христіанскій теизмъ. А между тѣмъ тотъ же Гартманъ упорно боролся съ панлогизмомъ, нашедшимъ свое самое совершенное выраженіе въ философіи Гегеля. Если, какъ доказываетъ Л. М. Лопатинъ, ради сохраненія пантеизма является неизбѣжность принять гегельянство, со всѣми его послѣдствіями и направленіемъ, несомнѣнно рѣзко противоположнымъ всему духу современной науки и ея наиболѣе цѣннымъ и прочнымъ завоеваніямъ, то такая неизбѣжность не должна ли поколебать многихъ современныхъ послѣдователей пантеистическаго направленія?!

Но Л. М. Лопатинъ не ограничивается только что разсмотрѣнными соображеніями. Если съ его точки зрѣнія дѣйствительно договоренный до конца пантеизмъ неминуемо выливается въ форму философіи панлогизма, то и обратно, панлогизмъ есть пантеизмъ: между тѣмъ и другимъ Л. М. Лопатинъ ставитъ въ сущности знакъ равенства. Такое положеніе дѣла пріобрѣтаетъ тѣмъ большее значеніе, что анализъ и критика панлогизма, которые мы находимъ въ „Положительныхъ задачахъ философіи“, ясно обнаруживаютъ въ то же время логическую необходимость, съ которой особенно сильныя въ наше время стремленія понимать всякую дѣйствительность какъ представленіе, какъ бытіе въ сознаніи и для сознанія, должны завершиться въ панлогизмѣ, какъ окончательной и единственно послѣдовательной точкѣ зрѣнія, въ которой эти стремленія находятъ свое дѣйствительное удовлетвореніе. Такимъ образомъ, Л. М. затронулъ попутно и остро стоящій вопросъ со-

временной теоріи познанія, въ которой такъ широко представлены самые разнообразные типы имманентизма, сходящіеся однако въ одномъ рѣзкомъ осужденіи всякой онтологіи. Если имманентизмъ, правильно понятый и доведенный до своихъ послѣднихъ основъ, есть панлогизмъ, то вѣдь свойственное большей части современныхъ гносеологовъ отрицаніе возможности метафизики есть самообольщеніе, такъ какъ сами они въ концѣ концовъ должны прійти къ своеобразной онтологіи, или, вѣрнѣе, принуждены превратить логику въ онтологію, и при этомъ такую, которая несомнѣнно осуждена безповоротно всѣмъ строемъ нашихъ теперешнихъ понятій.

Для всякаго ясно, что разработка всѣхъ поднятыхъ проф. Л. М. Лопатинымъ вопросовъ представляется задачей, которой можетъ хватить на многихъ и многихъ изслѣдователей. Самъ Л. М. болѣе всего остановился на метафизической сторонѣ этихъ вопросовъ. Въ настоящее время глубоко интересной задачей является провѣрка полученныхъ Л. М. выводовъ на тѣхъ рѣшеніяхъ философскихъ проблемъ, которыя выдвинули послѣдніе годы. Въ центрѣ современныхъ философскихъ изысканій оказались вопросы теоріи познанія, и многосторонняя связь рѣшеній, даваемыхъ сейчасъ этимъ вопросомъ, съ панлогизмомъ становится все замѣтнѣе и замѣтнѣе. Въ предлагаемой теперь статьѣ мнѣ и хотѣлось бы остановиться на задачѣ, о которой я только что сказалъ, и намѣтить въ общихъ чертахъ, въ какомъ освѣщеніи представятся стоящія на очереди въ наши дни философскія проблемы съ точки зрѣнія идей Л. М. Лопатина, и какое рѣшеніе этихъ проблемъ необходимо диктуется ими. Самымъ цѣлесообразнымъ путемъ мнѣ представляется—прослѣдить внутреннюю логику понятій современнаго имманентизма, приводящую его къ панлогизму,—съ одной стороны, и указать параллельный процессъ, необходимо совершающійся въ пантеистическомъ міропониманіи, коль скоро оно хочетъ быть вѣрнымъ до конца своимъ началамъ,—съ другой. По моему глубокому убѣжденію такое носящее принципіальный характеръ изслѣдованіе съ полнѣйшей убѣдительностью подтверждаетъ глубокую правильность выводовъ Л. М. Лопатина. Передавать мысли Л. М., исходя изъ того порядка, въ какомъ онѣ сложились въ „Положительныхъ задачахъ философіи“, мнѣ не кажется возможнымъ: повторяю, та тема, которая тамъ разрабатывается, получила у Л. М. исчерпывающее разсмотрѣніе, и притомъ такое, ко-

торое ничего не оставляетъ желать въ смыслѣ законченной ясности и полноты. Моя цѣль—примѣнить идеи Л. М. Лопатина къ назрѣвшимъ вопросамъ современной теоріи познанія и метафизики и указать въ самомъ общемъ видѣ то направленіе, въ которомъ плодотворное уясненіе и разрѣшеніе этихъ вопросовъ представляется единственно возможнымъ.

II.

Несомнѣнно, всякая попытка нашей мысли стать на пантеистическую точку зрѣнія [1]) и проникнуться убѣжденіемъ въ реальномъ тожествѣ воспринимаемаго нашими чувствами міра и переживаемаго нами непосредственно нашего я съ самимъ абсолютнымъ прежде всего кореннымъ образомъ должна измѣнить нашъ взглядъ на природу реальности и на существо нашего познанія ея. И это справедливо не только по отношенію къ тѣмъ, кто подходитъ къ вещамъ съ опредѣленной теоріей познанія, но имѣетъ мѣсто

---

[1]) Терминъ „пантеистическій“ употребленъ здѣсь въ томъ окончательномъ значеніи, которое въ него вкладываетъ Л. М. Лопатинъ, на что и указываютъ слова: „реальное тожество и пр.“, понимаемыя мною буквально, какъ это ясно видно изъ сказаннаго въ первомъ отдѣлѣ этой статьи. Понятіе пантеизма въ томъ смыслѣ, который за нимъ устанавливаетъ Л. М. Лопатинъ, несомнѣнно значительно уже по своему объему тѣхъ неопредѣленныхъ идей, которыя обыкновенно связываются съ словомъ „пантеизмъ“. Несомнѣнно тенденція къ „имманентному безъ всякой двусмысленности“ пониманію безусловнаго проявляется уже въ самомъ началѣ пробужденія философскаго творчества (напр., у индусовъ, на которыхъ я ссылаюсь ниже). Элементы такого пониманія проскальзываютъ даже въ системахъ съ явно преобладающимъ тяготѣніемъ къ теизму (откуда и проистекаетъ значительная доля отмѣченныхъ Л. М. Лопатинымъ трудностей и несообразностей, которыя возникаютъ при попыткахъ классификаціи подобныхъ системъ съ точки зрѣнія пониманія абсолютнаго, когда эти попытки дѣлаются безъ строго опредѣленнаго критерія). То же приходится сказать и о пантеизмѣ въ поэзіи, который въ философскомъ отношеніи есть крайне сложное образованіе, т. к. здѣсь по самому существу трудно отдѣлить символъ и аллегорію отъ понимаемаго буквально. Одно только приходится съ увѣренностью сказать по поводу этого въ высшей степени труднаго вопроса: если у многихъ „поэтовъ-пантеистовъ“ и можно найти слѣды несомнѣннаго стремленія къ самому тѣсному сближенію Бога и міра, то все же врядъ ли удастся обнаружить въ какомъ-либо поэтическомъ произведеніи такую идею Божества, гдѣ оно вполнѣ отождествляется съ вещами и лишается всякой самостоятельности и независимой реальности (а безъ этого, какъ увидимъ, пантеизмъ оказывается пантеизмомъ только на словахъ). Это и понятно: пантеизмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи все болѣе и болѣе утрачиваетъ характеръ

даже на самыхъ раннихъ ступеняхъ развитія философской мысли: достаточно вспомнить смѣлое отрицаніе бытія внѣшняго міра и субстанціальности познающаго я въ древнѣйшихъ умозрѣніяхъ индусовъ. Такъ и должно быть. Допустимъ въ самомъ дѣлѣ, что весь міръ нашего внѣшняго опыта, наше я, съ присущими ему свойствами конечности и ограниченности,—все это составляетъ неразрывное единство въ одной самодовлѣющей, вѣчной сущности, будучи всего лишь ея проявленіями и свойствами. Чѣмъ представится съ такой точки зрѣнія внѣшній міръ для нашей мысли, въ которой согласно такому взгляду будетъ мыслить само безусловное и познавать свое тожество со всѣмъ существующимъ? Во что обратятся внѣшнія вещи, съ ихъ независимостью отъ нашего я, съ ихъ множественностью и раздѣльностью въ пространствѣ, съ ихъ субстанціальной и динамической независимостью другъ отъ друга? Несомнѣнно, онѣ утратятъ всѣ эти качества и представятся только состояніями того абсолютнаго, которое сознало себя въ насъ субстанціей всего сущаго, онѣ станутъ, говоря проще, представленіями нашего я. Такъ неизбѣжная послѣдовательность мысли приводитъ

религіи и приближается къ совершенно неспособному быть источникомъ религіознаго и художественнаго вдохновенія атеизму.

Какъ же приходится объяснить несравненную красоту и впечатлѣніе глубокой жизненности, отличающія мистическую поэзію такихъ поэтовъ, какъ Гёте, Тютчевъ, Фетъ и др.? Если только правда лежитъ на сторонѣ идей Л. М. Лопатина относительно сущности пантеистическаго міропониманія, обыкновенно обнаруживаемаго въ такой поэзіи, то врядъ ли можно колебаться въ одномъ общемъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ: несмотря на то, что интуиціи всѣхъ этихъ поэтовъ божественная жизнь открывается въ неразрывномъ своемъ единеніи съ жизнью космоса, Богъ переживается ими какъ самостоятельная сущность и сила, какъ подлинная и несомнѣнная реальность, не сводящаяся безъ остатка къ конечнымъ видамъ, а какъ разъ наоборотъ являющаяся живымъ источникомъ бытія и силъ конечныхъ вещей. А въ такомъ случаѣ міросозерцаніе, находящее свое выраженіе въ такъ называемой пантеистической поэзіи, приходится признать за своеобразную форму теизма: вѣдь вспомнимъ, какъ широко понятіе имманентности Бога міру, и какъ много въ немъ оттѣнковъ: какъ далеко отъ признанія внутренняго единства божественнаго бытія съ жизнью природы до полнаго отожествленія вещей съ божественной сущностью, и растворенія ея въ вещахъ. И можетъ быть впечатлѣніе глубокой жизненной правды, выносимое отъ стиховъ Гёте и Тютчева, служитъ прямымъ подтвержденіемъ тѣхъ идей, которыя можно найти у лучшихъ представителей философскаго теизма, сумѣвшихъ, хотя совсѣмъ иначе, чѣмъ послѣдовательные пантеисты вродѣ Гегеля, перебросить мостъ черезъ пропасть, отдѣляющую божественную сферу отъ природной жизни. Въ подтвержденіе этой мысли достаточно будетъ сослаться хотя бы на Вл. С. Соловьева и его замѣчательную статью о поэзіи Тютчева.

въ самомъ началѣ попытки усвоить себѣ пантеистическое міропониманіе къ солипсизму. Но не бросается ли здѣсь въ глаза несомнѣнная аналогія съ тѣмъ ходомъ мысли, который продѣлываютъ представители теоріи познанія, отказавшіеся отъ метафизическихъ предположеній о природѣ реальности и подвергающіе сомнѣнію независимое отъ мысли бытіе внѣшняго міра? Вѣдь и они приходятъ къ солипсизму, какъ первой фазѣ развитія своихъ воззрѣній. Но и для пантеиста солипсизмъ является только переходной ступенью. Пантеистъ долженъ признать иллюзорнымъ и наше я въ его индивидуальности и конечности. Вѣдь по его убѣжденію мыслитъ собственно не оно, а въ немъ мыслитъ само безусловное. Наше я подобно міру внѣшнихъ вещей должно утратить для пантеиста видимость своей субстанціальной природы и цѣликомъ раствориться въ Богѣ. Для пантеиста должна неизбѣжно исчезнуть всякая граница, отдѣляющая нашу несовершенную, ограниченную мысль отъ мысли божественной: конечная мысль должна стать безконечной мыслью. Пантеистъ долженъ пойти по пути гораздо болѣе радикальнаго идеализма, чѣмъ простое отрицаніе самостоятельности внѣшнихъ вещей: онъ долженъ признать феноменальность самого нашего познающаго я.

Къ тому же выводу долженъ прійти и гносеологъ, рѣшившійся отвергнуть реальность внѣшняго міра ради стремленія понимать всякую реальность какъ реальность мыслимую: субстанціальность нашего я, превратившагося въ глазахъ этого гносеолога въ абсолютъ, создающій изъ себя весь міръ, плохо вяжется съ основнымъ предположеніемъ, которому обязана своимъ возникновеніемъ вся эта концепція. Реальность „я“, какъ мыслящаго носителя мысли, не можетъ быть реальностью въ мысли только. Чтобы быть послѣдовательнымъ, сторонникъ имманентной теоріи познанія долженъ распространить свою точку зрѣнія и на дѣйствительность нашего мыслящаго я и свести его, какъ только представленіе, на одинъ уровень со всѣми остальными представленіями, составляющими видимость внѣшняго міра. Такимъ образомъ, мы убѣждаемся, что и по вопросу о природѣ нашего познающаго существа выводы метафизика-пантеиста и приверженца идеалистической теоріи познанія должны необходимо совпасть. Еще поразительнѣе тождество окончательныхъ результатовъ, къ которымъ приходятъ представители этихъ по виду совершенно различныхъ міросозерцаній.

III.

Нашему уму легко представить себѣ небытіе всего внѣшняго міра и видѣть въ вещахъ, противостоящихъ нашему я, всего только сумму ощущеній, упорядоченныхъ идеальными опредѣленіями, постигаемыми нашей дискурсивной мыслью, лишь въ мысли реальную, вся независимость которой отъ мысли сводится къ тому, что она мыслится такой [1]). Но какой смыслъ имѣетъ утвержденіе: я познаю свое я какъ явленіе, а не какъ вещь въ себѣ? Когда мы говоримъ это относительно внѣшнихъ вещей, то такое утвержденіе равняется простому отрицанію бытія этихъ вещей и признанію вмѣсто него бытія совершенно иного рода — актовъ познающей мысли, мыслящей эти вещи. Казалось бы, что по такой аналогіи

---

[1]) Во избѣжаніе недоразумѣній я долженъ замѣтить, что все время имѣю въ виду имманентизмъ, развиваемый представителями раціонализма въ философіи, т.-е. неокантіанцевъ различныхъ направленій и Грейфсвальдскую философскую школу, поскольку она соприкасается съ раціонализмомъ. Вѣдь въ сущности послѣдовательно разработанный до конца имманентный взглядъ на познаніе только и возможенъ среди указанныхъ философовъ, такъ какъ основное соображеніе имманентизма, по которому—быть значитъ мыслиться, и понятіе вещи въ себѣ противорѣчиво, заключая въ себѣ требованіе заразъ мыслить и не мыслить предметъ, цѣликомъ относится къ раціоналистической философіи. Строго говоря, эмпиризмъ даже нельзя причислить къ имманентнымъ теоріямъ познанія: ощущеніямъ, въ которыхъ послѣдовательный эмпиризмъ, необходимо принимающій форму сенсуализма, видитъ основу познанія и единственную дѣйствительность, онъ неизбѣжно приписываетъ абсолютное бытіе, мыслимое по образу бытія вещей въ себѣ. Да и кромѣ того, эмпиризмъ, представленный сейчасъ главнымъ образомъ ученіями Маха и Авенаріуса, стоитъ въ сторонѣ отъ общаго философскаго движенія, примыкающаго въ существенномъ къ раціонализму. Для всякаго, такъ или иначе склоняющагося къ идеалистическому теченію современности, не можетъ быть никакихъ сомнѣній въ томъ, что критика послѣднихъ лѣтъ нанесла эмпиризму такіе удары, которые разрушили его самыя коренныя основы. Въ виду всего этого я не счелъ нужнымъ разсматривать отношеніе эмпиризма къ идеалистической теоріи познанія: это была бы столь обширная задача, которая могла бы до крайности расширить рамки моей небольшой статьи, да и кромѣ того она имѣла бы къ основной темѣ лишь косвенное отношеніе. Такъ какъ въ соображеніяхъ, развиваемыхъ въ моей статьѣ, я исхожу изъ идей Л. М. Лопатина, то всякаго интересующагося вопросомъ о несостоятельности эмпирической теоріи познанія я отсылаю къ исчерпывающей критикѣ эмпиризма въ „Положительныхъ задачахъ философіи“. Думаю, впрочемъ, что въ случаѣ принципіальнаго несогласія съ руководящими идеями эмпирической теоріи познанія въ этой статьѣ можно найти кое-какіе аргументы, которые могутъ быть направлены противъ эмпирической гносеологіи въ тѣхъ ея пунктахъ, гдѣ она соприкасается съ имманентной теоріей познанія.

положеніе—наше я есть представленіе, равносильно отрицанію бытія нашего я, а стало быть и его познавательныхъ актовъ, достовѣрность которыхъ является послѣдней основой всякой достовѣрности вообще [1]). Такой выводъ неизбѣженъ при любомъ пониманіи нашего я: будемъ ли мы видѣть въ немъ субстанцію, или станемъ на феноменистическую точку зрѣнія. Въ послѣднемъ случаѣ, впрочемъ, большинствомъ гносеологовъ такая неизбѣжность не признается. Но въ этомъ взглядѣ кроется несомнѣнное недоразумѣніе. Можно разсматривать наше я всего лишь какъ продуктъ сочетанія „чистыхъ состояній" мышленія, и трудности пониманія мыслящаго субъекта въ духѣ гносеологическаго идеализма ничуть не убудутъ. Если я, скажемъ, вспоминаю мое прошлое душевное состояніе, напримѣръ, мою прежнюю мысль, то очевидно, эта моя прежняя мысль трансцедентна моей настоящей мысли и реальна, конечно, не въ ней. Если попытаться устранить эти затрудненія, ставъ на точку зрѣнія „моментальнаго солипсизма", то и это ничуть не поможетъ дѣлу. Признаемъ, что то, что мы называемъ нашимъ „я", лишено всякой длительности во времени и является абсолютно мгновеннымъ актомъ мышленія, въ мысленномъ содержаніи котораго идеально противопоставленъ мыслящій и сознающій субъектъ, „я", нѣкоторому „не-я", реальному только въ мысли этого „я". И все-таки мы ничуть не приблизились къ идеалистическому пониманію бытія нашего я. Слишкомъ ясно, что бытіе мгновеннаго акта самосознанія, которымъ должна исчерпываться реальность нашего я, абсолютно разнородно съ сознаніемъ этого бытія, присущимъ нашему я, хотя бы такое сознаніе и входило какъ неизбѣжная составная часть въ тѣ представленія, которыми наполненъ моментальный актъ нашего самосознанія, и необходимо сопровождало его въ теченіе его мгновеннаго существованія. Между реальнымъ бытіемъ акта мысли и представленіемъ объ этомъ бытіи будетъ, если воспользоваться примѣромъ Канта, та же разница, какъ между 12 дѣйствительными талерами и простымъ представленіемъ объ этихъ талерахъ [2]).

---

[1]) Ср. Л. М. Лопатинъ. „Философскія характеристики и рѣчи", стр. 110.

[2]) Наиболѣе законченную попытку отрицанія этой истины и всѣхъ ея слѣдствій мы находимъ въ философіи I. Г. Фихте. По Фихте, между бытіемъ я и представленіемъ о я нѣтъ никакого различія (см. I. G. Fichtes Ausgewählte Werke, изд. Medicus, т. I: „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre", стр. 110 и сл. „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", стр. 44 и 78). Въ отношеніи къ предметамъ внутренняго опыта падаетъ, по Фихте, всякая разница между мыслью, какъ

Все это кажется простымъ и несомнѣннымъ въ свой самоочевидности, а между тѣмъ какъ рѣдко можно найти въ современ-

---

формой, и тѣмъ, что въ ней мыслится, ея содержаніемъ. Мышленіе я о самомъ себѣ есть, такимъ образомъ, созерцаніе этимъ я самого себя (Intellektuelle Anschauung), его созерцаемыя дѣятельность и свойства и переживаніе этой дѣятельности въ абсолютномъ тожествѣ. Выходитъ, слѣдовательно, что когда я мыслитъ себя какъ чистую отвлеченную форму сознанія, оно и есть только мысль объ этой отвлеченной формѣ и сама эта отвлеченная форма. Возникновеніе такой концепціи имѣетъ, несомнѣнно, свое важное основаніе въ томъ фактѣ, что во внутреннемъ опытѣ сущее переживается прямо, и мысль, относясь къ самой себѣ, какъ къ реальности, не имѣетъ дѣла ни съ какими значками и символами реальности, какими для внѣшняго опыта являются ощущенія, а обращается къ самой реальности непосредственно. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, чтобы понятія, составляемыя нашимъ я о своихъ собственныхъ состояніяхъ, равнялись этимъ состояніямъ. Въ дѣйствительности Фихте запутывается въ противорѣчіяхъ, желая до конца провести такую мысль. Наше я должно быть, по Фихте, оригиналомъ, отъ котораго наша мысль получаетъ свои категоріи, въ которыхъ она мыслитъ „не-я“. Очевидно, въ такомъ значеніи категоріи уже перестаютъ быть прямо усматриваемыми опредѣленіями реальности, ибо мыслью о внѣшней вещи, конечно, не дается бытіе ея, такъ какъ внѣшнихъ вещей вообще совсѣмъ нѣтъ по ученію Фихте. Категоріи относятся къ соотвѣтствующимъ имъ опредѣленіямъ нашего я, какъ отвлеченно общее умопостигаемое—къ частному воззрительному (эта мысль не чужда и самому Фихте. См. цит. изд. сочин. Т. I, стр. 117). Далѣе, Фихте называетъ всѣ понятія нашего я его дѣйствіями (Tathandlung). Конечно, такое обозначеніе можетъ быть дано понятію, только какъ психическому акту, потому что въ содержаніи понятій, т.-е. томъ, что въ нихъ мыслится, даже признакъ дѣйственности можетъ отсутствовать: таково, напримѣръ, понятіе пространства, какъ пассивной и нейтральной среды дѣятельности матеріальныхъ силъ, таково понятіе времени, какъ пустой и безразличной формы самой дѣятельности и измѣненія и т. д. Затѣмъ самъ Фихте учитъ, что самосознаніе присуще только конечному я, противопоставившему себѣ не-я въ его конкретной завершенности. А этимъ утвержденіе Фихте, что я создаетъ само свою реальность своимъ мышленіемъ о себѣ,—получаетъ совсѣмъ шаткій смыслъ. Весь діалектическій процессъ развитія чистаго я въ конкретную человѣческую индивидуальность уже не можетъ быть въ такомъ случаѣ процессомъ, совершающимся въ нашемъ сознаніи, которое не создаетъ своихъ общихъ опредѣленій, а находитъ ихъ въ себѣ и всего лишь идеально воспроизводитъ объективную діалектику чистыхъ понятій, создающихъ бытіе нашего я (Ibid., стр. 43). Путь же для такого ретроспективнаго мысленнаго повторенія объективной діалектики чистыхъ понятій есть, по Фихте, отвлеченіе чистой формы сознанія отъ его конкретнаго содержанія (см. начальныя слова въ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre), въ реальности, неразрывно связанной съ нимъ. Едва ли надо говорить, что въ такомъ случаѣ приходится сдѣлать различіе между реальнымъ единствомъ я и рефлексіей на него, доставляющей понятіе чистой формы сознанія. Невниманіе Фихте ко всѣмъ этимъ неясностямъ своего ученія было причиной остальныхъ недоразумѣній и противорѣчій, которыя мы находимъ въ разсматриваемомъ взглядѣ, въ дальнѣйшее обсужденіе котораго входить, однако, совершенно невозможно.

ной философской литературѣ дѣйствительное пониманіе этихъ истинъ и настоящую оцѣнку всего ихъ объема и вытекающихъ изъ нихъ слѣдствій?! Какъ же иначе объяснить такое широкое распространеніе въ наше время различныхъ родовъ имманентизма въ теоріи познанія, вся аргументація котораго кажется неотразимой его приверженцамъ только потому, что, признавъ всю реальность за реальность въ представленіи, они ни разу не задали себѣ вопроса о томъ, что же такое реальность самого представленія. Глубоко вѣрно замѣчаніе Л. Буссе [1]), что эти мыслители такъ твердо убѣждены въ своихъ взглядахъ исключительно потому, что не понимаютъ самихъ себя. Въ сущности уже приведенныхъ трудностей, стоящихъ на пути гносеологическаго идеализма, съ его тенденціей признать феноменальность мыслящаго я, и пантеизма, стремящагося къ тому же ради отожествленія конечной человѣческой мысли съ мыслью божественной, вполнѣ достаточно, чтобы отказаться отъ обоихъ. Но эти трудности не останавливали мыслителей, рѣшившихся довести до конца разсматриваемый нами ходъ мыслей. Замѣчательно, однако, при этомъ, что въ такомъ случаѣ самая мысль объ иллюзорности нашего я, въ его прямо усматриваемыхъ свойствахъ, претерпѣваетъ значительное измѣненіе, заставляющее названныхъ мыслителей, послѣ того какъ они дошли до интересующаго насъ пункта, въ сущности совершенно выйти изъ круга тѣхъ понятій, въ которыхъ сначала двигалась ихъ мысль; конечно, это замѣчается самими мыслителями не всегда одинаково ясно, въ большинствѣ же случаевъ даже просто оставляется безъ вниманія.

IV.

Но прежде, чѣмъ перейти къ этому вопросу, припомнимъ еще разъ трудности, съ которыми приходится имѣть дѣло всякому, желающему утверждать иллюзорность нашего мыслящаго я.

Когда мы говоримъ, что внѣшняя вещь есть только наше представленіе, то это значитъ, что она является только комбинаціей по опредѣленному правилу общихъ отвлеченныхъ понятій нашего ума, такъ какъ всякое конкретное представленіе мыслится нашимъ умомъ черезъ усмотрѣніе въ немъ, какъ частномъ, общихъ началъ, въ формѣ отвлеченныхъ понятій, и сведеніе его къ этимъ понятіямъ,

---

[1]) Въ его прекрасной книгѣ „Philosophie und Erkenntnistheorie“.

комбинированнымъ другъ съ другомъ согласно съ возможностями, лежащими въ ихъ логическомъ содержаніи [1]). Представленіе единичной вещи и общія понятія, къ которымъ оно сводится, какъ психическія состоянія, имѣютъ свою дѣйствительность исключительно въ актахъ мышленія конечнаго я, и слѣдовательно, неразрывно связаны съ нимъ въ своемъ бытіи.

Распространяя идеалистическую формулу реальности на наше я, приходится разсматривать его и его познавательные акты, какъ комбинацію отвлеченныхъ понятій. Очевидно, однако, что эти понятія уже не могутъ быть, подобно понятіямъ, относящимся къ внѣшнему міру, актами мысли нашего я, такъ какъ вѣдь этими понятіями, какъ мы знаемъ, должна впервые устанавливаться самая дѣйствительность нашего я и его познавательныхъ актовъ. Ясно, что, желая сохранить идеалистическое пониманіе реальности и въ этомъ случаѣ, необходимо уже отказаться отъ понятія, какъ субъективнаго состоянія мыслящаго я, и перейти въ сферу объективныхъ коррелатовъ отвлеченнаго понятія, чтобы тамъ искать разрѣшенія вопроса. Что же такое объективный коррелатъ отвлеченнаго понятія? Для отвѣта на этотъ вопросъ достаточно одного примѣра. Что въ дѣйствительности соотвѣтствуетъ понятію причинности? Конечно,— сама причинность, какъ законъ необходимаго отношенія между реальностями, данность которыхъ является условіемъ его осуществленія. Какъ нѣчто отрѣшенное отъ реальности, этотъ законъ совсѣмъ не реаленъ и можетъ только мыслиться нами какъ чистая возможность, какъ норма, долженствующая управлять реальностью, реальность предполагающая, въ ней заложенная и обоснованная. И вотъ, настаивая на своемъ стремленіи понять идеалистически бытіе даннаго намъ непосредственно нашего психическаго существа, наша мысль должна пойти и противъ этихъ истинъ и допустить, что принципы, соотвѣтствующіе въ реальности мыслимому нами въ отвлеченныхъ понятіяхъ, имѣютъ нѣкоторое существованіе и въ отрѣшенности отъ реальности, и что въ качествѣ такихъ они даже первѣе всякой реальности и являются ея истинными производящими началами. Но допустить это—значитъ нарушить естественное отношеніе между понятіями конкретнаго и абстрактнаго, дѣйствительнаго и возможнаго, и представить дѣло такъ, что абстрактное окажется первѣе конкретнаго, отъ котораго оно

---

[1]) См. выше прим. на стр. 156.

отвлечено, а отвлеченно-возможное, необходимо мыслимое въ своей обоснованности въ дѣйствительномъ, явится тѣмъ не менѣе реально обусловливающимъ это дѣйствительное.

Теперь спросимъ себя, какой единственный способъ остается для того, чтобы мыслить реальность нашего я въ духѣ гносеологическаго идеализма?

Отвѣтъ необходимо диктуется развитыми только что соображеніями: наше я въ его реальности приходится разсматривать въ такомъ случаѣ какъ продуктъ сочетанія чистыхъ понятій,—не тѣхъ понятій, изъ которыхъ по теоріи имманентизма должны складываться внѣшнія вещи, являющіяся мыслями нашего я, а понятій, предшествующихъ мысли и ее создающихъ, возможностей, независимыхъ отъ дѣйствительности и дѣйствительность полагающихъ. Наше я, а равно и всякая другая реальность (теперь, какъ увидимъ ниже, сторонникуидеализма въ теоріи познанія уже трудно ограничивать реальность однимъ я) представится только конкретизаціей чистыхъ возможностей, объективно соотвѣтствующихъ нашимъ отвлеченнымъ понятіямъ, продуктомъ перехода изъ отвлеченности въ конкретность гипостазированнаго содержанія [1]) нашихъ абстрактныхъ идей, содержанія, освобожденнаго отъ всѣхъ лежащихъ въ нашемъ субъектѣ психологическихъ условій, дѣлающихъ его реальной мыслью.

Получается своеобразный результатъ. Мы видимъ, какъ направленіе философской мысли, глубоко враждебное всякой метафизикѣ и онтологіи и вслѣдствіе этого рѣшившееся признать все существующее за призракъ познающей мысли, само, по мѣрѣ растущаго уясненія своихъ понятій, обращается въ своеобразную онтологію, но онтологію, совсѣмъ отрицательную, выводящую, въ противоположность всякой другой онтологіи, дѣйствительность изъ возможностей, а—не обратно. Въ этой неизбѣжности заключается вмѣстѣ съ тѣмъ и окончательный судъ надъ одностороннимъ имма-

---

1) Содержаніемъ понятія я называю здѣсь, такъ же, какъ и раньше, то, что мыслится нами въ понятіи, въ противоположность самому понятію, какъ реальному психическому процессу, какъ формѣ, или тому, „въ чемъ“ что-либо мыслится. Чистыя возможности, понимаемыя какъ самодовлѣющія, независимыя силы, во всякомъ случаѣ такъ или иначе порождающія дѣйствительность, необходимо должны оказаться гипостасями этого „чистаго содержанія“ нашихъ абстрактныхъ идей, такъ какъ вѣдь, мы уже это знаемъ, чистыя возможности въ своей обособленности отъ дѣйствительности могутъ только мыслиться нами въ актахъ отвлекающей мысли.

нентизмомъ, завершающимся въ отвлеченномъ идеализмѣ, или панлогизмѣ: всякая возможность, какъ мы видѣли выше, необходимо мыслится обоснованной въ дѣйствительности, и понятіе независимой отъ дѣйствительности и ей предшествующей, чистой, возможности рушится отъ внутреннихъ противорѣчій.

V.

Такъ внутренняя необходимость началъ, положенныхъ въ основу теоріи гносеологическаго идеализма, заставляетъ ее перейти въ свое противоположное, своеобразную форму метафизики, и распасться отъ безвыходныхъ противорѣчій. Но въ какомъ отношеніи установленная здѣсь необходимость въ связи понятій можетъ имѣть значеніе при общей оцѣнкѣ логическаго достоинства пантеистическаго міропониманія? Вѣдь пантеизмъ есть метафизическая точка зрѣнія, которой вовсе не нужно принципіально отказываться отъ допущенія дѣйствительности, трансцендентной мысли. Что заставляетъ пантеизмъ неразличимо слиться въ послѣднемъ счетѣ съ панлогизмомъ, выросшимъ какъ будто изъ совсѣмъ чуждаго ему и только въ нѣкоторыхъ, какъ мы знаемъ, пунктахъ соприкасающагося съ нимъ гносеологическаго имманентизма? Отвѣтомъ служатъ, какъ уже можно догадаться на основаніи сказаннаго выше, тѣ превращенія, которыя должно претерпѣть понятіе нашего я, чтобы на самомъ дѣлѣ было вполнѣ достигнуто имманентное пониманіе абсолютнаго.

Мы уже знаемъ, что основнымъ условіемъ, дѣйствительно доведеннаго до конца пантеистическаго міропониманія является признаніе нашей конечной мысли за мысль абсолютную. Передъ всякимъ пантеистомъ, однако, встаетъ здѣсь величайшая трудность. Простое признаніе безусловной природы нашей мысли не освобождаетъ нашей мысли отъ самоочевидныхъ свойствъ конечности, лежащихъ въ самомъ ея существѣ и выражающихся въ ея прикованности къ временной смѣнѣ ея содержаній, не уничтожаетъ конечной природы актовъ сознанія, движущихся разсудочнымъ анализомъ. А между тѣмъ, конечную человѣческую мысль, съ такими ея свойствами, пантеистъ необходимо долженъ приравнять безконечному божественному мышленію. Быть можетъ, онъ подойдетъ къ рѣшенію этой задачи въ томъ случаѣ, если признаетъ иллюзорными всѣ свойства конечности, присущія нашей мысли, и

самое ея бытіе въ качествѣ такой? Но мы уже знаемъ, что это невозможно. Да и что бы пантеистъ выигралъ отъ такого допущенія? Онъ призналъ бы, что въ дѣйствительности существуетъ только божественная мысль, а что нашей человѣческой мысли, а равно и внѣшнихъ вещей,—совсѣмъ нѣтъ. Вмѣсто пантеизма получился бы акосмизмъ, не говоря уже о томъ, въ какомъ странномъ противорѣчіи съ подобнымъ признаніемъ полнаго небытія нашей мысли было бы *наше знаніе объ этомъ небытіи.*

Итакъ, для пантеиста остается два выхода: или онъ долженъ признать, что божественная мысль нумерически отличается отъ непосредственно переживаемой нами нашей человѣческой мысли, а стало быть такъ или иначе трансцендентна ей,—а это равняется отказу отъ пантеизма, или же онъ принужденъ остановиться на томъ, что наша конечная мысль есть единственная форма бытія мысли божественной. Но тогда ему неизбѣжно диктуется та самая концепція, съ которой мы познакомились при анализѣ панлогизма, какъ это ясно видно изъ слѣдующихъ соображеній.

Припомнимъ еще разъ тѣ выводы, къ которымъ мы пришли: мы не можемъ отрицать наше субъективное бытіе въ качествѣ мыслящихъ вслѣдствіе внутренней противорѣчивости такого отрицанія; далѣе, наша мысль не перерождается въ своихъ свойствахъ отъ простого признанія своей абсолютной природы; и, наконецъ, допущеніе отличнаго отъ нашей мысли бытія божественнаго мышленія ведетъ къ теизму:—для пантеиста остается только одинъ выходъ: онъ долженъ остановиться на томъ, что божественная жизнь имѣетъ свою дѣйствительность только въ конечномъ существованіи, и въ частности божественное сознаніе—въ сознаніи человѣческомъ. Но конечное невѣрно изображаетъ безконечную природу абсолютнаго и въ этомъ смыслѣ понимаемое какъ форма его бытія, является формой неадэкватной. Поэтому конечное можетъ быть названо съ точки зрѣнія пантеиста видимостью абсолютнаго въ отличіе отъ неправильно раскрывающейся въ конечномъ бытіи его сущности. Однако признаніе, что абсолютное не имѣетъ бытія въ трансцендентности конечному, мѣняетъ отношеніе между понятіями видимости и сущности. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія пантеиста реально только конечное бытіе, но оно есть только видимость абсолютнаго, являющагося его основой и сущностью. Что же такое тогда само абсолютное? Оно есть то, что получаетъ свою дѣйствительность въ конечномъ бытіи, а слѣдовательно отвле-

ченно отъ конечнаго—его чистая возможность [1]). Но не та же ли это концепція, съ которой мы познакомились при анализѣ вылившагося въ форму панлогизма идеалистическаго направленія въ теоріи познанія, стремившагося превратить всю дѣйствительность въ представленіе, или видимость, и принужденнаго остановиться на нашемъ я, какъ послѣдней реальности: попытка признать и наше я за простую видимость неизбѣжно должна завершиться въ провозглашеніи основной мысли панлогизма, что наше я, а вмѣстѣ съ нимъ и всякая другая реальность, является воплощеніемъ чистыхъ отвлеченныхъ возможностей, въ своемъ сочетаніи въ конкретную форму порождающихъ дѣйствительность.

Итакъ, результаты договоренной до конца метафизики пантеизма и раскрытаго въ своихъ послѣднихъ основахъ имманентизма въ теоріи познанія совершенно совпадаютъ. Оба направленія должны сойтись въ признаніи, что есть только конечное бытіе, и что оно есть воплощеніе чистыхъ понятій, предшествующихъ бытію и мышленію, т.-е. въ концѣ концовъ остановиться на такой идеѣ, которая приближается къ самымъ крайнимъ утвержденіямъ средневѣковыхъ схоластовъ-реалистовъ.

Тожество дѣйствительно законченнаго пантеистическаго міропониманія съ панлогизмомъ можно показать еще изъ одного соображенія, которое способно въ значительной степени свести къ единству все сказанное мною выше и котораго я не касался только потому, что само по себѣ оно можетъ показаться нѣсколько общимъ и отвлеченнымъ. Но послѣ того, какъ мы подошли къ занимающей насъ мысли инымъ путемъ, указанные недостатки уже не могутъ служить препятствіемъ.

Основнымъ убѣжденіемъ всякой идеалистической метафизики является увѣренность въ томъ, что конечныя вещи, какъ такія, не могутъ быть послѣдней основой своей реальности, что онѣ не способны быть производящими началами своихъ общихъ свойствъ и законовъ, управляющихъ ихъ бытіемъ. Телеологическое единство космическаго цѣлаго должно имѣть свое основаніе въ творческомъ замыслѣ абсолютнаго, въ системѣ идей, раскрывающихся въ мышленіи безусловнаго Начала всего сущаго. Всякая вещь въ ея отличительныхъ особенностяхъ и въ ея соотнесенности со всѣми остальными вещами разсматривается метафизикомъ-идеалистомъ

---

[1]) Ср. „Положительныя задачи философіи". Т. I, стр. 340 и 341 (2 изд.).

какъ воплощеніе извѣстной божественной идеи, въ которой вещь имѣетъ свой первообразъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что всякій объективный метафизическій идеализмъ принимаетъ первенство мысли надъ бытіемъ, понимая здѣсь бытіе конечное (по отношенію къ бытію абсолютному, въ тѣхъ системахъ, гдѣ оно признается, какъ независимое отъ конечнаго существованія, приходится утверждать лишь идеальное первенство мысли, поскольку направленная отъ вѣчности утвержденнымъ воленіемъ абсолютнаго его мысль является вѣчной основой его вѣчныхъ и неизмѣнныхъ свойствъ). Указанную особенность метафизическаго идеализма можно признать за общую всѣмъ его разновидностямъ, такъ какъ расхожденіе между ними начинается только при болѣе конкретномъ проведеніи этой идеи. И вотъ по существу здѣсь приходится указать два основныхъ типа, по которымъ складывается пониманіе разсматриваемой нами общей мысли всякаго метафизическаго идеализма.

Если видѣть въ абсолютномъ независимую отъ конечныхъ вещей Силу, живого Бога, то творческія идеи, предшествующія міру вещей и въ немъ осуществляющіяся, явятся мыслями божественнаго ума, трансцендентными [1]) и нашему человѣческому уму, и міру вещей, какъ системѣ осуществленныхъ первообразовъ. Если, наоборотъ, понимать Божество какъ имманентное въ самомъ строгомъ смыслѣ слова вещамъ и внѣ вещей не имѣющее никакой дѣйствительности, то идеи приходится истолковать какъ систему мыслей безъ всякаго мыслящаго носителя, т.-е. какъ систему чистыхъ понятій, не имѣющую никакой дѣйствительности внѣ вещей, въ которыхъ онѣ должны осуществляться, но которыя онѣ,

---

[1]) См. примѣчаніе къ стр. 153. Подобно понятію имманентности Божества конечной твари и идея трансцендентности Бога имѣетъ въ разныхъ философскихъ системахъ большое число оттѣнковъ, и между двумя крайними значеніями имманентности и трансцендентности много переходовъ. Трансцендентизмъ въ смыслѣ признанія нумерическаго отличія божественныхъ идей и мышленія отъ конечныхъ сущностей и ихъ сознанія неизбѣжно присутствуетъ во всякомъ спиритуализмѣ, хотя, съ другой стороны, идея близости Божества вещамъ и пониманія его, какъ изливающейся въ вещи силы, глубоко свойственно спиритуалистическому міропониманію: вспомнимъ знаменитый образъ „излученій“ (fulgurations), которымъ Лейбницъ поясняетъ свою мысль о бытіи конечныхъ монадъ, какъ постоянномъ твореніи и силою Божества, ставшій классическимъ въ спиритуализмѣ новаго времени. (Ср. Л. М. Лопатинъ „Положительныя задачи философіи, 2 т. гл. Абсолютное творчество (изд. 1-е).

по основному убѣжденію идеализма, должны вмѣстѣ съ тѣмъ и порождать, ибо иначе отъ идеализма не останется никакого слѣда, и онъ полностью перейдетъ въ натуралистическій реализмъ. О дальнѣйшихъ особенностяхъ этой концепціи мнѣ кажется можно не говорить въ виду того, что было изложено раньше.

VI.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію нѣсколькихъ, весьма важныхъ особенностей панлогизма, какъ метафизическаго міросозерцанія, чтобы ближе опредѣлить природу и роковыя противорѣчія единственно законченной формы пантеизма.

Мы знаемъ, что съ точки зрѣнія панлогизма, или пантеизма— это все равно, сущее необходимо приходится понимать какъ порожденіе и сумму чистыхъ отвлеченныхъ понятій, предшествующихъ бытію и мышленію: сущее съ этой точки зрѣнія является только игрой чистыхъ понятій съ самими собой, конкретной формой, которую принимаетъ безусловное начало вещей, которое по глубоко мѣткой характеристикѣ Л. М. Лопатина является для панлогиста совокупностью... чистыхъ сказуемыхъ безъ подлежащаго [1]). Но какъ же въ такомъ случаѣ можетъ сохраниться идея возможности перехода отъ такого абсолютнаго, какъ суммы совершенныхъ нулей бытія, къ реальности и мысль о единствѣ самого безусловнаго, безъ которой метафизика панлогизма врядъ ли могла бы удержаться въ умахъ части философовъ даже до нашихъ дней?

Отвѣта на этотъ вопросъ надо искать въ глубоко коренящемся въ умѣ приверженцевъ панлогистической метафизики убѣжденіи въ томъ, что въ логическомъ содержаніи самаго отвлеченнаго опредѣленія заключено уже требованіе его восполненія въ болѣе конкретное единство. Такое пониманіе устанавливаетъ въ логической іерархіи чистыхъ понятій по степени ихъ растущей отвлеченности нѣкоторый, такъ сказать, „идеально-генетическій“ порядокъ: отвлеченное понятіе въ силу своей отвлеченности и пустоты содержитъ въ себѣ противорѣчіе, которое нудитъ его переходить въ болѣе конкретныя формы. Въ такомъ случаѣ абстолютъ оказывается стоящимъ на вершинѣ отвлеченія гипостазированнымъ понятіемъ, потому что вѣдь только такимъ признаніемъ діалекти-

---

[1]) „Положительныя задачи философіи“. Т. I, стр. 364 (изд. 2-е).

ческой природы самихъ понятій можно установить единство въ системѣ чистыхъ категорій, къ которымъ послѣдовательный панлогизмъ сводитъ безусловное начало всякаго бытія. Съ другой стороны, такимъ путемъ получается иллюзія имманентнаго движенія чистыхъ понятій и превращеніе ихъ въ силы, производящія дѣйствительность (которое такъ или иначе, какъ это будетъ видно изъ дальнѣйшаго, сохраняется во всякой панлогистической метафизикѣ), а все это, въ свою очередь, закрываетъ глаза на полную неосуществимость неизбѣжнаго для панлогизма перехода отъ чистыхъ возможностей къ дѣйствительности. Цѣль этого общаго замѣчанія, на дальнѣйшемъ развитіи котораго я не буду останавливаться, такъ какъ это слишкомъ далеко отклонило бы меня отъ моей темы [1]),—показать, что діалектическая форма завершеннаго панлогизма необходимо вытекаетъ изъ того круга идей, которыя образуютъ основу пантеистическаго міропониманія.

Отмѣчу еще одну чрезвычайно важную особенность панлогизма, на которую мнѣ уже пришлось намекнуть нѣсколько разъ. Мы знаемъ, что однимъ изъ источниковъ панлогистическаго пониманія дѣйствительности является идеалистическое направленіе въ теоріи познанія. Наиболѣе элементарной формой, въ которой это направленіе находитъ свое выраженіе, оказывается солипсизмъ, въ которомъ отрицаемая трансцендентная дѣйствительность понимается какъ то, что лежитъ внѣ нашего сознанія, и болѣе глубокая и радикальная тенденція имманентизма—мыслить всякую дѣйствительность, какъ дѣйствительность, только представляемую, не подвергается должному анализу. Мы уже знаемъ, что какъ только такой анализъ раскроетъ недочеты солипсизма, въ первоначальномъ замыслѣ идеалистической теоріи познанія происходитъ не всегда хорошо замѣчаемый ея приверженцами переломъ и формула—все сущее есть представленіе—получаетъ совершенно новый смыслъ: вмѣсто сведенія всего бытія къ понятіямъ, какъ мыслямъ нашего познающаго существа, возникаетъ идея чистыхъ объективныхъ понятій, порождающихъ своимъ собственнымъ движеніемъ и процессомъ самое наше я, съ его бытіемъ и мыслями. Въ точку зрѣнія, доведшую имманентизмъ до послѣднихъ предѣловъ, начинается съ этого критическаго момента проникать своеобразный трансцен-

---

[1]) По этому поводу опять отсылаю читателя къ книгѣ Л. М. Лопатина, именно къ главамъ, посвященнымъ философіи Гегеля.

дентизмъ: чистыя понятія, во всей безконечности своего возможнаго объема создающія дѣйствительность, начинаютъ пріобрѣтать значеніе трансцендентныхъ нашему конечному мышленію началъ,—мышленію, которое оказывается только однимъ изъ воплощеній этихъ понятій, однимъ изъ ограниченій ихъ безконечности. Тѣсныя границы нашего сознанія, въ которыя для имманентиста былъ заключенъ весь міръ, постепенно начинаютъ падать и вмѣстѣ съ признаніемъ понятій за чистыя отвлеченныя возможности бытія, реализующіяся въ дѣйствительности, идеалистическое направленіе въ теоріи познанія, ставшее такимъ признаніемъ на почву идеализма абсолютнаго, принципіально порываетъ съ солипсизмомъ, и мысль о трансцендентномъ сознанію бытіи снова получаетъ доступъ въ умахъ первоначально столь смѣлыхъ его отрицателей: вспомнимъ постепенную эволюцію философіи Фихте старшаго, изъ которой развились Шеллингъ и Гегель.

Нѣкоторую аналогію этому процессу можно найти и въ развитіи панлогизма изъ той метафизической точки зрѣнія, которая служитъ ему основой, какъ онтологіи, т.-е. изъ пантеизма. Уже въ началѣ статьи я указывалъ, что солипсизмъ въ извѣстномъ смыслѣ есть переходъ къ пантеизму. И дѣйствительно, по схемѣ солипсизма всего проще разрѣшается задача—мыслить абсолютное субстанціальное единство всего сущаго. Поэтому не будетъ слишкомъ смѣлымъ парадоксомъ назвать солипсизмъ самой элементарной формой пантеизма. Конечно, изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ первымъ пантеизмомъ исторически: для этого слишкомъ ясны недостатки самого солипсизма, и именно тѣ, которые всего болѣе способны оттолкнуть отъ него пантеистически настроенный умъ. Вотъ почему такъ трудно указать элементы сколько-нибудь ясно сознаннаго солипсизма въ раннихъ умозрѣніяхъ человѣчества, занятыхъ мыслью объ имманентности абсолютнаго вещамъ. Во всякомъ случаѣ знаменательно, что самый законченный и полный циклъ развитія пантеизма, приходящійся на XIX вѣкъ, начался именно съ почти вплотную подошедшей къ солипсизму философіи Фихте, направленія, относительно котораго трудно сказать, какой интересъ въ немъ преобладаетъ—метафизическій или гносеологическій. Какъ же все-таки окончательно опредѣлить связь между пантеизмомъ и солипсизмомъ? Отчасти я отвѣтилъ уже на этотъ вопросъ раньше. Теперь можно перейти къ болѣе исчерпывающему разсмотрѣнію этой темы.

Солипсизмъ не только представляется наиболѣе простой формой, въ которой удается мыслить абсолютное субстанціальное единство всего сущаго, онъ, вообще, единственная формой, въ которой дѣйствительно разрѣшается эта задача. Достаточно продумать процессъ развитія пантеизма, которымъ мы занимались выше, чтобы непоколебимо въ этомъ убѣдиться. Дѣйствительно, вспомнимъ, во что обращается замыселъ пантеиста понять наше я какъ модусъ субстанціи. Отвѣтомъ на это служитъ все предшествующее изслѣдованіе. Совершенно ясная и законченная, хотя и полная величайшихъ несообразностей, мысль солипсизма смѣняется смутной пантеистической идеей о безконечной субстанціи, одинаково неадэкватно выражающейся въ суммѣ образовъ, составляющихъ внѣшній міръ, и въ нашемъ я. Но постепенное уясненіе этой мысли, какъ мы знаемъ, мало-по-малу приводитъ къ концепціи абсолютнаго, какъ чистаго понятія, и вмѣстѣ съ тѣмъ разрушаетъ представленіе о немъ, какъ о субстанціи вещей: абсолютное перестаетъ быть субстанціей вещей и становится къ нимъ въ отношеніи идеальнаго закона, или общихъ типическихъ первообразовъ различныхъ сторонъ природнаго бытія: вмѣсто рѣзко выраженныхъ свойствъ абсолютнаго монизма пантеизмъ начинаетъ пріобрѣтать характеръ плюрализма; происходитъ то „уничтоженіе Бога въ мірѣ“, смѣняющее первоначальное уничтоженіе „міра въ Богѣ“, о которомъ говоритъ Л. М. Лопатинъ [1]). Пантеизмъ на этой послѣдней стадіи своего развитія начинаетъ неуклонно переходить въ атеистическій натурализмъ и отличается отъ него въ своей метафизической части едва ли не тѣмъ только, что принимаетъ по примѣру средневѣковыхъ схоластовъ-реалистовъ первенство понятій надъ вещами. Параллельно такому процессу постепеннаго внутренняго уясненія пантеистическаго воззрѣнія замѣтно падаетъ и религіозный паѳосъ его приверженцевъ, столь глубоко воодушевлявшій раннихъ пантеистовъ, напримѣръ, Спинозу. На послѣдней, окончательной ступени своего развитія пантеизмъ несомнѣнно почти совсѣмъ утрачиваетъ свой религіозный характеръ. Типичнымъ представителемъ такого настроенія можно считать Эдуарда фонъ Гартмана, пантеизмъ котораго, несмотря на всѣ увѣренія автора въ противномъ, несомнѣнно имѣетъ рѣзко выраженныя черты чуждаго всякой истинной религіозности натурализма. Особенно замѣтно это

[1]) „Положительныя задачи философіи“. Т. I., стр. 304.

на сочиненіяхъ послѣдняго періода философской дѣятельности Гартмана, когда міровоззрѣніе Гартмана вполнѣ уяснилось самому философу въ своемъ подлинномъ существѣ.

VII.

Быть можетъ, изложенная мною точка зрѣнія пріобрѣтетъ бо́льшую ясность, если внутренняя необходимость сдѣланныхъ выше выводовъ будетъ показана на конкретномъ примѣрѣ опредѣленнаго философскаго міросозерцанія. Въ качествѣ такого примѣра мнѣ кажется, удобнѣе всего будетъ воспользоваться именно философіей Гартмана, о которой только что пришлось говорить. И дѣйствительно, міросозерцаніе Гартмана является въ значительной степени самой законченной формой пантеизма; это сказывается, напримѣръ, въ такомъ глубоко интересномъ для защищаемой мною точки зрѣнія обстоятельствѣ: проводя до конца свое пантеистическое міропониманіе Гартманъ принужденъ былъ, въ сущности противъ своей воли, примкнуть къ панлогизму (объ этомъ свидѣтельствуетъ его ожесточенная борьба противъ діалектики Гегеля). Конечно, если имѣть въ виду внутреннюю законченность метода и чистоту его приложенія ко всѣмъ частностямъ подлежащаго изслѣдованію объекта, то панлогизму Гегеля приходится отдать явное предпочтеніе передъ нѣсколько колеблющейся и неопредѣленной точкой зрѣнія Гартмана. Но въ одномъ отношеніи Гартмана надо поставить пожалуй даже выше родоначальника панлогизма новаго времени: въ проведеніи до конца панлогистическаго взгляда, какъ онтологіи, Гартманъ почти не имѣетъ себѣ соперниковъ въ новой философіи, и это потому, что онъ съ самаго начала толковалъ панлогизмъ какъ метафизику, будучи приведенъ къ нему пантеистической тенденціей своего общаго міровоззрѣнія.

По ученію Гартмана реальны въ истинномъ смыслѣ слова только конечныя вещи. Абсолютъ до созданія міра представляется Гартману совсѣмъ пустой волей, которая приравнивается имъ платоновскому μὴ ὄν [1]), и совершенно отвлеченнымъ представленіемъ, которое ближе опредѣляется философомъ какъ логическій законъ тожества, въ его онтологическомъ значеніи. Термины воля и представленіе могутъ ввести въ заблужденіе своимъ психологическимъ

[1]) Philosophie des Unbewussten 11 Aufl. B. II, стр. 416.

смысломъ: подъ волей Гартманъ имѣетъ здѣсь въ виду не знакомое намъ изъ внутренняго опыта психическое явленіе, а чистую потенцію „дѣйствующей во времени интенсивной силы“, которая на первой стадіи своей объективаціи опредѣляется какъ энергія матеріальнаго міра, точно такъ же представленіе, какъ мы уже знаемъ, не есть какое-либо опредѣленное представленіе или понятіе нашего ума, а оказывается, по толкованію Гартмана, принципомъ логической закономѣрности, поскольку она осуществляется въ бытіи воли, т.-е. въ первоначально чуждыхъ сознанія, „безсознательныхъ“, силахъ, составляющихъ единую основу и духовной, и матеріальной дѣйствительности. Интересно, что въ первоначальномъ замыслѣ своей системы Гартманъ хотѣлъ придать своей „волѣ“ значеніе реальнаго принципа, субстрата идеальной закономѣрности (эта мысль остается и въ болѣе разработанной философіи Гартмана), и поэтому онъ характеризуетъ волю какъ начало, въ самомъ своемъ существѣ противоположное представленію. Но не трудно замѣтить, что противоположность между волей и представленіемъ постепенно пропадаетъ въ воззрѣніи Гартмана: въ самомъ дѣлѣ, воля опредѣляется какъ чистая возможность интенсивной силы и временности, представленіе по отношенію къ волѣ прежде всего оказывается, какъ мы узнаемъ дальше, суммой остальныхъ категорій бытія, а оба, стало быть, въ концѣ концовъ, получаютъ смыслъ „universalium atne rem“ (поскольку имѣетъ въ виду абсолютное въ его состояніи, предшествующемъ творенію вещей). Такая перемѣна въ первоначальной мысли Гартмана не должна насъ удивлять: это логически неизбѣжное слѣдствіе пантеистическихъ стремленій Гартмана и прямое выраженіе *тожества* пантеизма и панлогизма, сказавшееся въ томъ, что введенный въ пантеистическую точку зрѣнія противоположный чистымъ понятіямъ принципъ мало-по-малу самъ оказался чистымъ понятіемъ. Но вернемся къ изложенію идей Гартмана. Абсолютное въ состояніи, предшествующемъ творенію вещей, не имѣетъ, по убѣжденію Гартмана, никакой дѣйствительности и разсматривается имъ какъ чистая возможность бытія, покоящаяся въ нѣкоторомъ „сверхбытіи“ (Uebersein) [1]). Дѣйствительное бытіе аб-

[1]) Конечно, это—уже развитіе и толкованіе мысли Гартмана, которое самъ философъ врядъ ли бы принялъ, такъ какъ онъ сохранилъ до конца и свое прежнее пониманіе воли, но такое развитіе ученія Гартмана о волѣ необходимо требуется всѣмъ строемъ понятій его системы, и онъ самъ въ сущности былъ къ нему болѣе чѣмъ близокъ: онъ все время съ возрастающей силой подчеркивалъ отвлеченную

солютное имѣетъ только во множественности конечныхъ вещей, въ которыя оно распадается въ моментъ своего реальнаго осуществленія. Этотъ процессъ рисуется Гартману въ такомъ видѣ. Абсолютное въ обоихъ своихъ аттрибутахъ есть совершенно лишенная всякаго содержанія форма, чистая возможность бытія, безъ всякихъ опредѣленныхъ свойствъ какого бы то ни было бытія: таково оно, какъ воля, которая есть безсознательная и неразумная сила, сама по себѣ не имѣющая никакихъ свойствъ и не могущая мыслиться ихъ основой; таково абсолютное и въ качествѣ представленія, какъ отвлеченнаго закона тожества, долженствующаго господствовать въ мірѣ вещей, когда въ немъ воплотится абсолютное. Но Гартманъ придаетъ своему „представленію“ еще одно значеніе, именно разсматриваетъ его какъ начало, охраняющее логичность въ жизни абсолютнаго, и эта идея, значеніе которой мы оцѣнимъ впослѣдствіи, позволяетъ ему мыслить, переходя отъ сверхбытія безусловнаго къ существованію конечныхъ вещей. Начало творенія, по Гартману, есть переходъ воли, которая, какъ мы знаемъ, по своей природѣ—чистый произволъ, или неразумная свобода, изъ покоя въ самоутвержденіе въ актѣ. Но такъ какъ воля пуста и не можетъ создать своихъ свойствъ, а способна только воспринять ихъ отъ другого, то простое пробужденіе въ волѣ желанія бытія еще не можетъ породить самое бытіе. И вотъ тутъ-то Гартманъ и прибѣгаетъ къ представленію въ указанномъ только-что значеніи охраняющаго логическую закономѣрность принципа. Представленіе—аттрибутъ абсолютнаго, стоящій въ неразрывной связи съ волей, и начало неизмѣнной разумности абсолютнаго. Представленіе реагируетъ на неразумность акта самоутвержденія воли и осуждаетъ этотъ актъ, какъ не долженствующій быть. Какъ это надо мыслить? Переходомъ покоящейся воли въ актъ, по увѣренію Гартмана, въ природу абсолютнаго вносится противорѣчіе, такъ какъ сущность абсолютнаго есть самодовлѣніе, завершенность и покой. Но абсолютное всецѣло логично и разумно въ своемъ бытіи, поскольку оно имѣетъ своимъ аттрибутомъ представленіе. Поэтому приходится допустить, учитъ Гартманъ, что въ самый

природу воли и значеніе имманентнаго ей противорѣчія, какъ толчка къ развитію абсолютнаго: „воля“ въ его глазахъ все болѣе и болѣе пріобрѣтала смыслъ простой суммы двухъ чистыхъ категорій—силы и временности, которымъ онъ придалъ въ своей системѣ ту роль, которую въ философіи Гегели играло логическое противорѣчіе.

моментъ пробужденія воли къ бытію, которымъ абсолютное становится самопротиворѣчивымъ, представленіе устраняетъ въ немъ противорѣчіе, и воля, первоначально „антилогическая“, воплощается, какъ только „алогическая“, противоположная по своей сущности логическому началу, но подчиненная ему въ своемъ существованіи. Представленіе, какъ отвлеченный, нейтральный логическій законъ, „пассивный законъ“—по выраженію Гартмана, безсильно вернуть волю изъ акта въ потенцію, и разъ начавшаяся объективація воли продолжается. Воля осуществляется во множественности волевыхъ монадъ разныхъ степеней, своимъ взаимодѣйствіемъ устанавливающихъ единый стройный космосъ, въ которомъ „осужденіе“ неразумности акта воли со стороны представленія выражается въ томъ, что весь міръ всѣмъ своимъ строемъ и взаимными соотношеніями дѣйствующихъ въ немъ силъ стремится къ абсолютному покою—нирванѣ, тому изначальному сверхбытію, въ которое абсолютное было погружено до творенія міра. Изъ сказаннаго ясно, что, по ученію Гартмана, безкачественной и неопредѣленной волѣ качества и опредѣленность даетъ представленіе въ моментъ реализаціи воли въ систему конечныхъ вещей. Но какъ это возможно? Вѣдь и представленіе совершенно такъ же пусто, какъ и воля. Тѣмъ не менѣе, по взгляду Гартмана, оно все же способно наполнить содержаніемъ пустоту воли. Всѣ качества вселенной и законы, въ ней дѣйствующіе, съ логической необходимостью вытекаютъ изъ того перваго опредѣленія интенсивной временной силы, которое заложено въ волѣ и раскрывается въ моментъ ея объективаціи. Противорѣчивость и неполнота этого опредѣленія заставляютъ представленіе, охраняющее логичность въ бытіи абсолютнаго, дать волѣ другія болѣе конкретныя опредѣленія и снять такимъ образомъ противорѣчіе въ волѣ. Представленіе развертываетъ изъ себя „идею“, или міръ первообразовъ вещей, въ которомъ продиктована формула мірового процесса, осуществляющаяся въ конкретномъ существованіи. Такимъ образомъ, законъ логической необходимости оказывается у Гартмана нормой, стоящей выше принциповъ причинности и цѣлесообразности, управляющихъ міромъ вещей: онъ—общій источникъ этихъ принциповъ и начало конечной цѣли, которая, не будучи никѣмъ сознана, установила, однако, весь порядокъ бытія вселенной и является вѣчнымъ разумомъ мірозданія. Весь описанный процессъ отнюдь не разсматривается Гартманомъ какъ рядъ превращеній, реально протекающихъ въ

абсолютномъ, предшествующій творенію и его условливающій. Наоборотъ, Гартманъ категорически заявляетъ [1]), что возбужденіе чистой воли не предшествуетъ во времени дѣйствительному, т.-е. наполненному содержаніемъ и пріуроченному ко множественности волевыхъ монадъ, воленію, а является только логическимъ, идеальнымъ prius конкретнаго бытія, и что съ точки зрѣнія временнаго существованія возбужденіе воли дѣйствительно только въ этомъ конкретномъ бытіи, т--е. въ волевыхъ монадахъ. „Понимаемое какъ генетическое prius дѣйствительной воли", — говоритъ Гартманъ,—„или какъ предшествующая міру пустая воля, возбужденіе чистой воли — только идеальный моментъ аналитической рефлексіи, или вырванный изъ связи и фиксированный моментъ мысли, а стало быть абстрактная фикція, назначеніе которой служитъ уясненію идеальнаго соотношенія моментовъ и тѣмъ облегчать пониманіе" [2]). Это заявленіе Гартмана стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ тѣми чертами его метафизики, въ силу которыхъ Гартмана даже можно признать рѣшительнымъ реалистомъ въ современномъ смыслѣ слова.

Сознанію и мысли, по глубокому убѣжденію Гартмана, принадлежитъ только вторичная реальность. Сознаніе въ значительной степени разсматривается имъ какъ только эпифеноменъ матеріальныхъ процессовъ. Отчасти даже этими воззрѣніями Гартмана приходится объяснять его воодушевленную борьбу противъ имманентизма въ теоріи познанія [3])] и средневѣкового реализма. Въ смыслѣ осужденія гипостазированія чистыхъ понятій трудно выразиться менѣе двусмысленно, чѣмъ въ слѣдующихъ словахъ, аналогичныхъ которымъ много можно найти въ трудахъ Гартмана: „если мы толкуемъ понятіе закона, по которому протекаетъ причинное отношеніе, какъ нѣкоторую необъяснимую сущность, парящую надъ процессомъ, то мы предаемся занятіямъ миѳологіей, а не философіей [4]). Странно сопоставить такое утвержденіе съ тѣми соображеніями о роли „представленія" въ міровомъ процессѣ, съ которыми мы познакомились выше. Здѣсь всякое понятіе разсма-

[1]) См. особенно Philosophie des Unbewussten (11-e Aufl) Nachtrag, стр. 573 (прим. къ стр. 432).

[2]) Ibid.

[3]) Противоположность между имманентизмомъ и чистымъ спиритуализмомъ не ясна Гартману, который постоянно противополагаетъ бытію (Sein) сознанію (Bewusstsein), понимая подъ нимъ всю сферу внутренняго опыта.

[4]) Kategorienlehre, стр. 471.

тривается какъ отвлеченіе отъ конкретной дѣйствительности, реальное только въ умѣ философа, мыслящаго это понятіе; тамъ совершенно отвлеченному и, несмотря на отвлеченность, независимому отъ всякаго мыслящаго существа, понятію тожества придается значеніе источника всѣхъ конкретныхъ свойствъ вещей и самаго ихъ бытія. Какъ могли ужиться столь кричащія противорѣчія въ сознаніи философа, часто такъ глубоко проникавшаго въ самыя трудныя и темныя проблемы умозрительнаго изслѣдованія? Единственная причина лежитъ въ упорномъ стремленіи Гартмана проводить пантеистическое воззрѣніе. Гартманъ глубоко понялъ, что натурализмъ рѣзко противорѣчитъ законамъ логики, что конечныя ограниченныя вещи, въ которыхъ натурализмъ полагаетъ единственную дѣйствительность, не могутъ быть основой своихъ общихъ свойствъ, своего бытія и законовъ, ими управляющихъ, и что понятіе абсолютнаго, какъ дѣйствительно достаточнаго основанія бытія и природы конечныхъ вещей, властно требуется всѣмъ строемъ нашего ума. Но по разнымъ причинамъ Гартманъ рѣшительно не хотѣлъ видѣть въ безусловномъ нѣчто такое, что имѣетъ существованіе независимо отъ конечныхъ вещей. Очевидно, для того, чтобы объяснить міръ въ его свойствахъ и бытіи Гартману пришлось допустить, что эти свойства (а въ сущности также и бытіе, если имѣть въ виду постепенную эволюцію понятія воли въ философіи Гартмана) даны въ мірѣ какъ прямое слѣдствіе самыхъ общихъ законовъ, въ немъ господствующихъ, какъ непосредственное выраженіе логической необходимости, властвующей надъ вещами, вслѣдствіе чего понятіе абсолютнаго, первоначально мыслившагося Гартманомъ субстанціей вещей, получило въ его системѣ значеніе именно общаго закона, управляющаго конечнымъ бытіемъ. Этимъ признаніемъ завзятый противникъ діалектическаго метода самъ долженъ былъ стать на путь діалектическихъ построеній [1]). И въ концѣ концовъ только непослѣдовательность позволяетъ Гартману съ такимъ осужденіемъ относиться къ апріорнымъ конструкціямъ гегельянцевъ.

---

1) Въ этомъ смыслѣ особенно характерными являются: глава „Die logische Determination in der metaphysischen Sphäre“, въ „Kategorienlehre“, стр. 324 и сл., и 3-я глава V части „Grundriss der Metaphysik“, гдѣ дано то чисто діалектическое выведеніе пространства, отчасти другихъ категорій, сознанія и идеала мірового процесса, о которомъ я говорилъ выше, и въ детали котораго входить здѣсь мнѣ не представляется возможнымъ.

Гартманъ, какъ мы видѣли, старается ослабить впечатлѣніе грубой фантастики своихъ метафизическихъ теорій и придать имъ въ значительной мѣрѣ смыслъ аллегорій. Но стать вполнѣ на такую точку зрѣнія—значило для него пожертвовать всѣми элементами идеализма въ своей философіи и оставить въ ней только то, что сближаетъ ее съ натурализмомъ и даже матеріализмомъ. Въ томъ-то и бѣда всякаго панлогизма, что онъ все время долженъ лавировать между ведущимъ къ безудержному разгулу мысли гипостазированіемъ чистыхъ понятій и рѣшительнымъ нигилизмомъ, правда, разрѣшающимъ все бытіе въ понятія, но не могущимъ признать за понятіями дѣйствительность, независимую отъ актовъ мысли познающаго существа.

VIII.

Уже въ началѣ этой статьи я говорилъ о томъ, какую важность по своимъ слѣдствіямъ представляютъ идеи Л. М. Лопатина относительно существа и источниковъ панлогизма. Теперь мнѣ опять хочется вернуться къ этому вопросу и нѣсколько продолжить мои прежнія соображенія.

Въ наши дни замѣчается весьма сильная склонность къ дифференціаціи философскихъ проблемъ. Быть можетъ, въ этомъ болѣе всего виновата имманентная теорія познанія, которая своимъ отрицаніемъ возможности метафизическаго знанія и разрушеніемъ нашей увѣренности въ абсолютномъ, независимомъ отъ нашихъ представленій бытіи, объединяющемъ въ органическомъ синтезисѣ противоположности, идетъ навстрѣчу глубокому расколу между отдѣльными науками. Философія какъ бы подкрѣпляетъ убѣжденіе многихъ ученыхъ въ томъ, что относительная противоположность точекъ зрѣнія и методовъ отдѣльныхъ наукъ есть нѣчто безусловное и не поддающееся никакому внутреннему примиренію. Въ такомъ случаѣ остается только чисто внѣшнее размежеваніе областей человѣческаго вѣдѣнія и утвержденіе въ каждой изъ нихъ опредѣленной точки зрѣнія и метода при полномъ отказѣ отъ какого бы то ни было сведенія всей суммы нашего знанія къ объединяющей мысли. Получается гипотеза различныхъ, совершенно несравнимыхъ одна съ другой, сферъ бытія, которыя всѣ, однако, оказываются созданіями нашей мысли и служатъ выраженіемъ различныхъ потребностей нашего познающаго существа, отвѣчая его теоретическимъ, моральнымъ и эстетическимъ запросамъ. Отрицаніе воз-

можности метафизики и признаніе, что частныя науки исчерпываютъ всю совокупность относящихся къ онтологіи вопросовъ, имѣютъ своимъ слѣдствіемъ то, что философія отказывается отъ своей главной задачи — быть доступнымъ конечному человѣческому уму знаніемъ абсолютнаго источника всякаго бытія и объективныхъ вѣчныхъ идеаловъ, управляющихъ всякимъ существованіемъ, а ограничивается совсѣмъ скромной ролью и даетъ всего лишь детальную классификацію различныхъ областей человѣческаго знанія и вскрываетъ предположенія, лежащія въ основѣ ихъ особыхъ методовъ, надѣясь найти такимъ путемъ общія формальныя точки зрѣнія нашего познающаго существа, опредѣляющія смыслъ и направленіе работы нашей мысли. Нечего говорить о томъ, что это равносильно отказу отъ оцѣнки по существу такихъ понятій, которыя служатъ предпосылками частныхъ наукъ и не могутъ быть установлены или разрушены ихъ средствами.

Въ концѣ концовъ между философіей, какъ логической методологіей наукъ, и онтологіей, въ широкомъ смыслѣ слова, устанавливается весьма странное взаимоотношеніе. Съ одной стороны, философія должна обнаруживать тѣ общія понятія, сообразно съ которыми мы должны строить наши представленія о физическихъ, біологическихъ, историческихъ, этическихъ и прочихъ реальностяхъ и, стало быть, беретъ на себя руководство надъ онтологіей. Съ другой же стороны, философія отказывается отъ задачи оцѣнивать по существу принципы отдѣльныхъ наукъ и стремится, по удачному опредѣленію наиболѣе законченной изъ современныхъ философскихъ школъ, примыкающихъ къ имманентизму, только оріентироваться въ наукахъ и, беря ихъ какъ готовое знаніе, изслѣдовать ихъ логическій составъ: получается односторонняя зависимость философіи отъ частныхъ наукъ, вѣдающихъ бытіе. Въ результатѣ всего этого является безвыходный порочный кругъ, въ который несомнѣнно попадаютъ, несмотря на всѣ свои увѣренія въ противномъ, представители новѣйшаго критицизма. Но не будемъ больше останавливаться на этомъ вопросѣ и входить въ подробный анализъ „трансцендентальнаго метода“ неокантіанцевъ: это само по себѣ—слишкомъ обширная задача. Важно, что сами представители трасцендентальной философіи, напримѣръ, Г. Когенъ, признаютъ, что ихъ методъ и общее пониманіе задачи философіи, какъ установленія апріорныхъ предпосылокъ наукъ, стоятъ въ неразрывной связи съ ихъ идеализмомъ въ теоріи познанія. Но

мы уже знаемъ, что̀ такое этотъ гносеологическій идеализмъ и можно ли его безъ противорѣчій развить въ законченную точку зрѣнія. Вспомнимъ, что имманентная теорія знанія терпитъ крушеніе на невозможности понять реальность самой мысли какъ реальность только мыслимую, терпитъ крушеніе по той простой истинѣ, что наши душевныя состоянія трансцендентны составляемымъ намъ о нихъ представленіямъ, хотя и однородны съ ними, какъ реальности. А разъ это такъ, то какъ же уберечь изслѣдованіе состава нашего знанія, раскрывающее апріорныя предположенія всякой онтологіи и поэтому долженствующее по теоріи неокантіанцевъ ей предшествовать, отъ допущеній носящихъ несомнѣнно онтологическій характеръ: вѣдь методологическія предпосылки наукъ, разсматриваемыя неокантіанцами какъ принципы построенія имманентныхъ мысли реальностей, сами прежде всего оказываются реальными двигателями реальнаго процесса мышленія. Какъ же въ такомъ случаѣ настаивать на безусловности границъ между отдѣльными философскими дисциплинами. Вѣдь если установленіе гносеологическихъ и логическихъ положеній необходимо требуетъ обращенія мысли на самое себя и усвоенія реальности въ ея внутренней закономѣрности и движущихъ началахъ, то не придется ли признать, что обычное дѣленіе теоретической философіи на логику, психологію, метафизику и теорію познанія въ значительной мѣрѣ условно, и что связь между этими дисциплинами гораздо тѣснѣе, чѣмъ между родственными одна другой конкретными науками? Даже болѣе того, совсѣмъ близкимъ къ истинѣ будетъ признаніе, что всѣ поименованныя выше философскія науки—только отрасли одной и той же общей науки, которую, поскольку она имѣетъ своимъ объектомъ бытіе въ его прямой непосредственной данности и идеальныхъ связяхъ, несомнѣнно лучше всего назвать метафизикой. А разъ такъ, то обычное противопоставленіе умозрѣнія опыту, какъ знанію реальности, необходимо должно пасть. Умозрѣніе во многихъ отношеніяхъ окажется еще гораздо болѣе надежнымъ и точнымъ знаніемъ дѣйствительности, чѣмъ косвенныя догадки о сущемъ на основаніи разрозненныхъ показаній внѣшнихъ чувствъ. Вѣдь тогда терминъ „умозрѣніе“ получаетъ свой первоначальный смыслъ, тотъ смыслъ, на который указываетъ грамматическій составъ слова „умозрѣніе“: умозрѣніе будетъ прежде всего непосредственнымъ усвоеніемъ реальности нашего психическаго существа, „интеллектуальнымъ созерца-

ніемъ", или внутреннимъ опытомъ, такъ какъ наше мыслящее „я" въ его конкретномъ бытіи окажется основой, отъ которой отправляется наша мысль въ своихъ операціяхъ отвлеченія и познанія въ понятіяхъ внѣшней дѣйствительности. Подобное уясненіе сущности нашего познавательнаго процесса ведетъ къ возврату къ наиболѣе цѣннымъ представленіямъ античнаго идеализма, а въ новой философіи—къ декартовскому „cogito, ergo sum" и соприкасающимся съ нимъ идеямъ Лейбница и послѣкантовскихъ идалистовъ, вродѣ Фихте и Шеллинга. И одной изъ главныхъ заслугъ проф. Л. М. Лопатина, мысль котораго положена въ основу этой статьи, является то, что онъ далъ на основѣ cogito, ergo sum оправданіе и синтезъ наиболѣе цѣнныхъ метафизическихъ идей 19 вѣка. Глубоко знаменательнымъ фактомъ является раздавшееся за послѣднее время требованіе Бергсона вернуться къ интеллектуальному созерцанію, какъ дѣйствительному выходу изъ создавшихся за послѣднее время въ философіи безвыходныхъ тупиковъ. Укажу еще, что то пониманіе природы внутренняго опыта, о которомъ только что была рѣчь, всего болѣе способно окончательно разрушить механическія схемы, вносимыя въ толкованіе нашихъ умственныхъ процессовъ и коренящіяся въ эмпирическомъ направленіи философіи: признаніе несостоятельности этихъ схемъ будетъ только прямымъ логическимъ выводомъ изъ признанія несостоятельности матеріализма и осужденіемъ перенесенія отношеній реальности вторичной, представляемой въ символахъ, на реальность первичную и абсолютную, которая должна быть нормой и типомъ всякой иной реальности.

Другимъ выводомъ, къ которому приводятъ развитыя въ этой статьѣ соображенія надо считать признаніе, что обнаруживающаяся намъ въ интеллектуальномъ созерцаніи духовность не представляется безличной, стихійной сущностью, а является живой человѣческой индивидуальностью, нашимъ конкретнымъ „я", и что имманентная идеальная закономѣрность, раскрывающаяся въ прямомъ знаніи бытія, ведетъ за границы непосредственно намъ даннаго къ индивидуальности абсолютной, Богу. И этому выходу за предѣлы находящагося въ нашемъ сознаніи не должны препятствовать соображенія гносеологическаго характера, такъ какъ имманентизмъ въ теоріи познанія оказывается предразсудкомъ и недоразумѣніемъ [1]).

[1]) Глубоко важнымъ представляется введенное Эд. Гартманомъ различеніе гносеологически и метафизически трансцендентнаго и имманентнаго: такъ, поль-

Итакъ, плодотворное будущее философіи приходится видѣть въ ея разработкѣ, какъ метафизики, основывающейся на прямомъ знаніи нашей души, и косвенномъ—черезъ душу—знаніи абсолютнаго и міра, т.-е. метафизики спиритуалистической и теистической. Только тогда философія сможетъ оправдать себя передъ судомъ разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ и пріобрѣсти значеніе дѣйствительно основной науки. Только какъ завершенное въ высшемъ философскомъ синтезѣ научное творчество способно стать тѣмъ, чѣмъ оно должно быть по своему идеальному смыслу—посильной человѣческому уму разгадкой тайны бытія, а слѣдовательно вмѣстѣ съ религіей, нравственностью и искусствомъ—путемъ къ конечному назначенію человѣчества въ его земной жизни.

А. Огневъ.

зуясь этой терминологіей, приходится сказать, что нашему представленію о нашемъ же душевномъ состояніи послѣднее будетъ гносеологически трансцендентно, но и нашему психическому акту и представленію, полученному изъ рефлексіи на него, будетъ метафизически имманентно наше „я", какъ субстанція душевной жизни. Правильное различеніе этихъ терминовъ способно предохранить отъ многихъ недоразумѣній.

Идея жизни въ идеалистической и позитивной этикѣ.

„Дѣло не въ томъ, какъ человѣкъ вѣритъ; но онъ вѣритъ въ жизнь непремѣнно и не могъ бы жить иначе".
(Л. М. Лопатинъ: „Полож. задач. филос.", т. II, стр. 2-я).

Передавая духъ своего ученія и не находя исчерпывающаго понятія его жизненной полнотѣ, истинный философъ ввѣряется дѣятельности своего творческаго разума, задача котораго состоитъ въ томъ, чтобы возможно ближе подойти къ истинѣ „черезъ расширеніе своихъ опредѣленій, черезъ отрицаніе исключительной отвлеченности своихъ идей, черезъ ихъ замѣну идеями болѣе полными и жизненными", т.-е. становясь на діалектическую почву. Такъ получается высшая форма философіи, такъ идеи творческаго разума „выливаются въ ясныхъ отчетливыхъ съ внутреннею очевидностью связанныхъ между собою понятіяхъ разсудка". И „подобно тому,—говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ,—какъ художникомъ мы назовемъ не того, кто только обладаетъ творческими замыслами, а того, кто умѣетъ ихъ дѣлать прозрачными и для всѣхъ наглядными въ своихъ созданіяхъ, точно также истинный философъ не тотъ, кто грезитъ объ истинѣ и высказываетъ ее въ прихотливыхъ, случайныхъ, субъективныхъ, иногда даже грубыхъ и нелѣпыхъ образахъ, не выступая изъ предѣловъ мечты, а тотъ, кто, раскрывая ее въ ея всеобщности и необходимости, кто показывая ее, ее доказываетъ въ то же самое время" (Полож. задач. Т. I, изд. II, стр. 419).

Философъ, высказавшій это положеніе, именно такъ и вскрываетъ намъ душу своего ученія. Душою всего этого ученія оказы-

вается сама *живая* правда, сама *жизнь* во внутренней полнотѣ ея всецѣлаго содержанія. И казалось бы, пока человѣкъ—существо *живое*, чувствующее, хотящее, мыслящее, дѣйствующее—существо самосознающее, до тѣхъ поръ идеаломъ его живыхъ стремленій и должна быть *живая* мысль, *живая* правда. Но *живая* правда и *живая* сила нераздѣльны, ибо, по справедливому слову Гегеля: „Правда безсильная не есть правда; если она безсильна, то это не правда, а только личныя мечтанія человѣка, еще не постигшаго торжество разума и міра", такова, повидимому, мысль, которую со всѣхъ сторонъ ярко освѣщаетъ ученіе проф. Л. М. Лопатина, и показывая ее, ее доказываетъ въ то же самое время.

Но есть еще одинъ не менѣе искренній, страстный искатель истины—Ж. М. Гюйо, также поставившій во главу угла всей своей философской системы *идею жизни*, превознесшій эту идею превыше всѣхъ системъ, какъ вѣчно кипящій и бьющій ключомъ всеобщій источникъ... „Въ самой идеѣ жизни и ея разнообразныхъ индивидуальныхъ и соціальныхъ проявленіяхъ,—говоритъ онъ,—мы и ищемъ единства эстетики, морали и религіи",—но позитивный методъ этого философа вмѣсто правды живой приводитъ его лишь къ *мертвой* правдѣ... И только путемъ мечты, путемъ поэтической грезы прозрѣваетъ онъ въ ту живую истину, которая выше всѣхъ системъ и метода. Правда позитивнаго метода оказывается „безсильной" правдой. Параллель двухъ названныхъ ученій напрашивается сама собою.

Обхватить идею жизни въ ученіи проф. Л. М. Лопатина—дѣло серьезной и долговременной работы; наша задача сейчасъ скромнѣе и уже: мы хотимъ лишь намѣтить тотъ путь, какимъ ведетъ онъ насъ къ правдѣ *живой* въ своемъ ученіи о нравственности и какъ пограничнымъ столбомъ воспользоваться нравственнымъ ученіемъ Гюйо, чтобы прослѣдить, гдѣ сходятся и расходятся отмѣченные два пути. Итакъ, въ ученіи проф. Л. М. Лопатина правда и жизнь, правда и мощь—понятія нераздѣльныя, подъ угломъ которыхъ оцѣниваетъ онъ всѣ философскія ученія, удерживая изъ каждаго свою долю истины, и казалось бы безъ большой ошибки можно признать девизомъ всѣхъ его оцѣнокъ такую формулу: не умерщвлять жизнь мыслью, а наоборотъ, оживлять мысль самой жизнью,—вотъ неустанная задача философа, такъ какъ „философія имѣетъ дѣло съ дѣйствительностью во внутренней полнотѣ ея всецѣлаго содержанія, объектомъ философіи является то, что есть

жизнь по преимуществу—болѣе дѣйствительное, чѣмъ что-нибудь другое, дѣйствительное абсолютно". И въ самомъ дѣлѣ, какъ трагически безцѣльными оказываются вольныя и невольныя попытки современной философіи свести свой предметъ къ сплошлой абстракціи *точныхъ* формулъ. Въ отвѣтъ на эти попытки ученіе проф. Л. М. Лопатина какъ бы гласитъ: бросьте безцѣльную работу,—вѣдь дѣйствительность вовсе не затѣмъ сотворена, чтобы наши изслѣдованія были непремѣнно *точными: интересы истины выше интересовъ системы и метода*. (Ib. Т. II, стр. 359). Жизнь есть сама истина, сама дѣйствительность: нельзя уложить жизнь въ понятіе, такъ какъ „понятіе никогда не покрываетъ дѣйствительности, потому что оно всегда есть продуктъ отвлеченія". (Ib. Т. I, изд. 2-е, стр. 325.) Въ чемъ же нужно искать обновленія философской мысли? Что могло бы внѣсти въ нее жизнь и вернуть ее къ жизни? Путь къ философскому возрожденію, по мнѣнію проф. Л. М. Лопатина, и теперь идетъ тамъ же, гдѣ лежалъ всегда: онъ въ свободномъ непредубѣжденномъ изслѣдованіи. И первый шагъ на этомъ пути заключается въ отказѣ отъ предвзятыхъ приговоровъ и запрещеній. И такъ долой всякое „предварительное рѣшеніе" въ области философскихъ вопросовъ. Разумъ—свободная стихія,—говоритъ онъ,—онъ самъ остановится тамъ, гдѣ совсѣмъ кончается сфера очевиднаго и логически вѣроятнаго... „Если бы мы не на словахъ только, а на дѣлѣ сумѣли бы возвыситься до настроенія Декартовскаго предварительнаго сомнѣнія, какъ очистился бы горизонтъ философской мысли, какъ переставились бы всѣ проблемы и всѣ методы философіи! И прежде всего передъ нами выступили бы во весь свой ростъ вѣковѣчные вопросы о сущности и смыслѣ жизни, и мы уже не стали бы отъ нихъ прятаться за маленькіе догматы маленькихъ школъ" („Философскія рѣчи,", стр. 105—107).

Какъ понять этотъ призывъ? Не открываетъ ли онъ намъ дорогу къ тѣмъ прихотливымъ и случайнымъ грезамъ, отъ которыхъ мы только что отказались? Вѣдь философъ, ученіе котораго взяли мы въ качествѣ антитезы ученію проф. Л. М. Лопатина, смѣло могъ бы подписаться подъ этимъ призывомъ: „Сомнѣнье уже съ давнихъ поръ обвиняютъ въ безнравственности,—говоритъ Гюйо,—но можно было бы также обвинить въ безнравственности догматическую вѣру... Правда, въ области мысли нѣтъ ничего болѣе нравственнаго, чѣмъ истина, но когда ею не обладаютъ,—нѣтъ ничего болѣе нравственнаго, чѣмъ сомнѣніе". Отсюда призывъ этого философа-моралиста:

„мораль должна повелѣвать уму искать безъ отдыха, говоря точнѣе— остерегаться вѣры...“ („Esquisse“, pp. 72, 73, 74). И развѣ не ставитъ Гюйо своею задачей построить такую мораль, гдѣ также никакому „предразсудку“ не было бы мѣста, въ которой все было бы логически обосновано и оцѣнено согласно своей стоимости, будь то достовѣрность или простая вѣроятность мнѣній и гипотезъ (ib., p. 3)? Вотъ это-то страстное исканіе истины,—это то неустанное стремленіе разрѣшить жгучіе вопросы морали, которымъ отличается ученіе Гюйо, и заставило насъ провести параллель между двумя ученіями. Поставленная ими цѣль, очевидно, одна и та же: отбросить „предразсудокъ“, чтобы ближе подойти къ истинѣ. Но вопросъ весь въ томъ, *что* назвать „предразсудкомъ?“—Предразсудкомъ назоветъ Гюйо попытку Канта дать въ морали преимущество вѣрѣ надъ разсужденіемъ, практическому разуму надъ теоретическимъ и проявленія практическаго разума сведутся къ простой привычкѣ. Предразсудкомъ назоветъ Гюйо всѣ постулаты Канта: о Богѣ, свободѣ и безсмертіи души. Онъ согласится съ неокантіанской философіей, отбросившей это объединеніе теоретической философіи Канта съ постулатами разумной вѣры,—какъ некритическое. Но если отбросилась санкція, если отбросилась та часть закона, которой охранялось исполненіе его, то, что осталось отъ самого нравственнаго закона Канта? Если мы не знаемъ сущности вещей, какъ учатъ феноменизмъ и позитивизмъ, то нѣтъ ни категорическаго императива, ни религіознаго credo для путешественника затерявшагося подъ „невѣдомымъ небомъ“, и если что-либо его спасетъ,—восклицаетъ Гюйо,—то отнюдь не *вѣра*, а дѣйствіе, контролируемое сомнѣніемъ и критикой. (Irrèligion, p. 329.) Такимъ образомъ человѣкъ, освобожденный сомнѣніемъ отъ всякаго абсолютнаго долженствованія, возвращаетъ себѣ до нѣкоторой степени свободу отъ старыхъ догматовъ. Такъ колеблется старый аподиктическій законъ. Онъ не только колеблется, онъ, повидимому, уже рухнулъ. По мнѣнію Гюйо, позитивная мораль не даетъ неизмѣнныхъ принциповъ, идеалистическая же если и даетъ, то лишь на чисто *гипотетическомъ*, а не ассерторическомъ основаніи, но изъ гипотезы не можетъ быть выводимъ законъ; такъ уничтожается категорическій императивъ съ двухъ сторонъ; такъ разрѣшается изначально мучившая Гюйо проблема: какъ примирить Платонову и христіанскую идею блага, Кантову идею категорическаго императива, такъ тѣсно связанную съ нуменальнымъ міромъ,

съ анализомъ экспериментальной психологіи и съ неизмѣнными законами эволюціи. Гюйо открыто становится на защиту двухъ послѣднихъ. Строгая формула нравственной философіи Канта: „ты долженъ, слѣдовательно ты можешь"—оказалась парадоксомъ. Какъ это должно совершаться что-либо, хотя бы этого никогда не совершалось—какъ того требуетъ Кантъ? Надо бы скорѣе дать формулу: „ты можешь, слѣдовательно ты долженъ". („Esquisse", p. 248, Educat. et Hered. p. 78). Таковъ путь, указанный еще Шопенгауэромъ, давшимъ такой толчокъ неокантіанскому движенію. И мы видимъ теперь, что новая формула Гюйо, грозящая уничтожить все, съ точки зрѣнія проф. Л· М. Лопатина, „великое, неизмѣнное, вѣковѣчное значеніе дѣла, совершеннаго Кантомъ въ развитіи человѣческаго сомосознанія", есть слѣдствіе непримиримости теоретическаго феноменизма или агностицизма съ практической философіей Канта, съ одной стороны утверждающей, что обязательность нравственнаго закона не зависитъ ни отъ какихъ теоретическихъ соображеній, что она дана непосредственно всѣмъ существомъ и строемъ нашего разума и все-таки, съ другой стороны утверждающей, что наше нравственное сознаніе требуетъ нѣкоторыхъ истинъ, при свѣтѣ которыхъ все міровое устройство является для насъ осуществленіемъ идеала добра, и только такимъ образомъ нравственный законъ получаетъ значеніе объективной силы, господствующей надъ ходомъ вещей. Не правы ли неокантіанцы, провозгласивъ лозунгъ „назадъ къ Канту!", т.-е. возвратъ къ его теоретической философіи и отреченіе отъ догматическихъ предметовъ разумной вѣры? Не правъ ли Гюйо, идя еще дальше ихъ и полагая, что долгъ, этотъ внутренній идеальный богъ, это послѣднее суевѣріе, должно исчезнуть какъ и всѣ прочія? Вотъ тотъ путь, которымъ воспользуется строго „научный", точный методъ этики Гюйо, поставившаго себѣ задачей не отправляться „ни отъ апріорнаго тезиса, ни отъ апріорнаго закона, который въ свою очередь оказался бы метафизическимъ тезисомъ". „Въ жизни,—вотъ гдѣ будемъ мы искать принципъ нравственности", провозглашаетъ Гюйо, отрекаясь вмѣстѣ съ тѣмъ отъ теологіи и метафизики, какъ ненаучныхъ понятій.

Проф. Л. М. Лопатинъ не называетъ Кантову идею категорическаго императива „предразсудкомъ", не называетъ онъ и постулаты разумной вѣры тѣмъ же именемъ; онъ хочетъ спасти идею жизни, съ ея теологическимъ началомъ, какъ реальнымъ принци-

помъ всѣхъ жизненныхъ явленій. „Мы слишкомъ прониклись лозунгомъ: „назадъ къ Канту! и слишкомъ сжились съ нимъ,—говоритъ онъ,—пора выставить другой лозунгъ: „впередъ отъ Канта!“ Вѣдь это, пожалуй, будетъ самымъ лучшимъ служеніемъ завѣтовъ Канта“ („Рѣчи“, стр. 106). Но идти „впередъ отъ Канта“—это значитъ превзойти его. Но превзойти не значитъ разрушить. Это значитъ принять этическую формулу Канта и не только принять, но и спасти ее: для этого надо сначала вложить законченный ни отъ какихъ субъективныхъ условій независимый смыслъ нашего бытія въ его цѣломъ. И вся сила нравственной философіи окажется въ признаніи нравственнаго закона за внутренній законъ всего міра, въ ея тѣсной связи съ метафизикой. Спасти эти дорогія для нравственнаго сознанія идеи: Бога, свободу и безсмертіе души, это не значитъ стать защитникомъ слѣпой вѣры,—вѣрѣ вообще отводится второе мѣсто вслѣдъ за чистымъ опытомъ, а надъ всѣмъ этимъ господствуетъ *умозрительное знаніе*, дающее логическое оправданіе и обоснованіе показаніямъ опыта и вѣры (Пол. Зад., т. I, стр. 16).

Такимъ образомъ гигантская фигура Канта оказывается на рубежѣ двухъ ученій: съ одной стороны, своимъ теоретическимъ ученіемъ, открывая путь этикѣ безъ тѣсной связи съ метафизикой, съ другой,—аподиктической формулой своей морали, ведя къ признанію абсолютнаго бытія. Но если разбираемыя ученія и спорятъ объ *основаніи* нравственности, то всѣ они признаютъ, что содержаніе нравственности вездѣ одно и то же. Такъ Гюйо и самъ говоритъ: не надо бояться разнообразія моральныхъ системъ, потому что въ сущности всѣ онѣ не открыли иной болѣе достовѣрной въ психологическомъ отношеніи истины, кромѣ любви—принципа всякаго альтруизма и потому что всѣ онѣ ставятъ передъ человѣкомъ альтернативу: или засохнуть или раскрыться (Irrél., p. 351). Но почему же раскрыться должно быть безконечно дороже и лучше для нашего сердца, чѣмъ засохнуть?—Для Гюйо этотъ коренной вопросъ этики рѣшается весьма просто. Опираясь на ассоціативную и эволюціонную философію, Гюйо признаетъ теорію коллективнаго сознанія: сознаніе больше „мы“, чѣмъ „я“, повторяетъ онъ за Фулье и въ этомъ положеніи усматриваетъ рѣшеніе вѣковѣчной проблемы: примиреніе эгоизма и альтруизма. Если въ основѣ нашего „я“ скрыто заключается „мы“, то, слѣдовательно, въ самой основѣ нашего эгоизма заключается альтру-

измъ. Въ самыхъ нѣдрахъ индивидуальной жизни совершается эволюція, соотвѣтствующая эволюціи соціальной жизни, которая и дѣлаетъ послѣднюю возможной, будучи ея причиной, а не результатомъ (Morale Angl., p. 425). Такъ подходитъ Гюйо къ коренному положенію своей этики: *„жизнь сама по себѣ альтруистична“*. Итакъ, теперь альтруизмъ является естественнымъ явленіемъ, а эгоизмъ нуждается въ объясненіи,—вотъ та новая позиція, которую утверждаетъ „Мораль безъ долга и санкціи“. Нравственность есть прежде всего здоровье (ib., p. 329), нормальная жизнь. Отсюда новая задача научной этики—опредѣлить средства для сохраненія и увеличенія жизни матеріальной и духовной, послѣдняя является идентичной жизни моральной. Параллелизмъ установленъ. Жизнь оказывается монистическимъ принципомъ. Вмѣсто того, чтобы растворить матерію въ разумѣ или разумъ въ матеріи, говоритъ Гюйо, мы объединяемъ ихъ въ томъ синтезѣ, который принуждена признать сама наука, чуждая предвзятаго мнѣнія морали или религіи—именно *въ жизни* (Irrél., p. 437). Но жизнь это не что иное, какъ *плодовитость*. Вотъ корень всей этической системы Гюйо. Плодовитость, или что то же, экспансивность жизни, не только не противорѣчитъ природѣ жизни, но, наоборотъ, согласна съ ней, болѣе того, она—условіе истинной жизни. Отдаваясь, жизнь себя утверждаетъ. Истинная жизнь даже требуетъ жертвы индивидуальной жизнью. Отсюда высшій законъ эмпирической этики Гюйо, гласящій: наибольшая интенсивность жизни имѣетъ своимъ необходимымъ коррелятомъ наибольшую экспансивность. Здѣсь фундаментъ этики Гюйо, это одновременно ея содержаніе и обоснованіе. Однако, этотъ законъ лишь эмпирическій законъ. Любовь или плодовитость какъ фактъ, какъ чувство, какъ эмпирическое явленіе не можетъ служить *безусловной нормой* нравственной дѣятельности. Но если нѣтъ безусловнаго долженствованія, то есть другія, согласныя съ позитивнымъ методомъ, силы, способныя бороться противъ нравственнаго разложенія и заступать мѣсто абсолютнаго долга старыхъ моралистовъ. Даются эквиваленты долга, показывающіе, какъ развитіе жизни, ея мощи, само по себѣ создаетъ извѣстныя понятія, которыя люди ошибочно объективируютъ и считаютъ внѣшними принужденіями. Здѣсь оказывается, что эта „внутренняя необходимость“ долга имѣетъ характеръ болѣе или менѣе инстинктивный и даже механическій,—что въ нравственномъ дѣятелѣ, какъ въ геніи, открывается нѣко-

торая скрытая природная *мощь*, предшествующая сознанію, которая и побуждаетъ его дѣйствовать и творить. Воля, мысль и эмоція, всегда сознаваясь вмѣстѣ, въ своемъ развитіи заставляютъ постепенно перейти физическую мощь въ нравственный долгъ. Строго говоря эквивалентъ долга одинъ: это—волевое сознаніе внутренней *мощи*, по природѣ своей превосходящей всѣ прочія силы. Внутренно почувствовать то наибольшее, что мы способны сдѣлать, значитъ тѣмъ самымъ впервые сознавать то, что мы должны сдѣлать. Отсюда уже указанная нами формула: ты можешь, слѣдовательно, ты долженъ. Но слово *можешь*, не включаетъ ли въ себя понятія *свободы* дѣйствія? Гюйо полагаетъ, что свобода есть синонимъ *разумности*, поэтому интеллектъ дополняетъ эту недостающую сторону воли, самъ по себѣ давая двигательную силу. Мысль и дѣйствіе идентичны: сама идея высшаго дѣйствія, какъ идея всякаго дѣйствія,—есть сила, стремящаяся его осуществить. Здѣсь, стало-быть, устанавливается та психологическая истина, что мотивы моральные могутъ побѣдить мотивы чувственные. И однако, эти два психологическіе эквивалента, повидимому, обоюдоострые. Почему именно растущая жизненная сила должна направляться къ универсальной любви, быть экспансивной силой, а не наоборотъ агрессивной, какъ того захочетъ Ницше?—Гюйо полагаетъ, что третья сторона сознанія, именно чувствъ, идетъ по направленію къ все болѣе возрастающему сліянію ихъ. Подобно тому, какъ „я“ для современной психологіи есть иллюзія, такъ и эгоистическое удовольствіе есть иллюзія: мое личное удовольствіе невозможно безъ удовольствія другихъ. Отсюда эмоціонная связь и соціальная общность, порождаемая *гармоніей* чувствъ и мыслей. Отсюда эстетическое принужденіе, которое, хотя и не есть категорическій императивъ, тѣмъ не менѣе оно выводитъ наше „я“ изъ эгоистически замкнутаго состоянія. Здѣсь весьма важный пунктъ этики Гюйо. Уже въ самомъ понятіи здоровой жизни заключается эстетическій элементъ; такая жизнь заключаетъ въ себѣ красоту въ противоположность физической и моральной ненормальности. Но добро и красота, по утвержденію Гюйо,—одно. Все прекрасное, повидимому, носитъ нравственный характеръ, таковъ фактъ. И если можно отрицать, что все прекрасное всегда было добрымъ, то нельзя отрицать, что доброе всегда прекрасно. Но если красота и добро на высшей ступени идентичны, но если есть пунктъ, въ которомъ они, повидимому, абсолютно совпадаютъ, то

никогда не удастся установить абсолютнаго различія между нравственными чувствами и эстетическими (Mor. Angl., pp. 244, 245). Отожествленіе красоты и добра указываетъ на всю серьезность задачи искусства. Сама добродѣтель является самымъ глубокимъ изъ всѣхъ искусствъ, искусствомъ, въ которомъ артистъ создаетъ самъ себя. Дѣйствовать и цвѣсти въ одно и то же время, страдать расцвѣтая, объединить въ себѣ реальность добра и красоту идеала—такова дѣятельная цѣль жизни. Но почему же страдать?—спроситъ Ницше. Почему видѣть красоту идеала въ Іисусѣ, жертвующемъ собою для спасенія человѣчества? Развѣ тутъ нѣтъ противорѣчія? Развѣ можно, какъ то хочетъ Гюйо, требовать отъ личности полной и безусловной жертвы собою, опираясь въ то же время на принципъ развитія самой жизни, всю или часть которой предстоитъ принести въ жертву? Вѣдь жизнь неизмѣрима со всѣмъ остальнымъ—все остальное ее предполагаетъ и заимствуетъ у нея ея цѣнность.—Гюйо полагаетъ, что противорѣчіе устраняется, если принять въ расчетъ удовольствіе, получаемое отъ *риска* физическаго и моральнаго. Въ *рискѣ* заключенъ стимулъ къ опасному дѣйствію какъ въ сферѣ практической, такъ и въ сферѣ теоретической. Это здѣсь открывается для Гюйо область грезъ, прихотливыхъ и субъективныхъ мнѣній. Эта область, въ противоположность Кантовой автономіи, получаетъ имя аноміи, вмѣсто Кантовой самозаконности нравственности,—нравственную анархію, но анархію не полную, какъ-то установитъ Ницше, такъ какъ тогда пришлось бы не любовь, а эгоизмъ и борьбу назвать содержаніемъ этики. Заповѣдь новая гласитъ: „будьте справедливы, любите вашихъ ближнихъ и въ остальномъ дѣлайте, что хотите“. Такъ ставится задача проплыть между Сциллой и Харибдой: между абсолютнымъ законодательствомъ Канта и крайностями индивидуализма. Какъ же это возможно?—Въ основѣ вещей лежитъ непознаваемое, X, слѣдовательно, говоритъ Гюйо, необходимо, чтобъ я представилъ себѣ этотъ X извѣстнымъ образомъ, чтобы постигъ его наподобіе того дѣйствія, которое я хочу совершить. Напримѣръ, хочу я совершить актъ чистаго и безусловнаго милосердія, и раціонально оправдать этотъ актъ необходимо, чтобы я вообразилъ себѣ вѣчное милосердіе какъ сущность вещей и самого себя, необходимо, чтобы я объективировалъ то чувство, которое побуждаетъ меня дѣйствовать (Esquisse, p. 161). Приведенное положеніе чрезвычайной важности: съ одной стороны, здѣсь удерживается

идея нравственнаго міропорядка Канта и даже оправдывается положеніе объективной этики, что „положительное въ каждомъ законченномъ нравственномъ міросозерцаніи всегда находится въ тѣсной связи съ тѣмъ, что есть положительнаго въ міросозерцаніи общемъ“ (Всп. Фил., кн. 2, стр. 72), съ другой стороны—провозглашается свобода этого общаго міросозерцанія. Ницше воспользуется этой предоставленной свободой, чтобы упразднить мораль во имя общаго принципа этики цѣнностей—жизни. Но говоря: „необходимо, чтобы я объективировалъ чувство, которое побуждаетъ меня дѣйствовать“, Гюйо тѣмъ самымъ ставитъ своей этикѣ непосильную задачу: быть объективнымъ—это значитъ имѣть одинаковую силу для всѣхъ. Кантъ могъ предъявлять такое требованіе съ точки зрѣнія своего нравственнаго закона, всеобщаго для всѣхъ разумныхъ существъ. Гюйо хочетъ ограничиться однимъ эстетическимъ принужденіемъ: вѣдь „геній и красота обязываютъ, какъ всякая сила, которую мы открываемъ въ себѣ, они придаютъ намъ въ собственныхъ глазахъ достоинство и налагаютъ на насъ долгъ“ (Esquisse, p. 127). Тотъ фактъ, что Ницше подпишется подъ этимъ положеніемъ, докажетъ его недостаточность для оправданія морали: Нравственный дѣятель, говоритъ Гюйо, играетъ такую же роль, какъ артистъ; онъ долженъ обнаружить тѣ стремленія, которыя въ себѣ чувствуешь, и сложить метафизическую поэму изъ своей любви (ib., p. 161). Но Ницше тоже сложитъ поэму, и эта поэма будетъ воспѣвать борьбу и волю къ власти... Не проще ли было бы признать ненужность обоснованія моральныхъ дѣйствій при помощи метафизики, какъ то сдѣлаетъ Ницше? Но нѣтъ, по мнѣнію Гюйо, моральное существо всегда является безсознательнымъ и размышляющимъ метафизикомъ; оно оформливаетъ самую сущность вещей, этотъ непознаваемый и безразличный X по образцу дѣйствія, однажды имъ сознаннаго, и такимъ образомъ придаетъ этому дѣйствію корни въ мірѣ мысли, безъ котораго это дѣйствіе оказалось бы висящимъ въ воздухѣ (ib., p. 162). Но какъ возможна такая двойная бухгалтерія:—стремленіе слить нравственный законъ съ внутреннимъ закономъ всего міра и въ то же время отнять у этого закона его дѣйствительность? Знать, что онъ иллюзія и дѣйствовать такъ, какъ будто бы онъ былъ дѣйствительностью? Мыслить, какъ скептикъ, и дѣйствовать, какъ вѣрующій? Такое раздвоеніе нравственнаго сознанія возможно ли? Возможно ли, наконецъ, само разнообразіе ученій, какъ конечный

идеалъ мысли?—Чѣмъ больше разнообразныхъ ученій представлено будетъ на обсужденіе, отвѣчаетъ Гюйо, тѣмъ цѣннѣе окажется результатъ будущаго и конечнаго согласія (ib., p. 166). Итакъ, согласіе въ будущемъ все же проектируется какъ идеалъ. Не къ этому ли согласію и движется человѣчество? Не здѣсь ли залогъ будущаго торжества истины? Но когда оно будетъ достигнуто, то не приложитъ ли человѣчество къ распознанію истины критерій, данный Кантомъ, по которому, истина основывается на соотвѣтствіи съ объектомъ, по отношенію къ которому сужденія каждаго разсудка должны согласоваться между собой и имѣть значеніе для каждаго человѣческаго разума?—Гюйо возражаетъ. Говорятъ, истина одна—идеалъ мысли это само единство, это единообразіе, но ваша абсолютная истина такая же абстракція, какъ совершенный кругъ математиковъ; въ дѣйствительности все безконечно многообразно. Поэтому, чѣмъ болѣе людей мыслящихъ разно, тѣмъ больше сумма истины, которую они обхватятъ (ib., p. 166, 167). Но Гюйо забываетъ, что вѣдь не все, что существуетъ, истинно есть. Существуетъ и вымыселъ въ головѣ человѣка, существуетъ и ложь въ словахъ человѣка; между тѣмъ мы не только не признаемъ ихъ за истинное, но и прямо противополагаемъ ихъ истинѣ. Жизнь не лжетъ, воскликнулъ онъ въ другомъ мѣстѣ, и всякій вымыселъ, всякая ложь есть какъ бы смерть, внесенная въ жизнь (L'art., p. 85). И Гюйо призналъ эгоизмъ за ложь, за смерть. Замкнуться въ нашемъ „я"—это отрицать жизнь, которая сама истина. Превосходный критикъ, онъ провелъ эту мысль, критикуя метафизическій пессимизмъ. „Я", возведенное въ абсолютъ, есть не истина, не правда, а ложь, самоуничтоженіе, смерть. И вотъ теперь онъ самъ широко открываетъ врата для этого отвергнутаго божества: „я"—возведеннаго въ абсолютъ. Нѣтъ больше Христа, восклицаетъ онъ: пусть каждый изъ насъ будетъ самъ себѣ Христомъ, пусть каждый сольется съ Богомъ, какъ онъ хочетъ и какъ можетъ, или даже пусть отрицаетъ Бога (Esquisse, p. 169). Ницше такъ и поступитъ, онъ укажетъ новый путь къ Антихристу, путь къ нашему замкнутому гордому „я"... Идея жизни получаетъ двусмысленность. Единственнымъ критеріемъ нравственности оказалось дѣйствіе. „Жизнь есть стремленіе впередъ". Но какъ узнать, что идешь впередъ, а не назадъ? къ Христу, а не къ Антихристу? къ нашему ближнему, а не къ нашему „я"? Да и нужно ли еще итти „впередъ"?.. Согласиться ли теперь, что „вся задача метафи-

зики сводится къ построенію возвышенныхъ фантазій, удовлетворяющихъ наше нравственное чувство—трудно придумать болѣе уродливую цѣль для философскихъ изысканій!“ Правда ли, что „какимъ бы ни былъ міръ и изъ чего бы ни слагалось наше собственное существо, законы правды и добра, непосредственно очевидные въ своей обязательности, навсегда останутся при насъ какъ вѣчная неотъемлемая собственность“? „Такіе писатели, какъ Ницше, говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ, разрушаютъ эту иллюзію—этимъ они несомнѣнно содѣйствуютъ жизненной и твердой постановкѣ основныхъ проблемъ философіи“ (Вопр. Фил., кн. 16, стр. 114). Въ самомъ дѣлѣ, не призналъ ли и самъ Гюйо, что „въ мѣрилѣ истины“ заключается понятіе *добросовѣстности*, а если такъ, то „настоящее философское мышленіе должно быть *добросовѣстнымъ исканіемъ достовѣрной истины до конца*“. Ошибка Гюйо заключалась въ лозунгѣ: мораль должна повелѣвать уму искать безъ отдыха—т.-е. безъ конца. Такъ получилась этика безъ начала (безъ истинной автономіи) и безъ конца (безъ телеологіи). Такъ велась двойная игра съ истиной,—но истина не говоритъ ли: „кто меня избралъ, тотъ долженъ отважиться на все“. Ницше отважился на это *все* и открылъ истину, такъ какъ „открыть истину, это значитъ до конца исчерпать заблужденіе“ (Irrél., p. XXI). Но во всѣхъ заблужденіяхъ есть доля истины и эта доля истины мало-по-малу растетъ и упрочивается, сказалъ Гюйо (Esquisse, p. 251) и добавилъ: критиковать—это просто показать, что эта доля истины не есть все (Mor. Angl., p. 195). Укажемъ сперва долю истины этической системы Гюйо, чтобы затѣмъ попытаться проникнуть въ это „все“, съ чѣмъ и измѣряется всякая доля.

Истинная этика начинается съ введеніемъ понятія обязанности. Признавъ эстетическое принужденіе, Гюйо и Ницше сдѣлали шагъ по направленію къ истинной этикѣ. Но этика свободнаго идеала не сказала послѣдняго слова въ этой области. Вѣдь этическій идеалъ самъ по себѣ есть нѣчто *исторически становящееся*, вѣдь этическій *идеалъ* можетъ быть осуществленъ лишь при условіи достигнутаго идеальнаго совершенства самой этики. Онъ, какъ мы убѣдились, всегда есть нѣчто абстрактное, и потому практически мало цѣнное. Вотъ почему ни Гюйо, ни Ницше не сказали послѣдняго слова въ этикѣ, и все-таки доля истины перваго большая сравнительно съ долею истины второго. Это преимущество этики Гюйо заключается въ признаніи примата морали чувства надъ

моралью вкуса: если можно въ концѣ концовъ отрицать, что прекрасное есть доброе (что отрицалъ Ницше), то, добавилъ Гюйо нельзя отрицать, что доброе всегда прекрасно. И все-таки Гюйо не смогъ доказать и этого послѣдняго тезиса, и все-таки за Ницше осталось послѣднее слово. Это значитъ, что если мораль чувства сама по себѣ *опредѣленнѣе* морали вкуса, то она еще болѣе субъективна, чѣмъ послѣдняя. Эта универсальность любви, это полное сліяніе чувствъ, которое сдѣлало бы ненужнымъ долгъ, есть лишь идеалъ: въ существующей дѣйствительности мы еще окружены борьбой. Кромѣ того, высшій принципъ эмпирической этики въ формѣ: наиболѣе высокая интенсивность жизни и имѣетъ своимъ необходимымъ коррелятомъ наиболѣе широкую экспансивность— заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, логически невозможное. Въ эмпирической дѣйствительности мы находимъ другой законъ: сила положительная симпатіи или любви обратно пропорціональна ея объему, такъ что наиболѣе широкое чувство всегда бываетъ наименѣе сильнымъ и обратно. Требованіе любить все почти значило бы не жить или ограничиться пустыми фразами. Гюйо и самъ говоритъ: жить, вѣдь это всегда болѣе или менѣе грѣшить, такъ какъ нельзя ни ѣсть, ни даже дышать безъ утвержденія низшихъ эгоистическихъ инстинктовъ (Irrél., p. 173). Шагъ— и мы подошли бы къ ученію Будды, къ признанію нирваны пессимистовъ. Гюйо и самъ спѣшитъ сказать: чтобы быть поистинѣ лѣкарствомъ отъ пессимизма, дѣйствіе должно быть обращено на какое-нибудь точное и до извѣстной степени близкое дѣло. Жаждать принести добро не цѣлому міру, не цѣлому человѣчеству, а опредѣленнымъ людямъ, помочь въ дѣйствительной бѣдѣ, облегчить кому-нибудь тяжесть, это знать, что дѣлаешь; это знать, что цѣль заслуживаетъ вашихъ усилій не въ томъ смыслѣ, что достигнутый результатъ будетъ имѣть большее значеніе въ совокупности явленій, но въ томъ смыслѣ, что будетъ вѣрный результатъ и результатъ добрый (Esquisse, p. 178). Но какъ знать, что результатъ будетъ воистину добрый?—Надо найти норму добра, надо *объективировать* то добро, которое нашъ разумъ находитъ въ человѣческой природѣ, надо сдѣлать его общезначимымъ для всѣхъ, таковъ единственно вѣрный, указанный Кантомъ, путь къ истинной этикѣ. Все говоритъ за то, что тезисъ Гюйо: законъ эволюціи— законъ любви долженъ быть преобразованъ изъ факта въ норму, въ идеалъ, въ долженствующее быть. Гюйо самъ уполномочиваетъ

насъ сдѣлать это, такъ какъ въ интересахъ истины онъ уже пожертвовалъ интересами своего позитивнаго метода и вмѣсто точной индукціи давно уже пользуется интуиціей въ обоснованіи своей этики. Въ самомъ дѣлѣ, не сказалъ ли онъ, что міръ имѣетъ *смыслъ*—любовь. Но сказать такъ, это значитъ вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ пользоваться интуитивнымъ методомъ (Morale Angl., p. 200) это значитъ подойти къ морали практической достовѣрности, а именно таковой онъ считаетъ и мораль Канта съ его апріорнымъ принципомъ нравственности... (см. Esquisse, p. 53). Такъ снова подошли мы къ морали Канта. „Итакъ, повторимъ мы за проф. Л. М. Лопатинымъ, не будемъ составлять сложныхъ гипотезъ, чтобы оправдать истину, потому что тогда она сама потонетъ въ гипотезахъ; истина сіяетъ тѣмъ ярче, чѣмъ проще мы къ ней подойдемъ, и она станетъ тѣмъ непоколебимѣе, чѣмъ меньше допущеній мы сдѣлаемъ, чтобы ея достигнуть. Итакъ, будемъ ее искать при наименьшихъ допущеніяхъ“ (Рѣчи, стр. 118, 119).

И прежде всего обратимся къ категорическому императиву Канта, въ своемъ троякомъ опредѣленіи давшему этикѣ основаніе, равное по достовѣрности аксіомамъ математики. Мы убѣдились, что „если мы откинемъ мысль о высшемъ нравственномъ долгѣ, то, какъ то и утверждаетъ проф. Л. М. Лопатинъ, отъ нашего понятія о добрѣ въ его обычномъ значеніи не останется ничего“ (Вопр. Фил. кн. 5, стр. 34). Но понятіемъ добра или любви держится всякая этика—это есть ея содержаніе. Проф. Л. М. Лопатинъ, переводя на языкъ живого чувства отвлеченную формулу Канта: поступай такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого было всегда цѣлью и никогда средствомъ—усматриваетъ въ ней вѣчную заповѣдь Христа: „люби ближняго какъ самого себя“ (ib. кн. 5, стр. 66). Такъ лишній разъ убѣждаемся мы, что содержаніе всякой этики, какъ справедливо утверждалъ и Гюйо—одно и то же. Но вѣдь различіе гипотетическаго и категорическаго императивовъ въ томъ именно и заключается, что содержаніе перваго неизвѣстно до тѣхъ поръ пока не будетъ дано опредѣляющихъ его условій; наоборотъ, „когда я мыслю категорическій императивъ, говоритъ Кантъ, то и тѣмъ самымъ *знаю*, что онъ содержитъ“. Но мы знаемъ содержаніе этики. Этого одного казалось бы достаточно, чтобы оправдать нравственный законъ Канта. Гюйо и самъ подтверждаетъ, что теорія категорическаго императива *психологически* глубока и вѣрна, какъ выра-

женіе факта сознанія, но только, по мнѣнію Гюйо, Кантъ не въ правѣ былъ *безъ доказательствъ* разсматривать категорическій императивъ какъ трансцендентный (Esq. p. 104). И дѣйствительно, „вмѣсто разумнаго оправданія нравственнаго закона, Кантъ далъ гипотезу его происхожденія изъ нѣдръ разума; между тѣмъ, говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ,—одно другого очевидно замѣнить не можетъ" (Вопр. Фил. 4, 79). Въ самомъ дѣлѣ, утверждая, что предположенія о свободѣ, безсмертіи и Богѣ теоретически недоказуемы и никакимъ логическимъ достоинствомъ не обладаютъ, Кантъ самъ открылъ путь къ ниспроверженію установленнаго имъ нравственнаго закона. *„Безусловность* практическихъ истинъ о человѣческихъ дѣйствіяхъ будетъ только тогда очевидною для разума, когда онъ сопоставитъ ихъ съ глубочайшими *теоретическими* истинами о бытіи человѣка" (ib. стр. 68). Но Кантъ не сдѣлалъ этого сопоставленія, субъективный идеализмъ въ лицѣ Канта ограничился признаніемъ нравственнаго закона за самоочевидную аксіому мысли. И можетъ быть не безъ основанія отказался Гюйо признать этотъ законъ, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ закона (такъ какъ всякій законъ предполагаетъ санкцію, которая охраняетъ исполненіе его); онъ говоритъ: мы отнесли интеллигибильный міръ въ міръ гипотезъ, *но не изъ гипотезы выводится законъ* (Esq. p. 245). Это послѣднее положеніе, на которомъ основываетъ Гюйо свое ниспроверженіе категорическаго императива—сложилось двумя путями: во-первыхъ, оно почерпнуто изъ ложнаго утвержденія Канта, что обязательность нравственнаго закона не зависитъ ни отъ какихъ теоретическихъ соображеній,—во-вторыхъ, утверждая такъ, Гюйо былъ по своему правъ: то, что онъ принималъ за гипотезу, было лишь метафизическимъ *мнѣніемъ*,—было простымъ логическимъ развитіемъ ошибки, которую изначально допустилъ его позитивный методъ, когда, въ согласіи съ феноменизмомъ, онъ утверждалъ, что сущность вещей недоступна для нашего сознанія. Такъ провелись границы доступнаго для человѣческой мысли, такъ ограничилась свобода человѣческаго разума. Возможность постановки *истинной* гипотезы исчезла, за то явилась другая возможность—отрицать самую мораль во имя субъективныхъ грезъ... А между тѣмъ упорный защитникъ позитивнаго метода Гюйо, чтобы обосновать свою мораль, долженъ былъ сказать: „отъ того, какъ понимаемъ мы сущность вещей, зависитъ и тотъ образъ дѣйствія, который на-

лагаетъ на насъ долгъ"... Но сказать такъ—это значило изъ гипотезы вывести категорическое заключеніе или законъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь истинная нравственность, по утвержденію Гюйо, предписываетъ каждому моральному субъекту болѣе или менѣе однородный образъ дѣйствія, именно альтруистическій—таковъ законъ морали, слѣдовательно, нравственному сознанію должно предшествовать тожественное для всѣхъ моральныхъ субъектовъ пониманіе сущности вещей... Такъ подошли мы къ ученію о сущемъ, къ *вѣчной* универсальной истинѣ и тѣмъ самымъ къ *гипотетическому* знанію. Такъ явилась необходимость *предпослать* метафизику морали вмѣсто того, чтобы вѣнчать ею зданіе ея, какъ того хотѣлъ Гюйо. Такъ явилась необходимость возстановить извращенный въ этикѣ Канта порядокъ идей. И мы теперь видимъ, что „нравственный законъ только тогда и можетъ являться разумнымъ сознательнымъ убѣжденіемъ, когда идеи, названныя Кантомъ постулатами, уже стоятъ передъ нашимъ умомъ какъ безспорныя истины" (Вопр. Фил. кн. 4, стр. 80). И такъ, мы видимъ теперь неизбѣжную связь нравственнаго закона съ метафизикой. И „если, какъ то говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ, весьма обширная часть нашихъ представленій приходится на долю метафизики, надо чистосердечно примириться съ этимъ и однажды навсегда разграничить ее съ тѣмъ, что къ ней относится. Лишь тогда исчезнутъ умозрительныя теоріи, которыя тѣмъ только и сильны, что убѣгаютъ отъ умозрительной критики, и не будутъ выдаваться за индуктивныя обобщенія изъ опыта такія истины, которыя по всему существу своему не могутъ быть результатомъ эмпирической индукціи" (Пол. Зад. I, изд. II, стр. 434).—Гюйо, какъ мы уже говорили, утверждалъ, что позитивная мораль не даетъ неизмѣнныхъ принциповъ,—идеалистическая же мораль если и даетъ таковые, то лишь на чисто *гипотетическомъ*, а не ассерторическомъ основаніи; то, что относится къ области фактовъ, то не универсально, но что универсально, то есть лишь умозрительная гипотеза и отсюда дѣлалъ выводъ, что категорическому знанію вообще нѣтъ мѣста. Между тѣмъ въ ученіи проф. Л. М. Лопатина мы находимъ слѣдующую поправку выводу къ Гюйо: „всякое знаніе насколько оно гипотетично не есть индуктивное", говоритъ въ полномъ согласіи съ Гюйо проф. Л. М. Лопатинъ, а насколько оно является точнымъ выраженіемъ правильно сдѣланныхъ обобщеній изъ опыта перестаетъ быть гипотетическимъ". Но, добав-

ляетъ онъ, „поскольку мы раскрываемъ внутреннія послѣдствія усвоеннаго нами гипотетическаго представленія о чемъ-либо, мы руководствуемся уже не внѣшними только фактическими указаніями, а неизбѣжною логикою принятыхъ нами началъ. Вѣдь всякая гипотеза затѣмъ только и придумывается, чтобы внѣшнюю послѣдовательность и совмѣстность феноменовъ обратить въ понятную, логически наглядную связь, и наоборотъ, гипотеза теряетъ всякую цѣну, если факты дѣйствительности сохраняютъ при ней свою логическую случайность. Въ этомъ смыслѣ несомнѣнно, что процессъ гипотетическаго познанія есть по существу *аналитическій*".—„Правда, когда поднимается вопросъ о соотвѣтствіи гипотезы съ разными фактами,—онъ можетъ быть рѣшенъ только *индуктивнымъ* методомъ: лишь обладая правильными обобщеніями изъ дѣйствительныхъ наблюденій, мы можемъ судить о достоинствѣ нашихъ предположительныхъ выводовъ. Но совершенно очевидно, что этотъ *индуктивный моментъ* въ гипотетическомъ знаніи не есть уже часть самого гипотетическаго процесса, а нѣчто стоящее внѣ его, это есть судъ надъ нимъ въ его цѣломъ, и онъ доставляетъ въ результатѣ уже не гипотетическое, а совершенно категорическое заключеніе" (Пол. Зад. II, стр. 62—63). Но если такимъ образомъ оказалось, что истинная гипотеза очень близко могла бы граничить съ достовѣрностью, примиряя въ себѣ разумъ и опытъ, раціонализмъ и эмпиризмъ, то и для насъ открылась возможность примирить психологическую истину этики Гюйо съ формальной истиной этики Канта. Въ самомъ дѣлѣ, если этическія нормы дѣйствительно развиваются изъ понятія должнаго, и нравственный законъ получаетъ значеніе объективной силы, господствующей надъ ходомъ вещей, какъ то утверждаетъ Кантъ,—то эти нормы дѣйствительно опираются на соотвѣтствующія имъ чувства, какъ на свой психологическій корень, какъ то думаетъ Гюйо. Намъ остается узнать, какая формула нравственности наиболѣе пригодна дла нравственнаго сознанія. Можно ли оправдать ригоризмъ этики Канта?—Какъ это должно совершаться что-либо, хотя бы этого никогда не совершалось? Если даже повелительное наклоненіе въ этикѣ есть лишь споръ о словахъ, если дѣйствительно всякая этика говоритъ о долженствующемъ быть, объ идеалѣ, то вѣдь во всякомъ идеалѣ по самому понятію его заключается требованіе его осуществленія; вѣдь *идеалъ* указываетъ именно то, что *должно быть*, а слѣдовательно и *можетъ быть*,

такъ какъ нелѣпо было бы требовать невозможнаго.—Извѣстная доля ригоризма законна во всякой морали, отвѣчаетъ самъ Гюйо, но этотъ ригоризмъ долженъ объясняться нѣкоторой оправдывающей ее цѣлью.—Цѣлью Канта было спасти мораль отъ той эластичности нравственныхъ требованій, которыми довольствовалась впослѣдствіи этика цѣнностей съ ея „наукой о рискахъ", гдѣ индивидуумъ цѣнился лишь какъ средство, а не самоцѣль. Картина получалась столь мрачной, что даже Ницше воскликнулъ: лучше бы было имъ не родиться совсѣмъ, вотъ что совѣтую я „лишнимъ людямъ"! Это значило: если ты не можешь быть самоцѣлью (сверхъ-человѣкомъ), то лучше бы тебѣ было не родиться совсѣмъ. Итакъ, „суровость истины зависитъ не столько отъ самой истины, сколько отъ противодѣйствія заблужденія, вкоренившагося въ насъ" (Irrél p. 193).—Когда Гюйо сказалъ, что мысль можетъ опередить дѣйствительность, что конструкція извѣстнаго идеала уже предполагаетъ болѣе или менѣе полное осуществленіе его, что правильная постановка проблемы—первый шагъ къ ея рѣшенію (ib. p. 444)—онъ самъ далъ оправданіе формулѣ Канта. Онъ призналъ такимъ образомъ, что наше сознаніе имѣетъ способность и обязанность не только слѣдовать за фактами, но и предварять ихъ,—а это значило признать творческую силу сознанія. Но формула: „ты можешь, слѣдовательно ты долженъ"—утверждаетъ обратное, она наоборотъ влачитъ сознаніе за фактами. Сама по себѣ постановка идеала здѣсь не возможна. Одно изъ двухъ, утверждаетъ проф. Л. М. Лопатинъ: „или наша мысль оказываетъ вліяніе на дѣйствительность *въ качествѣ мысли*,—своимъ общимъ содержаніемъ нашего духа,—тогда неизбѣжно предположить творческіе переходы въ жизни нашей души; или психическія явленія—только извнѣ связанные показатели какого то другого потаеннаго процесса, въ которомъ все предопредѣлено заранѣе,—тогда всякая наша мысль представляетъ совершенно призрачное звено механически-необходимаго ряда и всякая осмысленность и цѣлесообразность нашихъ дѣйствій оказывается простымъ самообманомъ" (Пол. Зад. т. II, стр. 366). Но именно послѣднее утверждаетъ методъ Гюйо.—Такъ призналось все безсиліе человѣка внести что-либо въ дѣйствительность своими личными усиліями; такъ уничтожилась сама вѣра въ *возможность* дѣйствія, а между тѣмъ, „прежде чѣмъ стремиться поступать какъ-нибудь, надо вѣрить, что мы *можемъ поступать вообще*" (ib. стр. 329). Ссылка на

идею-силу не рѣшаетъ проблемы свободы дѣйствія, она только обходитъ вопросъ (ib. 329—331). Если мы сказали выше, что въ ученіи проф. Л. М. Лопатина правда и мощь, правда и сила понятія не раздѣльныя, то теперь мы видимъ, что „истинная сила, по его убѣжденію, есть сила свободная; сила не свободная, которая къ своимъ актамъ вынуждается не есть сила дѣйствительная,—она только производное явленіе силы первоначальной,—только лишенное самостоятельности слѣдствіе того, что не *влачится* къ дѣйствію, а доподлинно *дѣйствуетъ*. Итакъ, свобода есть *предѣльное* понятіе всякой дѣйствительности" (ib. 277), т.-е. жизни. „Что не дѣйствуетъ, то не существуетъ" (ib. 245). Жизнь есть сама активность—утверждалъ также и Гюйо. Итакъ, безъ свободы вообще нѣтъ психической жизни, по мнѣнію проф. Л. М. Лопатина, безъ свободы *нравственной* нѣтъ даже здоровыхъ людей (ib. 387). Такъ, ради спасенія идеи жизни, проф. Л. М. Лопатинъ принужденъ признать идею свободы, отвергнутую Гюйо въ интересахъ метода. Но интересы истины заставили Гюйо признать за человѣкомъ способность творчества; онъ говоритъ: въ общемъ, различіе между истиннымъ артистомъ и простымъ работникомъ заключается въ томъ чувствѣ, которое приводитъ перваго къ результатамъ совершенно для него неожиданнымъ, къ способности дѣлать больше того, что онъ самъ хотѣлъ сдѣлать—*къ способности превзойти самого себя*. Каждый изъ насъ, добавляетъ Гюйо, сознаетъ себя въ извѣстные моменты жизни такимъ творцомъ, внезапно почерпнувшимъ силы изъ ничего (du néant),—сознаетъ, что создалъ своею волею нѣчто такое, что его умъ не можетъ объяснить раціональнымъ путемъ, такъ какъ не въ силахъ уловить всѣхъ причинъ (Irrél. p. 76). Другими словами каждый изъ насъ сознаетъ творческій актъ своего сознанія. „Само *сознаніе*, по своему существу, утверждаетъ проф. Л. М. Лопатинъ—есть актъ творческій; всякій разъ, когда мы сознаемъ что нибудь, чего прежде не сознавали, въ насъ происходитъ нѣкоторое творческое дѣйствіе,—*новое*, какого прежде не было". „Но уже само присутствіе творческой силы въ нашемъ сознаніи, говоритъ о цѣлесообразности нашихъ сознательныхъ дѣйствій, о несовмѣстимости между *предопредѣленностью* и подлинною цѣлесообразностью дѣйствій" (Вопр. Фил. кн. 5, стр. 42—43). Формула Канта: ты долженъ, слѣдовательно ты можешь—и указываетъ на возможность продиктовать дѣйствіе согласно съ общимъ смысломъ будущаго

отъ него результата, а не согласно съ роковымъ сцѣпленіемъ предшествующихъ обстоятельствъ, которыя сами по себѣ никакого результата и смысла въ дѣйствіи не искали... Если дѣйствительно сознаніе есть творчество, часто не могущее учесть все богатство тѣхъ результатовъ, къ которымъ оно способно привести, что именно и утверждалъ Гюйо (Irrèl. p. 76), то какъ возможно ставить нравственному сознанію формулу: „ты можешь, слѣдовательно, ты долженъ?“ Но я еще не знаю, *что́* я могу: „много ли надобно силъ—знаетъ, кто самое дѣло свершилъ“—справедливо сказалъ Гете. Надо, слѣдовательно, свершить и только тогда узнаешь, *что́ могъ* свершить. Даже самъ Гюйо говоритъ: чтобы что-нибуъ мочь, всегда надо желать больше, чѣмъ можешь; чтобы сдѣлать одинъ шагъ—надо хотѣть сдѣлать сто шаговъ. Итакъ, формула Канта, отличающаяся строгостью постановки этическаго идеала,—требуетъ осуществленія нравственнаго закона, который есть *идеалъ*, т.-е. стремленіе къ тому, что можетъ быть заключаетъ въ себѣ требованіе *выше* силъ, но что должно осуществляться „въ полную мѣру силъ“. Такимъ образомъ формула Канта: ты долженъ... уже включаетъ въ себѣ формулу Гюйо: ты можешь... И когда Гюйо сказалъ: „...побѣждать будетъ тотъ, кто выше всѣхъ поставитъ свой идеалъ и кто больше всѣхъ приложитъ воли къ его достиженію“ (Mor. Angl. p. 415), то онъ тѣмъ самымъ предвосхитилъ, что побѣда останется за Кантомъ.

Однако спасаетъ ли Кантова идея свободы его идею категорическаго императива? Гюйо склоненъ видѣть въ ней предетерминизмъ. Но Кантъ училъ не тому, что всѣ наши произвольныя дѣйствія являются слѣдствіями единаго акта воли, предшествующаго имъ во времени, а тому, что они вытекаютъ изъ нашего нечувственнаго существа, какъ невременнаго основанія всякой нашей дѣятельности, проявляющейся во времени. Другой вопросъ, возможно ли безъ противорѣчій проведеніе этой теоріи изъ основъ субъективнаго идеализма. Но потому-то мы и слѣдуемъ теперь за лозунгомъ проф. Л. М. Лопатина: „*впередъ* отъ Канта“. И если Кантъ не рѣшилъ проблемы свободы воли, то онъ правильно поставилъ ее, а это первый шагъ къ ея рѣшенію... Въ этой теоріи Канта, по глубокому убѣжденію проф. Л. М. Лопатина, „въ ея общей точкѣ отправленія выражается очень важная метафизическая истина, которая одна можетъ доставить руководящую нить въ лабиринтѣ безысходныхъ противорѣчій, которыя издавна раз-

дѣляютъ метафизиковъ разныхъ оттѣнковъ" (Пол. зад. II, ст. 332). Въ чемъ же заключается эта истина?—Этика Гюйо своимъ поспѣшнымъ монистическимъ итогомъ не устранила всѣхъ дѣйствительныхъ противорѣчій человѣческаго духа. Въ дѣйствительности „рядомъ съ безконечными задатками добра въ каждомъ изъ насъ заключаются безконечныя возможности зла. Человѣкъ носитъ въ себѣ глубокое неистребимое противорѣчіе, онъ какъ будто бы разрывается противоположными силами" (Вопр. Фил., кн. 5, стр. 69). Передъ нравственнымъ сознаніемъ человѣка какъ бы открываются два пути. Утверждая этотъ трагическій разладъ человѣческаго духа, Кантъ указалъ на *возможность выбора* между этими двумя путями: „одинъ изъ двухъ путей избрать ты долженъ и разъ избравъ—возврата нѣтъ тебѣ" (Сафо).—Развить во всей глубинѣ и убѣдительности эту мысль, уяснить ея настоящее значеніе и нравственный смыслъ, доказать, что внѣшняя необходимость явленій нисколько не исключаетъ внутренней свободы силъ, которыя въ эти явленія облекаются, — вотъ коренная задача нравственнаго ученія профессора Л. М. Лопатина. Постановка идеала требуетъ, какъ мы убѣдились, дѣятельности по цѣлямъ, но такая дѣятельность предполагаетъ свободный творческій *выборъ* того, что для цѣлей пригодно. Если такая свобода выбора не имѣла мѣста,— очевидно, нельзя говорить и о цѣлесообразности какого-нибудь явленія (ib. стр. 43). Наоборотъ, если *выборъ* дѣйствительно возможенъ, то можно бороться съ произволомъ, съ рокомъ... а это значитъ являться себѣ до извѣстной степени не только животнымъ и человѣкомъ просто, но и вмѣстѣ съ этимъ и столько же богомъ—идеалъ, намѣченный Гюйо, ибо: „кѣмъ не владѣетъ Богъ, владѣетъ рокъ". Вотъ онъ необходимый перекрестокъ ко Христу и къ Антихристу. Эта возможность выбора, говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ, представляетъ подлинное *усиліе* человѣческой воли: „Царствіе небесное силою берется" (Пол зад., т. II, стр. 375). Отсюда выводъ: „творческая *свобода*,—заключаетъ проф. Л. М. Лопатинъ, — составляетъ даже самую суть человѣческой личности". И такъ свобода, не есть синонимъ разумности, какъ то утверждаетъ Гюйо. „Зло не только слабость и не только логическое недоразумѣніе,—въ немъ заключена реальная мощь, говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ,—и одолѣвается оно не резонерствомъ, а положительною борьбою, которая захватываетъ все существо человѣка" (Вопр. Фил., кн. 3, стр. 77). Такъ снова возникаетъ древнее представле-

ніе о двухъ съ равною силою влекущихъ къ себѣ мірахъ: „одинъ міръ божественный и свѣтлый, міръ духовной чистоты, правды и внутренней свободы; другой—міръ мрака, стихійнаго безсмыслія и рабства, насильственной разобщенности, лжи и злобы". „Какъ бы мы ни называли эти противоположныя влеченія,—говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ,—себялюбіемъ и самоотреченіемъ, или эгоизмомъ и альтруизмомъ,—дѣло не въ имени; важно, что они даны въ сознаніи каждаго человѣка, какъ его всегда реальные двигатели и что человѣкъ чувствуетъ себя отвѣтственнымъ за то, какой изъ нихъ въ немъ преобладаетъ" (Пол. зад., т. II, стр. 369).—Но и наше „я" не только наше представленіе, это не миражъ, возникшій на почвѣ иллюзій нашего самонаблюденія—оно живая сила, внутренно единая и собою владѣющая, отъ которой прямо зависитъ проявленіе всякой иной силы въ насъ" (ib. 372). Итакъ, „мы своею волею поднимаемъ одни влеченія надъ другими" — и тѣмъ „присоединяемся къ одному изъ двухъ міровъ, которые вѣчно предстоятъ нашему выбору". И „когда выборъ между ними совершился,—говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ,—или добрая, или злая жизнь дѣлается для человѣка неизбѣжною. Но эта неизбѣжность не есть роковой законъ, непобѣдимый абсолютно. Глубокое оправданіе предписаній нашей совѣсти лежитъ въ возможности для насъ *нравственныхъ переворотовъ*, кореннымъ образомъ переставляющихъ движущія силы нашей дѣятельности. Въ этомъ состоитъ *нравственная*, собственно *человѣческая* свобода личности" (ib. стр. 350—351).

Итакъ, „мы *сами творимъ въ себѣ свой нравственный міръ и измѣняемъ его своими усиліями*" (Вопр. Фил., кн. 5, стр. 50). Такимъ образомъ, „можно сказать, что характеръ человѣка есть только общая тема, заданная ему природою, которую онъ долженъ художественно воплотить въ жизни и которую онъ всегда воплощаетъ съ внутренней неизбѣжностью" (Пол. зад., стр. 364, т. II). Но не сказалъ ли также Гюйо: сама добродѣтель является искусствомъ, въ которомъ артистъ создаетъ себя самого? Это такъ. Но, какъ мы уже видѣли, по мнѣнію проф. Л. М. Лопатина, „если наше достоинство всецѣло опредѣляется степенью нашего приближенія къ идеалу,—этотъ идеалъ не можетъ быть нашимъ субъективнымъ изобрѣтеніемъ"; „или добро есть совсѣмъ условная вещь, или въ немъ сущность и задача всей нашей жизни вселенной". — „Кантъ былъ глубоко правъ, когда идею о *нравственномъ міропорядкѣ* поста-

вилъ въ число основныхъ постулатовъ нравственнаго сознанія. Безъ нея мысль о высшемъ безотносительномъ идеалѣ сама себя уничтожаетъ". — „Итакъ, для полнаго раціональнаго разрѣшенія этической проблемы нужно признать реальность нравственнаго міропорядка (Вопр. Фил., кн. 5, стр. 53—54). „Чтобы сознательно жить и поступать, нужно предварительно сознать внутренній смыслъ жизни, т.-е. такъ или иначе представить себѣ ея сущность" (ib. кн. 4, стр. 80—81). Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы зачеркнуть истину практической философіи Канта, какъ то сдѣлалъ Гюйо, проф. Л. М. Лопатинъ стремится исправить методологическую ошибку Кантовой теоретической философіи. Такъ снова подошли мы къ труднѣйшей изъ проблемъ метафизики,—къ проблемѣ бытія *идеально-неизбѣжнаго*. И мы увидимъ, что идея о творчествѣ, какъ основномъ признакѣ духовной жизни, окажетъ намъ въ этомъ вопросѣ не малую помощь. „Критика способности сужденія" Канта уже указала вѣрный путь къ рѣшенію этой проблемы, открывъ какъ въ красотѣ, такъ и въ жизни явленій характеръ творческой свободы... Проф. Л. М. Лопатинъ прямо говоритъ: „Для меня нравственная свобода человѣческой воли есть только одно изъ проявленій (хотя безспорно самое высшее) силы творчества, присущей всему духовному" (Пол. зад. II, 322). Но „творчество, приписываемое нашему духу, вовсе не означаетъ творенія изъ ничего"—какъ то утверждалъ Гюйо—„(ничто вообще трудно считать пригоднымъ матеріаломъ для какихъ-нибудь положительныхъ дѣйствій)",—творчество обозначаетъ только непосредственное происхожденіе психическихъ актовъ изъ *субстанціальной мощи* духа, а не изъ механическаго сложенія и разложенія актовъ, совершенныхъ имъ прежде (ib., стр. 323). Но такая непосредственно извѣстная намъ субстанціальная мощь есть наше „я". „Мы знаемъ наше „я",— утверждаетъ проф. Л. М. Лопатинъ, прямо и такимъ, каково оно на дѣлѣ; и только черезъ это знаніе мы можемъ приблизиться къ пониманію всего остального въ его внутреннемъ, неискаженномъ содержаніи".—Это утвержденіе чрезвычайной важности: вѣдь „дѣйствительность есть реализація *единой* жизни, поэтому въ ней все связано въ своей основѣ, все однородно въ своемъ подлинномъ существѣ, все взаимно соприкасается, отражается и воспроизводится. Въ виду этого ясно, что познанію достаточно имѣть хотя одну твердую точку, ему довольно въ ней одной встрѣтиться съ истинною дѣйствительностью, чтобы оно уже не было сплошной

иллюзіей и обманомъ, чтобы оно оказалось въ состояніи постигнуть всю реальность въ ея основныхъ очертаніяхъ,—конечно, если оно правильно оцѣнитъ то, что въ этой точкѣ открылось" (ib. стр. 278—279). Итакъ, если мы знаемъ наше „я", какъ творческую силу, то мы можемъ перенести теперь эту аналогію на цѣлый міровой процессъ. Тогда окажется, что „все существующее есть воплощеніе единой силы абсолютнаго духа; и все, что обладаетъ самостоятельностью, тѣмъ самымъ должно имѣть внутреннюю духовность; поэтому міръ въ своемъ цѣломъ есть реализація идеальныхъ потенцій воли и разума" (ib. 289). Только теперь можно утверждать, что жизнь въ своей духовной основѣ дѣйствительно альтруистична, что „задача жизни (какъ то утверждаетъ Гюйо),—не въ исключительной ко всему враждебной единичности, а во внутреннемъ единеніи многихъ. Наша воля только тогда совпадаетъ съ телеологическимъ закономъ внутренняго міра, когда мы признаемъ равноцѣнность духовныхъ существованій,—лучше сказать, когда мы всѣмъ сердцемъ поймемъ безконечную цѣну всего, въ чемъ духъ воплотился". Отсюда ясно все безсмысліе эгоизма: утверждая эгоизмъ, „этимъ самымъ мы вступаемъ въ открытое противорѣчіе съ подлиннымъ смысломъ космическаго бытія, направленіе нашей воли оказывается прямо противоположнымъ тенденціямъ всемірнаго творчества" (Вопр. Фил., кн. 5, стр. 66). И только лишь при такой картинѣ міра торжество добра въ мірѣ является неизбѣжнымъ *метафизическимъ постулатомъ*.

Посмотримъ теперь, не прорываетъ ли творческое воображеніе Гюйо-поэта узкія оковы позитивнаго метода Гюйо-философа и, такимъ образомъ, не подходитъ ли и самъ Гюйо къ правильному рѣшенію проблемъ, столь далекихъ отъ опытнаго знанія. Тотъ фактъ, что deus certus—природа, какою ее вѣдаетъ наука, въ силу своей достовѣрности оказался несовершеннымъ богомъ (Irrél., p. 332)—этотъ фактъ заставилъ Гюйо воскликнуть: „постоянныя исканія, которыя являются слѣдствіемъ сомнѣнія, вовсе не исключаютъ возможности воздвигнуть алтарь невѣдомому Богу" (ib., p. 329). Вотъ положеніе, спасающее этическое міровоззрѣніе Гюйо отъ чистой безсмыслицы, отъ утвержденія этики „безъ конца"... Но если идеальный богъ, по утвержденію Гюйо, есть неизбѣжно вмѣстѣ съ тѣмъ deus incertus, то, повидимому, человѣческое сознаніе должно успокоиться на этомъ „вѣчномъ вопросительномъ знакѣ".—Однако, Гюйо отмѣчаетъ въ человѣческомъ сознаніи не-

обходимое присутствіе свободнаго *умозрѣнія*, дополняющаго ограниченность нашихъ опытныхъ знаній: „это какъ бы внутренній отголосокъ вѣчной тайны вещей“, говоритъ онъ, это неискоренимая тенденція нашего духа, необходимость идеала, необходимость превзойти видимую и осязаемую природу не только умомъ, но и сердцемъ (ib., p. 331—332). Вотъ она та невольная діалектика разума, которая, по утвержденію проф. Л. М. Лопатина, встрѣчаетъ насъ вездѣ, во всѣхъ сферахъ умственнаго творчества—„особенно когда наши сужденія имѣютъ предметомъ высшую, идеальную, духовную область дѣйствительности. Именно въ ней всякое окончательное разсужденіе, всякая попытка уловить жизнь въ формулу, почти всегда оказывается ложью, искаженіемъ дѣйствительнаго смысла явленій“. Мы не можемъ съ математической отчетливостью высказать идею, одушевляющую любое геніально художественное произведеніе безъ того, чтобы не умертвить ее своими словами. „Въ такое положеніе поставленъ умъ передъ лицомъ всего живого“. Но, какъ мы уже сказали, „объектомъ философіи является то, что есть жизнь по преимуществу—болѣе дѣйствительное, чѣмъ что-нибудь другое, дѣйствительное абсолютное“. Слѣдовательно, философія должна быть по преимуществу *діалектическимъ* знаніемъ (Пол. зад. I, изд. II, стр. 353—354): Выходя изъ рамокъ своего метода, Гюйо и самъ говоритъ теперь. что касается объективныхъ *законовъ* жизни, то они не могутъ быть предметомъ ни одной точной науки: трудно опредѣлить жизнь даже на низшей ступени ея развитія, также трудно опредѣлить идею художественнаго произведенія. Подобно проф. Л. М. Лопатину, онъ утверждаетъ аналогію между жизнью и творчествомъ. Творить, это—быть въ одно и то же время тонкимъ, какъ мысль, и реальнымъ, какъ жизнь. Творчество пріобрѣтаетъ такимъ образомъ то же значеніе, что и научный опытъ, оно уже не есть болѣе фантазія, мечта, оно отличается отъ послѣдней цѣлесообразностью; безсознательность въ творчествѣ есть слѣдствіе широты горизонта, открывающагося творчеству. Такъ на смѣну позитивному методу является методъ *умозрительный*. Но вопросъ о методѣ, по мнѣнію Гюйо, скрываетъ въ себѣ не одинъ лишь вопросъ, интересующій логика и ученаго, онъ обхватываетъ собою концепцію о мірѣ и о томъ общемъ методѣ, которому слѣдуетъ міровой процессъ (Mor. Angl., p. 200). Здѣсь сама собой напрашивается не разъ указываемая проф. Л. М. Лопатинымъ аналогія между творчествомъ міро-

вымъ и творчествомъ художественнымъ. „Если мы довѣряемъ требованіямъ нашего разума, говоритъ онъ, мы должны понимать міровой процессъ, какъ свободное осуществленіе творчески поставленной намъ общей цѣли (идеала)“ (Вопр. Фил., 5, 65). Такъ оказывается, что „разгадка бытія въ свободномъ опредѣленіи, въ живомъ осуществленіи абсолютной творческой мощи“ (Пол. зад. II, 277). „Свобода творчества—вотъ послѣдній ключъ ко всѣмъ тайнамъ міра, и свобода не безсмысленная и стихійная (что было бы отсутствіемъ свободы подлинной, какъ истиннаго самоопредѣленія), но такая, которая стройно создаетъ торжество идеала, ею самою поставленнаго“ (ib. стр. 288). Слѣдовательно, въ основѣ міра должна лежать сила разумная, дѣйствующая по цѣлямъ, а это значитъ, что міровой геній не можетъ относиться къ міру ни безразлично, ни тѣмъ болѣе отрицательно и враждебно; „связь его съ міромъ только и можно опредѣлить какъ благость и любовь“ (ib., стр. 274).—„Геній есть сила любви, утверждалъ Гюйо, и какъ всякая истинная любовь онъ энергично стремится къ оплодотворенію и созиданію жизни“ (L'art. p. 27). Только перенося такую аналогію на основу міра, только полагая въ основѣ міра любовь, находимъ мы оправданіе тезису Гюйо: Жизнь сама по себѣ альтруистична. Это здѣсь то *цѣлое*, которое первѣе своихъ частей и предполагается ими.—Но тогда мы должны признать *теизмъ* за неизбѣжное предположеніе философіи. „Философское признаніе живого Бога вызывается потребностью дать живое объясненіе тому, что само индивидуально и живо — сказалъ проф. Л. М. Лопатинъ (ib., стр. 288).— А. Гюйо, наоборотъ, воскликнулъ: „пусть въ мірѣ Бога нѣтъ — что потеряетъ міръ?“ — И дѣйствительно, міръ ничего не потеряетъ отъ отрицанія того иллюзорнаго Бога, котораго допускалъ Гюйо въ своихъ метафизическихъ мечтаніяхъ.— Безъ иллюзорнаго Бога, справедливо сказалъ онъ самъ, не міръ становится пустымъ, а наше сердце, и если мы наполнили наше сердце только грезами, то это наша собственная вина (Irrél., p. 193). Но сердце для Гюйо было самою любовью, онъ говоритъ: моя любовь болѣе *жизненна* и болѣе истинна, чѣмъ я самъ. Тотъ фактъ, что иногда нѣкоторые изъ насъ такъ легко жертвуютъ своею жизнью во имя какого-нибудь высокаго чувства, добавляетъ онъ, объясняется тѣмъ, что это чувство представляется имъ болѣе реальнымъ, чѣмъ всѣ другіе второстепенные факты ихъ индивидуальной жизни. Такое чувство вѣрнѣе передаетъ, что̀ такое наше

„я“, чѣмъ то, что мы привыкли называть личностью; оно есть сердце, оживляющее наши члены, — болѣе же всего въ жизни нужно спасать свое собственное сердце (L'art, p. 64, 65), т.-е. найти выходъ за предѣлы нашего узкаго „я“. Но это значитъ подойти къ религіи, такъ какъ именно въ ней и есть активный выходъ за предѣлы нашего „я“.—Въ мистическихъ интуиціяхъ религій, говоритъ Гюйо, лежитъ предвосхищеніе высшихъ истинъ: ап. Павелъ говоритъ намъ, что небеса и земля исчезнутъ, исчезнутъ пророчества, исчезнутъ языки, не исчезнетъ лишь одна вещь: — милосердіе, любовь (Irrél., p. 470). И однако вѣрить въ позитивную науку казалось бы вѣрить въ смерть. Разумъ наталкивается на самую трагическую изъ всѣхъ антиномій,—антиномію между законами эволюціи и требованіями любви. Эволюція всегда жертвуетъ индивидуумомъ,—любовь хотѣла бы обезсмертить любимое, избавить его отъ смерти и тлѣнія... Когда дѣло касается нашей личной смерти, еще можно принять ее какъ трагическую необходимость, но смерть другихъ, но уничтоженіе тѣхъ, кого любишь, восклицаетъ Гюйо, вотъ чего не можетъ принять нравственное сознаніе человѣка,—существа мыслящаго и любящаго по преимуществу (ib., p. 462). Казалось бы, какъ то думаетъ проф. Л. М. Лопатинъ, одной такой живой любви къ человѣчеству достаточно, чтобы признать, что кажущееся безсмысліе живого бытія получаетъ смыслъ и примиреніе лишь въ перспективахъ безконечнаго индивидуальнаго духа (Вопр. Фил. 5, 74). Наконецъ, сама неосуществимость нашего идеала въ предѣлахъ земной жизни, сама эта „разительная несообразность“, что „смыслъ человѣческаго бытія состоитъ въ выполненіи того, чего нельзя выполнить“— все это заставляетъ насъ съ неизбѣжностью вернуться къ постулату Канта *безсмертія души*, въ которомъ Кантъ и видѣлъ единственное примиреніе этихъ противорѣчій: „если нравственный идеалъ полновластенъ надъ нашею жизнью, онъ долженъ обладать качествомъ осуществимости, иначе онъ — чистая фантазія. Если человѣкъ есть цѣль въ себѣ, если его внутреннее существо имѣетъ безконечную цѣну, — это должно отражаться на его бытіи. Тогда его уже нельзя разсматривать лишь какъ переходное звено явленій нравственно безразличныхъ: вѣчное достоинство человѣческой личности подразумѣваетъ ея вѣчную реальность“ (ib., стр. 71). Но теоретическая философія Канта отвергла ту самую душу, необходимость безсмертія которой Кантъ призналъ въ своей этикѣ. Гюйо

и здѣсь предпочитаетъ въ интересахъ своего метода поддержать ошибку теоретической философіи Канта; вмѣсто того, чтобы попытаться исправить ее въ интересахъ истины, онъ говоритъ: если бы хоть одно существо въ природѣ, какъ бы незначительно оно ни было по виду, могло сказать „я", то безъ сомнѣнія оно было бы вѣчнымъ (Esq. pp. 21, 22). Но—увы! эволюціонная философія видитъ во всѣхъ вещахъ не субстанцію, а дѣйствія, что на языкѣ физики означаетъ движенія. Съ монистической точки зрѣнія, то, *что мы называемъ душою, есть внутреннее существо того единства, которое внѣшнимъ образомъ мы воспринимаемъ какъ тѣло, принадлежащее этой душѣ* (Irrél., p. 466). Индивидуальное сознаніе представляетъ собою соединеніе ассоціированныхъ сознаній (ib., p. 467).— Гюйо полагаетъ, что поставленная антиномія разрѣшима, если мы проблему смерти сведемъ къ вопросу: можетъ ли существовать такая ассоціація, которая одновременно была бы достаточно прочной, чтобы длиться вѣчно, и достаточно гибкой, чтобы приспособляться къ міровой эволюціи! Мы видимъ, что проблема безсмертія души сводится теперь къ проблемѣ безсмертія головы или даже къ безсмертію нервной и мозговой системы. Наука о нервной и мозговой системѣ, оптимистически говоритъ Гюйо, только что нарождается, и мы предвидимъ цѣлый міръ явленій, въ которомъ посредствомъ движеній еще не извѣстной намъ формулы будетъ происходить общеніе и даже полное сліяніе сознаній. Такое полное сліяніе сознаній, въ которомъ, однако, каждое сможетъ сохранить свою собственную индивидуальность, совершенно сливаясь съ индивидуальностью другого—вотъ о чемъ грезитъ и вотъ какую цѣль преслѣдуетъ отнынѣ любовь (ib., pp. 470, 471). Только ли отнынѣ? Но вѣдь это и есть задача Кантовой и христіанской этики. Только послѣдняя утверждаетъ, что для исполненія ея мы сами должны стать свѣтлыми и проницаемыми, иначе возможно будетъ только внѣшнее и насильственное, злое и безсмысленное подчиненіе. Гюйо для достиженія такого идеала опирается на законы ассоціаціи, памяти, воспоминанія — на предпосылку, что наша душевная жизнь слагается изъ чистыхъ явленій, что феноменизмъ есть истина. Но, по мнѣнію проф. Л. М. Лопатина, при такомъ предположеніи мы не могли бы имѣть никакихъ представленій о прошломъ, такъ какъ вѣдь прошлыхъ явленій нѣтъ абсолютно. — Наше сознаніе все было бы поглощено тѣмъ, что даетъ неуловимый моментъ настоящаго, — всецѣло къ нему

прикованъ. Такимъ образомъ память и воспоминаніе были бы невозможны, какъ таковыя. Гюйо предупреждаетъ возможность такого возраженія: „та же самая причина, говоритъ онъ, которая дѣлаетъ неопредѣленными всѣ эти гипотезы, является одновременно и причиной того, что онѣ представляются и всегда будутъ представляться возможными: эта причина—наше неизлѣчимое незнаніе самой сущности нашего сознанія... Но за философомъ, энергично добавляетъ онъ, неожиданно для себя дѣлая большую уступку спиритуализму, всегда останется свобода отрицать, чтобы движеніе, какъ простое измѣненіе въ пространствѣ, вполнѣ исчерпывало бы собою *дѣйствіе* и, что есть будто только движенія безъ движущихъ силъ, отношенія безъ реальныхъ цѣлей и причинъ, которыя ихъ вызываютъ (ib., p. 474)". Но спасаетъ ли даже такая уступка со стороны Гюйо его идеалъ „мертваго" безсмертія? Куда, въ какую прочную опору переноситъ онъ осуществленіе этого идеала? Изъ единичнаго существа во все человѣчество? Но если каждое есть только текучее явленіе и исчезающій призракъ, то такимъ же призракомъ будетъ все, состоящее изъ этихъ самыхъ исчезающихъ призраковъ. Неосуществимость этого идеала Гюйо столь очевидна, что ему ничего другого не остается, какъ „утѣшать" человѣка. Онъ говоритъ: „единственное превосходство человѣка въ смерти заключается въ способности понять и даже быть въ состояніи принять то, что въ ней есть раціональнаго. Послѣ сознанія своего могущества самая высокая привилегія человѣка заключается въ томъ, что онъ можетъ сознавать свое безсиліе.— Итакъ, *безсиліе* человѣка—вотъ послѣднее слово позитивной этики. Казалось бы, тутъ есть отъ чего притти въ отчаяніе. Но отчаяніе было бы неумѣстнымъ — отнимаетъ у насъ Гюйо послѣдній выходъ—потому, что всякій языкъ скорби здѣсь совершенно безполезенъ. Нельзя ждать спасенія и состраданія отъ непреложнаго, - здѣсь допустима только покорность, внутреннее согласіе, и даже болѣе того, безстрастная улыбка разума, который интересуется всѣмъ, даже собственнымъ уничтоженіемъ. Нельзя приходить въ отчаяніе отъ того, что прекрасно въ природѣ (ib., p. 476)". Итакъ, вотъ оно прекрасное въ природѣ съ точки зрѣнія позитивнаго метода; это прекрасное есть механическій законъ, которому человѣчество повинуется съ тяжестью и холодомъ въ сердцѣ, никогда не освобождаясь отъ сознанія, что этотъ законъ есть *тяжелое иго*. И насъ заставляютъ теперь, покоряясь ему, провоз-

гласить: да здравствуетъ смерть! Такъ полагая, что проповѣдуетъ жизнь—этика цѣнностей воспѣваетъ смерть. Картина могла бы ужаснуть самого Шопенгауэра. Намъ какъ бы говорятъ: что небеса исчезнутъ, исчезнутъ пророчества, исчезнутъ языки, исчезнетъ сама любовь,—не исчезнетъ лишь земля съ ея все разрушающимъ закономъ смерти. Эросъ Гюйо даже не смогъ, по примѣру Платонова, улетѣть на небо, онъ просто остался на той землѣ „гдѣ правда не живетъ". Вѣдь только жизнь есть правда, вѣдь только жизнь не лжетъ, а всякая ложь есть какъ бы смерть, внесенная въ жизнь (L'art., p. 85). Вѣдь только жизнь есть единственное мѣрило красоты? Куда же дѣвалась теперь красота? Очевидно, ея нѣтъ въ смерти, въ этомъ „безобразіи". А между тѣмъ Гюйо-поэтъ былъ такъ близокъ къ рѣшенію загадки жизни: онъ утверждалъ, что прекрасное есть реализованное добро и что моральное есть прекрасное, которое нужно реализовать (ib., p. 14, 15). Гдѣ же теперь красота, какъ реализованное добро? Не заключается ли она въ мозговыхъ центрахъ, въ этомъ средоточіи сліянія сознаній? Да и нужна ли красота, если благодаря успѣхамъ прикладныхъ наукъ мы побѣдимъ самую смерть? Но будетъ ли тогда полно само добро?—Гюйо отвѣчалъ отрицательно, когда писалъ лучшія страницы своей философіи. Очевидно, что совершенная красота, выражая взаимное проникновеніе матеріальнаго и духовнаго, должна сдѣлать одинъ изъ нихъ (матеріальный) дѣйствительно причастнымъ къ безсмертію другого... А это значитъ признать, что *„задача жизни,* какъ говоритъ Л. М. Лопатинъ, *въ ея всепроникающей творческой организаціи"*. Что „идеальная цѣль міра есть реализація полноты его бытія, т.-е. всеобщей внутренней гармоніи рядомъ съ совершенствомъ каждаго индивидуальнаго звена, его составляющаго" (Вопр. Фил. 5, 65). Такъ снова должна неузнаваемо измѣниться картина міра, чтобы исправить методологическую ошибку Гюйо. Поставивъ проблему *оправдать* жизнь, онъ умертвилъ ея данныя: Великій Панъ, Богъ-природа умеръ, сказалъ онъ, Іисусъ, Бого-человѣкъ умеръ, остается Богъ-долгъ, но и ему суждено умереть когда-нибудь (Esp., 63). Наоборотъ, въ ученіи проф. Л. М. Лопатина нашлось живое примиреніе теоретическихъ запросовъ и нравственныхъ чаяній. Такое примиреніе возможно найти въ ученіи и самого Гюйо, если пожертвовать интересами его позитивнаго метода ради интересовъ истины. Утверждая, что истинная жизнь требуетъ жертвы индивидуальною

жизнью, Гюйо призналъ, что есть *истинная* жизнь, которая не разрушается даже жертвуя собой, даже въ самой смерти свѣтится безсмертіемъ... Мы уже видѣли, что Гюйо сдѣлалъ уступку спиритуализму, чтобы хоть какъ-нибудь разрѣшить мучившую его антиномію, — правда, онъ тотчасъ же поспѣшилъ замкнуться въ рамки своего позитивнаго метода, добавивъ, что сущность сознанія останется навсегда неуловимой для научныхъ формулъ и, слѣдовательно, всегда открытой для гипотезъ. Но мы убѣдились, что имѣть дѣло съ истинной гипотезой менѣе опасно, чѣмъ имѣть дѣло съ *предразсудкомъ*, а именно съ таковымъ имѣлъ дѣло Гюйо: „желаніе установить во что бы то ни стало *монизмъ*, какъ руководящее начало, есть также своего рода *предразсудокъ*“, говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ. Въ своихъ монистическихъ исканіяхъ мы немножко напоминаемъ упрямаго химика, который непремѣнно захотѣлъ бы произвести воду изъ одного водорода, помимо кислорода (Вопр. Фил. кн. 38, стр. 509). И Гюйо долженъ былъ тихомолкомъ ввести этотъ кислородъ въ свою этику. Въ самомъ дѣлѣ, утвержденіе, сдѣланное Гюйо въ психологическихъ эквивалентахъ долга, именно, что воля, мысль и эмоціи всегда сознаются вмѣстѣ, остается голословнымъ безъ допущенія субъекта, сознающаго эти три психологическія состоянія, — допустить далѣе въ основѣ нашего сознанія присутствіе нѣкотораго агента, неспособнаго исчерпаться въ какомъ-либо дѣйствіи — это значило согласиться съ утвержденіемъ спиритуализма, что „ни свойства, ни дѣйствія, ни сущности не обладаютъ своимъ собственнымъ бытіемъ, что они только выражаютъ различныя стороны реальныхъ вещей или дѣйствующихъ субстанцій“ (Пол. Зад. т. II, стр. 252). Но такимъ образомъ и вопросъ о *живомъ* безсмертіи духовнаго начала въ насъ, несмотря на всю его непопулярность, оказывается вовсе не въ такомъ безнадежномъ состояніи, какъ то полагалъ Гюйо. Пока для выраженія отношеній между феноменами психическими и физіологическими мы можемъ прилагать лишь понятіе зависимости (при томъ взаимной), какъ то думаетъ проф. Л. М. Лопатинъ,—всякій выводъ къ разрушимости духовной субстанціи представляетъ явное злоупотребленіе разума (Вопр. Фил., кн. 5, стр. 82). Въ своемъ превосходномъ изслѣдованіи о времени Гюйо, признавая, что не время, а наоборотъ, сознаніе есть условіе времени, исправляетъ такимъ образомъ ошибку теоретической философіи Канта и идетъ въ полнѣйшемъ согласіи съ утвержденіемъ

проф. Л. М. Лопатина, что первоначальное представленіе о времени коренится въ нашей дѣятельности: безъ дѣятельности не было бы времени, но зато не было бы и насъ самихъ (Пол. Зад., т. II, стр. 309). Но такимъ образомъ приходится признать, что память и сознаніе времени возможны только въ субстанціальномъ духѣ, хотя все же наша ясная сознательная память и наши представленія о теченіи временныхъ событій находятся въ причинной и многосторонней зависимости отъ функцій нашего мозгового аппарата. Такъ утверждаетъ спиритуализмъ, не внося существеннаго измѣненія въ общія задачи экспериментальнаго изученія психической жизни. И мы видимъ, что въ спиритуалистической гипотезѣ возможно разрѣшеніе коренной проблемы философскихъ изслѣдованій Гюйо — проблемы примиренія категорическаго императива съ анализомъ экспериментальной психологіи. Все дѣйствительное оказывается такимъ образомъ *духовнымъ* въ своей сути, а къ этому примыкаетъ другая великая истина: все дѣйствительное въ своей сущности свободно. *Необходимость* какихъ-нибудь явленій жизни возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если даны *явленія*, т.-е. *перемѣны во времени* для отдѣльныхъ существъ. Но каждая субстанція сама по себѣ сверхвременна,—совокупность ея основныхъ стремленій, то, что вмѣстѣ съ Кантомъ можно назвать ея *умопостигаемымъ* характеромъ, есть реализація ея самоопредѣленія и поэтому составляетъ выраженіе ея внутренней сверхчувственной свободы (Пол. Зад. II, стр. 310). Спиритуалистическая гипотеза, говоритъ проф. Л. М. Лопатинъ, представляетъ собою нѣчто болѣе важное, чѣмъ простая гипотеза,—въ ней идетъ рѣчь о положительной „истинѣ“. Она ничего *не предполагаетъ*, она требуетъ только, чтобы не дѣлали гипотезы о мнимости и лживости прямыхъ свидѣтельствъ нашего самосознанія (Вопр. Фил., кн. 38, стр. 512, 525).—Но спиритуализмъ истинный, по мнѣнію проф. Л. М. Лопатина, есть наиболѣе трудное между всѣми философскими ученіями и его полное умозрительное раскрытіе до сихъ поръ предносится лишь какъ отдаленный идеалъ будущаго (Пол. Зад., II, 23). Это сюда, къ этому идеалу влечетъ насъ лозунгъ проф. Л. М. Лопатина: „впередъ отъ Канта!“—Это значитъ, руководясь „критеріемъ очевидности или разумной вѣроятности, хотя въ то же время считая только то непоколебимо достовѣрнымъ въ теоретическомъ отношеніи, что содержитъ въ себѣ настоящую логическую очевидность“ (Рѣчи, стр. 107) — замѣнить тяжелыя

оковы позитивнаго метода свободнымъ ходомъ творчества, цѣломудреннымъ воспріятіемъ вещей и методомъ діалектическимъ. Задача, очевидно, трудна, если даже универсальному генію Канта не удалось разрѣшить ее въ его теоретической философіи, отвергнувшей метафизику. И Истина до тѣхъ поръ будетъ имѣть своихъ мучениковъ, пока философія будетъ усматривать свою *главнѣйшую* задачу въ томъ, чтобы искать способа избѣгнуть заблужденія. Лозунгъ проф. Л. М. Лопатина, напротивъ, утверждаетъ, что главнѣйшія задачи философіи должны быть *положительными*, ибо „не въ отгораживаніи отъ реальной истины, а въ неутомимомъ приближеніи къ ней настоящая жизнь духа“ (ib., стр. 119). Спасти *духъ* ученія Канта, указать путь къ той *живой* Истинѣ, которая выше всѣхъ системъ и метода—вотъ задача всего ученія проф. Л. М. Лопатина.

Ан. Петрова.

Значеніе этики въ системѣ высшаго образованія.

> Wenn es irgend eine Wissenschaft giebt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muss, um ein Mensch zu sein. *Kant.*

> Едва-ли нужно доказывать, въ какой мѣрѣ важно наше сознательное пониманіе нравственныхъ задачъ для характера нашей нравственной дѣятельности; не можетъ также подлежать сомнѣнію, какъ рѣшительно оно должно видоизмѣнять и нашу непосредственную оцѣнку своихъ, и чужихъ поступковъ.
>
> *Л. Лопатинъ.* Положительныя задачи философіи.

Въ послѣднее время отмѣчаютъ возрожденіе у насъ философскаго интереса; указываютъ, что философія не только удовлетворяетъ нашу любознательность, но имѣетъ серьезное культурное значеніе, дѣлая нашу жизнь болѣе сознательной, болѣе осмысленной. Несомнѣнно, интересъ къ философіи въ значительной степени возбуждается и поддерживается, по крайней мѣрѣ, у насъ запросами нравственнаго характера. Но поразительный фактъ, на который, повидимому, недостаточно обращаютъ вниманія: та дисциплина, которая по преимуществу разсматриваетъ и уясняетъ нравственныя проблемы, т.-е. этика, остается какъ бы въ тѣни. Ее охотно признаютъ вѣнцомъ философскаго образованія; но изучаютъ порази-

тельно мало; такъ, въ высшей школѣ среди прочихъ философскихъ дисциплинъ этика занимаетъ едва ли не самое послѣднее мѣсто: въ подавляющемъ большинствѣ нашихъ университетовъ и другихъ высшихъ учебныхъ заведеній курсы по этикѣ вовсе не читаются. Правда, нравственныя проблемы и факты нравственной жизни затрогиваются въ другихъ родственныхъ дисциплинахъ, но разумѣется лишь мимоходомъ, и потому не могутъ получить надлежащей разработки и всесторонняго освѣщенія. Ни въ интересахъ теоріи, т.-е. цѣльности и законченности научнаго познанія, ни въ интересахъ практики, или утилитарныхъ, если послѣдніе будутъ понимаемы достаточно широко, такое положеніе дѣлъ не можетъ быть признано нормальнымъ, и отмѣчать эту ненормальность въ цѣляхъ ея устраненія, мнѣ бы казалось, слѣдуетъ возможно чаще.

Для всесторонняго выясненія того, какое мѣсто можетъ и должна занимать этика въ системѣ высшаго образованія, потребовалось бы обширное изслѣдованіе; но я постараюсь быть кратокъ и остановлюсь лишь на такихъ соображеніяхъ, которыя могутъ быть изложены въ небольшой замѣткѣ.

Кто не склоненъ лишь повторять традиціонныя формы жизни или безотчетно подчиняться всякаго рода мимолетнымъ влеченіямъ и инстинктамъ, но хочетъ жить *сознательной* жизнью, для того неизбѣжно возникаетъ рядъ вопросовъ первостепенной важности: чѣмъ и въ какой мѣрѣ заниматься? осуществленію какихъ цѣлей и какой дѣятельности посвятить свои силы? Какъ установить гармонію между правильнымъ развитіемъ своей личности и служеніемъ общественному благу? Напрасно думаютъ нѣкоторые, что подобные вопросы могутъ возникать только у досужихъ людей, что дѣла для всякаго будетъ достаточно, лишь бы нашлись работники для блага общества и всего человѣчества. Вѣдь принимая во вниманіе интересы общества, можно выдвигать на первый планъ различныя его сферы: такъ, прежде всего можно посвятить свои силы на служеніе своему сословію, своей партіи, своей національности, своему государству, группѣ соплеменныхъ національностей (я имѣю въ виду, напр., панславизмъ, пангерманизмъ и т. п.), культурной части человѣчества, или наконецъ, какъ учитъ космополитизмъ, всегда въ одинаковой мѣрѣ принимать во вниманіе благо всего человѣчества. Разумѣется, интересы указанныхъ выше обществен-

ныхъ сферъ иногда совпадаютъ; но бываютъ случаи—и мыслящему человѣку это необходимо имѣть въ виду,—когда они приходятъ въ рѣзкое столкновеніе. Но человѣкъ не только существо общественное, ζῶον πολιτικόν, какъ выразился Аристотель; онъ не можетъ, да едва ли и долженъ, посвятить всѣ свои силы безъ остатка на служеніе обществу: въ большей или меньшей степени онъ одаренъ любознательностью, безкорыстнымъ стремленіемъ познать сущность окружающей его дѣйствительности или отдѣльныхъ ея сторонъ; онъ обладаетъ эстетическими, религіозными и другими высшими потребностями; наконецъ, среди мотивовъ, опредѣляющихъ его поведеніе, немаловажную роль играетъ стремленіе къ личному и семейному счастью, къ личной обезпеченности, къ блестящей карьерѣ и т. п. Къ послѣднимъ стремленіямъ можно относиться вполнѣ отрицательно, но просто ихъ вычеркнуть нельзя: въ дѣйствительности они существуютъ, съ ними такъ или иначе приходится считаться.

Вообще, необходимо выяснить себѣ, какія склонности и потребности слѣдуетъ развивать, съ какими вступить въ открытую борьбу. Конечно, о выработкѣ единаго для всѣхъ типа поведенія не можетъ быть и рѣчи: склонности и природныя предрасположенія людей слишкомъ разнообразны, и съ этимъ необходимо считаться. Одинъ долженъ *сразу* видѣть полезные результаты своего труда—иначе онъ утрачиваетъ всякую энергію—руки у него, какъ говорится, опускаются; другой можетъ работать и для *отдаленныхъ* цѣлей, лишь бы онѣ были достаточно широки. И съ точки зрѣнія правильнаго развитія общественнаго организма едва ли можно признать желательнымъ, чтобы всѣ получали совершенно одинаковую подготовку и слѣдовательно были приспособлены къ успѣшному выполненію какой-либо одной дѣятельности, такъ какъ при этихъ условіяхъ другія потребности общества оставались бы неудовлетворенными.

Но стоитъ ли напрягать силы на разрѣшеніе только что указанныхъ трудныхъ, почти неразрѣшимыхъ вопросовъ? Въ безграничной вселенной, говорятъ, господствуютъ стихіи, которыя подчинены неизмѣннымъ законамъ и которымъ нѣтъ дѣла до человѣка съ его интересами и стремленіями, съ его радостями и печалями; и жизнь народовъ въ концѣ концовъ опредѣляется этими неизмѣнными законами. Что̀ можетъ сдѣлать человѣкъ съ сво-

ими слабыми силами противъ опредѣляющей всю его жизнь желѣзной необходимости?

Иногда указываютъ, что сама природа лучше насъ заботится о сохраненіи живыхъ существъ и вырабатываетъ у нихъ для этого цѣлесообразные инстинкты и привычки. Самъ Кантъ, высоко цѣнившій силы человѣческаго разума, выставляетъ положеніе, что, по крайней мѣрѣ, при достиженіи счастья инстинктъ даетъ болѣе надежное руководство, нежели разумъ. Еще опредѣленнѣе въ томъ же смыслѣ высказывается англійскій философъ Юмъ. „Нельзя", говоритъ онъ, „того, что является необходимымъ для существованія всего человѣческаго рода, поручить нашему разуму съ его ошибочными выводами—разуму, который совершенно не проявляется въ первые годы дѣтства, и въ лучшемъ случаѣ во всякій возрастъ и періодъ человѣческой жизни чрезвычайно подверженъ ошибкамъ и заблужденіямъ. Гораздо болѣе совмѣстимо съ обычной мудростью природы довѣрить" регулированіе наиболѣе важныхъ жизненыхъ отношеній „какому-нибудь инстинкту или механическому стремленію, непогрѣшимому въ своихъ дѣйствіяхъ, могущему обнаруживаться при первомъ же проявленіи жизни и мысли и независимому отъ всѣхъ вымученныхъ дедукцій разума" [1]). Если даже мыслители, у которыхъ умственная жизнь имѣетъ первенствующее значеніе, могутъ съ такимъ недовѣріемъ относиться къ силамъ человѣческаго разума, то о простыхъ смертныхъ и говорить нечего. Въ сущности философы лишь точнѣе формулируютъ то, что смутно чувствуется и даже высказывается многими. Наблюденія надъ животными и даже надъ человѣкомъ на первыхъ ступеняхъ его культуры, повидимому, подтверждаютъ подобнаго рода мысли. Чѣмъ внимательнѣе изучаемъ мы жизнь растеній и животныхъ, тѣмъ больше поражаемся ихъ приспособленностью къ окружающей обстановкѣ; и въ народныхъ обычаяхъ, несомнѣнно, наблюдается много цѣлесообразнаго.

Принимая во вниманіе все это, мы невольно задаемъ себѣ вопросъ: не лучше ли и человѣку, освободивъ себя отъ обязанности напрягать свои умственныя и нравственныя силы для перевоспитанія себя и переустройства окружающей среды, спокойно совершать свой жизненный путь подъ сѣнью заботливой природы? Но прежде всего это совершенно невозможно. Человѣкъ по самой

---

[1]) *Д. Юмъ.* Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія. Спб. 1902. Стр. 61. Отд. V, ч. 2.

своей сущности не можетъ отказаться отъ своей активности, не переставая быть человѣкомъ, и пассивно подчиниться во всемъ внѣшнему руководству. „Ужъ видно такъ самимъ Богомъ устроено“, говоритъ нашъ философъ Вл. С. Соловьевъ, „что нѣтъ человѣку внѣшней опоры, не дано подушки успокоенія для ума его и совѣсти. Пусть вѣчно бодрствуетъ и стоитъ среди міра на собственныхъ своихъ ногахъ“ [1]). Допустимъ даже невозможное: допустимъ, что человѣкъ отказывается отъ своей активности и пассивно подчиняется во всемъ внѣшнему руководству; но и тогда не достигнетъ онъ устойчиваго благополучія. Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что цѣлесообразные инстинкты и привычки вырабатываются крайне медленно, какъ бы ощупью, сопровождаясь гибелью, а слѣдовательно и страданіемъ, громаднаго количества неприспособленныхъ существъ, и что они даютъ твердую опору для поведенія лишь до тѣхъ поръ, пока окружающая обстановка остается приблизительно въ томъ же видѣ. Но какъ только условія жизни подвергаются рѣзкому измѣненію, цѣлые виды животныхъ и человѣческія племена совершенно исчезаютъ съ лица земли: унаслѣдованные инстинкты и привычки оказываются для нихъ тогда безполезными, даже могутъ стать положительно вредными.

Величайшіе народы древности, греки и римляне, завѣщавшіе намъ драгоцѣнныя сокровища высоко развитой культуры, пали, преждевременно истощивъ свои силы, не будучи въ состояніи привести свои склонности и потребности въ соотвѣтствіе съ измѣнившимися условіями жизни (все равно, отъ чего произошли эти измѣненія: отъ быстраго ли развитія промышленности и торговли, или отъ усилившихся сношеній съ другими народами и успѣшныхъ завоеваній). Тщетно горячіе патріоты, видя внутреннее разложеніе общества, призывали своихъ согражданъ возстановить обычаи добраго стараго времени. Прежніе обычаи уже не соотвѣтствовали новому укладу жизни и новымъ вѣрованіямъ; возвратъ къ нимъ былъ такъ же невозможенъ, какъ не можетъ взрослый, сознательный человѣкъ снова вернуться къ веселымъ играмъ беззаботнаго дѣтства, какъ бы страстно ни жаждалъ онъ такого возвращенія.

Не разъ указывали, что наше время имѣетъ много общихъ признаковъ съ эпохой упадка греко-римской цивилизаціи. Мы не можемъ придавать большого значенія тому обстоятельству, что

---

[1]) Вл. С. Соловьевъ. Оправданіе добра. Предисл. къ I изд., III.

разработка науки и техника достигли у насъ еще небывалыхъ успѣховъ. Вѣдь по своему умственному и техническому развитію греко-римскій міръ стоялъ сравнительно высоко, и все-таки онъ палъ отъ внутренняго разложенія и не былъ въ состояніи выдержать напора дикихъ варварскихъ народовъ.

Мы не имѣемъ права ради собственнаго успокоенія ссылаться на то, что вѣдь жили же наши предки, сравнительно мало заботясь о сознательномъ регулированіи своихъ склонностей и природныхъ предрасположеній, и тѣмъ не менѣе создали нѣкоторыя цѣнныя блага, которыми мы и теперь пользуемся. Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что цѣлесообразные привычки и обычаи, выработанные путемъ медленнаго приспособленія, имѣли въ прежнее время гораздо большую силу и значеніе. Условія жизни теперь измѣняются быстрѣе; и какъ техническіе пріемы еще недавняго прошлаго насъ болѣе не удовлетворяютъ, такъ и нравственные устои, на которыхъ покоилось прежнее общество, оказываются далеко не достаточными. Мы какъ бы выходимъ изъ состоянія дѣтства, все менѣе можемъ разсчитывать на помощь со стороны природы и должны научиться стоять на собственныхъ своихъ ногахъ.

Въ особенности это должны имѣть въ виду люди образованные. Значительныя средства народа затрачены на ихъ воспитаніе. Въ полной мѣрѣ пользуются они *благами* современной культуры. Но зато на нихъ лежатъ и серьезныя *обязанности:* они должны стать духовными руководителями народа и въ значительной степени несутъ отвѣтственность за уродливое направленіе нашей культуры.

Быть можетъ, восточная цивилизація съ ея раздѣленіемъ людей на касты имѣла и свои преимущества. Здѣсь каждый отъ рожденія былъ предназначенъ къ опредѣленной дѣятельности, заранѣе зналъ свое будущее назначеніе и получалъ соотвѣтствующую подготовку. Если бы мы спросили, напр., какого-нибудь древне-египетскаго жреца, врача или воина, почему онъ избралъ именно эту дѣятельность и почему проходилъ ту или иную подготовку, то онъ съ полнымъ сознаніемъ своей правоты указалъ бы на то, что тѣмъ же дѣломъ занимался его отецъ, изъ того же сословія происходила его мать, и что вообще таковы священные обычаи. Образованный человѣкъ нашего времени уже не имѣетъ подобной твердой опоры: предполагая сдѣлаться учителемъ, врачомъ, или посвятить свои силы какой-либо другой дѣятельности, онъ долженъ, если не передъ другими, то, по крайней мѣрѣ, передъ самимъ собой *со-*

знательно оправдать свой выборъ; онъ долженъ руководиться своими собственными идеалами, своими природными предрасположеніями, потребностями окружающей его среды, какъ *онъ самъ* ихъ понимаетъ; онъ можетъ принимать во вниманіе матеріальныя условія предстоящей ему дѣятельности, даже чисто корыстныя эгоистическія соображенія; но для него уже нѣтъ и не можетъ быть непогрѣшимаго внѣшняго авторитета, который освободилъ бы его отъ отвѣтственности за неудачу избраннаго имъ пути.

Нельзя отрицать, въ жизни нашего народа обычаи до сихъ поръ играютъ немаловажное значеніе; но для интеллигенціи они уже давно утратили непосредственную силу; и если представитель образованнаго класса находитъ нужнымъ въ своей жизни сообразоваться съ народными обычаями (какъ въ извѣстной сферѣ поступалъ нашъ философъ Вл. С. Соловьевъ), то онъ дѣйствуетъ такъ лишь послѣ предварительно сдѣланной сознательной оцѣнки этихъ обычаевъ.

Итакъ, для всякаго образованнаго человѣка, чѣмъ бы онъ ни занимался, какой бы дѣятельности ни предполагалъ посвятить свои силы, возникаетъ настоятельная потребность уяснить свои идеалы, свои склонности и природныя предрасположенія, а также идеалы и склонности другихъ людей. Лишь при этомъ условіи онъ можетъ сознательно опредѣлить свое отношеніе къ окружающей его дѣйствительности и найти устойчивый критерій для оцѣнки своихъ и чужихъ поступковъ. При рѣшеніи всѣхъ другихъ практическихъ вопросовъ гораздо въ большей мѣрѣ можно разсчитывать на постороннюю помощь и руководство. Желаемъ мы построить домъ—мы можемъ поручить это дѣло знающему архитектору; нуждаемся мы въ медицинскихъ совѣтахъ—мы можемъ обратиться къ опытному врачу; даже воспитаніе своихъ дѣтей мы можемъ поручить хорошему педагогу. Но при опредѣленіи основныхъ жизненныхъ цѣлей и при нравственной оцѣнкѣ своихъ и чужихъ поступковъ (съ которой приходится имѣть дѣло на каждомъ шагу) мы, правда, можемъ пользоваться совѣтами другихъ, но, принимая окончательное рѣшеніе, можемъ и должны разсчитывать *исключительно* на свои собственныя силы.

Все это такія проблемы, которыхъ отстранить нельзя. „Теоретическіе вопросы,—какъ правильно замѣтилъ Зигвартъ,—можно отложить въ сторону, утѣшая себя мыслью, что прогрессъ науки принесетъ ихъ разрѣшеніе“. Но въ практикѣ нѣтъ такого исхода:

„въ практикѣ нужно выбирать между да и нѣтъ, такъ какъ и недѣланіе здѣсь уже есть рѣшеніе“ [1]).

Опредѣляя свои жизненныя цѣли, даже люди высоко образованные не могутъ достигнуть полной самостоятельности. Въ большей или меньшей степени каждый изъ насъ при своихъ оцѣнкахъ пользуется уже готовыми критеріями, заимствуемыми отъ той среды, въ которой ему приходится вращаться. Но бываютъ эпохи, когда взгляды по самымъ основнымъ вопросамъ жизни подвергаются рѣзкому измѣненію, когда происходитъ, какъ говорится, переоцѣнка самихъ цѣнностей. Въ настоящее время, несомнѣнно происходитъ нѣчто подобное. Здѣсь прежде всего дѣйствуютъ причины, коренящіяся въ условіяхъ современной культуры. Въ нашей странѣ къ нимъ присоединились еще дополнительныя условія.

Такъ называемое освободительное движеніе, сопровождавшееся повышеніемъ общественной энергіи, далеко не оправдало возлагавшихся на него надеждъ. Зло оказалось гораздо сильнѣе, чѣмъ многіе думали. Прежніе лозунги, еще не такъ давно пользовавшіеся широкимъ признаніемъ и, очевидно, покоившіеся на вѣрѣ въ возможность сравнительно легко устроить жизнь народа на совершенно иныхъ началахъ, теперь уже никого не удовлетворяютъ. Въ обществѣ чувствуется апатія и растерянность. Литература ярко отражаетъ неудовлетворенность общества и новыя теченія, вызванныя утратой прежнихъ идеаловъ и исканіемъ новыхъ. Освободившись отъ сдерживающихъ его оковъ, проснулся звѣрь въ человѣкѣ и грозно сталъ заявлять о своей силѣ и могуществѣ. Относящіеся сюда факты слишкомъ общеизвѣстны, чтобы стоило на нихъ останавливаться; на многихъ они производятъ удручающее впечатлѣніе. Но на ряду съ этими печальными фактами, которые сразу бросаются въ глаза, въ тиши незамѣтно совершается великая работа надъ созданіемъ новыхъ нравственныхъ устоевъ и новыхъ критеріевъ, которые болѣе соотвѣтствовали бы измѣнившимся условіямъ жизни. Это—общее дѣло, и всѣ, кому дорого будущее нашей культуры, должны принять въ немъ посильное участіе. Нужно привлечь къ этой работѣ первостепенной важности не только нашихъ современниковъ, но воспользоваться также драгоцѣнными сокровищами, завѣщанными намъ предшествовавшей культурой; нужно вступить въ возможно близкое духовное общеніе съ вы-

---

[1]) *Sigwart.* Logik. 3 Aufl II. Bd. § 61, 17.

дающимися моралистами всѣхъ временъ и народовъ. Въ своихъ сочиненіяхъ они выразили взглядъ на смыслъ мірозданія, на назначеніе въ немъ человѣка, на способы осуществленія общечеловѣческихъ идеаловъ. Эти взгляды, приведенные въ извѣстную систему, и составляютъ научную дисциплину, которую принято называть этикой, и на знакомство съ которой, мнѣ кажется, слѣдовало бы обратить гораздо большее вниманіе, чѣмъ это обыкновенно принято.

Разочарованіе ожидаетъ того, кто думаетъ, будто бы въ этикѣ онъ найдетъ готовыя правила, которыя остается лишь твердо усвоить и примѣнять къ жизни. Подобной цѣлью, т.-е. установленіемъ готовыхъ, практически полезныхъ правилъ, могла бы задаваться развѣ ограниченная мораль; этика, какъ *философская* дисциплина, стремится къ безусловному (а безусловное не можетъ быть постигнуто въ достаточной мѣрѣ ограниченными силами человѣка). Вмѣстѣ съ тѣмъ она имѣетъ въ виду лишь основные принципіальные вопросы и не можетъ входить въ обсужденіе всего разнообразія конкретныхъ условій и вѣчно измѣняющагося ихъ сочетанія. Но, не давая готовыхъ рецептовъ для поведенія, этика, какъ мнѣ кажется, даетъ нѣчто гораздо болѣе цѣнное: она облагораживаетъ наши стремленія, уясняетъ наши идеалы и приближаетъ насъ къ постиженію того, ради чего стоитъ жить, ради чего существуетъ сама дѣйствительность, благодаря чему даже мелкія подробности жизни получаютъ въ нашихъ глазахъ свой разумный смыслъ.

Наука вообще имѣетъ для занимающихся ею двоякое значеніе— теоретическое и практическое, или утилитарное: съ одной стороны она удовлетворяетъ любознательность, какъ одну изъ потребностей, присущихъ человѣческому духу; съ другой стороны она уясняетъ наши цѣли и указываетъ болѣе подходящія средства для ихъ достиженія. О *практическомъ* значеніи этики для лицъ, стремящихся къ высшему образованію и слѣдовательно имѣющихъ въ виду оказывать сравнительно большое вліяніе на ходъ современной культуры, я уже говорилъ, даже, быть можетъ, слишкомъ достаточно для настоящей замѣтки. Я склоненъ думать, что приведенныя мною соображенія въ пользу необходимости обратить болѣе серьезное вниманіе на разработку и изученіе этики, по крайней мѣрѣ, на первый взглядъ, должны показаться болѣе убѣдительными. Но на ряду съ практическимъ этика, несомнѣнно, имѣетъ также громадное и *теоретическое* значеніе. Если мы интересуемся отдѣльными сторонами окружающей насъ дѣйствительности, изу-

чаемыми отдѣльными науками, то остановиться на этомъ мы не можемъ. Человѣкъ хочетъ уразумѣть смыслъ міросданія, хочетъ уяснить въ немъ свое мѣсто и назначеніе (не только потому, что это дастъ ему практически полезныя правила, но просто въ силу присущей его духу жажды познанія). Можно, пожалуй, защищать положеніе, что попытки рѣшать подобныя проблемы осуждены на вѣчную неудачу, хотя, прежде чѣмъ утверждать это, нужно познакомиться съ достигнутыми уже результатами или на основаніи принципіальныхъ соображеній показать ихъ несостоятельность, но считать эти проблемы просто неинтересными едва ли представляется возможнымъ.

Существуютъ попытки выработать единый типъ средняго образованія; и съ нѣкоторыми ограниченіями попытки эти могутъ быть осуществлены въ дѣйствительности. Но для того, чтобы получить высшее образованіе, чтобы выработать привычку самостоятельно, критически и вполнѣ сознательно разбираться въ изучаемыхъ наукахъ и въ тѣхъ методахъ, которыми онѣ пользуются, необходимо сосредоточить свое вниманіе на сравнительно небольшой группѣ научныхъ дисциплинъ. Однако, посвящая свои силы отдѣльной спеціальности, сдѣлавшись математикомъ, медикомъ, юристомъ, историкомъ или филологомъ, каждый, будучи поглощенъ своими спеціальными интересами, все-таки не долженъ забывать, что онъ *человѣкъ* и долженъ хотя время отъ времени обращать свои умственные взоры на уясненіе *общечеловѣческихъ* идеаловъ.

А. Щербина.

Къ проблемѣ „основного дуализма“ общественно-экономическаго процесса.

Въ статьѣ, напечатанной въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ и составляющей одну изъ главъ печатаемой мною книги „Хозяйство и цѣна“, я пытался разъяснить *основной и имманентный дуализмъ общественно-экономическаго процесса* [1]), съ которымъ должна считаться теорія всѣхъ общественныхъ явленій. Дуализмъ этотъ означаетъ, что въ единомъ общественно-экономическомъ процессѣ есть два ряда явленій, въ каждый данный моментъ или, вѣрнѣе, въ каждомъ изучаемомъ отрѣзкѣ времени существенно отличающіеся одинъ отъ другого. Одинъ рядъ, могущій быть раціонализованнымъ, т.-е. направленнымъ согласно волѣ того или иного субъекта, другой рядъ, не могущій быть раціонализованнымъ, протекающій стихійно, внѣ сознаваемаго и сознательно создаваемаго соотвѣтствія съ волей какого-либо субъекта. Это и есть сфера господства такъ называемаго „естественнаго закона“. Поставленная въ связь съ идеей основного и имманентнаго дуализма идея „естественнаго закона“, игравшая такую огромную роль въ политической экономіи и ея философскомъ обоснованіи, получаетъ, какъ я указывалъ въ тѣхъ же статьяхъ, новый и особый смыслъ.

Эта старая идея, которую давно уже считаютъ сданной въ архивъ, какъ наслѣдіе преодолѣнной естественно-правовой эпохи

---

1) Статья „Основной дуализмъ общественно-экономическаго процесса и идея естественнаго закона“. „Вопросы философіи и психологіи“ 1910 г., сентябрь-октябрь. Ср. также „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“. Band I, Heft 3. Статья: „Ueber einige grundlegende Motive im nationalökonomischen Denken. Zur Würdigung der heutigen Krise in der Nationalökonomie“. Та же статья на русскомъ языкѣ въ русскомъ изданіи „Логоса“.

экономической науки, въ такомъ пониманіи никогда не умирала и должна быть сознательно *возрождена* и возстановлена въ правахъ, такъ какъ ея примѣненіе, по моему глубочайшему убѣжденію, весьма плодотворно и для систематическаго, и для историческаго изученія хозяйственныхъ явленій.

На этихъ страницахъ я, развивая дальше точку зрѣнія основного дуализма, хочу обратить вниманіе на ту діаметрально противоположную позицію, которую по отношенію къ идеѣ „естественнаго закона“ занимаютъ *историческая* школа въ *правовѣдѣніи* и *историческая* школа въ *политической экономіи*, а также сдѣлать нѣсколько замѣчаній о философіи синдикализма.

Историческая школа юристовъ [1]), будучи практически антиподомъ либерализма, теоретически не менѣе послѣдовательно, чѣмъ экономическій либерализмъ, стояла на почвѣ ученія объ естественномъ ходѣ вещей, которому должно подчиняться творчество всякаго субъекта. Безъ всякаго преувеличенія можно сказать, что *Савиньи* ближе къ *Адаму Смиту*, чѣмъ къ *Шмоллеру*. Историческая школа въ правовѣдѣніи, поэтому, поражена тѣмъ основнымъ противорѣчіемъ, которымъ страдалъ и экономическій либерализмъ: утверждая естественный ходъ развитія, она допускала возможность нарушеній этого органическаго процесса и возставала противъ нихъ.

Совершенно иначе разсуждала историческая школа въ политической экономіи, неразрывно связанная съ идеей вмѣшательства въ „естественный ходъ вещей“. Историческая школа въ политической экономіи насквозь государственна—не даромъ она тѣснѣе, чѣмъ историческая школа въ правѣ, связана съ *Гегелемъ* [2]) и въ силу этого она на сторонѣ раціональнаго и планомѣрнаго воздѣйствія на хозяйственную жизнь. Государство, такимъ образомъ, занимаетъ въ воззрѣніяхъ исторической школы экономистовъ совершенно иное мѣсто, чѣмъ у классическихъ основателей историческаго правовѣдѣнія (*Савиньи* и *Пухты*). Здѣсь мы наблюдаемъ чрезвычайно интересное схожденіе и расхожденіе идейныхъ мотивовъ. „Органически“-консервативное воззрѣніе исторической школы, такъ же какъ „органически“-

---

[1]) Превосходную характеристику ея читатель найдетъ въ книгѣ П. И. Новгородцева „Историческая школа юристовъ, ея происхожденіе и судьба“. М., 1896.

[2]) Черезъ *Рошера*, который не былъ гегеліанцемъ, но несомнѣнно испыталъ на себѣ вліяніе Гегеля. Ср. *Max. Weber. Roscher* und *Knies* und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie въ Schmoller's Jahrbuch, Jahrg. XXVII и XXIX.

либеральное воззрѣніе *Адама Смита* [1]) присваиваетъ реальное бытіе только индивиду [2]). Изъ общенія и взаимодѣйствія личностей образуется и имъ исчерпывается „народный духъ“ исторической школы въ правовѣдѣніи. Государство для нея есть не реальная личность, а юридическая фикція, юридическое лицо [3]). Наоборотъ, историческая школа въ политической экономіи сознательно и безсознательно относится къ государству, какъ къ подлинной реальности, такой же реальности, какъ и личность, и въ этомъ она идетъ по слѣдамъ *Гегеля* (вліяніе *Гегеля* на *Рошера* не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію). Взглядъ молодого историзма въ политической экономіи на государство опредѣлился въ значительной мѣрѣ его страстной борьбой за государственное вмѣшательство противъ манчестерства. Историческая школа въ политической экономіи гораздо ближе чѣмъ къ *Савиньи*, къ *Іерингу*, и притомъ къ *Іерингу* эпохи „Цѣли въ правѣ“, а не эпохи „Духа римскаго права“, къ тому *Іерингу*, для котораго не самоопредѣленіе личности, а общественное благо является центромъ теоретическихъ построеній и руководящимъ практическимъ идеаломъ. Въ этомъ расхожденіи историзма *Савиньи-Пухты* и историзма *Іеринга* и исторической школы экономистовъ предъ нами два основныхъ способа пониманія и оцѣнки не только процесса общественной эволюціи (экономической, правовой и проч.), но и вообще всего „человѣческаго“ развитія. Въ сущности это расхожденіе упирается въ основной вопросъ: что лучше, цѣннѣе, что заключаетъ въ себѣ и развиваетъ изъ себя больше творческихъ возможностей и силъ: сознательное ли дѣйствіе или безсознательное становленіе? Что выше и разумнѣе: малый разумъ людей или великій разумъ космоса? [4]) Человѣческая мысль вѣчно колеблется

---

[1]) Заслуга книги *Гута* (Herrmann *Huth*) Soziale und individualistische Auffassung im 18 Jahrhundert, vornehmlich bei Adam *Smith* und Adam *Ferguson*. Leipzig, 1907, заключается въ разъясненіи органическаго характера соціологіи *Смита*, очень далекой отъ механическаго индивидуализма.

[2]) Это разъяснено и подчеркнуто *O. Brie* въ его небольшомъ, но весьма содержательномъ изслѣдованіи „Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule“. Berlin u. Lpz., 1909.

[3]) Это стоитъ въ связи съ ея ученіемъ объ юридическомъ лицѣ. Ср. *Brie*, l. c.

[4]) Эту проблему съ разныхъ сторонъ обсуждаетъ философъ безсознательнаго, Эдуардъ *фонъ-Гартманнъ* въ своей „Философіи Безсознательнаго“. Ср. въ особенности Philosophie des Unbewussten. Erster. Teil. Phaenomenologie des Unbewussten отдѣлъ B. Das Unbewusste im menschlichen Geiste, глава X. Das Unbewusste in

между этими двумя инстанціями, и въ столкновеніи различныхъ соціальныхъ направленій и теченій борющіяся стороны въ концѣ концовъ сознательно или по большей части безсознательно апеллируютъ къ одной изъ нихъ, тѣмъ самымъ показывая, что человѣческій умъ не столько, какъ это полагаетъ модный въ наше время „прагматизмъ", создаетъ теоретическія истины подъ диктовку своихъ практическихъ стремленій и чаяній, сколько, наоборотъ, для этихъ послѣднихъ ищетъ оправданія въ томъ или иномъ способѣ теоретическаго пониманія міра.

Такъ, проблема основного дуализма общественно-экономическаго процесса восходитъ къ болѣе общей, чисто метафизической проблемѣ, которая, конечно, лежитъ внѣ предѣловъ вѣдѣнія спеціальныхъ наукъ, хотя онѣ въ нее упираются. Любопытно съ этой точки зрѣнія слѣдить, какъ въ самомъ новѣйшемъ теченіи соціальной мысли, въ синдикализмѣ, у его теоретиковъ происходитъ расхожденіе разныхъ элементовъ, заключенныхъ въ каноническомъ марксизмѣ. Если послѣдній есть какъ бы философія сознательной воли въ соціализмѣ, то синдикализмъ *Сореля* есть философія безсознательной воли въ соціализмѣ. Онъ превозноситъ волю и дѣйствіе надъ разумомъ и сознаніемъ [1]) и въ прямомъ противорѣчіи съ каноническимъ марксизмомъ стремится освободить пролетарское дѣйствіе отъ подчиненія сознанію и его самому концентрированному выраженію—наукѣ. Отсюда тяготѣніе синдикалистской теоріи къ противораціоналистической философіи *Бергсона* съ ея превознесеніемъ интуиціи и живого безсознательнаго дѣйствія, органическаго творчества надъ раціональнымъ познаніемъ и надъ разсчитаннымъ дѣяніемъ [2]). Но эта *соціалистическая* философія

---

der Geschichte и въ особенности глава XI. Das Unbewusste und das Bewusstsein in ihrem Werthe für das menschliche Leben. Постановка этой проблемы восходитъ однако къ *Лейбницу*, какъ признаетъ и *Гартманнъ*, Philosophie des Unbewussten I, S. S. 14—16 (цитирую по десятому изданію: Zehnte erweiterte Auflage in drei Teilen).

[1]) Этотъ „прагматическій" мотивъ подъ вліяніемъ *Фейербаха* сильно подчеркивается самимъ Марксомъ въ его фейербахіанскій періодъ. Ср. его извѣстные тезисы, которые *Энгельсъ* впервые огласилъ въ своей извѣстной статьѣ о *Фейербахѣ*. На той же позиціи стоялъ и „истинный соціализмъ" *Гесса*, на что я указалъ въ своихъ „Studien u. Beiträge z. Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus" (Neue Zeit, Band XV).

[2]) Ср. ссылки на *Бергсона* у *Сореля* въ „Reflexions sur la volonté" и у *Берта* (*E. Berth*) въ „Mouvement socialiste". *Бергсонъ* самъ относится совершенно ней-

безсознательной, или ирраціональной воли поражена внутреннимъ противорѣчіемъ, ибо воля всякаго субъекта соціальнаго дѣйствованія, для того чтобы прочно овладѣть дѣйствительностью, должна стремиться къ полному учету дѣйствительности, къ максимальной ея раціонализаціи. Можно, конечно, утверждать, что вѣнецъ всего человѣческаго не въ индивидуальномъ, сознательномъ и разсчитанномъ дѣйствіи, а въ плодахъ безсознательнаго творчества множества сталкивающихся произволовъ, но тотъ, кто говоритъ это [1]), тѣмъ самымъ утверждаетъ, что не человѣческая воля должна владѣть соціальной дѣйствительностью, а наоборотъ, послѣдняя должна владѣть первою и ее поглощать. Канонический марксизмъ по-гегеліански вѣрилъ въ грядущую полную гармонію бытія и сознанія, необходимости и свободы. Пусть эта вѣра въ преодолѣніе основного дуализма общественно-экономическаго процесса утопична, но *только* на ней можетъ покоиться соціализмъ, какъ нѣкоторое построеніе, притязающее на абсолютное значеніе, и только на ней можетъ утверждаться соціально-революціонное дѣйствіе. Логически несообразно и психологически противорѣчиво, какъ это дѣлаетъ теоретическій синдикализмъ, въ одно и то же время и превозносить безсознательную волю, и требовать соціальнаго переворота. Такимъ образомъ въ теоретичекомъ синдикализмѣ *Сореля*, представляющемъ своеобразное видоизмѣненіе марксизма, еще яснѣе, чѣмъ въ канонической формѣ послѣдняго, обнаруживается противорѣчіе между настроеніемъ и идеями органическаго историзма [2]), который былъ вполнѣ послѣдовательно враждебенъ и

трально къ синдикализму. См. его любопытное письмо къ *Юлію Гольдштейну*, которое послѣдній приводитъ въ своей статьѣ: *Henri Bergson* und die Socialwissenschaft въ Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik XXXI, 1 Heft. Философія *Бергсона* чрезвычайно вразумительно изложена у *Albert Steenbergen*, Henri *Bergsons* Intuitive Philosophie. Jena, 1907. Ср. также статью о *Бергсонѣ* Рихарда *Кронера* въ Logos, Band I, Heft I (по-русски въ русскомъ изданіи).

[1]) Такова мысль *Толстого* въ „Войнѣ и Мирѣ". „Только одна безсознательная дѣятельность приноситъ плоды, и человѣкъ, играющій роль въ историческомъ событіи, никогда не понимаетъ его значенія. Ежели онъ пытается понять его, онъ поражается безплодностью". „Большая часть людей того времени не обращала никакого вниманія на общій ходъ дѣлъ, а руководилась только личными интересами настоящаго. И эти-то люди были самыми полезными дѣятелями того времени".

[2]) У синдикализма (въ лицѣ *Сореля*) съ органическимъ историзмомъ общее преклоненіе передъ ирраціональной стихіей міра. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно поучительны отзывы *Сореля* о позитивизмѣ и его стремленіи все обнять „наукой".

всякому разсчитанному дѣйствію, и всякому „бунту“, который до квіетизма консерватівенъ, и настроеніемъ, и идеями соціальнаго революціонизма, которому свойственно отрицать и ломать существующее во имя желательнаго, или идеальнаго будущаго, который есть доктрина и религія импульсивнаго дѣйствія.

Всѣ теоретическія оправданія соціализма, къ которымъ слѣдуетъ отнести и синдикализмъ[1]), тѣмъ интересны и поучительны съ точки зрѣнія нашей темы, что они представляютъ попытки теоретически преодолѣть основной и имманентный дуализмъ общественно-экономическаго процесса.

Петръ Струве.

„Позитивисты, которые представляютъ высшую ступень посредственности, самонадѣянности и педантизма, объявили, что философія должна исчезнуть передъ ихъ наукой; но философія не только не умираетъ, а напротивъ, пробуждается. Относительно метафизики можно сказать, что она вернула свои утерянныя позиціи, вскрывая иллюзорность такъ называемыхъ научныхъ рѣшеній вопросовъ, возвращая умы снова къ мистической области, которую такъ ненавидитъ „маленькая наука“. Позитивизмъ находитъ восторженныхъ сторонниковъ развѣ только еще среди нѣкоторыхъ бельгійцевъ, или чиновниковъ министерства труда, т.-е. людей, не играющихъ никакой роли въ мірѣ мысли... Въ каждомъ сложномъ цѣломъ надо различать область, доступную изслѣдованію, отъ области недоступной и... эта послѣдняя, можетъ быть, и есть самая важная. Заблужденіе посредственностей состоитъ въ ихъ убѣжденіи, что эта послѣдняя сторона должна исчезнуть съ распространеніемъ просвѣщенія и что все въ концѣ концовъ займетъ то мѣсто, которое для него предвидѣла маленькая наука“ (Размышленія о насиліи. Русскій переводъ. Москва, 1907. Стр. 70—71).

[1]) О синдикализмѣ вообще см. мою статью „Facies hippocratica“ („Русская Мысль“ 1907 г., октябрь), вышедшую теперь въ сборникѣ „Patriotica“ (Спб. 1911 г.) стр. 576—596.

Раціональное и ирраціональное въ правѣ.

Относительно правильности того или другого опредѣленія права юристы очень много спорятъ. Но есть одно опредѣленіе, которое такъ или иначе въ той или иной формѣ признается всѣми. Ни одинъ юристъ не станетъ прямо отрицать того, что право состоитъ изъ нормъ. Разногласія происходятъ уже относительно того, откуда берутся эти нормы и въ чемъ ихъ существенная черта. Здѣсь одни утверждаютъ, что нормы устанавливаются какимъ-нибудь внѣшнимъ авторитетомъ, по преимуществу государственной властью, другіе думаютъ, что онѣ вырабатываются соціальными отношеніями и ихъ развитіемъ; третьи доказываютъ, что они постепенно слагаются и кристаллизуются изъ соотвѣтственныхъ психическихъ переживаній; наконецъ, четвертые глубоко убѣждены въ томъ, что нормы коренятся въ этическомъ сознаніи человѣка, создающемъ оцѣнки и опредѣляющемъ должное и недолжное, независимо отъ естественнаго хода вещей. Однако, этотъ дальнѣйшій споръ насъ въ данный моментъ не интересуетъ. Мы можемъ сдѣлать исходной точкой нашего изслѣдованія разсмотрѣніе общепризнанныхъ элементовъ права.

Итакъ, право состоитъ изъ нормъ. Но нормы это правила, это общія высказыванія о томъ, какъ надо поступать и какъ не надо, или что каждый долженъ дѣлать и чего не долженъ. Уже то, что нормы являются высказываніями, показываетъ, что онѣ создаются человѣческимъ умомъ, онѣ результатъ разумной дѣятельности человѣка. Къ тому же это не просто высказыванія, а высказыванія, имѣющія общій характеръ. Правовыя нормы обладаютъ общностью въ двухъ отношеніяхъ. Подобно всякимъ правиламъ онѣ прежде всего общи по содержанію. Вѣдь даже правило, придуманное ка-

кимъ-нибудь отдѣльнымъ лицомъ для себя самого, заключаетъ въ себѣ всегда какое-нибудь общее положеніе; именно, что при опредѣленныхъ обстоятельствахъ надо дѣйствовать извѣстнымъ образомъ. То же общее положеніе, несомнѣнно, заключается и во всякой правовой нормѣ. Слѣдовательно, всякой правовой нормѣ присуща въ первую очередь эта внутренно логическая общность. Но затѣмъ такъ какъ правовая норма представляетъ изъ себя не индивидуальное, а соціальное правило, то ей присуща, такъ сказать, и внѣшне логическая общность. Она устанавливается не для одного лица, а для всѣхъ лицъ, принадлежащихъ къ данной общественной группѣ. Въ сознаніи всякая правовая норма сопровождается убѣжденіемъ, что согласно съ правиломъ, выраженнымъ въ ней, должно дѣйствовать не одно какое-нибудь лицо, напримѣръ, то, которое въ данный моментъ сознаетъ эту норму, а всякое лицо, для котораго она по тѣмъ или другимъ причинамъ обязательна. Не подлежитъ сомнѣнію, что есть этическія нормы, которыя претендуютъ быть обязательными для всякаго человѣка или для всего человѣчества; повидимому, существуютъ и правовыя нормы, которыя обладаютъ, по крайней мѣрѣ, той же логической всеобщностью.

Присущая правовой нормѣ общность роднитъ ее съ логическимъ понятіемъ. Но по самому характеру своей общности, именно въ виду ея двойственности, правовая норма гораздо сложнѣе простого понятія. Сопоставленіе первой общности, т.-е. общности содержащагося въ правовой нормѣ положенія, съ содержаніемъ понятія, а второй общности, т.-е. сопровождающаго норму убѣжденія, что она обязательна не для одного лица, а для всякаго лица изъ даннаго круга лицъ, съ объемомъ понятія было бы лишь аналогіей. Въ дѣйствительности мы здѣсь имѣемъ двѣ вполнѣ самостоятельныя общности, и каждая изъ нихъ имѣетъ свое собственное общее содержаніе и свой собственный общій объемъ. Но, повидимому, эта возможность сопоставленія первой общности съ общностью содержанія понятія, а второй общности съ общностью объема понятія является причиной того, что двойной характеръ общности нормы, а также и естественнаго закона, мало обращалъ на себя вниманія. Во всякомъ случаѣ по своей общности правовая норма представляетъ какъ бы потенціированное понятіе, ей присуща общность въ квадратѣ.

Раціональное впервые было сознано въ исторіи умственнаго развитія человѣка въ видѣ логическаго понятія. Открытіе понятія

въ греческой философіи знаменовало величайшій подъемъ въ дѣятельности человѣческаго разума и на много столѣтій наложило свою печать на все научное развитіе. До сихъ поръ понятіе остается наиболѣе типичнымъ представителемъ раціональнаго; оно является таковымъ и по существу. Въ немъ раціональное воплощено наиболѣе просто и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе полно.

Правовая норма и какъ высказываніе общаго положенія, и какъ установленіе общаго долженствованія есть также, несомнѣнно, чисто раціональный продуктъ. Раціональное составляетъ основную и самую существенную черту ея. Но раціональное въ правовой нормѣ всегда очень сложно и даже многообразно. Вѣдь уже по своему содержанію норма всегда состоитъ не изъ одного, а изъ нѣсколькихъ понятій. Поэтому и выводы, получаемые изъ той или иной правовой нормы даже чисто логическимъ путемъ, бываютъ очень различны и обыкновенно возбуждаютъ много споровъ между юристами. Слѣдовательно, въ количественномъ отношеніи правовая норма не менѣе, а даже болѣе раціональна, чѣмъ понятіе, но въ качественномъ отношеніи раціональное представлено въ ней, какъ мы увидимъ ниже, не въ столь чистомъ видѣ, какъ въ понятіи. Правовая норма гораздо болѣе сложный продуктъ духовной дѣятельности человѣка, чѣмъ понятіе, и потому элементы, составляющіе ее, отличаются большимъ разнообразіемъ.

Итакъ, право, поскольку оно состоитъ изъ нормъ, есть нѣчто безусловно раціональное. Подобно понятіямъ оно создается разумомъ, безъ котораго нормы не могли быть ни сознаны, ни формулированы. Составляющія право нормы, будучи созданіями разума, стремятся вслѣдъ за понятіями стать выраженіемъ нормальнаго и развитого сознанія. Поэтому если бы право исчерпывалось нормами, то оно и шло бы прямымъ путемъ къ осуществленію этого идеала.

Однако, право есть не только совокупность нормъ, а и жизненное явленіе. Всѣ юристы согласны въ томъ, что право, для того чтобы быть правомъ, должно постоянно осуществляться въ жизни. Иначе оно или уже не право, или еще не право, т.-е. его составляютъ или уже отжившія нормы, или еще лишь возможныя и желаемыя нормы. Право въ своемъ осуществленіи, т.-е. какъ жизненное явленіе, служитъ предметомъ изслѣдованія юристовъ подъ именемъ субъективнаго права, противопоставляемаго праву объек-

тивному или праву, какъ совокупности нормъ. Но изслѣдуя субъективное право, юристы всегда сводятъ его къ ряду общихъ понятій о субъективномъ правѣ и этимъ путемъ совершенно стираютъ разницу и даже прямую противоположность между субъективнымъ и объективнымъ. Вѣдь въ то время, какъ объективное право въ силу того, что оно есть совокупность нормъ, состоитъ изъ ряда явленій, которыя по самой своей природѣ родственны понятіямъ, субъективное право состоитъ изъ ряда явленій, которыя по своей природѣ прямо противоположны понятіямъ. Въ жизни субъективное право дано въ видѣ неисчислимаго количества правовыхъ отношеній или правъ и обязанностей, присвоенныхъ всѣмъ членамъ того или иного общества, связывающихъ ихъ между собою и объединяющихъ въ одно цѣлое. Всѣ эти правоотношенія или всѣ эти права и обязанности безусловно конкретны, единичны и индивидуальны. Каждое изъ нихъ обладаетъ своеобразными чертами, свойственными лишь ему и составляющими его особенность.

Такимъ образомъ, если мы возьмемъ субъективное право не такимъ, какимъ оно является въ теоріи, т.-е. не въ видѣ обобщеній, превращающихъ его въ систему понятій, а такимъ, каково оно въ жизни, то мы должны будемъ признать, что субъективное право всегда представляетъ изъ себя конкретную совокупность единичныхъ правоотношеній и индивидуальныхъ правъ и обязанностей, существующихъ въ томъ или иномъ обществѣ въ опредѣленный моментъ времени. Слѣдовательно, по своей логической природѣ субъективное право прямо противоположно объективному. Въ то время какъ объективное право есть совокупность раціональныхъ продуктовъ духовной дѣятельности человѣка, субъективное право есть совокупность жизненныхъ фактовъ, имѣющихъ правовое значеніе. Каждый такой фактъ въ своей индивидуальности, въ своемъ своеобразіи, въ своей неповторяемости есть нѣчто безусловно ирраціональное. Только съ извѣстнымъ приближеніемъ или даже съ натяжкой можно говорить о томъ, что въ каждомъ такомъ фактѣ воплощается та или иная правовая норма.

Къ тому же факты, изъ которыхъ состоитъ субъективное право, постоянно мѣняются; они такъ же текучи, какъ текуча сама жизнь; одни правоотношенія возникаютъ, другія исчезаютъ, одни права и обязанности утверждаются, другія погашаются. Въ этомъ процессѣ постоянно мѣняющихся правовыхъ явленій обыкновенно постепенно и медленно нарождаются и принципіально новыя правовыя обра-

зованія. Раціонализація ихъ путемъ нахожденія соотвѣтственныхъ правовыхъ нормъ наступаетъ часто значительно позже ихъ возникновенія. Это фактически возникающее право существуетъ слѣдовательно нѣкоторое время только въ видѣ ирраціональныхъ правовыхъ фактовъ. Здѣсь мы имѣемъ такимъ образомъ новое проявленіе несовпаденія осуществляющагося или субъективнаго права въ его конкретной дѣйствительности съ объективнымъ правомъ въ его логической чистотѣ.

Поэтому надо признать фикціей отожествленіе права, заключающагося въ правовыхъ нормахъ, съ правомъ, осуществляющимся въ жизни въ правовыхъ отношеніяхъ и въ индивидуальныхъ правахъ и обязанностяхъ. Но эта фикція очень удобна для теоретиковъ права. Она позволяетъ имъ подъ видомъ дѣйствующей системы права излагать лишь содержаніе дѣйствующихъ нормъ права, что, конечно, гораздо легче, особенно при современномъ господствѣ писаннаго права, чѣмъ описывать дѣйствительно существующій правовой порядокъ въ той или иной странѣ. Впрочемъ, это отожествленіе не всѣми признается и проводится. Его избѣгаютъ тѣ, кто провозглашаетъ первенство не объективнаго, а субъективнаго права, а такое теченіе всегда существовало въ юриспруденціи. Такъ еще римскій юристъ Павелъ сказалъ: „non ex regula jus sumatur, sed ex jure, quod est, regula fiat. Затѣмъ на вполнѣ самостоятельномъ и первичномъ характерѣ субъективныхъ правъ всегда настаивала школа естественнаго права. Въ XIX столѣтіи пріоритетъ субъективнаго права защищалъ нѣмецкій юристъ Г. Ленцъ въ виду того, что оно есть реальная основа права вообще [1]). У насъ къ заключенію, что субъективному праву принадлежитъ первенство, пришелъ С. А. Муромцевъ при изслѣдованіи соціальной природы права [2]). Наконецъ, въ наше время Р. Ленингъ, анализируя самое существо права, призналъ субъективное право первичнымъ элементомъ его [3]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ критеріемъ для рѣшенія того, что есть право, является право, осуществляющееся въ жизни, или правовые факты, а не право, заключающееся въ правовыхъ нормахъ.

Пониманіе несовпаденія субъективнаго права съ объективнымъ

---

[1]) *G. Lenz.* Das Recht des Besitzes und seine Grundlagen. Berlin, 1860, S. 20 и сл.

[2]) *С. Муромцевъ.* Опредѣленіе и основное раздѣленіе права. Москва, 1879, стр. 159.

[3]) *R. Loening.* Ueber Wurzel und Wesen des Rechts. Jena, 1907, S. 22 и сл.

приводитъ также къ требованію индивидуализаціи при примѣненіи объективнаго права и въ частности при судебныхъ рѣшеніяхъ. Если бы субъективное право не представляло чего-то ирраціональнаго и логически вполнѣ совпадало съ объективнымъ правомъ, то между ними существовало бы такое же отношеніе, какъ между родовымъ понятіемъ и экземпляромъ того класса вещей или явленій, который опредѣляется этимъ понятіемъ. Тогда примѣненіе права заключалось бы въ простомъ подведеніи или субсуммированіи частнаго случая подъ общую норму. Фанатики логически конструктивнаго пониманія права обыкновенно и настаиваютъ на томъ, что къ этому и сводится все примѣненіе права. Съ этой точки зрѣнія требованіе индивидуализаціи при примѣненіи правовыхъ нормъ, конечно, логически безсмысленно. Въ противоположность этому тѣ, кто выдвигаетъ требованіе индивидуализаціи, какъ необходимаго условія справедливаго примѣненія правовыхъ нормъ, охватываютъ въ своемъ пониманіи право въ его цѣломъ и въ частности принимаютъ во вниманіе ирраціональную природу осуществляющагося или субъективнаго права. Это требованіе индивидуализаціи превосходно выражено въ слѣдующихъ словахъ С. А. Муромцева: „Существенная задача судьи состоитъ въ индивидуализированіи права. Если законъ выражается общими правилами, то дѣло судьи въ каждомъ случаѣ придать такому общему правилу свой особый смыслъ, сообразный съ условіями случая“ [1]). Ясно, что этотъ „особый смыслъ“, который судья долженъ „придать общему правилу“, не вполнѣ совпадаетъ съ общимъ значеніемъ правила, иначе незачѣмъ было бы требовать, чтобы судья искалъ и находилъ его, соображаясь „съ условіями случая“, т.-е. съ правомъ, осуществляющимся въ жизни. Но, конечно, это несовпаденіе, создаваемое индивидуализаціей, не должно быть больше того, которое существуетъ вообще между раціональнымъ и общимъ, съ одной стороны, и ирраціональнымъ и индивидуальнымъ—съ другой.

Ирраціональная сторона права привлекаетъ къ себѣ вниманіе и становится замѣтной только тогда, когда право подвергается изслѣдованію во всѣхъ его проявленіяхъ, а не только въ видѣ системы понятій и общихъ положеній объ объективномъ и субъективномъ правѣ, какъ это бываетъ въ традиціонныхъ теорети-

---

[1]) *С. Муромцевъ.* Право и справедливость. (Сборникъ Правовѣдѣнія и Общественныхъ Знаній, 1893, т. II, стр. 10).

ческихъ построеніяхъ правовѣдѣнія. Первый, кто заявилъ протестъ противъ общепринятаго абстрактнаго изученія права и выдвинулъ задачу изученія права въ его жизненной цѣлостности, былъ Гегель. Его методъ изслѣдованія права и далъ ему возможность первому обратить вниманіе на ирраціональное въ правѣ, которое онъ назвалъ элементомъ случайности въ правѣ, признавъ его въ то же время необходимо присвоеннымъ всякому праву. По его словамъ, „законамъ и правовой расправѣ (Rechtspflege) присуща одна сторона, которая заключаетъ извѣстную случайность и которая состоитъ въ томъ, что законъ есть общее постановленіе, которое должно быть примѣнено къ единичному случаю. Если бы кто-нибудь захотѣлъ протестовать противъ этой случайности, то онъ бы только настаивалъ на абстракціи“ [1]). Выраженное въ этомъ и другихъ мѣстахъ Философіи права Гегеля геніальное прозрѣніе въ чрезвычайно сложную и многостороннюю природу права связано со всей философской системой Гегеля. Но нѣтъ нужды въ философскихъ и тѣмъ менѣе въ метафизическихъ построеніяхъ для того, чтобы опредѣлить и выдѣлить тѣ двѣ стороны права, которыя создаются раціональными и ирраціональными элементами, входящими во всякое право. Многіе изъ современныхъ юристовъ, какъ теоретиковъ, такъ и практиковъ, считаютъ нужнымъ обращать особое вниманіе на ирраціональное въ правѣ и на его противоположность всему раціональному въ немъ для того, чтобы обезпечить наиболѣе правильное примѣненіе права. Это теченіе юридической мысли выражается наиболѣе ярко теперь у сторонниковъ обращенія къ такъ называемому соціологическому методу при разработкѣ и примѣненіи права. Соціологическій методъ въ правовѣдѣніи въ томъ и заключается, чтобы судить о правѣ и принимать правовыя рѣшенія не только на основаніи права, выраженнаго въ нормахъ, но и права, осуществляющагося въ жизни. Различіе между этими двумя составными частями одного и того же правопорядка не только опредѣленно сознается, но и особенно выдвигается сторонниками этого метода, притомъ какъ различіе между общимъ или раціональнымъ и индивидуальнымъ или ирраціональнымъ. Такъ одинъ изъ сторонниковъ этого метода, Г. Зинцгеймеръ, утверждаетъ, что „правовыя системы во всѣхъ болѣе пе-

---

[1]) *G. W. Fr. Hegel.* Grundlinien der Philosophie des Rechts, 3 Aufl. Berlin, 1854. S. 271. (Werke. Bd. VIII, § 214). Ср. также стр. 270.

редовыхъ странахъ содержатъ только общія и абстрактныя положенія, жизнь же всегда своеобразна и конкретна. Вслѣдствіе этого и оказывается, что понятіямъ права часто не соотвѣтствуютъ явленія жизни“ [1]). Затѣмъ, пересмотрѣвъ различные случаи противорѣчія между вышеуказанными составными частями права, Г. Зинцгеймеръ приходитъ къ заключенію, что представленное имъ „обозрѣніе возможнаго и дѣйствительнаго противорѣчія между дѣйствующей правовой системой и правовой дѣйствительностью достаточно для того, чтобы убѣдиться въ томъ, что правовая дѣйствительность имѣетъ самостоятельное значеніе рядомъ съ дѣйствующей системой права“ [2]). Отсюда естественно вытекаетъ призывъ изучать правовую дѣйствительность и считаться съ нею при рѣшеніи правовыхъ вопросовъ. Этотъ призывъ, который все чаще исходитъ изъ среды современныхъ юристовъ, особенно отстаивающихъ соціологическій методъ въ правовѣдѣніи, вызванъ не столько теоретическими интересами или стремленіемъ къ философской полнотѣ знанія, сколько наиболѣе насущными запросами жизни.

Итакъ, право, осуществляющееся въ жизни, ирраціонально. Оно состоитъ изъ единичныхъ, конкретныхъ, индивидуальныхъ правовыхъ фактовъ. Здѣсь движеніе и развитіе происходитъ отъ случая къ случаю, отъ конкретнаго явленія къ конкретному явленію. По отношенію къ раціональному идеалу права, который такъ легко и такъ быстро можно додумать до конца, это—міръ косности, тормазовъ и задержекъ. Но и раціональный идеалъ можетъ быть реализированъ только въ видѣ ирраціональныхъ фактовъ, и потому только они могутъ его дѣйствительно оправдать. Съ другой стороны, поскольку всякая правовая норма постоянна, пребывающа,

---

[1]) *Hugo Sinzheimer.* Die soziologische Methode in der Privatrechtswissenschaft. München 1909. S. 9. Г. Зинцгеймеръ противопоставляетъ „правопорядокъ“ „правовой дѣйствительности“. Но терминъ правопорядокъ по своему смыслу гораздо шире того, что Г. Зинцгеймеръ обозначаетъ имъ, и соотвѣтствуетъ всей совокупности правовыхъ явленій. Поэтому вмѣсто него гораздо правильнѣе употреблять выраженіе „правовая система“, что и сдѣлано при переводѣ вышеприведенныхъ мѣстъ.

[2]) Тамъ же, стр. 13. Ср. *L. Spiegel.* Jurisprudenz und Sozialwissenschaft. Grünhut's Zeitschrift. Bd. 36. Wien. 1909. *J. G. Gmelin.* Quousque? Beiträge zur soziologischen Rechtsbildung. Hannover, 1910. E. Fuchs. Die Gemeinschädlichkeit der Konstruktiven Jurisprudenz. Karlsruhe. 1909. *H. U. Kantorowicz.* Rechtswissenschaft und Soziologie. Tübingen. 1911. Напротивъ *Hans Kelsen* (Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode. Tübingen 1911) стоитъ на старой точкѣ зрѣнія чисто нормативнаго пониманія права.

консервативна, а жизнь непрерывно движется, измѣняется, развивается, постольку отдѣльные ирраціональные правовые факты могутъ являться вѣстниками и гонцами новыхъ и болѣе идеальныхъ правовыхъ формъ.

Правовые факты, т.-е. правовыя отношенія и индивидуальныя права и обязанности, представляютъ наиболѣе непосредственную и безспорную реальность права. Здѣсь право существуетъ въ неразрывной связи съ матеріальными составными частями всякой общественной жизни. Естественно было предположить, что реально право только и существуетъ въ этихъ фактахъ. Приблизительно къ такому выводу и пришли нѣкоторые изъ сторонниковъ того взгляда, что среди различныхъ элементовъ права субъективному праву принадлежитъ первенство надъ объективнымъ. Такъ, напримѣръ, по мнѣнію Р. Ленинга, „объективное право въ дѣйствительности состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ абстракціяхъ или общихъ представленіяхъ, выведенныхъ изъ тѣхъ единичныхъ представленій, которыя мы называемъ субъективными правами“ [1]). И дальше онъ утверждаетъ, что „положенія объективнаго права суть лишь абстрактныя высказыванія о субъективныхъ правахъ“ [2]). Если бы этотъ взглядъ, сводящій правовыя нормы только къ общимъ понятіямъ, выведеннымъ изъ правовыхъ фактовъ и представленій о нихъ, былъ вѣренъ, то объективное право было бы чистой раціональной формой права, лишенной какихъ бы то ни было фактическихъ элементовъ. Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, мы должны проанализировать правовыя нормы и ихъ составныя части болѣе подробно, чѣмъ это сдѣлано нами въ началѣ этого очерка.

Всякая правовая норма заключаетъ въ себѣ, какъ мы видѣли, прежде всего рядъ понятій. Понятія образуются изъ впечатлѣній и представленій, т.-е. изъ извѣстныхъ психическихъ переживаній. Но возникая изъ психическихъ переживаній, понятія, какъ научныя образованія, стремятся освободиться отъ нихъ. Чѣмъ совершеннѣе научное понятіе, тѣмъ меньше элементовъ психическаго переживанія входитъ въ него. Наконецъ, идеальное научное поня-

[1]) *R. Loening*. Ueber Wurzel und Wesen des Rechts, Jena. 1907, S. 24.

[2]) Тамъ же, стр. 25. Ср. также *G. Lenz*. Das Recht des Besitzes und seine Grundlagen. Berlin, 1860, S. 20—21. Напротивъ, *С. А. Муромцевъ* считаетъ юридическія нормы „аттрибутомъ правового порядка“ и „факторомъ въ процессѣ его историческаго образованія“. Ср. *С. Муромцевъ*. Опред. и основное разд. права, стр. 159 и 149.

тіе должно быть совершенно свободнымъ отъ всѣхъ психическихъ элементовъ, т.-е. отъ всѣхъ ирраціональныхъ переживаній, и быть чисто-раціональнымъ образованіемъ [1]). Понятія, составляющія правовыя нормы, тоже являются, какъ мы видѣли, раціональными образованіями, такъ какъ они общи, и эта общность придаетъ имъ опредѣленное, устойчивое и точное значеніе. Въ этомъ отношеніи понятія, входящія въ правовыя нормы, и научныя понятія обладаютъ одними и тѣми же свойствами и сходны между собой. Но можно ли сказать, что и во всемъ остальномъ понятія, которыя заключаются въ правовыхъ нормахъ, тожественны научнымъ понятіямъ, и что въ частности для первыхъ понятій идеаломъ является та же абстрактность, та же свобода отъ всѣхъ психическихъ ирраціональныхъ переживаній, какъ и для вторыхъ? Достаточно вспомнить о томъ, что правовыя нормы и право вообще служатъ жизненнымъ практическимъ задачамъ, чтобы придти къ отрицательному отвѣту на поставленный вопросъ. Дѣйствительно, понятія въ правовыхъ нормахъ въ соотвѣтствіи съ тѣми цѣлями, которымъ они служатъ, пріобрѣтаютъ и иной характеръ, чѣмъ научныя понятія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, возьмемъ какую-нибудь правовую норму, хотя бы заключающуюся въ первомъ параграфѣ нѣмецкаго гражданскаго кодекса. Она гласитъ: „правоспособность человѣка начинается съ момента рожденія“. Уже первое понятіе въ этой нормѣ—„правоспособность“—вызываетъ въ насъ массу психическихъ переживаній, связанныхъ съ соціальными и этическими ощущеніями, представленіями и идеями. Въ связи съ нимъ мы представляемъ себѣ интересы государства, общества и семьи, мы испытываемъ различныя отчасти смутныя чувства, смотря по обстоятельствамъ, то чувства какъ бы удовлетворенія человѣческаго достоинства или какъ бы преклоненія передъ величіемъ принциповъ гуманизма, то чувства жалости къ каждому человѣку, каковъ бы онъ ни былъ, мы думаемъ объ этическомъ значеніи каждаго лица, о равноцѣнности человѣческихъ личностей, о человѣчествѣ вообще и т. д., и т. д. Однимъ словомъ, это понятіе вызываетъ въ насъ цѣлую вереницу чувствъ, ощущеній, представленій и идей. Конечно, въ силу общей нашей склонности къ логическому мышленію это по большей части новыя понятія и

---

[1]) Ср. *H. Rickert.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Freib. и Leipz, 1902, S. 75 и сл.

новыя представленія, но самое основное, испытуемое нами въ связи съ этимъ понятіемъ, заключается въ душевныхъ переживаніяхъ. То же самое надо сказать и обо всѣхъ остальныхъ понятіяхъ, составляющихъ вышеприведенную норму права. Впрочемъ, можетъ быть, воспринимать такъ содержаніе правовыхъ нормъ не должно; можетъ быть, даваніе воли всѣмъ мыслямъ и душевнымъ переживаніямъ, вызываемымъ юридическими и вообще связанными съ правомъ понятіями, есть не соотвѣтствующее ни сущности, ни задачамъ права реагированіе на него; можетъ быть, чѣмъ суше, чѣмъ схематичнѣе, чѣмъ абстрактнѣе будетъ наше отношеніе къ правовымъ нормамъ, тѣмъ оно будетъ правильнѣе? Нельзя не отмѣтить того, что еще сравнительно недавно общераспространеннымъ былъ именно такой взглядъ на право, который сводилъ все примѣненіе его къ логическо-конструктивной дѣятельности. Теперь этотъ взглядъ смѣнился пониманіемъ того, что право апеллируетъ не только къ мыслительной дѣятельности и логическому аппарату человѣка, но и захватываетъ всего человѣка, что оно связано со всѣмъ разнообразіемъ нашей жизни и затрагиваетъ все богатство нашихъ душевныхъ движеній. Слѣдовательно, мы не должны подавлять въ себѣ тѣхъ сложныхъ душевныхъ переживаній, которыя вызываютъ въ насъ правовыя нормы, и стремиться только къ мыслительной обработкѣ ихъ, какъ это бываетъ во всякой научной дѣятельности и въ томъ числѣ въ изслѣдованіяхъ по теоретической юриспруденціи. Напротивъ, жизненное, а не теоретическое отношеніе къ праву въ томъ и заключается, что правовыя нормы воспринимаются не какъ логическія схемы, а вмѣстѣ съ въ высшей степени сложными и разносторонними душевными переживаніями. Болѣе углубленный анализъ воспріятія правовыхъ нормъ приводитъ даже къ убѣжденію, что основаніе его составляютъ именно душевныя переживанія. Но душевныя переживанія ирраціональны, въ этомъ ихъ основное отличіе отъ чисто-интеллектуальныхъ логическихъ процессовъ, выливающихся въ понятія, сужденія и построенія. Все это и заставляетъ насъ признать, что, хотя сами по себѣ правовыя нормы и являются раціональными построеніями, въ основаніи ихъ лежатъ ирраціональныя психическія переживанія и воспріятіе ихъ необходимо связано съ этими переживаніями.

На то обстоятельство, что въ нашемъ сознаніи право воспринимается прежде всего не какъ понятіе, а какъ психиче-

ское переживаніе, первый обратилъ вниманіе Бирлингъ [1]), если не считать теорій права, видѣвшихъ основаніе права въ такъ называемомъ правовомъ чувствѣ—очень неясномъ и неопредѣленномъ психическомъ состояніи. Но разработалъ эту идею въ законченную теорію права и сдѣлалъ ее научно-плодотворной Л. І. Петражицкій въ сочиненіи „Теорія права и государства въ связи съ теоріей нравственности". Однако и Бирлингъ, и Л. І. Петражицкій усматриваютъ психическія переживанія главнымъ образомъ въ представленіяхъ о субъективномъ правѣ. Что касается объективнаго права, то Бирлингъ не вполнѣ ясно отдаетъ себѣ отчетъ о его психической природѣ, хотя склоненъ видѣть въ немъ по преимуществу абстракціи. Напротивъ у Л. І. Петражицкаго совершенно опредѣленный взглядъ на объективное право; онъ безусловно отрицаетъ то, что основаніе его составляютъ жизненныя психическія переживанія. Въ непризнаніи реальнаго значенія за объективнымъ правомъ онъ занимаетъ самую крайнюю позицію, такъ какъ не удовлетворяется сведеніемъ его къ абстракціямъ и стремится доказать его иллюзіонность. Съ этою цѣлью онъ создаетъ даже цѣлую теорію особыхъ психическихъ явленій, которыя онъ называетъ „эмоціональными проекціями или фантазмами" [2]). Однако, ближайшій анализъ теоретическихъ построеній Л. І. Петражицкаго убѣждаетъ въ томъ, что онъ не считаетъ психическими переживаніями и объявляетъ иллюзіей не самыя правовыя нормы, а то пониманіе ихъ, видящее въ нихъ проявленіе общей воли, которое еще такъ недавно было очень распространено среди юристовъ теоретиковъ. Для отрицанія же того, что не только правовыя отношенія, но и правовыя нормы переживаются, нѣтъ никакихъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, почему, когда я заключу договоръ о наймѣ квартиры, психическія переживанія выльются только въ состояніяхъ сознанія, связанныхъ съ мыслями о томъ, что хозяинъ дома долженъ мнѣ предоставить квартиру, а я обязанъ уплачивать ему квартирную плату; въ противоположность этому состоянія сознанія, связанныя съ мыслями о томъ, что договоры надо исполнять, что обязательства связываютъ, что при договорѣ

[1]) См. *E. R. Bierling*. Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, Th. II. (Gotha, 1883). S. 356 и сл. Его же. Juristische Prinzipienlehre, Bd. I, Leipzig, 1893, S. 145 и сл., особенно стр. 151.

[2]) Критика этихъ взглядовъ Л. І. Петражицкаго дана въ статьѣ Б. Кистяковскаго „Реальность объективнаго права". Сбор. „Логосъ" 1910 г., кн. II, стр. 214 и сл.

найма за услугу, вещь или помѣщеніе долженъ быть уплачиваемъ денежный эквивалентъ и т. д., не будутъ заключать въ себѣ никакихъ психическихъ переживаній? Если же мы перейдемъ къ разсмотрѣнію процесса созданія нормъ особенно въ его современныхъ соціальныхъ и политическихъ, а не государственно-правовыхъ формахъ, то мы должны будемъ признать, что всѣ его стадіи, какъ-то: возникновеніе первой мысли о необходимости установленія извѣстной правовой нормы, агитація въ пользу нея, обсужденіе ея желательности или нежелательности и т. д., подготовляютъ почву для того, чтобы предполагаемая норма послѣ того, какъ она получитъ санкцію, т.-е. станетъ дѣйствительно правовой, воспринималась между прочимъ и какъ совокупность переживаній. Именно связь правовыхъ нормъ съ жизнью и ихъ служебная роль приводитъ къ тому, что онѣ не могутъ оставаться только отвлеченіями, только общими положеніями, но и должны переживаться вмѣстѣ со всѣмъ многообразіемъ впечатлѣній, возбуждаемыхъ тѣми отношеніями, въ которыхъ правовыя нормы осуществляются. Вообще, абстрактное и общее, заключающееся въ правовыхъ нормахъ, совсѣмъ иного типа, чѣмъ абстрактное и общее, заключающееся въ научныхъ понятіяхъ, а потому и роль его въ нашей душевной жизни иная. Итакъ, всесторонній анализъ воспріятія нашимъ сознаніемъ правовыхъ нормъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что это воспріятіе заключается и въ чисто ирраціональныхъ душевныхъ переживаніяхъ.

До сихъ поръ мы разсматривали воздѣйствіе на психику правовыхъ отношеній и правовыхъ нормъ, какъ чисто интеллектуальныхъ образованій. Но такое разсмотрѣніе основано на отвлеченіи одной стороны правовыхъ отношеній и правовыхъ нормъ, притомъ не самой существенной, и если съ методологической точки зрѣнія оно правомѣрно, то по существу оно крайне односторонне. Вѣдь правовыя нормы, пребывая въ сознаніи, бываютъ связаны главнымъ образомъ не съ интеллектомъ, а съ волей. Въ сознаніи онѣ дѣйствуютъ какъ побужденія, импульсы, обязанности, притязанія. Конечно, и самый характеръ правовыхъ нормъ, устанавливающихъ общія, а не индивидуальныя обязанности, и теоретизація ихъ, сводящая эту сторону ихъ къ понятіямъ правовой обязанности и правомочія, привели къ тому, что и волевыя дѣйствія нормъ сплошь раціонализированы. Однако, трудно представить себѣ большее извращеніе, чѣмъ то, которое создается этой раціонализаціей,

такъ какъ ни въ какомъ другомъ случаѣ сущность явленія, подвергающагося раціонализаціи путемъ обработки его мыслью, такъ не противорѣчитъ всему раціональному, какъ въ этомъ. Вѣдь не подлежитъ сомнѣнію, что сущность этихъ волевыхъ движеній, порождаемыхъ правовыми нормами въ сознаніи, безусловно иррациональна. Она коренится въ темныхъ подсознательныхъ глубинахъ нашей души. Въ нихъ истинный иррациональный корень всѣхъ правовыхъ душевныхъ переживаній.

Повидимому, на эти темные, подсознательные, иррациональные элементы и натолкнулся Л. І. Петражицкій при изслѣдованіи психической природы права. Къ сожалѣнію однако, у Л. І. Петражицкаго не было достаточно психологическихъ знаній для того, чтобы опредѣлить истинный характеръ ихъ, а стремленіе произвести реформу теоретической психологіи, для которой нѣтъ никакихъ объективныхъ основаній, окончательно придало ошибочное направленіе его изслѣдованію. Имѣя въ виду современное психологическое ученіе о волѣ только въ его чисто раціоналистической окраскѣ, онъ совершенно не попытался установить, какую роль играютъ волевыя побужденія или импульсы въ правовыхъ психическихъ переживаніяхъ. Такимъ образомъ онъ выдѣлилъ въ этихъ переживаніяхъ только чисто интеллектуальныя составныя части ихъ [1]). Остальное онъ разработалъ при помощи своего понятія эмоцій, которое по своей сложности и недифференцированности непригодно для болѣе детальнаго и углубленнаго изслѣдованія.

Теперь въ области изслѣдованія права должно быть сдѣлано то же самое, что сдѣлалъ Вл. Соловьевъ въ области изслѣдованія этики, въ своемъ „Оправданіи добра“. Онъ показалъ, что психическіе корни всѣхъ этическихъ стремленій, отношеній, нормъ и принциповъ заключаются въ трехъ основныхъ и элементарныхъ переживаніяхъ, именно въ переживаніяхъ стыда, жалости и благоговѣнія. Они составляютъ тѣ иррациональные этико-психическіе элементы, которые, подымаясь изъ глубинъ душевной жизни и затѣмъ вырастая, усложняясь, диференцируясь и, главное, раціонализируясь, приводятъ къ выработкѣ этическихъ нормъ и принциповъ. Это пониманіе соотношенія между иррациональнымъ и раціональнымъ въ этикѣ и создаетъ громадное превосходство по-

[1]) Ср. *Л. І. Петражицкій.* Теорія права и государства въ связи съ теоріей нравственности. Спб. 1907, т. I, стр. 71 и сл.

строенія этики Вл. Соловьевымъ надъ чисто-раціональнымъ построеніемъ ея. Типичнымъ образцомъ раціональной этики можетъ служить „Этика чистой воли“ Г. Когена. Она состоитъ изъ одного развитія этическихъ и связанныхъ съ этикой понятій и, по мнѣнію ея автора, должна служить „логикой наукъ о духѣ“. Крайняя раціоналистическая узость ея отрѣзываетъ всякую возможность для пониманія тѣхъ богатствъ ирраціональныхъ душевныхъ переживаній, которыя составляютъ основаніе раціональной этики. Въ изслѣдованіи психологической природы права Л. І. Петражицкимъ уже сдѣланы нѣкоторыя открытія. Такъ имъ установленъ двойственный характеръ всѣхъ правовыхъ переживаній и особенно выдвинутъ и подчеркнутъ притязательный элементъ въ нихъ. Въ этомъ безспорная и большая научная заслуга его теоріи права. Но въ этой области остается сдѣлать еще очень много.

Наше изслѣдованіе раціональнаго и ирраціональнаго въ правѣ ограничивалось анализомъ логически раціональныхъ и ирраціональныхъ элементовъ права. Но наряду съ логически раціональнымъ и ирраціональнымъ въ правѣ есть также технически раціональное и ирраціональное, т.-е. цѣлесообразное и нецѣлесообразное, затѣмъ этически раціональное и ирраціональное, т.-е. доброе и злое, и наконецъ философско-исторически раціональное и ирраціональное, т.-е. осмысленное или безсмысленное. Изслѣдованію этихъ типовъ раціональнаго и ирраціональнаго въ правѣ должны быть посвящены самостоятельные очерки. Логически раціональное и ирраціональное является основнымъ типомъ въ ряду этихъ соотношеній между различными элементами права. Оно лежитъ въ основаніи всякаго установленія различія между раціональнымъ и ирраціональнымъ. Поэтому изслѣдованіе его и должно было быть произведено въ первую очередь.

Б. Кистяковскій.

Одинъ путь психологіи и куда онъ ведетъ.

„Древо познанія не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чѣмъ-то болѣе драгоцѣннымъ, чѣмъ его знаніе".

Юркевичъ.

Говоря объ одномъ пути психологіи, я имѣю въ виду не единственный ея путь, а одинъ изъ ея путей. Не существомъ дѣла вызывается это поясненіе, а скорѣе нѣкоторымъ опасеніемъ, что нижеслѣдующее изложеніе можетъ быть неправильно истолковано. Тотъ методъ умозаключенія, который съ такимъ неподражаемымъ искусствомъ изображенъ Платономъ, методъ Эвтидема и Діонисидора, есть, повидимому, психологическая черта, присущая сужденіямъ и нашего времени. То, что высказывается какъ частное, «съ одной стороны», нерѣдко принимается за общее, за «все», за исключающее всѣ другія стороны и возможности. Мы имѣемъ дѣло съ своеобразной логической инерціей, въ силу которой частное возводится въ универсальное. Не имѣя въ виду въ своемъ изложеніи касаться вопроса объ отношеніи разсматриваемаго мною пути психологіи къ другимъ возможнымъ ея путямъ, я выбралъ для своей статьи нѣсколько неясное названіе, чтобы такимъ образомъ получить поводъ здѣсь предупредить читателя о дѣйствительномъ объемѣ затрогиваемой мною темы.

Существуетъ мнѣніе, очень распространенное, раздѣляемое представителями подчасъ даже противоположныхъ философскихъ направленій, мнѣніе о происхожденіи наукъ изъ философіи. Это мнѣніе можно оспаривать фактически, но оно имѣетъ большую

цѣнность, во-первыхъ, какъ характеристика отношенія наукъ и философіи, и, во-вторыхъ, это—безспорно удачный и выразительный образъ. Однако, нерѣдко можно видѣть, какъ этотъ образъ превращается въ своего рода историческую аксіому, общее положеніе, изъ котораго тотчасъ дѣлаются нѣкоторые выводы характера прогностическаго по отношенію къ наукамъ, которыя не потеряли связи съ философіей. Поскольку и здѣсь утвержденія не идутъ дальше образнаго описанія, трудно возражать противъ этихъ выводовъ. Но въ такой мѣрѣ, въ какой образу придается дѣйствительное значеніе факта, названные выводы обнаруживаютъ на себѣ всѣ симптомы догматическаго утвержденія, присущіе и самому основоположенію. Какъ догматическое допущеніе или обобщеніе, оно должно быть оправдываемо тѣми, кто его высказываетъ; на нихъ естественно возлагается здѣсь onus probandi. Но трудно оставаться совершенно безучастнымъ, когда какой-нибудь предразсудокъ стоитъ на пути развитія научной мысли. Нерѣдко приходится опровергать то, что въ сущности не было доказано и что, казалось бы, даже не нуждается въ опроверженіи. Такая необходимость выступаетъ тѣмъ болѣе, что названный прогнозъ получаетъ нерѣдко подкрѣпленія, такъ сказать, со стороны, отъ тѣхъ, кто непосредственно заинтересованъ въ его осуществленіи и ищетъ только поводовъ дѣйствовать въ его направленіи. И все-таки пока не будетъ оправдано основное положеніе, вся эта работа будетъ производить такое впечатлѣніе, какъ будто строится зданіе безъ фундамента, но обильно укрѣпляемое подпорками и кронштейнами. Стать просто въ сторонѣ отъ этого строительства, впрочемъ, было бы не только безучастіемъ, это было бы также своего рода потворствомъ и поощреніемъ. Напротивъ, какъ только убѣждаешься въ безплодности предпринятой такимъ образомъ работы, испытывается непреодолимое влеченіе къ другому дѣлу, вызываемому, быть можетъ, не силою вещей, а создавшимся нелѣпымъ положеніемъ,—независимо отъ успѣха или неуспѣха этого строительства, показать, что всѣми раздѣляемое предубѣжденіе возникло безъ достаточныхъ на то основаній. И самимъ указаніемъ этого факта уже подкрѣпляется мнѣніе противоположное. Укрѣплять позицію, какъ бы она ни казалась сильна, есть желаніе вполнѣ законное.

Стоитъ примѣнить все сказанное къ частному вопросу объ отношеніи психологіи къ философіи, чтобы основная тенденція ав-

тора стала совершенно ясной. Если даже допустить, что названный выше образъ есть точное выраженіе совершавшагося факта выдѣленія спеціальныхъ наукъ изъ общаго лона матери-философіи, все же нельзя видѣть въ этомъ доказательства въ пользу широко распространеннаго убѣжденія, будто психологія идетъ тѣмъ же фатально необходимымъ для нея путемъ, будто осталось уже немного метафизическихъ нитей, связывающихъ еще психологію какъ науку съ философіей, будто нужно пойти навстрѣчу тому, что совершится, впрочемъ, и само собой,—перерѣзать послѣднія нити, и психологія окончательно отойдетъ отъ философіи, чтобы занять свободное мѣсто въ ряду другихъ спеціальныхъ наукъ. Словомъ, взглядъ на судьбу психологіи, какъ на судьбу аналогичную другимъ наукамъ, окончательно догматиченъ. Нельзя и въ немъ не видѣть образчика той же эвтидемовской логики, по которой, если песъ, будучи отцомъ своихъ щенятъ, есть *твой* песъ, то и твой отецъ—песъ, а самъ ты—братъ щенятамъ. Правда, Эвтидемъ съ Діонисидоромъ получали иной разъ достойный отпоръ со стороны людей, менѣе спокойныхъ: Ὦ ξένε Θούριε, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, εἶπον ἄν, σοὶ εἰς κεφαλήν, т.-е. если бы не было слишкомъ неучтиво, я бы отвѣтилъ тебѣ по головѣ..., но, повторяю, укрѣплять даже укрѣпленную позицію не есть дѣло зазорное, такъ, по крайней мѣрѣ, думалъ и болѣе спокойный оппонентъ туріяскихъ гостей, Сократъ. Есть одинъ путь въ разработкѣ психологіи, который ведетъ не къ отщепленію ея отъ философіи, а, напротивъ, приводитъ къ тому, что психологія все прочнѣе спаивается и даже сплавливается съ философіей. Какъ бы мы ни понимали задачи раціональной метафизики и какъ бы ни казалась отъ нея отдѣленной современная абстрактная психологія, психологія съ метафизикой останутся навсегда родными сестрами, поскольку метафизика, ставя себѣ цѣлью познаніе реальнаго, должна опираться на эмпирическій фундаментъ, а психологія, даже устанавливающая абстрактныя отношенія, должна извлекать ихъ изъ конкретно реальнаго.

Конечно, говоря о необоснованности сужденія объ отдѣленіи психологіи отъ метафизики, я имѣю въ виду отсутствіе логическаго достаточнаго основанія въ пользу такого сужденія, но оно должно имѣть свое психологическое и историческое объясненіе. Въ мои планы не входитъ отыскать это объясненіе и представить его съ исчерпывающей полнотой. Но есть одно обстоятельство,

которое, можно сказать, бросается въ глаза, не отмѣтить его нельзя. Вниманіе изслѣдователей отвлечено, направлено въ ложную сторону, центральный пунктъ проблемы не совпадаетъ съ фиксаціонной точкой зрѣнія наблюдателей, онъ находится на периферіи ихъ круга зрѣнія. Стоитъ наблюдателю сдѣлать небольшой поворотъ, перспектива измѣнится, поле зрѣнія расширится, и онъ воочію увидитъ ясный фактъ, который ему останется лишь констатировать, если только онъ не захочетъ отвергать его по принципу: тѣмъ хуже для фактовъ. Попытки описать фактъ съ новой позиціи, при новомъ кругѣ зрѣнія, такъ многочисленны и разнообразны, что уже простая добросовѣстность не позволяетъ апріорно трактовать ихъ какъ мнимое впечатлѣніе, какъ иллюзію. Обстоятельство, которое мѣшало видѣть истинное мѣсто психологіи и изъ котораго можно исходить при объясненіи ложной оцѣнки этого мѣста и роли психологіи въ философіи и наукахъ, можно назвать *логизмомъ* въ психологіи, а попытки освободиться отъ него, перемѣнить и расширить кругъ зрѣнія, какъ указано, многочисленны и идутъ съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ—и со стороны самой психологіи, и со стороны логики, наконецъ, всегда дѣлались и особенно талантливо и вдохновенно возобновляются теперь, на нашихъ глазахъ, со стороны метафизики.

Въ философіи нашего времени не все ладно. Широкой волной разлилась въ ней эпидемія скептицизма и релативизма. Въ діагнозѣ нѣтъ ошибки. Отыскана и причина болѣзни, психологія проникла въ организмъ логики. Искоренить психологизмъ въ логикѣ стало лозунгомъ нашихъ дней. Но онъ оказался прилипчивѣе, чѣмъ то можно было думать сначала. Сами санитары, одинъ за другимъ, заражались его ядомъ. Наконецъ, и здоровыхъ стали подозрѣвать въ томъ, что въ глубинѣ питающей ихъ крови разлиты вредоносные соки того же психологизма. Тайно или явно всѣ мы носимъ въ себѣ заразу. Кого бѣжать и кому итти навстрѣчу?—Не здѣсь можно ждать отвѣта на этотъ вопросъ. Я началъ отсюда только, чтобы подчеркнуть, что, какъ ни правиленъ самъ по себѣ этотъ діагнозъ, онъ все же страдаетъ нѣкоторымъ недостаткомъ. Онъ не полонъ. Собственно неточно опредѣлена локализація недуга. Недужна не только логика, хвораетъ вся философія, разстроенъ весь ея организмъ. Діагнозъ нуждается въ дополненіяхъ. Философія страдаетъ не только отъ психологизма въ логикѣ, но еще, можетъ быть, въ большей степени отъ совершенно аналогичнаго недуга,

отъ логизма въ психологіи. И если психологизмъ въ логикѣ вызываетъ релативистическую и скептическую лихорадку, то логизмъ въ психологіи приводитъ къ не менѣе печальнымъ результатамъ, изсушая весь организмъ философіи. На мѣсто живыхъ и конкретныхъ фактовъ онъ ставитъ часто пустыя схемы абстракціи. Живое, яркое, блещущее красками и непрерывными перемѣнами содержаніе душевной жизни начинаетъ представляться, какъ послѣдовательно расположенный рядъ тусклыхъ, рѣзко только очерченныхъ, китайскихъ тѣней. За абстрактными схемами нашей психологіи не видать жизни нашей души. Сложная большая картина великаго мастера разрѣзана на куски, изъ нея вырѣзаны человѣчки, домики, деревья и т. д., одно подобрано къ другому, размѣщено разно— никакое воображеніе не въ силахъ возсоздать подлиннаго первоначальнаго вида работы. Да, по правдѣ, къ этому и не стремились. Много говорили о предстоящемъ синтезѣ полной картины изъ разложенныхъ элементовъ, но въ идеалѣ и этотъ синтезъ можетъ быть только абстракціей, какое бы сложное цѣлое онъ ни далъ, оно не будетъ цѣльнымъ, живымъ. Химическій синтезъ можетъ дать воду, но только воду химически чистую, и никакой синтезъ не дастъ и капли настоящей «живой» воды съ ея обильной флорой и фауной. Я не отрицаю смысла и задачъ абстрактной психологіи, но этого вопроса я просто здѣсь не обсуждаю, не касаюсь. Можетъ ли быть иная психологія?—Объ этомъ ниже. Здѣсь я только подчеркиваю: психологія съ ея абстрактными понятіями и методами не приближается къ жизни духа, а отходитъ отъ него. Логическое оперированіе надъ абстракціями, гипостазированіе абстракцій, замѣна анализа психологическаго, производимаго съ помощью самонаблюденія, логическимъ разсужденіемъ, убѣжденіе, что логическія схемы выражаютъ реальное отношеніе разныхъ сторонъ живой душевной жизни, представленіе о психологіи, какъ о какой-то механикѣ абстрактныхъ психическихъ силъ,—все это и все аналогичное этому я называю логизированіемъ психологіи, логизмомъ въ психологіи, поддѣлкой подъ психологію. Такая фальсифицированная психологія, конечно, теряетъ связь съ философіей, съ метафизикой, если только послѣдняя свободна отъ того же недуга логизированія, если только она не принимаетъ за подлинно реальное его логическую тѣнь. Подлинная реалистическая метафизика,— а другой она не можетъ быть, потому что всякая другая метафизика есть софистика,—не можетъ ни основываться на такой фаль-

сифицированной психологіи, ни служить ей основаніемъ, ни вообще быть съ нею связана.

Итакъ, логизмъ въ психологіи есть такой же недугъ философіи, какъ психологизмъ въ логикѣ. Какъ логика должна быть очищена отъ психологіи, такъ и психологія должна быть очищена отъ логики, которой она пронизана насквозь. Нужны ли еще особыя доказательства этому?

Въ самомъ дѣлѣ, достаточно привести нѣсколько примѣровъ, чтобы придать мысли безспорное значеніе. Можно ли утверждать, напримѣръ, что такъ называемая теорія способностей окончательно исчезла изъ психологіи, какъ способъ объясненія и даже представленія? Правда, эта теорія рѣдко находитъ принципіальныхъ защитниковъ, но подъ видомъ склонностей, расположеній и т. п. она нерѣдко обнаруживается и у тѣхъ психологовъ, которые прямо ее какъ будто отвергаютъ. Нѣтъ сомнѣнія, самонаблюденіе даетъ право на то, чтобы говорить о памяти, воображеніи, вниманіи и т. д., но какъ только этими понятіями, продуктомъ чисто логическаго образованія, начинаютъ пользоваться какъ выраженіемъ для нѣкоторой независимой, опредѣленной въ своихъ границахъ, сущности, такъ покидаютъ почву самонаблюденія и ищутъ основаній для своихъ сужденій не въ данныхъ самонаблюденія, а въ чисто логическихъ отношеніяхъ и связяхъ. Даже психологическія опредѣленія «способностей» сплошь и рядомъ принимаютъ характеръ опредѣленій предметныхъ. Въ современной психологіи старательно подчеркиваютъ, что психологія имѣетъ дѣло съ актами, процессами и т. п., для нея характерно также актуальное пониманіе души, и все же мы ясно видимъ, что ея представители говорятъ о психологическомъ, какъ о предметахъ если не существующихъ, то во всякомъ случаѣ обстоящихъ [1]). Я не касаюсь вопроса о томъ, въ какомъ смыслѣ можно говорить о психологическомъ, какъ о предметѣ,—само собой очевидно только, что это предметъ *особаго* порядка, слѣдовательно, пониманіе его какъ существующаго или обстоящаго есть подведеніе психологическаго подъ формы логики математическаго и естественно-научнаго мышленія. Это не просто логическая ошибка, а именно логизированіе, аналогич-

---

[1]) Позволяю себѣ предложить этотъ терминъ, пока не знаю лучшаго, имѣя въ виду противопоставить логическое бытіе (das Bestehen) бытію вещному (das Existieren).

ное тому логизированію, которое имѣло мѣсто въ философіи XVII вѣка, гдѣ естественно-научные предметы мыслились геометрически (математически). Замѣчательно въ особенности здѣсь то, что (скрытое) признаніе «способностей», сущностей, у актуалистовъ вяжется съ (открытымъ) отрицаніемъ субстанціальности души. Это явное предпочтеніе логическаго анализа анализу тѣхъ данныхъ, которыя доставляются намъ самонаблюденіемъ. Можно было бы ожидать, что гербартіанское пониманіе душевной жизни и гербартіанская терминологія будутъ противодѣйствовать ложнымъ схемамъ психологіи способностей. Безспорно, эта заслуга принадлежитъ Гербарту и его школѣ. Но освобождается ли сколько-нибудь его собственное ученіе отъ логизма? Развѣ вся эта «механика» представленій, всплываніе ихъ надъ порогомъ сознанія и погруженіе подъ порогъ сознанія, соединенія, сплавливанія, сплетенія и т. п.,—развѣ это психологія, основанная на опытѣ, на наблюденіи? Это точно такъ же раціонализированная и логизированная система представленій, далекая отъ того, чтобы имѣть право на названіе науки о душѣ. Нужно ли добавлять, что буквально тѣ же недостатки присущи всѣмъ попыткамъ ввести въ психологію объясненія изъ психическихъ атомовъ, психическаго химизма и т. п.? Вообще нужно сказать, что и всѣ попытки объяснительной психологіи, каковы бы ни были ихъ достоинства и недостатки въ другихъ отношеніяхъ, въ большей или меньшей степени страдаютъ однимъ общимъ порокомъ, раціоналистическимъ логизированіемъ. Въ немъ повинны не только интеллектуалисты, ассоціаціонисты и др., но и сенсуалисты, эволюціонисты и даже волюнтаристы. Можетъ быть, волюнтаристы ближе всѣхъ подошли къ данному эмпирически, поскольку они подчеркиваютъ активность душевной жизни, но это нисколько имъ не мѣшаетъ предпочесть логическія схемы живому опыту, какъ только они ставятъ во главу угла своей психологіи требованіе — объяснять душевныя явленія, какъ волевыя, потому что въ самомъ этомъ требованіи заключается предметное пониманіе воли, пока не показано, чѣмъ должно отличаться психологическое объясненіе отъ объясненія естественно-научнаго. Для нихъ остаются объектомъ психологіи не конкретныя переживанія, а конкретизированныя понятія разныхъ сторонъ душевной жизни, даже не извлеченныхъ изъ общаго потока сознанія, а именно отвлеченныхъ. Осторожныя оговорки нѣкоторыхъ психологовъ (Вундтъ), что всѣ психическіе процессы либо волевые, либо

аналогичны имъ, не исправляютъ дѣла, такъ какъ опять-таки не выражаютъ психологическаго опыта, а только его логическую обработку. Сама эта оговорка уже предполагаетъ какую-то классификацію душевныхъ явленій, но во всѣхъ классификаціяхъ абстрактной психологіи видны только понятія и логическія отношенія между ними,—суть душевной жизни безнадежно ими закрывается, ихъ «единство» перестаетъ быть видимымъ. Представьте себѣ залъ картинной галереи, гдѣ на однотонномъ сѣромъ фонѣ развѣшаны картины въ чехлахъ, и только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ черезъ болѣе прозрачную матерію чехловъ просвѣчиваютъ тѣ или иныя краски и очертанія. Но снимемъ чехлы, и все же какъ далеко то, что обнаружится, отъ «единства», связанности...

Укажу, наконецъ, еще на одно обстоятельство, характерное для логизма въ психологіи. Это—постоянное исканіе *элементовъ*, изъ которыхъ можно было бы слагать болѣе сложныя цѣлыя и въ результатѣ «все» душевной жизни. Развѣ самая эта идея построенія сложнаго изъ простого, изъ элементовъ, не есть продуктъ логизирующаго ума? Отысканіе «элементовъ» стало догматомъ психологіи, на которомъ одинаково объединяются самыя разныя направленія, враждующія уже въ указаніи самихъ этихъ элементовъ. Сложныя эмоціи слагаются изъ простѣйшихъ чувствованій, мышленіе изъ процессовъ сужденія, сужденія изъ связи представленій, представленія слагаются изъ ощущеній и т. п. Оставивъ въ сторонѣ логическое значеніе этихъ объясненій, спросимъ себя о фактахъ, на которыхъ покоятся такія тенденціи, и мы останемся ни съ чѣмъ. Логика же спасаетъ здѣсь отъ внутреннихъ противорѣчій, но психологія за это приносится ей въ жертву. Можно ли спасти жизнь психологіи и какимъ путемъ она можетъ достигнуть выполненія своего прямого назначенія? Отвѣтить на этотъ вопросъ и значитъ указать одинъ путь психологіи, о которомъ у насъ идетъ рѣчь.

Нужно замѣтить, что неудовлетворительное состояніе абстрактной психологіи очень безпокоитъ самихъ представителей ея. Необычайно пестрая смѣна направленій и объяснительныхъ попытокъ въ психологіи второй половины XIX вѣка свидѣтельствуетъ въ пользу этого утвержденія. Поскольку борьба теченій ограничивалась только взаимной критикой, гдѣ идеалъ положительнаго новаго содержанія психологіи предносился какъ неясная объеди-

няющая идея критики, постольку сохранялась еще увѣренность въ возможности построенія психологіи единственно на фундаментѣ той же абстракціи. Спеціальныя, узкія, кропотливыя изслѣдованія частныхъ вопросовъ науки о душевной жизни въ свою очередь приносили новый матеріалъ, которымъ психологи, занятые принципіальными вопросами, пользовались для своихъ критическихъ построеній, не сознавая еще положительной цѣнности новыхъ данныхъ, толкавшихъ психологію на новый для нея путь. Сами спеціальные работники рѣдко могли выйти за предѣлы своей работы и оцѣнить добытыя ими новыя данныя, какъ матеріалъ для переработки всей психологіи. Наконецъ, еще одно обстоятельство влекло психологію испытать новый путь. Въ равной мѣрѣ, но съ разныхъ сторонъ стали обращаться къ психологіи за разрѣшеніемъ нѣкоторыхъ своихъ проблемъ науки, имѣющія дѣло съ проявленіями душевной жизни человѣка. Исторія, соціологія, науки о правѣ искали въ психологіи либо фундамента, либо объясненія то общихъ, то спеціальныхъ проблемъ, либо направляющихъ указаній и даже методовъ. Напротивъ, жизнь и искусство готовы были навсегда порвать съ психологіей, такъ чужды казались имъ ея схемы [1]). Наступилъ, наконецъ, моментъ, когда и философія начинала терять свою кровную связь съ психологіей. А сама психологія въ сознаніи неудовлетворенности самой собою искала спасенія въ крайнихъ мѣрахъ, отказываясь отъ права на философское первородство и подчиняясь всецѣло физіологіи. Наука о душѣ для своего спасенія жертвовала душой,—была провозглашена «психологія безъ души». Дальнѣйшій споръ между сторонниками реформъ и сторонниками полнаго уничтоженія психологіи могъ быть разрѣшенъ только однимъ способомъ,—указаніемъ новаго пути.

Итакъ, для позиціи тѣхъ умѣренныхъ психологовъ, которые свою задачу полагали въ частичномъ постепенномъ реформированіи психологіи, характеренъ своеобразный компромиссъ, въ силу котораго они готовы были отказаться отъ признанія связи философіи съ психологіей, лишь бы спасти послѣднюю. Своеобразіе компромисса ярче всего выразилось въ самомъ опредѣленіи психологіи, построенномъ по аналогіи съ опредѣленіями наукъ естественныхъ, какъ будто уже было доказано, что психологія можетъ быть

---

[1]) Какъ далекъ былъ, напримѣръ, „психологъ“ Ницше отъ современной ему психологіи.

только естественной наукой. Психологія изъ науки о душѣ превратилась въ науку о душевныхъ явленіяхъ. Аргументація въ пользу такой подмѣны сводилась къ тому, что, молъ, существуетъ ли душа или нѣтъ, а психическія явленія во всякомъ случаѣ существуютъ. Разница между старымъ и новымъ опредѣленіемъ та, что первое заключаетъ въ себѣ метафизическія предпосылки, тогда какъ второе отъ нихъ свободно; что второе, поэтому, можетъ быть признано и противоположными школами, тогда какъ первое носитъ на себѣ своеобразную окраску какой-нибудь одной школы; что, слѣдовательно, одно освобождаетъ насъ отъ общихъ предварительныхъ изслѣдованій, тогда какъ другое обязываетъ насъ къ нимъ [1]). Эта аргументація до такой степени неприкрыта, что нѣтъ надобности въ особенно углубленномъ анализѣ, чтобы видѣть ея источники: это, прежде всего, боязнь философіи, метафизики. Психологія, дающая пищу философіи, но сама возникшая и существующая только при помощи философіи, которая свидѣтельствуетъ въ пользу реальности ея опыта, попадаетъ въ странное положеніе, какъ бы стыдясь своего происхожденія отъ философіи и родства съ нею. Какъ признакъ рѣшительной реакціи противъ того, чтобы психологія ставилась въ такое двусмысленное положеніе, на первомъ планѣ надо поставить категорическое требованіе, чтобы психологія была и оставалась наукой именно *о душѣ*. Можетъ быть, никѣмъ это требованіе не выставлялось съ такой рѣзкостью и прямотой, какъ І. Ремке. Со свойственнымъ этому писателю темпераментомъ онъ рѣшительно заявляетъ, что никто не будетъ сомнѣваться въ томъ, что тому, что мы называемъ человѣкомъ, принадлежитъ душа; можно спорить только о томъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ душой [2]). Правда, самъ Ремке, неподражаемый, какъ критикъ, ограничивается преимущественно формально-логической и даже терминологической расчисткой совре-

[1]) *Fr. Brentano*, Psychologie vom empirischen Standpunkte. B. I. Lpz. 1874. S. 23. Я остановился на Брентано, какъ на примѣрѣ, не потому только, что его аргументація такъ убѣдительна въ своей краткости и такъ, можно сказать, обнаженно ясна, но и потому, что считаю психологически въ высшей степени интереснымъ фактомъ, что именно подъ вліяніемъ Брентано воспиталось антипсихологическое направленіе въ логикѣ, такъ много сдѣлавшее и для болѣе правильнаго пониманія природы психическаго. Имѣю въ виду здѣсь особенно Гуссерля, Logische Untersuchungen, 2. T. Halle. 1901.

[2]) *I. Rehmke*, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2. Aufl. Lpz. 1905; *Id.*, Die Seele des Menschen. 3. Aufl. Lpz. 1909.

менной психологіи, хотя и его тенденція разсматривать «элементы» только какъ абстракціи, изъ которыхъ отнюдь нельзя возсоздать живого образа душевной жизни, представляетъ также значительный интересъ. Впрочемъ, я указываю на него только какъ на симптомъ.

Основаніе для положительной перестройки психологіи мы находимъ у психологовъ, которые могли подходить къ психологіи безъ стараго предразсудка: боязни за ея происхожденіе. Психологи-экспериментальисты могли уже не бояться упрековъ въ метафизичности. Послѣ работъ Фехнера, Вундта, послѣ безапелляціоннаго завѣренія одного изъ основателей современной экспериментальной психологіи, Эббингауза, что психологія должна быть наукой естественной или никакой, именно со стороны экспериментальной психологіи стали ждать новаго слова и указанія новаго пути. Но роковымъ образомъ какъ разъ отсюда идутъ такія новыя слова, какихъ давно уже не говорили самые смѣлые метафизики. Опять-таки по своимъ задачамъ я долженъ ограничиться самыми общими указаніями. Объективно-экспериментальное изслѣдованіе душевныхъ явленій принудительно влечетъ психологовъ къ признанію прежде всего и на всякомъ мѣстѣ самонаблюденія. Не только экспериментъ теряетъ въ своей цѣнности, если онъ не сопровождается самонаблюденіемъ, не только экспериментаторъ долженъ умѣть анализировать показанія самонаблюденія своего испытуемаго, но оказывается, что испытуемый самъ долженъ быть человѣкомъ искуснымъ въ самонаблюденіи, чтобы экспериментъ далъ положительные результаты (школа Кюльпе) [1]). Но еще существеннѣе тѣ результаты, къ которымъ приходитъ экспериментальная психологія, и тѣ принципіальные выводы и обобщенія, которые исходятъ отъ ея представителей. Ихъ нельзя характеризовать лучше, какъ указаніемъ на то, что изъ нихъ вытекаетъ совершенно безспорное требованіе: очистить психологію отъ логизма. Наиболѣе важными я считаю два вывода изъ этихъ работъ: во-первыхъ, ими разрушается старая легенда о сложеніи психическихъ переживаній изъ ихъ элементовъ, о возможности свести, напримѣръ, психологію мышленія къ психологіи воспріятій и ощущеній, и

[1]) Изложеніе нѣкоторыхъ результатовъ работъ этой школы читатель найдетъ въ статьѣ *проф. Челпанова.* Объ экспериментальномъ изслѣдованіи высшихъ умственныхъ процессовъ. „Вопросы филос. и психол.“ 1909. Кн. I.

т. п. Характерно для этой черты новой психологіи, напримѣръ, заявленіе, что хотя воспріятія и разлагаются на опредѣленныя составныя части, но отсюда не слѣдуетъ, что они возникли благодаря соединенію такихъ элементовъ [1]). Во-вторыхъ, тщательное отдѣленіе собственно психологическаго отъ предметнаго, отъ того, на что оно направляется. Отчасти примыкая къ Гуссерлю, представители этого направленія (Мессеръ, Марбе, Бюлеръ, Ахъ и др.) исходятъ не изъ ложной предпосылки объ одинаковости или аналогичности предмета реальныхъ наукъ, а, напротивъ, всѣ свои усилія направляютъ на то, чтобы выдѣлить специфическій характеръ психологическаго и подчеркнуть такимъ образомъ своеобразіе задачъ психологіи. Совершенно независимо пришелъ къ тѣмъ же результатамъ и такой видный представитель экспериментальной психологіи, какъ К. Штумпфъ [2]). По Штумпфу, между естествознаніемъ и науками о духѣ существуетъ коренная противоположность, проистекающая изъ различія явленій и психическихъ функцій. Явленія суть только матеріалъ функцій, но ни сами эти функціи, ни ихъ результатъ. Психическія функціи (акты, состоянія, переживанія) подмѣчаютъ явленія и ихъ отношенія. Онѣ даны намъ непосредственно, а непосредственно даннымъ можно назвать то, что какъ фактъ непосредственно намъ очевидно. Какъ ни затруднительно описаніе непосредственно даннаго, но на него именно и должно быть направлено вниманіе психологіи. Усилія свести функціи къ явленіямъ должны быть признаны совершенно безплодными. Какъ задача, они стоятъ на одномъ уровнѣ съ такими задачами, какъ perpetuum mobile или дѣланіе золота. И въ то же время совокупность непосредственно даннаго *реальна*. Мало того, отъ него только и вообще мы пріобрѣтаемъ понятіе о реальномъ, а затѣмъ уже переносимъ его и на другое [3]). Нужно ли еще подчеркивать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ рѣшительной реформой старой абстрактной психологіи? Однако, какъ ни выигрываетъ психологія отъ этой реформы, какъ ни выигрываетъ она въ *научности*, еще не ясно видно, какъ возстанавливаются ея связи съ философіей и есть ли иной путь у нея. Если вообще эта связь есть, то совершенно законно должно быть ожиданіе, что ея возстановле-

[1]) Ср. *Messer*, Empfindung und Denken. Lpz. 1908. S. 10 u. a.

[2]) *C. Stumpf*, Erscheinungen und psychische Funktionen. Brl. 1907. Ср. также его Zur Einteilung der Wissenschaften. Brl. 1907.

[3]) *Stumpf*, Erscheinungen usf. S. 10.

ніе должно быть, такъ сказать, двухстороннимъ, т.-е. какъ психологія должна бы двигаться навстрѣчу философіи, такъ и философія должна бы обнаружить въ себѣ необходимость возобновить сношенія съ психологіей. Фактически это обоюдное движеніе, дѣйствительно, можно теперь наблюдать; но для насъ пока предварительной и главной задачей остается—указать это движеніе въ самой психологіи.

Я его усматриваю въ стремленіи обратиться отъ абстрактныхъ понятій и схемъ традиціонной психологіи къ непредвзятому анализу непосредственно въ самонаблюденіи даннаго конкретнаго потока переживаній, стремленіи, которое нашло себѣ геніальнаго выразителя въ лицѣ У. Джемса. Но еще, быть можетъ, въ большей степени заслуга въ указаніи новаго пути психологіи принадлежитъ В. Дилтею, не только заложившему фундаментъ новой психологіи, но сдѣлавшему также попытку разработывать имъ самимъ намѣченный планъ и давшему, кромѣ того, образцы примѣненія новаго психологическаго разсмотрѣнія къ самымъ различнымъ областямъ духа. Примыкая къ предложенному Т. Вайцомъ раздѣленію психологіи на дескриптивную и теоретическую, Дилтей противопоставляетъ объясняющей или конструктивной психологіи психологію описательную или расчленяющую [1]). Въ то время какъ первая пользуется гипотезами, получаетъ свои понятія путемъ логическихъ выводовъ, вторая основывается на данныхъ непосредственнаго опыта и имѣетъ въ виду не объясненіе природы, а пониманіе. Объясняемъ мы природу, а душевную жизнь понимаемъ. Объясняющая психологія выводитъ изъ ограниченнаго числа аналитически найденныхъ элементовъ факты, которые даны во внутреннемъ опытѣ и обнаруживаются при изученіи другихъ людей или исторической дѣйствительности; она имѣетъ характеръ такимъ образомъ синтетическій или конструктивный. Совокупность и отношеніе элементовъ, находимыхъ объясняющей психологіей, приводитъ въ ней къ гипотезамъ, посредствомъ которыхъ объясняются душевныя явленія. Такимъ путемъ идутъ и вообще естественныя науки. Наоборотъ, описательная психологія имѣетъ въ виду представить составныя части и связи душевной жизни, поскольку въ нихъ переживаніе можетъ подмѣтить единообразіе, но именно

[1]) Изъ многочисленныхъ работъ Дилтея основной въ этомъ отношеніи является его Ideen über eine beschreibende u. zergliedernde Psychologie. Brl. 1895.

такъ, какъ онѣ переживаются, ничего къ нимъ не примышляя. Ея значеніе заключается въ томъ, что всякая связь въ ней можетъ быть однозначно оправдана черезъ внутреннее воспріятіе и что всякая такая связь оказывается членомъ болѣе широкаго цѣлаго, которое точно также дано первоначально, а не получается путемъ вывода. Особенность внутренняго воспріятія въ томъ и состоитъ, что оно всегда дано непосредственно. Отличительный признакъ внутреннихъ фактовъ въ *недѣлимомъ* единствѣ функціи. Во внутреннемъ опытѣ всегда выступаетъ нѣчто новое; въ этомъ отношеніи для душевной жизни мы не можемъ найти въ природѣ никакой аналогіи. Правда, поскольку мы испытываемъ внутреннія связи или поскольку онѣ намъ даны, онѣ даны и испытываются частично, но это всегда суть *связи*, въ которыхъ дѣйствуютъ процессы нашего духа въ его *цѣломъ*. И только потому, что мы можемъ исходить изъ данной въ переживаніи связи къ отдѣльнымъ процессамъ, эти послѣдніе выступаютъ какъ различные, поскольку они сопровождаются различнымъ сознаніемъ ихъ цѣнности для цѣлаго нашей душевной связи. Такимъ образомъ, во внутреннемъ опытѣ происходитъ отдѣленіе существеннаго отъ несущественнаго и психологія начинаетъ свою аналитическую работу; она разсматриваетъ, измѣряетъ, анализируетъ, экспериментируетъ, сравниваетъ, изолируетъ и т. д., и т. д. Она только не предпринимаетъ конструкціи всей причинной связи психическихъ процессовъ и поэтому имѣетъ дѣло только съ тѣмъ, что дано, не дѣлая никакихъ гипотезъ и такимъ образомъ предохраняя себя отъ ошибокъ раціонализированія и логизированія. Описательная психологія, по словамъ Дилтея, кончаетъ гипотезами, объяснительная съ нихъ начинаетъ.

Мнѣ нѣтъ надобности слѣдить дальше за развитіемъ мыслей Дилтея, пытающагося выполнить самый планъ науки описательной психологіи. Правильны ли дальнѣйшія разсужденія Дилтея или нѣтъ, существенны тѣ принципіальныя основанія, на которыхъ онъ возводитъ свою психологію. Если бы даже и у него можно было обнаружить въ дальнѣйшемъ тѣ же недостатки: логизмъ и раціонализированіе, что и у представителей абстрактной психологіи или, какъ ее называетъ Дилтей, синтетической, это нисколько не колебало бы принципіальной важности того новаго пути, по которому должна двигаться психологія. Новизна этого пути харак-

теризуется въ основныхъ чертахъ двумя главными признаками: во-первыхъ, разрушается старый миѳъ, будто есть только одинъ образецъ логическаго построенія науки,—методъ установленія абстрактныхъ отношеній и законовъ, а, во-вторыхъ, разрушается другой миѳъ, столь популярный въ современной теоріи познанія, будто науки, оперируя надъ понятіями, обречены на вѣчное пребываніе въ мірѣ феноменальномъ. Можно сказать, что эти двѣ разрушительныя тенденціи новаго пути психологіи являются вмѣстѣ и залогомъ новаго созиданія. Логизмъ изгоняется изъ психологіи, потому что онъ ее связываетъ, но въ такой же мѣрѣ и логика выигрываетъ отъ расширенія правъ науки, такъ какъ всякое новое въ научномъ творчествѣ есть новое и для логики. Феноменализмъ изгоняется изъ психологіи, потому что онъ ее обезличиваетъ, но въ такой же мѣрѣ выигрываетъ теорія познанія отъ осмысленія познанія, такъ какъ только при признаніи реальнаго познанія пріобрѣтаетъ смыслъ его теорія. Въ настоящее время ни отъ чего теорія познанія не можетъ такъ выиграть, какъ отъ освобожденія ея отъ несвойственной ей роли замѣнять метафизику. Замѣнять проблемы бытія проблемами познанія есть одна изъ поддѣлокъ софистики. Современная идеалистическая философія въ этомъ отношеніи сплошь софистична. Поэтому, мы дѣлаемъ послѣдній выводъ, новый путь въ психологіи есть возрожденіе и философіи. Метафизикѣ должны быть возвращены ея права на дѣйствительное, подлинно реальное. Новый путь въ психологіи открываетъ и новыя перспективы для метафизики, прямой задачей которой всегда было познаніе дѣйствительнаго въ его подлинной сущности и цѣлостности. А поскольку новый путь психологіи ведетъ насъ къ тому же реально дѣйствительному, цѣлостно дѣйствительному, постольку опять обнаруживается природная связь ея съ философіей, которая такъ безнадежно была у нея потеряна при развитіи абстрактной психологіи.

Какъ ни подчеркивалось всегда, что наша философія, начиная отъ Августина, характеризуется прежде всего довѣріемъ къ внутреннему опыту, однако можно подумать, что только теперь начинается сознательное осуществленіе тѣхъ требованій, которыя предъявляются философіи послѣ такого признанія. Правда, нерѣдко можно встрѣтить указаніе на то, что собственно только спиритуалистическая философія выгадываетъ отъ союза философіи съ психологіей, но что, не входя даже въ обсужденіе вопро-

са о преимуществахъ или недостаткахъ спиритуализма, самый тотъ фактъ, что спиритуализмъ не единственная философія, указываетъ на то, что далеко не необходимой представляется связь философіи съ психологіей. Спиритуалистическая философія, по этому взгляду, только потому и выгадываетъ, что она, исходя изъ очевидности внутренняго опыта, объясненіе всего мірового цѣлаго желаетъ представить по аналогіи съ душевной жизнью человѣка. У. Джемсъ [1]) опредѣленно обобщаетъ такое воззрѣніе, отмѣчая вообще манеру философовъ строить свои системы съ помощью весьма упрощеннаго пріема: выбрать какую-нибудь часть міра и по аналогіи съ ней интерпретировать цѣлое. Но не отдаетъ ли самъ Джемсъ въ своемъ выборѣ наиболѣе «интимныхъ» философій предпочтеніе именно плюралистическому спиритуализму? Конечно, выборъ Джемса не обязателенъ для каждаго, но чрезвычайно важно отмѣтить тѣ мотивы, по которымъ Джемсъ отдаетъ предпочтеніе именно этой философіи. Прежде всего, потому, что онъ отвергаетъ всѣ возможные пріемы разсмотрѣнія, кромѣ одного, который онъ характеризуетъ, какъ точку зрѣнія *радикальнаго эмпиризма*, идущаго какъ на заклятаго врага на всякое раціонализированіе, на всякій логизмъ и ищущаго союзниковъ для этой борьбы во всемъ, что араціонально, алогично. Не можетъ эмпирическая точка зрѣнія, которая видитъ въ непосредственномъ переживаніи реальное, не можетъ эта точка зрѣнія не сближать съ изученіемъ этого реальнаго въ психологіи изученіе реальнаго вообще въ философіи. Связь психологіи съ философіей не мнимая, не иллюзорная, не результатъ субъективнаго мнѣнія, а по существу необходимая, ибо *однимъ* путемъ психологія необходимо ведетъ къ метафизикѣ.

Въ одномъ, повидимому, можно упрекнуть такой путь: не приведетъ ли онъ, спасаясь отъ идеалистической софистики, къ софистикѣ протагоровской? Не станетъ ли метафизика, руководствуясь мѣрой человѣка, ареной относительности и нигилизма?—Думаю, что, если метафизика будетъ строго держаться своей задачи постиженія дѣйствительнаго, съ ней этого произойти не можетъ, она можетъ называться идеалистической (въ смыслѣ Платона) или реалистической, она можетъ признавать дѣйствительнымъ идеи или вещи, но пока она не покинетъ сферы дѣйствительности, ей не страшны никакіе упреки въ феноменализмѣ, иллюзіонизмѣ, со-

---

[1] *W. James.* A pluralistic Universe. Ldn. 1909.

фистикѣ вообще. Но не можетъ же не быть, скажутъ, не односторонней та философія, которая утверждаетъ, что все есть духъ или все находится въ духѣ?—Трудно сказать, есть ли это односторонность или просто ошибка. Если это положеніе доказуемо,—не важно, односторонне оно или нѣтъ, оно правильно. Если оно не доказуемо, то правильно оно или неправильно, оно логически будетъ непріемлемо. Можно сказать только одно: утверждая, что духъ есть реальное, философія не обязана считать это положеніе обратимымъ и объявить все реальное духомъ. Дѣйствительно, по большей части спиритуализмъ таитъ въ себѣ нѣкоторую матеріалистическую опасность въ представленіи матеріальнаго какъ низшей ступени или степени духа, такъ какъ, отрицая принципіальное различіе между духомъ и матеріей, это представленіе означаетъ вѣдь, что духъ есть не что иное, какъ только высшая ступень или степень матеріальнаго. Ссылка же на достовѣрность внутренняго опыта не имѣетъ уже метафизическаго смысла послѣ того какъ мы отвергли принципіальное различіе между духомъ и матеріей, другими словами, качественно отожествили ихъ. Кромѣ того, само это отожествленіе всегда будетъ носить гипотетическій характеръ, а какъ бы ни оказалась плодотворна гипотеза, очевидно, что она не можетъ оправдываться исходнымъ пунктомъ разсужденія; вѣдь изъ достовѣрности внутренняго опыта не слѣдуетъ достовѣрность познанія матеріальнаго міра, какъ въ основѣ своей духовнаго. Напротивъ, спиритуалисты встрѣчаютъ здѣсь особое затрудненіе въ вопросѣ: почему же «внѣшній» опытъ не даетъ непосредственно достовѣрнаго знанія? А поскольку, далѣе, духовность матеріальнаго міра еще гипотеза или даже проблема, опять-таки нѣтъ основанія разсматривать его въ его сущности, какъ единое. Возможно, что мы имѣемъ дѣло съ качественнымъ многообразіемъ сущностей и что Аристотель окажется правѣе Лейбница. Говоря, напримѣръ, конкретно, мы еще не знаемъ, какая гипотеза предпочтительнѣе при разсмотрѣніи метафизической проблемы жизни въ органической природѣ: есть это низшая ступень духа (въ смыслѣ Бунге) или специфическая «энтелехія» (въ смыслѣ Дриша)... Но разсуждая совершенно вообще, если мы даже утверждаемъ, что все бытіе есть бытіе, поскольку оно бытіе въ духѣ, и внѣ духа нѣтъ бытія, мы не обязаны считать реальностью только духъ. Скорѣе даже наоборотъ, если нѣтъ бытія внѣ духа, то нѣтъ его и въ духѣ, ибо «внѣ» и «въ» здѣсь ровно ничего не обозначаетъ, развѣ только образный способъ выраженія. Его замѣняютъ другимъ: все дано

духу, а не данное духу не существуетъ [1]). Съ точки зрѣнія реально даннаго, конечно, никакихъ дѣленій такихъ нѣтъ, но если только мы правы, говоря «данное духу», то тѣмъ самымъ мы отличаемъ нѣчто отъ духа, самъ духъ не есть данное, не есть переживаемое, а есть переживаніе. Вообще, «содержаніе» духа («содержаніе сознанія») не есть самый духъ, если онъ духъ (не есть сознаніе, если оно—сознаніе), иначе онъ довлѣлъ бы себѣ и былъ безсодержателенъ. Какъ сознаваемое не есть сознаніе, иначе оно не сознавалось бы, такъ одушевленное не есть душа, иначе оно не было бы одушевленнымъ, такъ то, на что направленъ духъ, не есть духъ, иначе оно не было бы тѣмъ, на что направленъ духъ. Здѣсь нѣтъ основанія опасаться, что философія можетъ быть «односторонней», если она захочетъ преодолѣть раздѣленіе, вытекающее изъ дѣятельности духа, если она останется безразличной ко всякому раздѣленію, *индиферентной*, если она, дѣйствительно, захочетъ постигнуть все во всемъ въ цѣльности и реальности.

Роковая ошибка новой философіи въ томъ и состояла, что при общей склонности ея къ логизированію и раціонализированію она покидала реально данное, а на его мѣсто творила абстрактныя схемы узкой разсудочности. Условная цѣнность можетъ быть признана и за такими философскими построеніями, но только условная, дѣйствительная для обмѣна, но пустая сама по себѣ. Они могли пользоваться кредитомъ, пока были обезпечены достаточнымъ авторитетомъ, но смѣшно было бы кредитному билету приписывать реальную цѣнность, на немъ обозначенную. Условная цѣнность философіи Спинозы или Гегеля можетъ быть признана очень высокой, но какъ только мы потребуемъ у него расплаты реальной наличностью, передъ нами неоплатный должникъ. Гдѣ все бытіе сводится къ логическому бытію, тамъ софистика.

Но не странно ли, что новая философія, провозгласившая права на достовѣрность внутренняго опыта, такъ неумѣло имъ воспользовалась! Можно однако поставить подъ сомнѣніе еще вопросъ: да пользовалась ли она имъ? Увлеченіе раціоналистической философіи, отъ котораго не свободенъ и современный идеализмъ, логизмомъ закрыло для нея внутренній міръ. Новая философія если и обращалась къ внутреннему опыту, то какъ-то тайкомъ или затѣмъ только, чтобы сказать на основаніи его А, а Б уже привносилось логически, математически, механистически, физически, какъ

[1]) Ср. „въ сознаніи—внѣ сознанія“, „данныя сознанія“, „содержаніе сознанія“ и т. п.

угодно, только не изъ внутренняго опыта. Казалось бы, кто какъ не Лейбницъ долженъ былъ пользоваться имъ; Лейбницъ-спиритуалистъ, убѣжденный, что перцепція «не объяснима механическими причинами». Но именно у него легко прослѣдить подмѣну внутренняго опыта логическими схемами, взятыми изъ абстрактнаго мышленія. Можно прямо сказать, что какъ Спиноза строилъ міръ more geometrico, такъ Лейбницъ—more mechanico. Возьмемъ понятіе монады. Это духовная субстанція, но гдѣ данныя внутренняго опыта? Первоначально это метафизическая точка, центръ силъ, у нея есть перцепція, апперцепція, стремленіе. Но безспорно же, что Лейбницъ не могъ избавиться отъ механистическаго толкованія монады и представлялъ ее себѣ не на основаніи опыта, самонаблюденія, а только привлекалъ нѣкоторыя данныя послѣдняго, чтобы какъ-нибудь наполнить жизнью пустую механическую модель. Психологически правильно и неизбѣжно, напримѣръ, силу мыслить антропоморфически, но до послѣднихъ дней своей жизни Лейбницъ склоненъ былъ, наоборотъ, перцепцію и стремленіе понимать какъ силу. Получается впечатлѣніе, какъ будто дѣйствительность дважды преломляется въ воображеніи Лейбница: сперва обращеніе къ внутреннему опыту и построеніе его по модели физической, а потомъ признаніе этой послѣдней за духовную въ ея сущности. Въ той или иной степени такой методъ философствованія сохранился и до нашего времени.

Это приводитъ насъ къ заключенію, что если психологія въ своемъ развитіи по пути абстракціи оторвалась отъ философіи и тѣмъ нанесла ей ущербъ, потерявъ многое и для себя, то, съ другой стороны, повинна и метафизика въ томъ же грѣхѣ,—она также отдалилась отъ данныхъ опыта, отдѣлилась отъ твердой почвы жизни и повисла въ поздухѣ на логическихъ качеляхъ. Уже Вайцъ упрекалъ психологію въ томъ, что она почерпаетъ изъ метафизики то, что не основано на опытѣ; психологія могла въ ту пору устранить этотъ упрекъ, обратившись, правда, къ эмпиріи, но не непосредственнаго опыта, а внѣшняго, главнымъ образомъ медицинскаго и физіологическаго. Непосредственный опытъ еще не имѣлъ всѣхъ правъ гражданства въ философіи... Ясно такимъ образомъ, что философія нуждается въ полной реформѣ, въ головѣ и членахъ. Новые пути психологіи и логики еще не затрогиваютъ головы. Но реформа началась и здѣсь; еще съ Менъ де Бирана начинается реакція одинаково какъ противъ схематизирующаго сенсуализма, такъ и противъ абстрактнаго раціонализма. Въ наше

время, наконецъ, задача цѣльнаго знанія начинаетъ сознаваться уже не какъ синтезъ отвлеченныхъ элементовъ, а какъ воспроизведеніе дѣйствительности живого конкретнаго цѣлаго. Джемсъ, какъ метафизикъ, Бергсонъ—это антиподы всякой синтетической философіи, еще такъ недавно притязавшей на господство и даже пользовавшейся имъ. Новая философія должна выступить какъ философія жизни, какъ *оправданіе* ея, оправданіе и утвержденіе. Міръ феноменовъ есть міръ иллюзій, міръ вещей въ себѣ—міръ за гробовой доской, нашъ міръ есть міръ реальныхъ вещей, «дѣлъ и дней»,—онъ и долженъ быть оправданъ. «Міръ долженъ быть оправданъ весь, чтобъ можно было жить» (Бальмонтъ),—это требованіе должно стать лозунгомъ новой философіи. Будетъ ли выполнена эта задача, не отведетъ ли вновь злой геній философію отъ жизни, не заворожитъ ли и не перепутаетъ ли ея дорогъ—это покажетъ будущее.

Хотя и очевидно, что новая философія не исключаетъ раціональной метафизики, только бы она не претендовала на значеніе цѣлаго, тѣмъ не менѣе можетъ быть еще поставленъ вопросъ,—если правильна только самая постановка его,—о томъ, какъ возможно познаніе цѣльнаго, разъ мы ограничены понятіями и словами, т.-е. возможно ли такое познаніе, которое было бы шире разсудочнаго, возможно ли удовлетворить желаніе поэта: «О, если бъ безъ словъ сказаться душой было можно» (Фетъ). Однако, въ мою задачу не входитъ рѣшеніе самихъ проблемъ новой философіи, я хотѣлъ только показать, что природная связь психологіи съ философіей возстанавливается, что у психологіи есть одинъ путь, который прямо ведетъ ее къ философіи, что философія такимъ образомъ вновь становится на твердую почву, что философія вновь въ жизни и съ жизнью, а не надъ нею и внѣ ея, что философствовать значитъ жить, а жить значитъ философствовать.

Въ заключеніе съ сознаніемъ высокой гордости не могу не указать, что нигдѣ такъ тѣсно не была всегда связана философія съ жизнью, какъ на нашей родинѣ. Духъ философіи жизненной, конкретной, цѣльной, основанной на достовѣрныхъ данныхъ внутренняго опыта, есть духъ нашей философіи. Ученіе о сердцѣ и его значеніи въ духовной жизни человѣка П. Д. Юркевича, о природѣ человѣческаго сознанія кн. С. Н. Трубецкого и спекулятивная метафизика Л. М. Лопатина—три яркихъ иллюстраціи одного пути психологіи и того, куда онъ ведетъ.

Г. Шпетъ.

Объ измѣримости психическихъ явленій.

Проблема измѣримости психическихъ явленій въ современной психологіи имѣетъ огромное принципіальное значеніе, потому что съ ней тѣснѣйшимъ образомъ связаны основные психологическіе вопросы. Вопросы объ отношеніи между душой и тѣломъ, о различіи между психическими и физическими явленіями, о различіи между психологическими и физическими знаніями — слишкомъ тѣсно связаны съ вопросомъ объ измѣримости психическихъ явленій, чтобы этотъ послѣдній и въ настоящее время могъ не вызывать вниманія психологовъ, тѣмъ болѣе, что то рѣшеніе, которое было предложено Фехнеромъ, и даже тѣ поправки, которыя были внесены послѣдующими изслѣдователями, нельзя считать вполнѣ удовлетворительными.

Дѣйствительно ли психическія явленія могутъ быть измѣрены? И если да, то можно ли сказать, что понятіе измѣренія примѣняется къ явленіямъ психической жизни въ томъ же смыслѣ, въ какомъ оно примѣняется къ явленіямъ физическимъ. Прежде всего, разумѣется, слѣдуетъ опредѣлить, что значитъ „измѣрить". Каковы признаки измѣренія въ той области, въ которой оно употребляется въ собственномъ смыслѣ, именно въ области измѣренія физическихъ явленій?

Для всякаго измѣренія въ мірѣ физическомъ, нужна, какъ извѣстно, опредѣленная *единица*. Самый процессъ измѣренія какой-либо величины заключается въ томъ, что мы измѣряемую нами величину сравниваемъ съ данной единицей. Совмѣщеніе единицы въ измѣряемой величинѣ является необходимымъ условіемъ осуществленія измѣренія. Единица, которая кладется нами въ основу измѣренія, должна прежде всего быть *однородна*, т.-е. одна еди-

ница должна быть совершенно тождественна со всякой другой. Далѣе, эта единица должна обладать *устойчивостью* и *постоянствомъ*. Къ этому можно прибавить, что все измѣряемое въ мірѣ физическомъ должно быть внѣположно, чтобы было возможно совмѣщеніе. Конечно, такого рода измѣреніе примѣняется къ величинамъ пространственнымъ, но, можетъ быть, пространственное измѣреніе является прототипомъ всякаго измѣренія или даже представляетъ собою единственно возможное измѣреніе.

Существуетъ ли единица съ только что указанными признаками для измѣренія психическихъ явленій, и если существуетъ, то какимъ образомъ осуществляется процессъ измѣренія психическихъ явленій при помощи этой единицы. Послѣ Фехнера, если говорятъ о возможности измѣренія психическихъ явленій, то имѣютъ въ виду измѣреніе *интенсивности* ощущеній, потому что только интенсивность можно было измѣрить. Но измѣрима ли интенсивность? Если бы измѣреніе интенсивности было возможно въ томъ смыслѣ, въ какомъ возможно измѣреніе физическихъ явленій, то нужно было бы, чтобы мы были въ состояніи сказать, что интенсивность одного ощущенія во столько то разъ больше или меньше интенсивности другого ощущенія: на интенсивность одного ощущенія нужно было бы смотрѣть какъ на нѣчто складывающееся изъ другихъ интенсивностей. Но въ настоящее время можно считать общепризнаннымъ, что на ощущенія съ большей интенсивностью нельзя смотрѣть, какъ на ощущенія, слагающіяся изъ ощущеній со слабой интенсивностью, подобно тому, какъ мы представляемъ себѣ, что величины бо́льшія складываются изъ величинъ меньшихъ. Если это утвержденіе правильно, то интенсивность ощущеній не можетъ быть разсматриваема, какъ величина, и потому не можетъ быть измѣряема.

Что ощущенія не представляются намъ кратными другихъ ощущеній, это ясно и изъ непосредственнаго опыта. Въ непосредственномъ опытѣ мы не въ состояніи опредѣлить, во сколько разъ интенсивность одного ощущенія больше интенсивности другого. Въ непосредственномъ опытѣ мы можемъ только сказать, что данное ощущеніе больше или меньше другого, но отнюдь не можемъ сказать, во сколько разъ оно больше или меньше. Но если мы не можемъ опредѣлить, во сколько разъ одно ощущеніе больше другого ощущенія, то во всякомъ случаѣ мы можемъ опредѣлить, по крайней мѣрѣ, равныя отношенія между ощуще-

ніями. Положимъ, мы имѣемъ три ощущенія E_0, E_1, E_2. По мнѣнію нѣкоторыхъ психологовъ, мы можемъ изъ непосредственнаго опыта опредѣлить, будетъ ли данное ощущеніе E_0 настолько слабѣе, чѣмъ E_1, насколько это послѣднее слабѣе, чѣмъ E_2. Но другіе психологи рѣшительно утверждаютъ, что мы въ непосредственномъ опытѣ указаннаго только что опредѣленія сдѣлать не можемъ. Мы можемъ только сказать, что E_1 сильнѣе, чѣмъ E_0 и слабѣе, чѣмъ E_2. Опредѣлить же, будутъ ли эти различія равны, или нѣтъ, мы не въ состояніи [1]).

Такимъ образомъ кажется, что измѣреніе психическихъ процессовъ невыполнимо, потому что *непосредственное количественное сравненіе интенсивности ощущеній не представляется возможнымъ*. Но изъ этой трудности, повидимому, есть выходъ, значеніе котораго мы можемъ оцѣнить, если разсмотримъ исторію вопроса.

Вопросъ объ измѣреніи психическихъ явленій слѣдовало бы ставить гораздо шире, чѣмъ это принято дѣлать обыкновенно. До сихъ поръ всѣ попытки разрѣшить этотъ вопросъ имѣли характеръ экспериментально-психологическій, между тѣмъ мнѣ кажется, что окончательное разрѣшеніе его можетъ быть получено на почвѣ теоретической психологіи и гносеологіи.

Мы сначала разсмотримъ положеніе вопроса въ экспериментальной психологіи.

Начнемъ съ Вебера. Веберъ, какъ извѣстно, въ своихъ опытахъ пытался разрѣшить вопросъ объ отношеніи между ростомъ раздраженія и ощущенія и пришелъ къ тому выводу, что приростъ раздраженія долженъ находиться въ постоянномъ отношеніи къ уже существующему раздраженію для того, чтобы вызвать одинъ и тотъ же приростъ ощущенія. Самъ Веберъ это положеніе формулировалъ слѣдующимъ образомъ: „равныя относительныя приращенія раздраженій соотвѣтствуютъ равнымъ приращеніямъ ощущенія“.

Это положеніе Фехнеръ назвалъ „Веберовскимъ закономъ“. Ему онъ впослѣдствіи придалъ выраженіе: „Ощущеніе разности двухъ раздраженій не измѣняется, если раздраженія при измѣненіи ихъ абсолютной величины сохраняютъ то же самое отношеніе,

---

[1]) См. ст. Kries'a, Zur Psychologie der Sinne, въ *Nagel's* Handbuch der Physiologie des Menschen. B. III, стр. 28.

и именно, если относительное различіе остается равнымъ". Это же самое положеніе математически можно выразить слѣдующимъ образомъ. Назовемъ первоначальное раздраженіе посредствомъ r, приращеніе раздраженія посредствомъ dr. Тогда мы должны будемъ признать, что отношеніе $\frac{dr}{r}$ будетъ оставаться постояннымъ. Другими словами, какъ бы ни было велико dr, т.-е. приращеніе раздраженія, необходимое для того, чтобы произвести ощущеніе разности (Unterschiedsempfindung), оно всегда составляетъ одну и ту же дробную часть первоначальнаго раздраженія. Такъ формулируетъ Веберовскій законъ Фехнеръ, въ рукахъ котораго онъ сдѣлался основой для разрѣшенія вопроса объ измѣреніи ощущеній [1]).

Фехнеръ далъ полное теоретическое и экспериментальное обоснованіе вопросу объ измѣреніи ощущеній. Прежде всего онъ ставитъ вопросъ относительно измѣримости духовнаго вообще. Непосредственное измѣреніе ощущенія онъ считаетъ невозможнымъ, но это послѣднее онъ считаетъ возможнымъ произвести косвенно, черезъ посредство раздраженій. „Мы измѣряемъ въ дѣйствительности не ощущеніе,—говоритъ онъ,—но только раздраженія и разности раздраженій, которыя производятъ ощущенія одной и той же величины, или разности ощущеній одинаковой величины, и поэтому спрашивается, возможно ли и въ какой мѣрѣ возможно измѣреніе самого ощущенія и вообще духовнаго". Фехнеръ считаетъ возможнымъ измѣреніе психическаго. По этому поводу онъ говоритъ: „Нельзя оспаривать, что духовное вообще подлежитъ количественнымъ отношеніямъ, потому что не только можно говорить о большей или меньшей силѣ ощущеній, но существуетъ также различная сила влеченій, существуетъ бо́льшая или меньшая степень вниманія, живости воспоминаній и образовъ фантазіи, ясности сознанія въ цѣломъ, равнымъ образомъ интенсивности отдѣльныхъ мыслей". Это показываетъ, что вообще за психическими явленіями можно признать количественную сторону. Но вѣдь для измѣренія необходимо не только то, чтобы явленія имѣли количественную сторону, необходимо также, чтобы въ нашемъ сужденіи одни ощущенія казались бы кратными другихъ, а этого какъ разъ и нельзя утверждать относительно ощущеній.

---

[1]) *Fechner.* Elemente der Psychophysik. B. II, стр. 9 и слѣд.

„Прежде всего и непосредственно мы имѣемъ сужденіе только относительно бо̀льшаго, меньшаго и равнаго во всѣхъ этихъ отношеніяхъ, но не относительно кратности (Wievielmal), т.-е. именно того, что требуется для измѣренія".

„Ощущеніе не можетъ быть измѣряемо прямо. Никогда не окажется возможнымъ наложить одно ощущеніе на другое такъ, чтобы осуществить измѣреніе одного другимъ. Но ощущеніе можно измѣрить черезъ посредство раздраженія. Для этого достаточно, чтобы существовало функціональное отношеніе между раздраженіемъ и ощущеніемъ, т.-е. чтобы опредѣленному количеству раздраженія соотвѣтствовало опредѣленное количество ощущенія. Если существуетъ отношеніе этого рода и его можно открыть, то не остается ничего больше, какъ только избрать единицы наиболѣе удобныя, и тогда принципомъ измѣренія ощущеній будетъ слѣдующій. Измѣреніе ощущенія дается измѣреніемъ раздраженія. Это послѣднее измѣреніе модифицируется сообразно функціональному отношенію ощущенія съ раздраженіемъ" [1]).

Итакъ, мы должны признать существованіе функціональнаго отношенія между раздраженіемъ и ощущеніемъ. Что же слѣдуетъ изъ этого отношенія?

На основаніи функціональнаго отношенія между раздраженіемъ и ощущеніемъ мы можемъ опредѣлять приращенія раздраженій, рядомъ съ которыми, по допущенію Фехнера, могутъ быть поставлены равныя приращенія ощущеній, такъ что изъ числа измѣняющихся приращеній раздраженія, которыя необходимы для того, чтобы создать ощущеніе извѣстной силы, можно умозаключать къ числу одинаковыхъ приращеній ощущенія и вмѣстѣ съ этимъ къ величинѣ ощущенія.

Но такого рода отношеніе между раздраженіемъ и ощущеніемъ предполагаетъ *непрерывность* ощущеній. Фехнеръ признаетъ ее. „Если,—говоритъ онъ,—мы заставляемъ расти въ силѣ какой-либо звукъ или свѣтъ, находящійся ниже порога, то мы чувствуемъ непрерывное возрастаніе черезъ посредство промежуточныхъ ступеней, начиная отъ самыхъ низкихъ, кончая самыми высокими, и всякое минимальное возрастаніе раздраженія по необходимости производитъ возрастаніе ощущенія, потому что только такимъ образомъ ощущеніе можетъ подняться отъ самыхъ низкихъ ступеней до самыхъ высокихъ".

[1]) Ib. B. I, стр. 54.

Измѣреніе ощущенія, по мнѣнію Фехнера, сводится къ тому, что каждое ощущеніе разлагается на одинаковыя части, т.-е. на одинаковыя приращенія, изъ сложенія которыхъ ощущеніе вырастаетъ изъ нулевого состоянія, и слѣдуетъ предполагать, что число этихъ равныхъ подраздѣленій опредѣляется при помощи числа соприналлежащихъ мѣняющихся наращеній раздраженія, которыя въ состояніи производить одинаковыя наращенія ощущенія. „Ощущеніе является, такимъ образомъ, разлагаемымъ на части, оно является величиной, состоящей изъ частей“ [1]).

Но изъ какихъ единицъ складывается ощущеніе? Этой единицей является то, что Фехнеръ называетъ *едва замѣтнымъ ощущеніемъ*. Едва замѣтное ощущеніе получается въ томъ случаѣ, если мы къ данному раздраженію придадимъ раздраженіе, находящееся къ нему въ опредѣленномъ отношеніи, а также въ томъ случаѣ, когда мы на нашъ органъ чувства дѣйствуемъ при помощи раздраженія, находящагося на порогѣ. Въ этомъ случаѣ мы также получаемъ едва замѣтное ощущеніе. Мы видѣли, что, по предположенію Фехнера, раздраженіе R складывается изъ отдѣльныхъ единицъ. Равнымъ образомъ и ощущеніе S созидается благодаря суммированію едва замѣтныхъ ощущеній, т.-е. ощущеніе мы можемъ себѣ представить состоящимъ изъ этихъ едва замѣтныхъ ощущеній, которыя мы и считаемъ единицами ощущенія, потому что, по мнѣнію Фехнера, слѣдуетъ признать, что всѣ эти едва замѣтныя различія *тождественны*, что они *равны*, и что въ этомъ смыслѣ они имѣютъ всѣ признаки единицъ.

Такимъ образомъ искомая единица для измѣренія ощущеній, повидимому, найдена.

Но если бы оказалось, что она не можетъ быть признана единицей, пригодной для измѣренія интенсивности ощущеній, то можно найти и другую единицу. Разберемъ слѣдующій случай. Если мы имѣемъ три ощущенія, E_1, E_2, E_3, которыя принадлежатъ одному и тому же классу, при чемъ *различіе* между E_1 и E_2 таково же, какъ и различіе между E_2 и E_3, то такія различія мы назовемъ „сверхзамѣтными различіями“. Вполнѣ очевидно, что между двумя данными ощущеніями E_1 и E_3 мы всегда можемъ вставить третье ощущеніе E_2, такъ, чтобы различіе между E_1 и E_2 было равно различію между E_2 и E_3. Ясно также, что такое вставленіе промежуточныхъ ощущеній и образованіе новыхъ паръ равно замѣт-

[1]) Ib. B. II, стр. 58.

ныхъ различій можетъ быть безконечнымъ. Если этотъ процессъ мы будемъ понимать какъ *подраздѣленіе сложнаго ощущенія на части*, при чемъ каждое равнозамѣтное различіе мы будемъ трактовать какъ тождественное съ другими, то мы будемъ имѣть однородныя единицы, изъ которыхъ складываются ощущенія.

Такимъ образомъ, оказывается, что мы имѣемъ двоякаго рода единицы. Съ одной стороны—это *едва замѣтныя различія*, съ другой стороны—это *равнозамѣтныя различія*.

Для насъ важно рѣшить вопросъ, въ какой мѣрѣ правильно утвержденіе Фехнера, вытекающее изъ его толкованія Веберовскаго закона, что *едва замѣтныя различія ощущеній*, представляющія разности между отдѣльными ощущеніями, *равны между собою*. Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ экспериментально, и именно слѣдующимъ образомъ. Возьмемъ ощущеніе какой-либо величины и постараемся опредѣлить то количество едва замѣтныхъ ощущеній, которое въ немъ содержится. Затѣмъ мы опять беремъ ощущеніе такой же величины, но только занимающее другое мѣсто на скалѣ, и опять опредѣляемъ количество едва замѣтныхъ ощущеній, въ нихъ содержащихся. Если окажется, что оба раза число едва замѣтныхъ ощущеній тождественно, то объясненіе Фехнера нужно будетъ считать совершенно правильнымъ [1]).

Аментъ [2]), который именно и изслѣдовалъ экспериментально

---

[1]) Эти эксперименты можно было бы произвести двоякимъ образомъ.

Возьмемъ рядъ R значеній, соотвѣтствующихъ ряду восьми послѣдовательныхъ едва замѣтныхъ разностей, и сравнимъ два полуразстоянія—четырехъ едва замѣтныхъ различій—и постараемся рѣшить, равны они или не равны. Это былъ бы прямой экспериментъ. Обозначимъ разности R посредствомъ $a-b$, $b-c$, $c-d$, $d-e$, $e-f$, $g-h$, $h-i$ и посмотримъ, будетъ ли $d-e$ равняться $e-f$.

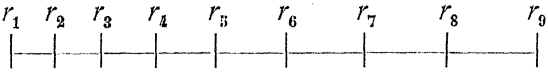
Другой методъ заключался бы въ слѣдующемъ. Опредѣлимъ нѣкоторыя едва замѣтныя различія S въ различныхъ мѣстахъ скалы R; а затѣмъ произведемъ экспериментъ со сверхзамѣтными различіями и посмотримъ, получится ли то же самое.

Предположимъ, что $a-b$ и $h-i$ будутъ разности R значеній, соотвѣтствующихъ едва замѣтнымъ различіямъ S, и допустимъ, что разностный порогъ будетъ всюду равенъ, т.-е., другими словами, пусть, напримѣръ, будетъ $\frac{b-a}{a} = \frac{i-h}{h}$. Если едва замѣтныя различія равны, тогда точка e, которая лежитъ посединѣ S между a и i, должна быть такова, что $\frac{e-a}{a} = \frac{i-e}{e}$. (Объ этомъ см. ниже цитируемую статью Амента).

[2]) *Ament.* Ueber das Verhältniss der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden bei Licht und Schallintensitäten. Philosophische Studien. B. XVI, стр. 135—196.

это положеніе, поставилъ цѣлью рѣшить вопросъ, имѣемъ ли мы право считать едва замѣтныя различія какъ замѣтно равныя, или нѣтъ. Его изслѣдованія привели къ тому результату, что двѣ субъективныя половинки даннаго разстоянія R не содержатъ равнаго числа едва замѣтныхъ различій. Отсюда мы должны заключить относительно разностнаго порога, что онъ представляетъ величину, которая возрастаетъ вмѣстѣ съ возрастаніемъ R, и поэтому мы должны считать неправильнымъ взглядъ Фехнера, по которому едва замѣтное различіе ощущеній есть единица измѣренія.

Результатъ изслѣдованій Амента можетъ быть выраженъ при помощи слѣдующей схемы.



На прямой расположимъ r_1, r_2, r_3, r_4, r_5, которыя изображаютъ собою интенсивности, расположенныя въ восходящемъ порядкѣ. Разстояніе между парой послѣдовательныхъ r представляетъ разностный порогъ. Изъ чертежа видно, что хотя разстояніе $r_5 - r_9$ содержитъ то же самое число едва замѣтныхъ различій, что и разстояніе $r_1 - r_5$, однако само разстояніе $r_5 - r_9$ будетъ казаться бо́льшимъ, чѣмъ разстояніе $r_1 - r_5$. Слѣдовательно, одно и то же количество едва замѣтныхъ разностей даетъ не одно и то же разстояніе ощущеній. Далѣе, изъ схемы, служащей для поясненія результатовъ изслѣдованія Амента, видно, что различіе между разностными порогами уменьшается по мѣрѣ того, какъ сравниваемыя разстоянія приближаются къ r_5, такъ что сравненіе, напримѣръ, разстоянія $r_4 - r_5$ и $r_5 - r_6$ можетъ привести къ сужденію „равный“.

Если мы сравниваемъ разстояніе $r_1 - r_2$ съ разстояніемъ $r_8 - r_9$, то это сравненіе приведетъ къ сужденію различія между ними, хотя въ дѣйствительности и то и другое разстояніе представляютъ одинаковое едва замѣтное различіе. Изъ этого слѣдуетъ, что если изслѣдованіе Амента правильно, то *едва замѣтныя различія на разныхъ мѣстахъ ска́лы ощущеній будутъ различны* [1]). Едва замѣтныя различія возрастаютъ вмѣстѣ съ интенсивностью отграничивающихъ его ощущеній. Но если такъ, то очевидно, что едва

[1]) Замѣчанія по поводу изслѣдованія Амента, см. у *Titchener*'а Experimental Psychology, vol. II. Quantitative experiments. Part. II. Стр. LXXXVI.

замѣтное ощущеніе становится непригоднымъ въ качествѣ единицы мѣры, потому что единица только тогда можетъ быть признана единицей, если она остается постоянной самой себѣ. Этого мы не находимъ въ едва замѣтныхъ ощущеніяхъ, и поэтому признаніе едва замѣтныхъ различій въ качествѣ единицъ подвергается сомнѣнію.

Дельбефъ въ своемъ сочиненіи Eléments de psychophysique [1]) пришелъ къ тому выводу, что единица, положенная Фехнеромъ въ основаніе своихъ разсужденій, не отвѣчаетъ своему назначенію. По его мнѣнію, „ощущеніе должно быть измѣряемо своей естественной единицей, которая можетъ быть только ощущеніемъ“, т.-е., по его мнѣнію, ощущеніе не можетъ быть измѣряемо раздраженіемъ, функціей котораго оно является. Но, подобно Фехнеру, онъ думаетъ, что нужно найти единицу ощущенія и показать, какимъ образомъ эти единицы ощущеній при сложеніи другъ съ другомъ даютъ тѣ или иныя ощущенія. Единица, избранная Дельбефомъ, заключается въ слѣдующемъ. Если мы возьмемъ, напримѣръ, три оттѣнка цвѣтовъ, то разность между первымъ и вторымъ можно сдѣлать равной разности между вторымъ и третьимъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ рядъ равныхъ разностей ощущенія, и если мы начнемъ съ оттѣнка, равнаго нулю, т.-е. съ полной темноты, то мы можемъ сказать, что ощущеніе, вызванное свѣтлымъ оттѣнкомъ, равно числу единицъ ощущенія, которое опредѣляется числомъ равныхъ разностей, лежащимъ между совершенной темнотой и даннымъ оттѣнкомъ. Такимъ образомъ, ощущеніе измѣряется единицей ощущенія. Если мы сравнимъ разсужденіе Дельбефа относительно единицы съ разсужденіемъ Фехнера, то мы увидимъ, что между ними то различіе, что въ то время, какъ Фехнеръ за единицу ощущеній принимаетъ едва замѣтное различіе, Дельбефъ принимаетъ равныя разности ощущеній за единицу [2]).

Мысль Дельбефа можно пояснить при помощи слѣдуюшей схемы. Пусть намъ даны двѣ свѣтовыхъ интенсивности a и b. Мы можемъ всегда отыскать такую свѣтовую интенсивность c, которая настолько же была бы больше интенсивности b, насколько b больше интенсивности a. Т.-е., если мы различіе двухъ интенсивностей на-

[1]) Eléments de psychophysique générale et special. 1883. Стр. 124 и слѣд.

[2]) См. его Examen critique de la loi psychophysique. 1883. стр. 118.

зовемъ *разстояніемъ*, то въ предполагаемомъ нами случаѣ разстояніе *bc* будетъ равняться разстоянію *ab*. Далѣе, вполнѣ возможно найти интенсивность *d*, которая дѣлила бы разстояніе *ab* пополамъ, т.-е. которая такова, что $ad = db$. Отсюда слѣдуетъ, что разстояніе *b* отъ *a* равняется двойному разстоянію *d* отъ *a*. Разстояніе *c* равняется четверному разстоянію *d* отъ *a*. Если разстояніе *ad* мы примемъ какъ условную единицу, то значенія *ab* и *ac* будутъ выражаться при помощи чиселъ 2 и 4. Такимъ образомъ, оказалось, что измѣряется собственно различіе между ощущеніями. Это пониманіе привело къ тому, что задача психофизики рѣзко измѣнилась. Вмѣсто того, чтобы поставлять цѣлью измѣреніе *количественныхъ* различій, теперь стали говорить, что психофизика измѣряетъ *качественныя* различія ощущеній или ихъ несходство, или степени ихъ родства.

Штумфъ свелъ измѣреніе психическихъ явленій на измѣренія психологическихъ *разстояній*. Какъ мы только что видѣли у Дельбефа, понятіе разстоянія можетъ примѣняться не только къ пространству и времени, т.-е. можно говорить не только о пространственномъ и временномъ разстояніи, но равнымъ образомъ о разстояніяхъ между качествами ощущеній и между интенсивностями ощущеній, при чемъ величина разстоянія находится въ зависимости отъ степени несходства между качествами или интенсивностями ощущеній. Разстоянія эти мы можемъ опредѣлять непосредственно путемъ сравненія ощущеній, какъ это, напримѣръ, ясно относительно свѣтовыхъ ощущеній въ опытахъ Плато. Точно такъ же мы можемъ построить рядъ звуковыхъ ощущеній, въ которыхъ разстоянія между двумя послѣдовательными ощущеніями будутъ равными. Такимъ образомъ, можно говорить только объ измѣреніи разстоянія ощущеній. Въ то же время Штумфъ относится совершенно отрицательно къ тому взгляду, по которому ощущеніе складывается изъ частей. По его мнѣнію, то или другое ощущеніе отнюдь не есть кратное другого ощущенія. Если бы было правильно мнѣніе, что ощущеніе складывается изъ элементовъ, то мы должны были бы быть въ состояніи вычесть одно ощущеніе изъ другого и должны были бы ощущать остающееся ощущеніе. На самомъ же дѣлѣ всякое ощущеніе представляется намъ какъ нѣчто недѣлимое [1]).

[1]) Tonpsychologie, B. I. стр. 392 и слѣд.

Тотъ взглядъ, что въ измѣреніи ощущеній мы имѣемъ дѣло именно съ измѣреніемъ разстоянія между ощущеніями, наиболѣе отчетливое выраженіе получилъ у *Эббингауза* [1]). Какъ извѣстно, астрономы дѣлятъ звѣзды по яркости на различные классы. Звѣзды, принадлежащія къ одному классу, такъ подобраны, что если взять, напримѣръ, три послѣдовательныхъ класса звѣздъ, то различіе между первымъ классомъ и вторымъ кажется равнымъ различію между вторымъ и третьимъ классомъ. Далѣе, если мы будемъ, напримѣръ, сравнивать звѣзды четвертой величины со звѣздами пятой величины, а затѣмъ звѣзды пятой величины со звѣздами шестой величины, то получается впечатлѣніе, что имъ принадлежитъ одна и та же ступень яркости. Это значитъ, другими словами, что звѣзды четвертой и шестой величины, будучи сравниваемы другъ съ другомъ, производятъ впечатлѣніе двойной ступени яркости въ сравненіи со звѣздами четвертой и пятой величины или пятой и шестой величины. Ступень яркости отъ 4 до 6 въ сравненіи со ступенью отъ 4 до 5 имѣетъ численную величину 2. Коротко сказать, астрономъ дѣлитъ всю область яркости отъ самой свѣтлой звѣзды до самой темной, видимой простымъ глазомъ, на пять классовъ. Если разстояніе между первымъ классомъ и вторымъ мы будемъ считать равнымъ единицѣ, то звѣздѣ шестого класса мы припишемъ пять такихъ единицъ. Единица, о которой идетъ рѣчь въ данномъ случаѣ, равняется разстоянію одной степени между двумя классами яркости. Это есть интервалъ, ограниченный двумя ощущеніями. Для того, чтобы опредѣлить, сколько разъ содержится извѣстная единица въ ощущеніи извѣстной величины, нужно установить извѣстный рядъ ступеней, примыкающихъ другъ къ другу, и затѣмъ просто отсчитать, сколько такихъ ступеней содержится.

Если признать, что измѣреніе ощущеній состоитъ въ *измѣреніи разстоянія между ощущеніями*, то сдѣлается яснымъ, что величину имѣетъ не какое-нибудь единичное образованіе, какой-нибудь цвѣтъ, какой-нибудь тонъ, а то разстояніе, которое находится между двумя однородными образованіями; поэтому не имѣетъ никакого смысла сравнивать извѣстное единичное образованіе съ какимъ-либо другимъ и пытаться опредѣлить численное отношеніе между обоими. Два ощущенія образуютъ только одну величину, именно извѣстную *ступень*. Объ измѣреніи же можетъ быть рѣчь

[1]) Grundzüge der Psychologie. B, I. стр. 71—80.

только тогда, когда дѣло идетъ еще объ одной парѣ, образующей ступень. Для психическаго измѣренія нужны, по крайней мѣрѣ, три элемента или три ощущенія. По мнѣнію Эббингауза, не слѣдуетъ думать, что мы въ этомъ случаѣ имѣемъ дѣло съ примѣненіемъ какого-либо своеобразнаго измѣренія; процессъ измѣренія совершенно аналогиченъ тому измѣренію, которое нами примѣняется въ нашихъ пространственныхъ измѣреніяхъ. Если мы возьмемъ пространственное измѣреніе, то увидимъ, что здѣсь происходитъ то же самое. Послѣдніе элементы, которые мы можемъ различить въ пространствѣ, именно отдѣльныя *мѣста* или *точки*, не имѣютъ никакой величины и, слѣдовательно, будучи сравниваемы другъ съ другомъ, не имѣютъ никакихъ численныхъ отношеній. Различныя мѣста находятся сверху, снизу, ближе, дальше, но не имѣютъ никакихъ числовыхъ отношеній: они не находятся два раза дальше, три раза дальше и т. д. Величину, и именно измѣримость, пространственное пріобрѣтаетъ только тогда, когда мы привлекаемъ къ разсмотрѣнію какое-либо *разстояніе* между двумя мѣстами и сравниваемъ его съ какимъ-либо разстояніемъ между двумя другими мѣстами.

Какъ въ измѣреніи ощущеній, такъ и въ пространственномъ измѣреніи должны быть на лицо, по крайней мѣрѣ, три элемента, потому что только при такихъ условіяхъ могутъ быть измѣряемы двѣ дистанціи, не зависящія другъ отъ друга.

Такимъ образомъ, понятіе измѣренія ощущенія въ процессѣ эволюціи пріобрѣло совершенно особую форму. Повидимому, оказывается окончательно установленнымъ, что хотя мы и можемъ говорить о величинѣ ощущеній, однако изъ этого не слѣдуетъ, что они представляютъ изъ себя количества, которыя могли бы разлагаться на единицы и складываться изъ какихъ-либо единицъ. Но, хотя такихъ обособленныхъ психическихъ единицъ и нельзя признать, однако вполнѣ возможно примѣненіе понятія измѣренія къ явленіямъ психическимъ, если только признать, что интенсивности ощущеній можно располагать по *степенямъ*. Тогда ихъ можно расположить въ рядъ, причемъ каждой данной интенсивности можно приписать порядковое число, опредѣляющее мѣсто ея въ предѣлахъ ряда. Разность чиселъ двухъ данныхъ интенсивностей будетъ обозначать число промежуточныхъ звеньевъ, отдѣляющихъ одинъ членъ ряда отъ другого [1]).

[1]) См. также *Lipps*. Die psychischen Massmethoden. 1906. стр. 103 и слѣд.

Итакъ, если мы говоримъ о возможности измѣрить интенсивность ощущеній, то это нужно понимать только въ томъ смыслѣ, что для нашего сознанія однѣ интенсивности ощущеній отличаются большей силой, а другія меньшей, и что эти интенсивности могутъ быть расположены по степенямъ. Интенсивности ощущеній образуютъ *систему*. Опредѣленіе мѣста данной интенсивности въ этой системѣ и представляетъ то, что мы называемъ измѣреніемъ интенсивности ощущеній.

Но вопросъ объ измѣреніи психическихъ явленій гораздо болѣе широкій: мы можемъ говорить не только объ измѣримости интенсивности ощущеній, но также и объ измѣримости психическихъ явленій вообще. Этотъ послѣдній вопросъ въ строгомъ смыслѣ слова выходитъ за предѣлы экспериментальной психологіи; онъ является вопросомъ *общей психологіи* или даже *гносеологіи*. Мы можемъ отвѣтить на вопросъ, измѣримы ли душевныя явленія, если примемъ въ соображеніе общія свойства душевныхъ явленій въ отличіе отъ свойствъ физическихъ явленій. Измѣримы ли душевныя явленія на основаніи тѣхъ признаковъ, которые мы имъ приписываемъ?

Какъ мы видѣли, для того, чтобы можно было что-либо измѣрить, нужно, чтобы существовала какая-либо единица мѣры. Самый процессъ измѣренія заключается въ сравненіи съ этой единицей. Онъ предполагаетъ возможность наложенія или совмѣщенія. Число совмѣщеній является показателемъ величины измѣряемаго предмета. Процессъ измѣренія осуществляется въ наиболѣе совершенномъ видѣ тогда, когда измѣряемая вещь можетъ быть разсматриваема состоящей изъ частей, при чемъ эти части внѣположны, находятся внѣ другъ друга. Это есть тотъ видъ измѣренія, который мы имѣемъ при измѣреніи пространственныхъ величинъ, именно въ томъ измѣреніи, которое является прототипомъ всякаго измѣренія. Условіемъ измѣренія въ собственномъ смыслѣ является совмѣщеніе измѣряющей единицы въ измѣряемомъ явленіи, при чемъ это условіе измѣренія является общимъ, повсюду примѣняемымъ. Даже, напримѣръ, въ измѣреніи такого явленія, какъ электричество, понятіе „совмѣщенія“ должно примѣняться для того, чтобы явленіе могло быть измѣрено. Если мы говоримъ, что сила такого-то тока равняется такому-то числу амперовъ, то мы этимъ желаемъ сказать, что въ данномъ токѣ такое-то количество амперовъ „содержится“ въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ мы гово-

римъ, что въ одномъ аршинѣ „содержится“ 16 вершковъ. На это указываетъ самый способъ выраженія, которымъ мы въ этомъ случаѣ пользуемся, хотя бы это совмѣщеніе мы мыслили только по отдаленной пространственной аналогіи.

Если существеннымъ признакомъ измѣренія считать возможность совмѣщенія, то можно рѣшительно утверждать, что психическіе процессы неизмѣримы. Въ самомъ дѣлѣ, если мы возьмемъ два чувства, два волевыхъ рѣшенія, какъ мы ихъ переживаемъ, то хотя одно изъ нихъ можетъ представляться намъ имѣющимъ бо́льшую интенсивность, однако, ни о какомъ сравненіи, которое мы имѣемъ въ процессѣ измѣренія, рѣчи быть не можетъ, потому что для этого нужно, чтобы существовала единица, которая могла бы совмѣщаться въ измѣряемомъ психическомъ явленіи въ томъ смыслѣ, въ какомъ измѣряющая физическая единица совмѣщается въ измѣряемомъ физическомъ явленіи.

Измѣреніе есть точное сравненіе; а точность сравненія можетъ осуществиться только въ томъ случаѣ, когда происходитъ наложеніе и совмѣщеніе сравниваемыхъ величинъ.

Далѣе, съ чѣмъ мы оперируемъ въ психофизическихъ изслѣдованіяхъ, когда мы сравниваемъ ощущенія. Понятіе ощущенія имѣетъ двоякое значеніе. Когда мы употребляемъ терминъ „ощущеніе“, то мы подъ нимъ понимаемъ, съ одной стороны, психическій *процессъ ощущенія*, а съ другой стороны, извѣстное *объективированное содержаніе*. Когда въ психофизическомъ изслѣдованіи мы говоримъ объ увеличеніи или уменьшеніи ощущеній, то должны помнить, что увеличивается или уменьшается именно объективное содержаніе ощущенія, а не само ощущеніе. Въ качествѣ содержанія ощущеніе есть предметъ, нѣчто объективное. Это содержаніе собственно только и можно сравнивать. Такъ что, если мы, напримѣръ, говоримъ, что какому-либо свѣтовому ощущенію принадлежитъ то или иное количество, то это неправильно. Ощущенію, какъ субъективному состоянію, можетъ быть приписано только извѣстное качество. Измѣрять же возможно только объективное содержаніе. Ошибка, которая допускается въ разсужденіяхъ объ измѣреніи, заключается именно въ томъ, что обыкновенно не замѣчаютъ, что въ процессѣ измѣренія мы имѣемъ дѣло съ той стороной ощущенія, которая имѣетъ объективное содержаніе. Это важно отмѣтить по той причинѣ, что этимъ мы какъ будто хотимъ сказать, что мы не признаемъ разницы между измѣ-

реніемъ въ физикѣ и измѣреніемъ въ психофизикѣ, между тѣмъ какъ обыкновенно принято думать, что въ психофизикѣ измѣряются ощущенія, при чемъ это измѣреніе есть нѣчто совершенно отличное отъ измѣренія вещей физическаго міра. Но это видимое противорѣчіе разрѣшается тѣмъ, что въ дѣйствительности измѣряемы могутъ быть только предметы и явленія объективнаго міра, и въ психофизикѣ мы оперируемъ только съ объективнымъ содержаніемъ, такъ что все различіе между измѣреніемъ въ физикѣ и въ психофизикѣ сводится къ тому, что въ психофизикѣ объективныя содержанія только *сравниваются*, а собственно *измѣреніе* можетъ производиться только въ физикѣ.

Различіе между сравненіемъ и измѣреніемъ заключается въ томъ, что сравненіе есть неточное измѣреніе, а измѣреніе есть не что иное, какъ точное сравненіе, при чемъ эта точность пріобрѣтается благодаря тому, что сравненіе дѣлается *посредственнымъ*. Сравненіе можетъ быть непосредственнымъ, тогда оно есть только сравненіе, и сравненіе можетъ быть посредственнымъ, тогда оно становится измѣреніемъ. Положимъ, я сравниваю двѣ линіи, изъ которыхъ одна нѣсколько больше, чѣмъ другая, и хочу опредѣлить изъ непосредственной оцѣнки, которая изъ нихъ больше. Въ этомъ случаѣ я дѣлаю то, что обыкновенно дѣлается въ психофизическихъ экспериментахъ. Но положимъ съ другой стороны, я хочу опредѣлить, которая изъ данныхъ линій больше, какъ это мы дѣлаемъ въ физикѣ; тогда эта оцѣнка должна пріобрѣсти характеръ посредственный. Для этого я въ свое сравненіе ввожу еще одинъ элементъ, именно какую-либо общую мѣру, которую я въ свою очередь сравниваю съ данными линіями. Или вотъ еще примѣръ. Если я сравниваю непосредственно силу двухъ источниковъ свѣта, то это относится въ область психофизики; но если я это сравненіе произвожу черезъ посредство такъ называемой нормальной свѣчи, то я перехожу въ область физическаго измѣренія.

Между непосредственнымъ измѣреніемъ и измѣреніемъ посредственнымъ принципіальнаго различія нѣтъ, потому что посредственное сравненіе, или измѣреніе, предполагающее введеніе третьяго элемента, осуществляется благодаря непосредственному сравненію. Въ самомъ дѣлѣ, если въ посредственномъ сравненіи, которое предполагаетъ наложеніе какой-либо общей мѣры, я накладываю сантиметръ на сравниваемую линію, то оцѣнивая, совпадаетъ ли какое-либо дѣленіе сантиметра съ концомъ линіи, и допуская при

этомъ нѣкоторую ошибку, я произвожу такое же непосредственное сравненіе, какое вообще имѣетъ мѣсто въ области психофизики.

Такимъ образомъ провести грань между однимъ измѣреніемъ и другимъ не представляется возможности.

Въ психофизикѣ сравненія сводятся къ непосредственной оцѣнкѣ содержанія ощущеній: мы опредѣляемъ, будутъ ли данныя содержанія ощущеній равны, больше или меньше. И если мы, вдобавокъ, возьмемъ предѣльные пункты нашихъ оцѣнокъ, т.-е. когда намъ нужно произвести сужденія, касающіяся равенства или едва замѣтнаго различія, то у насъ даже является увѣренность, что мы производимъ наиболѣе точныя оцѣнки. Но вѣдь какъ разъ то же самое мы дѣлаемъ, когда мы производимъ физическія измѣренія. Если мы измѣряемъ что-либо въ области физическихъ явленій, то въ концѣ концовъ мы бываемъ поставлены въ необходимость производить непосредственную оцѣнку, напримѣръ, на пространственной скалѣ, при чемъ всегда предполагается возможность нѣкоторой ошибки, какую мы и имѣемъ въ психофизическихъ сравненіяхъ, въ видѣ едва замѣтныхъ различій.

Итакъ, въ психофизическихъ измѣреніяхъ всѣ наши сужденія, оцѣнки и т. п., относятся къ *объективнымъ* содержаніямъ ощущенія, напримѣръ, тяжести, цвѣта, звука. Въ психофизическихъ опытахъ мы имѣемъ дѣло не съ какими-либо субъективными состояніями, чувствами и т. п.,—въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ равенствомъ или неравенствомъ тяжелыхъ *вещей*, свѣтлыхъ, звучащихъ *вещей* и т. п. Въ психофизическихъ опытахъ происходитъ сравненіе не *ощущенія*, а *ощущаемаго*. Если же мы говоримъ объ измѣримости ощущеній, то это происходитъ вслѣдстіе двусмысленности, которая содержится въ понятіи ощущенія. Въ особенности это ясно для того случая, когда мы измѣряемъ ощущенія, распредѣляя ихъ по степенямъ, и когда мы можемъ даже опредѣлить кратность ощущеній. Но, вѣдь, совершенно ясно, что мы въ этомъ случаѣ распредѣляемъ по степенямъ объективныя содержанія.

Есть одинъ случай, когда кажется, что мы имѣемъ дѣло съ измѣреніемъ чисто психическихъ явленій,—это именно когда мы опредѣляемъ едва замѣтное различіе между ощущеніями при помощи измѣненія величины порога раздраженія. По величинѣ порога раздраженія мы можемъ судить о *степени ясности различенія*, т.-е. чѣмъ меньше порогъ раздраженія, тѣмъ больше ясность раз-

личенія. Въ этомъ случаѣ мы безспорно измѣряемъ нѣчто психическое. Величиной раздраженія мы измѣряемъ степень ясности представленій. Но въ строгомъ смыслѣ это не есть измѣреніе ощущеній, если измѣреніе понимать въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно употребляется въ физическихъ наукахъ. Это есть измѣреніе величиной *раздраженія* величины ясности представленій, между тѣмъ какъ измѣреніе въ собственномъ смыслѣ предполагало бы измѣреніе ощущеній посредствомъ ощущеній, а не посредствомъ радраженій. Въ томъ случаѣ, когда мы находимъ для величины ясности представленій соотвѣтствующую ей величину раздраженія, мы устанавливаемъ *соотвѣтствіе* между разнородными явленіями; но это не есть измѣреніе.

Итакъ, если подъ измѣреніемъ вообще понимать точное сравненіе, осуществляющееся вслѣдствіе того, что единица мѣры совмѣщается въ измѣряемомъ явленіи, то можно сказать, что о такомъ измѣреніи психическихъ явленій не можетъ быть и рѣчи. Кромѣ того, всѣ тѣ сравненія и оцѣнки, которыя производятся въ психофизикѣ, имѣютъ дѣло съ объективнымъ содержаніемъ, а не съ процессомъ ощущенія, а потому слѣдуетъ признать, что психическіе процессы неизмѣримы. Это обстоятельство приводитъ къ огромному различію между нашими знаніями о душевныхъ и о матеріальныхъ явленіяхъ.

Какъ извѣстно, въ мірѣ физическомъ измѣреніе того или другого явленія дѣлается исходнымъ пунктомъ для дедуктивнаго построенія: измѣривъ одни явленія, мы можемъ сдѣлать выводъ относительно величины другихъ, не измѣренныхъ явленій. Вслѣдствіе этого въ наукахъ о природѣ возможно предвидѣніе, предугадываніе явленій. Всѣ тѣ измѣренія, которыя мы имѣемъ въ современной психологіи, таковы, что никакихъ дедуктивныхъ выводовъ изъ нихъ сдѣлать нельзя. Въ нихъ невозможно предугадываніе событій. Это оттого, что всѣ такъ называемыя измѣренія психическихъ явленій не суть измѣренія въ собственномъ смыслѣ. Понятіе измѣренія не можетъ быть примѣнено къ психическимъ явленіямъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно примѣняется въ наукахъ о физической природѣ. Этимъ объясняется коренная противоположность между знаніями о Природѣ и знаніями о Духѣ.

Г. Челпановъ.

Ученіе Платона о естественномъ правѣ.

Вопросъ о естественной справедливости, объ основаніяхъ правды и права есть та проблема, которая встрѣчаетъ насъ въ самомъ преддверіи общественной философіи Платона. Еще въ раннихъ діалогахъ—каковы „Апологія", „Критонъ", „Горгій",—въ которыхъ онъ отстаивалъ Сократа и его ученіе противъ злобной клеветы и враждебныхъ взглядовъ, онъ выдвигалъ вопросъ о значеніи справедливости въ жизни человѣка и государства, какъ важный и первостепенный. Когда же его собственная философія сложилась и созрѣла, онъ связалъ этотъ вопросъ съ самыми глубокими проблемами своей философіи и сдѣлалъ его исходнымъ началомъ того изъ своихъ произведеній, которое является блестящимъ вѣнцомъ его творчества. Въ діалогѣ „Государство" это—проблема центральная: въ связи съ нею излагается здѣсь не только политическій идеалъ, но и все міросозерцаніе Платона. Самая проблема получаетъ въ этомъ діалогѣ удивительное по своей простотѣ и значительности выраженіе, въ формѣ вопроса: „какимъ образомъ надо жить" (ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν).

Взгляды Платона на естественную справедливость сложились въ живомъ взаимодѣйствіи съ ученіями софистовъ и подъ непосредственнымъ вліяніемъ философіи Сократа. Софистамъ принадлежитъ заслуга самой постановки вопроса объ основаніяхъ справедливости. Но преобладаніе въ софистикѣ скептическихъ началъ не только дѣлало неразрѣшимой поставленную проблему, но и придавало всѣмъ этическимъ выводамъ софистовъ скорѣе отрицательный характеръ. Даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда во имя естественной справедливости софисты выступали съ проповѣдью великихъ принциповъ равенства, свободы и братства, постоянно об-

наруживалось, что въ этой проповѣди нѣтъ прочныхъ основъ, нѣтъ твердой философской почвы. Вслѣдствіе этого великія начала легко переходили въ разрушительные лозунги, и философія свободы смѣнялась радикальнымъ имморализмомъ.

Скептическій характеръ софистики отражался и на томъ существенномъ для философіи права вопросѣ, который касается отношенія естественной справедливости къ положительнымъ установленіямъ. Въ ученіяхъ софистовъ между тѣмъ и другимъ оказывается разрывъ: или положительное право, какъ у Протагора, объявлялось критеріемъ справедливости, и естественное состояніе, въ которомъ не было гражданскаго порядка, представлялось лишеннымъ „стыда и правды"; или же, напротивъ, естественное право провозглашалось единственно обязательнымъ и нормальнымъ, а положительный законъ низводился на степень принудительнаго тиранническаго порядка. Этотъ коренной пробѣлъ въ ученіяхъ софистовъ былъ исправленъ Сократомъ: вмѣсто того, чтобы быть радикальнымъ отрицаніемъ положительнаго права, естественная справедливость становится у него нравственнымъ основаніемъ положительныхъ законовъ и такимъ образомъ между естественнымъ и положительнымъ правомъ устанавливается прямая связь.

Сравнивая ученія софистовъ и Сократа, не трудно видѣть, какимъ образомъ вообще возможно было возвести доктрину естественнаго права на степень законченной философской теоріи. Для этого необходима была та углубленная постановка этической проблемы, когда она приводится въ связь съ положительнымъ міросозерцаніемъ. Ученіе софистовъ объ условности всякаго познанія дѣлало шаткими и ихъ этическіе принципы, и эта шаткость, граничившая съ безпринципностью, была главной причиной борьбы съ софистами Сократа, а затѣмъ и Платона. Въ произведеніяхъ Платона мы всюду встрѣчаемъ слѣды этой борьбы, и его ученіе о естественной справедливости все время утверждается путемъ отрицанія разрушительной проповѣди софистовъ. Показать, слѣдуя въ этомъ Сократу, что основы справедливости неразрывно связаны съ идеальнымъ міропорядкомъ, что идеалъ правды составляетъ живую силу, проявляющую себя въ судьбѣ людей,—такова задача Платона. Но онъ не ограничился только доказательствомъ этого общаго положенія. Онъ постарался опровергнуть всѣ главные пункты философіи права софистовъ, противопоставилъ имъ собственныя начала, связалъ съ этимъ опредѣленное философско-

историческое построеніе и такимъ образомъ первый изъ древнихъ философовъ далъ законченную теорію естественнаго права, по цѣльности своей не уступающую новымъ ученіямъ этого рода.

Въ болѣе раннихъ діалогахъ,упомянутыхъ выше,—„Апологія", „Критонъ", Горгій",—Платонъ еще стоитъ на почвѣ идей Сократа. Мы встрѣчаемъ здѣсь то же возвышенное представленіе о естественной справедливости, царящей надъ міромъ, то же признаніе принципа законности, какъ основы правильной жизни въ государствѣ, то же стремленіе связать положительные законы съ естественнымъ правомъ. По существу эти діалоги и не имѣютъ иной цѣли, какъ выяснить подлинный смыслъ проповѣди Сократа. Однако, уже въ томъ изложеніи, которое Платонъ даетъ взглядамъ Сократа въ „Горгіи", замѣтны слѣды его будущей политической философіи. Особенно любопытно отмѣтить, что именно въ этомъ діалогѣ Платонъ подвергаетъ блестящей критикѣ крайнія ученія софистовъ о морали и правѣ, и такимъ образомъ подготовляетъ фундаментъ для собственныхъ построеній. Въ яркой и ниспровергающей аргументаціи онъ оспариваетъ здѣсь положеніе ученика софистовъ Калликла, что „справедливое по природѣ состоитъ въ томъ, чтобы все достояніе слабѣйшихъ и худшихъ принадлежало сильнѣйшимъ и лучшимъ" и что „правильно живя, слѣдуетъ давать какъ можно болѣе простора своимъ влеченіямъ". Такъ какъ Калликлъ исходитъ при этомъ изъ требованій природы, то и Платонъ, разбирая его взгляды, слѣдуетъ по тому же пути. Въ результатѣ онъ приходитъ къ заключенію, что счастье и справедливость состоятъ не въ томъ, чтобы удовлетворять безъ разбора свои влеченія и стремиться имѣть болѣе другихъ, а въ томъ, чтобы какъ только можно бѣжать отъ невоздержанности и уважать равенство, „которое и среди боговъ и среди людей имѣетъ великое значеніе (μέγα δύναται)". Отвѣчая такимъ образомъ на исповѣдуемое Калликломъ право сильнаго, возражая на софистическій догматъ, что сильному все позволено, Платонъ отстаиваетъ идею высшей нормы, вносящей сдержки и границы какъ въ личную жизнь людей, такъ и въ ихъ отношенія другъ къ другу. А за этой нормой, царящей надъ людьми, онъ предполагаетъ общій міровой порядокъ. „Мудрецы утверждаютъ,—говоритъ онъ,—что небо и землю, боговъ и людей связываютъ общеніе и дружба, умѣренность, благоразуміе и справедливость; поэтому то и называютъ они эту вселенную стройнымъ порядкомъ, а не безпорядочностью и необузданностью".

Таковъ первый очеркъ началъ естественной справедливости, который мы находимъ у Платона. Нельзя не видѣть, что воззрѣнія Сократа получаютъ здѣсь большую опредѣленность. Естественное право не только опредѣляется по существу, какъ безусловная норма жизни и какъ опора общественныхъ отношеній, но дѣлается попытка установить и его содержаніе, связавъ его съ принципомъ равенства и приведя его въ сочетаніе съ тѣми началами общенія дружбы, умѣренности и справедливости, которыя служатъ основами всего нравственнаго міропорядка. Такимъ образомъ дѣйствительно пріобрѣталась твердая позиція и противъ крайнихъ положеній софистическаго имморализма.

Но нельзя не отмѣтить, что въ томъ же діалогѣ, гдѣ дается этотъ очеркъ естественнаго права въ духѣ ученія Сократа, мы находимъ и очевидное отступленіе Платона отъ своего учителя. Въ философіи Сократа признаніе святости естественнаго права гармонически сочеталось съ уваженіемъ къ положительному закону. Мысль о томъ, что законы человѣческіе суть „братья“ законовъ божественныхъ, была для него основной и центральной. Подвергая суровой критикѣ и правящихъ лицъ, и весь народъ аѳинскій, Сократъ показывалъ однако примѣръ неизмѣнной преданности своему государству и его законамъ. Вотъ это уваженіе къ положительному порядку, за которое ранѣе Платонъ восхвалялъ Сократа, онъ посвятилъ этому даже особый діалогъ „Критонъ“— въ діалогѣ „Горгій“ совершенно отступаетъ на второй планъ предъ идеей высшей справедливости. Въ Платонѣ чувствуется человѣкъ другой эпохи и другихъ жизненныхъ впечатлѣній. Убѣжденіе въ томъ, что аѳинское государство идетъ по ложному пути, что вся его политика есть извращеніе началъ справедливости, совершенно овладѣваетъ теперь Платономъ, и кромѣ словъ самаго рѣзкаго осужденія онъ ничего не находитъ для своего отечества. Связь естественнаго права съ государственнымъ порядкомъ имъ не отрицается, а переносится въ область отношеній нормальныхъ и желательныхъ. Такихъ отношеній въ аѳинскомъ государствѣ нѣтъ, и поэтому приходится лишь взывать къ высшей справедливости и напоминать о забытомъ пути добра. Здѣсь, уже съ полной ясностью обрисовывается собственный взглядъ Платона на естественное право.

Слѣдующей ступенью въ развитіи этого взгляда является діалогъ: „Государство“. Какъ и ранѣе, общимъ фономъ для выясне-

нія положительныхъ идей Платона служатъ софистическія ученія, и, какъ ранѣе, въ качествѣ антитезы его взглядамъ берутся воззрѣнія крайняго имморализма, представителемъ которыхъ является на этотъ разъ софистъ Тразимахъ. Передъ нами снова воспроизводится восхваленіе права сильнаго и отождествленіе естественной справедливости съ пользой властвующихъ. Но въ опроверженіе этого взгляда Платонъ идетъ теперь далѣе, чѣмъ прежде: онъ не только повторяетъ свои прежнія возраженія, но и присоединяетъ къ нимъ новыя, еще болѣе уясняющія его собственную мысль и логически приводящія къ расширенію вопроса о справедливости въ проблему справедливаго государства. Теорія естественнаго права переходитъ тутъ въ политическую философію.

Взглядъ Тразимаха на естественную справедливость ведетъ къ полному отрицанію обычныхъ человѣческихъ воззрѣній. Отождествляя силу съ правомъ, онъ признаетъ, что люди сильные могутъ дѣлать для своей пользы все, что хотятъ, и если другіе порицаютъ ихъ за несправедливость, то не потому, что сами боятся ее совершить, а потому, что опасаются потерпѣть ее отъ другихъ. На самомъ дѣлѣ то, что зовется въ обществѣ несправедливостью, является при извѣстныхъ условіяхъ и болѣе сильнымъ, и болѣе свободнымъ, и болѣе властнымъ, чѣмъ справедливость. Противъ этого взгляда, столь рѣшительно и рѣзко выраженнаго, и обращаетъ свою критику Платонъ. Онъ ставитъ своей задачей показать, что опредѣленія Тразимаха заключаютъ въ себѣ полное извращеніе понятій: подъ именемъ естественной справедливости онъ на самомъ дѣлѣ восхваляетъ несправедливость; ей онъ приписываетъ свойство доставлять человѣку пользу, силу и счастье. Но въ дѣйствительности несправедливость и отдѣльнаго человѣка, и общества людей дѣлаетъ болѣе слабыми и приноситъ не пользу, а вредъ. Постепенно выясняется, что сущность истиннаго властвованія состоитъ не въ томъ, чтобы извлекать пользу для себя, а чтобы приносить ее другимъ, что стремленіе имѣть болѣе всѣхъ есть признакъ несправедливости и свидѣтельствуетъ объ отсутствіи мудрости и добродѣтели, что несправедливость, гдѣ бы она ни проявлялась,—въ государствѣ ли, въ племени, въ войскѣ или въ чемъ другомъ,—лишаетъ возможности дѣйствовать вслѣдствіе порождаемыхъ ею несогласій и раздоровъ. „Думаешь ли ты,—спрашиваетъ ведущій съ Тразимахомъ бесѣду Сократъ,—что государство, или войско, или разбойники, или воры, или какая-либо

другая совокупность людей, которые несправедливо приступаютъ къ чему-либо вмѣстѣ, будутъ въ состояніи сдѣлать что-нибудь, если станутъ дѣйствовать несправедливо другъ къ другу.“ Общая мысль, которую высказываетъ здѣсь Платонъ, заключается въ томъ, что какъ въ общеніи людей, такъ и въ одномъ человѣкѣ несправедливость производитъ раздвоеніе, разладъ, несогласіе съ собою, вражду съ людьми и богами. Въ связи съ этимъ онъ дѣлаетъ и дальнѣйшее заключеніе, что несправедливость никогда не бываетъ полезнѣе справедливости.

Имморализмъ Тразимаха такимъ образомъ расшатанъ въ своихъ основаніяхъ. Опредѣленіе естественной справедливости, какъ права сильнаго, отвергнуто, а вмѣстѣ съ тѣмъ возстановлено присущее людямъ уваженіе къ той подлинной справедливости, которая не опирается на силу и не ищетъ своей выгоды, а руководствуется сознаніемъ общаго блага и высшей стоящей надъ людьми нормы. Однако, Платонъ не довольствуется опроверженіемъ общихъ положеній радикальной софистики, которыя высказываются Тразимахомъ. Для того, чтобы полнѣе раскрыть истинную природу справедливости, онъ еще болѣе углубляетъ силу нравственныхъ сомнѣній. Съ этой цѣлью онъ заставляетъ выводимыхъ имъ въ діалогѣ юношей Главкона и Адиманта произнесть рѣчи въ пользу несправедливости. Эти рѣчи представляютъ самое сильное мѣсто первыхъ двухъ книгъ „Государства“. Тутъ не только воспроизводятся толки, которыми „Тразимахъ и тысячи другихъ оглушили уши“, но и вообще собираются всѣ сужденія, которыми поверхностная практическая мудрость разукрасила путь неправды, путь лицемѣрнаго призрачнаго служенія добру. Какъ тяжкія обвиненія противъ ходячей морали, противъ низменныхъ и своекорыстныхъ расчетовъ ея, звучатъ эти рѣчи молодыхъ людей, повторяющихъ то, что говорятъ старшіе и опытные, и что поддерживаютъ своимъ авторитетомъ риторы и поэты. Никогда никто не порицалъ несправедливости и не превозносилъ справедливости иначе, какъ въ отношеніи къ проистекающимъ изъ нихъ мнѣніямъ, почестямъ и наградамъ. А каковы онѣ по своей внутренней сущности, независимо отъ своихъ обнаруженій, поскольку онѣ живутъ въ душѣ человѣческой, сокровенныя отъ боговъ и людей, этого не раскрылъ достаточно никто ни въ прозѣ, ни въ стихахъ. Слѣдовало бы показать, что неправда есть величайшее зло, живущее въ душѣ, а правда—величайшее благо, присущее ей. А между тѣмъ людская

молва даже и тогда, когда она восхваляетъ справедливость, въ сущности превозноситъ житейскую мудрость и практическую разсчетливость, которымъ нѣтъ дѣла до справедливости въ ея подлинномъ существѣ.

Идетъ ли рѣчь о происхожденіи справедливости, утверждаютъ, что она представляетъ собою только результатъ соглашенія людей, условившихся между собою не дѣлать другъ другу несправедливости, чтобы не страдать отъ взаимныхъ обидъ. Говорятъ ли объ осуществленіи справедливости въ жизни, указываютъ на то, что для человѣка прежде всего важно казаться и слыть справедливымъ, а не быть таковымъ на самомъ дѣлѣ. И всегда полагаютъ, что если кто умѣетъ предъ людьми и богами соблюдать видъ справедливости, скрывать свои настоящіе разсчеты, тотъ и достигаетъ наибольшаго успѣха. О томъ же человѣкѣ, который, оставаясь непоколебимо вѣрнымъ правдѣ, прослыветъ у людей несправедливымъ, думаютъ, что „его подвергнутъ избіенію и пыткамъ, заключатъ въ оковы, выжгутъ глаза и послѣ всѣхъ этихъ мученій пригвоздятъ къ кресту и заставятъ узнать, что нужно желать не быть справедливымъ, а только казаться имъ".

Трагедія правды, не признанной обществомъ, тяжелый крестъ праведниковъ, распинаемыхъ за свои убѣжденія, вотъ высшій пунктъ сомнѣній, высказываемыхъ Адимантомъ и Главкономъ. Возможное противорѣчіе между счастьемъ и правдой изображается тутъ какъ нельзя болѣе ярко, и тѣмъ болѣе важной представляется задача, которую ставитъ Платонъ, разсмотрѣть вопросъ о значеніи справедливости въ ней самой, независимо отъ людской молвы и внѣшняго успѣха. Въ разрѣшеніи этого вопроса Платонъ идетъ особымъ путемъ: такъ какъ справедливость проявляется не только въ отдѣльныхъ людяхъ, но и въ цѣломъ государствѣ, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ обнаруживается болѣе наглядно, какъ бы написанная крупными буквами, то съ этого, по его мнѣнію, и слѣдуетъ начать изслѣдованіе. Исходя изъ этого соображенія, онъ и рисуетъ образъ справедливаго государства, чтобы отсюда вывести заключеніе о природѣ справедливости. Въ результатѣ онъ приходитъ къ выводу, что, какъ въ государствѣ справедливость состоитъ въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, чтобы всѣ классы исполняли свое призваніе, такъ и въ душѣ человѣческой справедливость заключается въ соразмѣрности и согласіи ея частей,—разума, воли и чувства. Отсюда видно, что

справедливость есть нѣчто, происходящее отъ природы. Поэтому справедливые и несправедливые поступки для души то же, что здоровая и вредная пища для тѣла. Одни укрѣпляютъ душу, другіе поражаютъ ее болѣзнью; и это именно потому, что таково ихъ внутреннее свойство, таково ихъ естественное вліяніе на человѣка. То, что несправедливость остается иногда скрытой для людей, это можетъ только болѣе вредить душѣ, ибо незамѣченная и ненаказанная она становится тѣмъ болѣе губительной.

Такъ Платонъ утверждаетъ свое положеніе, что справедливость и несправедливость сами по себѣ оказываютъ вліяніе на человѣческую душу, независимо отъ своихъ внѣшнихъ обнаруженій и послѣдствій. Съ этой точки зрѣнія внѣшнія удачи или неудачи имѣютъ значеніе второстепенное. Однако, Платонъ не оставляетъ безъ возраженій и того широко распространеннаго взгляда, что несправедливость, умѣло скрытая приноситъ чѣловѣку счастье, а справедливосгь, непризнанная людьми, доставляетъ несчастье Рано или поздно неправда откроется и понесетъ свою кару, а правда, если и не сразу, все же получитъ должную награду. И это имѣетъ мѣсто не только для настоящей, но въ особенности для будущей жизни. Нетлѣнная сила справедливости получаетъ тутъ оправданіе въ высшихъ метафизическихъ предположеніяхъ.

То, что мы передаемъ здѣсь въ краткихъ и отвлеченныхъ положеніяхъ, излагается у Платона его своеобразнымъ увлекательнымъ стилемъ, въ которомъ образы и сравненія, миѳы и сказанія восполняютъ ходъ логической мысли. Но, быть можетъ, болѣе чѣмъ всѣ эти средства художественнаго изложенія, чарующе дѣйствуетъ на читателя захватывающая сила убѣжденія въ непоколебимой силѣ справедливости. Ученіямъ радикальной софистики Платонъ противопоставляетъ представленіе о справедливости, какъ о естественномъ законѣ, вытекающемъ изъ самой природы отношеній, связанномъ съ глубочайшими основами всего міропорядка и носящемъ реальную мощь въ самомъ себѣ.

Обоснованіе идеи естественной справедливости на этомъ могло считаться законченнымъ. Далѣе слѣдовалъ вопросъ объ отношеніи естественной справедливости къ положительному праву, и въ этомъ вопросѣ Платонъ оказался не менѣе радикальнымъ, чѣмъ софисты. Съ точки зрѣнія своего отрицательнаго отношенія къ исторической дѣйствительности, онъ призналъ въ положительныхъ формахъ не ступени восхожденія къ идеалу, а моменты отпаденія отъ него.

Такъ именно изображаются въ діалогѣ „Государство“ различныя формы государственнаго устройства, которыя чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе становятся извращенными и худшими. Въ позднѣйшихъ своихъ произведеніяхъ, а именно въ діалогахъ: „Политикъ“ и „Законы“, онъ еще рѣзче подчеркнулъ эту философско-историческую схему о послѣдовательномъ извращеніи нравовъ и политическихъ формъ,— воздавъ похвалы первобытному естественному состоянію людей. Съ большимъ энтузіазмомъ, напоминающимъ позднѣйшіе восторги Руссо, превозносятся здѣсь тѣ стародавнія времена, когда люди были добры и просты, когда не было между ними вражды, не было бѣдности и богатства, когда не нужно было имъ законодателей и законовъ. Но, какъ Руссо, Платонъ полагаетъ, что это утраченное состояніе невинности ушло безвозвратно и что надо подумать о новыхъ формахъ жизни, въ которыхъ могла бы воплотиться справедливость. Съ этой цѣлью онъ пишетъ свои проекты идеальнаго устройства. Кто не узнаетъ въ этомъ ходѣ мысли столь знакомые пріемы естественно-правовыхъ построеній новаго времени? Между счастливымъ прошлымъ и идеальнымъ будущимъ рисуется темная полоса извращенной дѣйствительности. Спасеніе ищется въ осуществленіи извѣстнаго естественнаго порядка, внѣ котораго люди ходятъ во мракѣ.

Такъ Платонъ явился прообразомъ тѣхъ ученій, которыя прославили философію права новаго времени. Его значеніе въ этомъ отношеніи мало выяснено, но оно становится несомнѣннымъ, если брать его взгляды во всей ихъ совокупности, на всемъ протяженіи его философскаго развитія.

П. Новгородцевъ.

Проблема безсознательнаго въ психологіи.

Сознаніе и безсознательное,—это двѣ стороны нашего душевнаго міра, подобныя дню и ночи въ природѣ; ихъ періодическія или случайныя смѣны и колебанія являются неизбѣжными спутниками всѣхъ остальныхъ переживаемыхъ нами душевныхъ перемѣнъ. Но въ чемъ состоитъ сущность этихъ явленій, этотъ вопросъ представляется неразрѣшимой загадкой. Въ психологіи не только не существуетъ удовлетворительной теоріи сознанія, но не установился даже самый смыслъ этого термина. Подъ сознаніемъ разумѣется то совокупность всѣхъ душевныхъ переживаній вообще, то признакъ ясности и отчетливости, свойственный лишь непосредственнымъ переживаніямъ. Это и сцена, на которой поочередно выступаютъ, подобно актерамъ, психическія явленія, и фонарь, освѣщающій сцену и актеровъ. Одни психологи видятъ въ сознаніи причину душевныхъ процессовъ, другіе—ихъ результатъ; одни полагаютъ его сущность въ различеніи или анализѣ данныхъ внутренняго опыта, другіе—въ ихъ соединеніи, интеграціи или синтезѣ; одни отожествляютъ «сознаніе» съ «познаніемъ», другіе стремятся по возможности обособить эти факты; одни считаютъ сознаніе пассивнымъ или «аффективнымъ» состояніемъ, близкимъ по природѣ къ чувству, другіе, наоборотъ, разсматриваютъ его какъ выраженіе «рефлексивной» дѣятельности вниманія, т.-е. сводятъ въ конечномъ счетѣ къ волевому акту. Но въ еще худшемъ положеніи находится вопросъ о психическомъ безсознательномъ. Если психологи спорятъ о томъ, что такое сознаніе, то никто изъ нихъ не сомнѣвается, по крайней мѣрѣ, въ самомъ существованіи этого явленія. О безсознательныхъ психическихъ переживаніяхъ нельзя и этого сказать. Здѣсь мы имѣемъ дѣло уже не съ общепризнан-

нымъ фактомъ, который можно объяснять такъ или иначе, а скорѣе съ гипотезой, придуманной для объясненія фактовъ. Существуютъ ли такія переживанія, есть ли въ дѣйствительности процессы, которые можно было бы назвать безсознательными и вмѣстѣ съ тѣмъ психическими, это остается спорнымъ вопросомъ.

Защитники идеи безсознательнаго въ психологіи указываютъ на то, что эта идея необходимо постулируется теоретическими соображеніями и опирается на очевидныя данныя нашего внутренняго опыта. Ея теоретическимъ основаніемъ служитъ законъ непрерывности причиннаго ряда, установленный еще Лейбницемъ. Не только съ точки зрѣнія старой спиритуалистической теоріи души, какъ непрерывно пребывающей и непрерывно дѣйствующей субстанціи, но и съ точки зрѣнія современной теоріи психофизіологическаго параллелизма душевная жизнь не могла бы исчерпываться мимолетными мгновеніями сознанія. Вѣдь если физіологическіе процессы въ нервной системѣ образуютъ непрерывную цѣпь матеріальныхъ измѣненій, протекающихъ по опредѣленнымъ физико-химическимъ законамъ, то и параллельный имъ рядъ психическихъ процессовъ долженъ быть мыслимъ въ видѣ такой же непрерывной замкнутой цѣпи, связанной своею собственною внутреннею причинностью. И если въ сознаніи мы находимъ лишь обрывки этой цѣпи, гдѣ искать намъ остальныя ея звенья, какъ не въ нѣдрахъ безсознательной психики? Такимъ образомъ, если бы идея психическаго безсознательнаго была даже только гипотезой, это была бы во всякомъ случаѣ гипотеза неизбѣжная: безъ такой гипотезы душевная жизнь оставалась бы совершенно необъяснимой. Но развѣ безсознательныя переживанія простая гипотеза? Развѣ нашъ внутренній опытъ не убѣждаетъ насъ на каждомъ шагу въ ихъ существованіи? Психическія явленія живутъ сознательною жизнью только одинъ мигъ; сыгравъ свою мимолетную роль, они погружаются въ безсознательную бездну памяти. Но вѣдь память не есть вѣчное и абсолютное забвеніе: это не смерть нашихъ минувшихъ состояній, а лишь новая форма ихъ жизни. Забытыя представленія не только вновь воскресаютъ въ сознаніи, но и постоянно живутъ подъ его поверхностью, образуя ту основу, на которой оно возникаетъ. Они заполняютъ пробѣлы нашихъ воспріятій, они служатъ скрытыми звеньями нашихъ ассоціацій, изъ нихъ слагаются «подразумѣваемыя» посылки нашихъ умозаключеній, на нихъ покоятся наши симпатіи и антипатіи, наши вѣрованія и сомнѣнія, наши убѣжде-

нія и предразсудки. Нѣтъ ни одной мысли, ни одного чувства, ни одного волевого акта, которые вытекали бы исключительно изъ непосредственныхъ данныхъ сознанія: ихъ источникъ лежитъ въ *отношеніи* этихъ данныхъ къ нашему прежнему опыту, къ тѣмъ идеямъ, чувствамъ и стремленіямъ, которыя были нами раньше пережиты. Эти старыя переживанія въ сознаніи уже не даны, но они оказываютъ на него непрестанное дѣйствіе, и ихъ роль въ сознательной жизни ничѣмъ не отличается отъ той, какую выполняютъ ея наличные элементы. Каждую минуту наша сознательная мысль наталкивается на слѣды такихъ когда-то пережитыхъ, но уже давно погребенныхъ въ глубинѣ души состояній, и каждую минуту эти состоянія снова оживаютъ, вступая въ процессъ сознательной мысли. Вся наша душа есть не что иное, какъ обширное кладбище такихъ вѣчно воскресающихъ, вѣчно живыхъ мертвецовъ. Сознаніе, это—лишь цвѣтокъ, вырастающій на ихъ могилѣ.

Но если душевная жизнь представляется немыслимою безъ идеи психическаго безсознательнаго, то, спрашивается, мыслима ли самая эта идея? Не заключаетъ ли она въ себѣ чудовищнаго противорѣчія? Вѣдь сознаніе, говорятъ критики этой гипотезы, есть единственное свойство, въ которомъ выражается своеобразная природа душевныхъ явленій и которое отличаетъ ихъ отъ физическихъ вещей. Какимъ же образомъ явленія, лишенныя этого свойства, могутъ быть названы психическими? Какъ можетъ быть рѣчь о безсознательныхъ ощущеніяхъ, представленіяхъ или мысляхъ, если сознаніе является ихъ неотъемлемымъ признакомъ? Безсознательныя ощущенія, представленія и мысли, это то же самое, что неощущаемыя ощущенія, непредставляемыя представленія, немыслимыя мысли, т.-е. безсмыслица. Говорить о «безсознательныхъ душевныхъ переживаніяхъ» такъ же нелѣпо, какъ, напримѣръ, говорить о «безцвѣтныхъ краскахъ». Очевидно, въ вопросѣ о такъ называемыхъ безсознательныхъ психическихъ процессахъ возможна только такая альтернатива. Если это процессы психическіе, то они не могутъ быть безсознательными въ полномъ смыслѣ этого слова. Они принадлежатъ къ обыкновеннымъ сознательнымъ состояніямъ и отличаются отъ другихъ состояній того же рода только тѣмъ, что бываютъ слишкомъ слабы, проходятъ слишкомъ быстро, привлекаютъ къ себѣ слишкомъ мало вниманія и потому не замѣчаются нами или немедленно забываются. Такія незамѣтныя или только что позабытыя явленія находятся подъ порогомъ яснаго

сознанія, но о нихъ нельзя сказать, что они совсѣмъ не сознаются. Поэтому ихъ слѣдуетъ называть уже не безсознательными явленіями, а *подсознательными* или *сублиминальными*. Если же мы имѣемъ дѣло съ дѣйствительно безсознательными процессами, то они не могутъ быть психическими. Это простыя физіологическія состоянія, лишенныя психическаго эквивалента, слабыя нервныя раздраженія или слабыя воздѣйствія прежнихъ нервныхъ раздраженій, которыя при другихъ обстоятельствахъ могли бы сопровождаться явленіями сознанія, но при данныхъ условіяхъ не вызываютъ ихъ. Другими словами, такъ называемыя безсознательныя душевныя переживанія въ этомъ случаѣ сводятся къ тому, что Карпентеръ болѣе правильно называлъ *безсознательною дѣятельностью мозга* (unconscious cerebration).

На первый взглядъ эта аргументація можетъ казаться неопровержимой, но попытаемся разобраться въ ней. Что съ точки зрѣнія обычныхъ психологическихъ понятій идея безсознательныхъ душевныхъ переживаній заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, это несомнѣнно. Какого рода это противорѣчіе, дѣйствительное или только кажущееся, этотъ вопросъ мы оставимъ пока въ сторонѣ. Посмотримъ сначала, можно ли найти изъ него выходъ какимъ-нибудь изъ тѣхъ двухъ путей, которые намъ предлагаются, путемъ гипотезы психическаго подсознательнаго или идеи физіологическаго безсознательнаго? Не приведутъ ли насъ эти гипотезы только къ новымъ и, можетъ быть, еще болѣе тяжкимъ логическимъ несообразностямъ? Нетрудно убѣдиться, что выхода этимъ способомъ мы не найдемъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое психическое «подсознательное» или «сублиминальное»? Вѣдь это лишь пространственная метафора, которая сама по себѣ не выражаетъ и не объясняетъ ровно ничего. То, что находится подъ порогомъ сознанія, лежитъ за его предѣлами. Если это будетъ сознаніе вообще, то за его предѣлами будетъ лежать безсознательное, психическое или физіологическое. Если же это лишь сознаніе ясное, то внѣ его мыслится сознаніе смутное. Но дѣло идетъ вѣдь не о формахъ сознанія: дѣло идетъ о явленіяхъ, которыя въ сознаніи *совсѣмъ* не даны, которыя не сознаются нами даже смутно, а только дѣйствуютъ на состоянія нашего сознанія. Будутъ ли намъ такія явленія сколько-нибудь понятнѣе, если мы назовемъ ихъ «подсознательными»? Понятіе подсознательнаго не есть рѣшеніе проблемы, а только способъ уклониться отъ ея рѣше-

нія; это своего рода научная отписка. Когда въ пустую формулу подсознательнаго пытаются вложить болѣе реальное содержаніе, то подъ нимъ разумѣютъ, какъ мы видѣли, или незамѣтныя явленія сознанія, или явленія только что позабытыя. Но тогда приходится спросить: что такое «незамѣтныя» явленія сознанія? Развѣ можно что-нибудь сознавать, не замѣчая? И развѣ можно не замѣчать того, что сознается? Замѣчать—значитъ обращать на что-нибудь вниманіе, а обращать вниманіе и сознавать—одно и то же. Психическія состоянія могутъ быть очень слабы, они могутъ смѣняться въ сознаніи очень быстро; но если они въ какой-нибудь мѣрѣ сознаются, они должны быть замѣтны, и, обратно, если они не замѣтны, они не могутъ сознаваться. То же самое нужно сказать и о явленіяхъ только что позабытыхъ. Вѣдь въ тотъ моментъ, когда явленіе находится въ сознаніи, оно еще не забыто, а въ ту минуту, когда оно позабыто, оно уже не находится въ сознаніи. «Незамѣтный», «позабытый» и «безсознательный»—это лишь различныя выраженія для одного и того же психологическаго факта, и допускать «незамѣтныя» или «позабытыя явленія сознанія»—значитъ именно признавать безсознательныя явленія.

Можно ли разсматривать эти явленія какъ физіологическіе процессы? Такой взглядъ сталкивался бы съ непреодолимыми затрудненіями и въ концѣ концовъ былъ бы равносиленъ попыткѣ свести къ физіологическимъ процессамъ всю душевную жизнь. Если сторонники гипотезы психическаго безсознательнаго въ чемъ-нибудь безусловно правы, такъ это въ томъ, что роль безсознательныхъ состояній въ душевной жизни ничѣмъ не отличается отъ роли сознанія. Эти состоянія вплетаются въ ткань сознательныхъ переживаній, какъ ихъ связующія звенья, ихъ основанія, ихъ мотивы; они дополняютъ, опредѣляютъ и уясняютъ факты сознанія подобно тому, какъ эти факты дополняютъ, опредѣляютъ и уясняютъ другъ друга. Но если роль безсознательнаго и сознательнаго въ душевныхъ процессахъ одна и та же, то одинакова и ихъ природа. Сходство дѣйствій само собой предполагаетъ и сходство причинъ. Вѣдь мы не можемъ представлять себѣ душевный процессъ въ видѣ мозаики, слагающейся изъ психическихъ и матеріальныхъ частей. Это процессъ однородный, и каковы бы ни были элементы, входящіе въ его составъ,—будутъ ли это элементы сознательные или безсознательные,—они все равно должны мыслиться, какъ явленія психическія. Съ другой стороны, къ чему привело

бы насъ физіологическое понятіе безсознательнаго? Мы знаемъ, что безсознательныя явленія въ душевномъ мірѣ суть бывшія и будущія явленія сознанія. Это ощущенія, представленія, мысли и чувства, которыя когда-то были пережиты нами въ сознательной формѣ, а затѣмъ позабыты и сдѣлались достояніемъ памяти; это впечатлѣнія, идеи, стремленія, которыя незамѣтно возникаютъ въ душѣ, а потомъ переходятъ въ сознаніе. Между сознательнымъ и безсознательнымъ нельзя положить опредѣленныхъ границъ. Они образуютъ элементы непрерывнаго круговорота, гдѣ одно изъ этихъ состояній постоянно превращается въ другое, гдѣ сознаніе каждую минуту родится изъ нѣдръ безсознательнаго, а безсознательное исходитъ изъ сознанія. Болѣе того: это даже не элементы психическаго круговорота, а только моменты времени, въ теченіе котораго онъ совершается,—моменты его настоящаго и прошлаго. Сознаніе есть лишь короткій эпизодъ въ жизни безсознательнаго, а безсознательное есть длинная исторія сознанія. Теперь предположимъ, что безсознательныя явленія суть простые физіологическіе процессы, и намъ будетъ ясно, къ какому выводу мы придемъ: становясь на эту точку зрѣнія, мы должны будемъ примѣнить ее и къ сознанію. Намъ придется сказать, что физіологическіе процессы суть не что иное, какъ бывшія и будущія явленія сознанія, что они не только превращаются въ сознательныя переживанія, но и происходятъ изъ нихъ, что все различіе между ними и сознаніемъ сводится лишь къ различію моментовъ времени, съ которыми они связаны, къ различію прошлаго и настоящаго въ смѣнѣ душевныхъ состояній. Другими словами, мы окажемся предъ такою дилеммой: если безсознательныя явленія суть физіологическіе процессы, то и сознаніе есть физіологическій процессъ; если же сознаніе не можетъ быть физіологическимъ процессомъ, то и безсознательныя явленія не могутъ имѣть физіологическаго характера, а должны быть явленіями психическими. Такъ какъ допустить первое значило бы утверждать грубую нелѣпость, то, очевидно, остается признать только второе.

Итакъ, ни гипотеза психическаго подсознательнаго, ни гипотеза физіологическаго безсознательнаго не могли бы приблизить насъ ни на шагъ къ рѣшенію проблемы. Той альтернативы, въ которой психологи ищутъ выхода изъ затрудненій, связанныхъ съ идеей психическаго безсознательнаго, не существуетъ, и намъ не остается ничего иного, какъ возвратиться къ этой парадоксальной идеѣ

и спросить себя, дѣйствительно ли она такъ нелѣпа, какъ это кажется съ перваго взгляда? Мы видѣли, что логическая несообразность этого понятія заключается въ его противорѣчіи обычному психологическому представленію о тожествѣ сознательнаго и психическаго. Безсознательныя душевныя явленія признаются немыслимыми, потому что сознаніе считается единственнымъ свойствомъ, въ которомъ выражается своеобразная природа душевныхъ явленій и состоитъ ихъ отличіе отъ матеріи. Но правильна ли такая аргументація? Не заключаетъ ли она въ себѣ petitio principii? Вѣдь отвергать психическое безсознательное, признавъ напередъ, что сознаніе является неотъемлемымъ признакомъ психическаго, значитъ доказывать немыслимость безсознательныхъ душевныхъ процессовъ на томъ основаніи, что такіе процессы немыслимы. Это явный логическій кругъ, гдѣ роль доказательства играетъ то самое положеніе, которое именно и требуется доказать. Такимъ образомъ, съ формально-логической точки зрѣнія идея безсознательныхъ душевныхъ переживаній не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія. Въ правѣ ли мы считать сознаніе неизбѣжнымъ свойствомъ всѣхъ психическихъ явленій, это вопросъ, и проблема психическаго безсознательнаго представляетъ собою только другую форму этого вопроса.

Но, скажутъ, это понятіе заключаетъ въ себѣ противорѣчіе по существу. Вѣдь въ концѣ концовъ безсознательные психическіе процессы не потому считаются невозможными, что сознательное отождествляется съ психическимъ, а наоборотъ, сознаніе отождествляется съ психическими состояніями потому, что они безъ него невозможны. Попробуйте устранить изъ ощущенія или представленія элементъ сознанія: что отъ нихъ останется? Не только не останется ничего психическаго, но и вообще ничего реальнаго. Въ сознаніи можетъ возникнуть воспоминаніе объ этихъ фактахъ, но это воспоминаніе будетъ уже совсѣмъ другимъ психическимъ явленіемъ, и оно въ свою очередь будетъ существовать лишь до тѣхъ поръ, пока находится въ сознаніи.

Прежде чѣмъ рѣшить вопросъ: что останется отъ душевнаго процесса за вычетомъ сознанія, спросимъ себя: что изъ него въ этомъ случаѣ исчезнетъ? Исчезнетъ, конечно, его объективное *содержаніе;* исчезнетъ цвѣтъ, который мы видѣли, звукъ, который мы слышали, образъ, который мы представляли, мысль, надъ которой мы думали. Но развѣ психическій процессъ исчерпывается

тѣмъ объективнымъ содержаніемъ, которое въ немъ сознательно переживается? Еще Лотце справедливо замѣтилъ, что представленія сами по себѣ вовсе не то, что они обозначаютъ или представляютъ: представленіе краснаго совсѣмъ не красное, представленіе треугольника не треугольное, представленіе гнѣвающагося не гнѣвное представленіе. Точно также можно было сказать, что ощущеніе звука не есть звучащее ощущеніе, ощущеніе тепла не есть теплое ощущеніе, понятіе добра и зла не есть доброе или злое понятіе, мысль о Богѣ не есть божественная мысль. Кромѣ объективнаго содержанія въ нашихъ душевныхъ переживаніяхъ дана еще субъективная *дѣятельность*, которою эти содержанія ощущаются, представляются или мыслятся. Психическіе процессы— это *акты*, въ которыхъ наше «я» полагаетъ, реализуетъ, творчески создаетъ свои сознательныя формы. Что эти акты безусловно реальны, что они имѣютъ своеобразную психическую природу, что они отнюдь не меньше различаются отъ матеріи, чѣмъ тѣ пространственные образы сознанія, въ которыхъ они воплощаются, этого никто не можетъ отрицать. Но находимъ ли мы ихъ въ сознаніи? Они лежатъ въ основѣ каждаго сознательнаго переживанія, но сами они въ сознаніи не даны; мы видимъ здѣсь только ихъ результаты, ихъ формы, ихъ явленія. Какъ скоро психическій актъ дѣлается объектомъ сознанія, онъ уже перестаетъ быть самимъ собой: онъ превращается въ объективное содержаніе, становится въ свою очередь воспріятіемъ или представленіемъ, которое мы до извѣстной степени противополагаемъ нашему «я». Такимъ образомъ, психическіе акты остаются безсознательными даже въ потокѣ сознательныхъ переживаній. Тѣмъ болѣе они не могли бы имѣть иной формы существованія въ глубинѣ нашей личности. Поэтому говорить, что безсознательное ощущеніе, представленіе или мысль есть то же, что неощущаемое ощущеніе, непредставляемое представленіе, немыслимая мысль, значитъ только играть словами и путать понятія. Такая безсмыслица получилась бы лишь въ томъ случаѣ, если бы въ нашихъ душевныхъ переживаніяхъ дѣйствительно не было ничего другого, кромѣ ощущаемыхъ, представляемыхъ и мыслимыхъ объектовъ. Но тогда превратилось бы въ подобную же безсмыслицу и самое сознаніе. Вѣдь если бы подъ сознательными формами нашихъ ощущеній, представленій и мыслей не было дѣятельности, которая ихъ ощущаетъ, представляетъ и мыслитъ, то можно ли было бы назвать ихъ иначе, какъ никѣмъ

не ощущаемыми ощущеніями, никѣмъ не представляемыми представленіями, никѣмъ не мыслимыми мыслями?

На это, конечно, возразятъ, что такими соображеніями вопросъ еще не исчерпывается. Пусть психическіе акты остаются безсознательными въ процессахъ сознательной жизни: слѣдуетъ ли отсюда, чтобы они могли продолжаться долѣе этихъ процессовъ? Не умираютъ ли они вмѣстѣ съ тѣми состояніями сознанія, которыя изъ нихъ родятся? Вѣдь психическіе акты немыслимы безъ содержанія; а такъ какъ это содержаніе не существуетъ безъ сознанія, то не могутъ существовать безъ него и они.

Сознательное содержаніе есть только законченная форма психическаго акта; но дѣятельность мыслима и безъ законченныхъ формъ. Она есть не только достиженіе цѣли, но и стремленіе къ ней; она предполагаетъ не только эволюцію, но и деградацію. Прежде чѣмъ воплотиться въ сознательномъ состояніи, психическій актъ проходитъ рядъ болѣе или менѣе быстро смѣняющихся стадій развитія, на которыхъ это состояніе еще не дано или дано только въ формѣ общаго стремленія; и обратно, миновавъ фазу сознанія, онъ переживаетъ рядъ такихъ же періодовъ деградаціи, удаляясь все болѣе и болѣе отъ своего конечнаго результата. Такимъ образомъ, длительность психическаго акта отнюдь не совпадаетъ съ моментомъ сознанія: онъ начинается ранѣе этого момента и продолжается послѣ его прекращенія. Только совершивъ весь циклъ своихъ метаморфозъ, онъ могъ бы окончательно исчезнуть. Но и въ этомъ случаѣ исчезаетъ ли онъ совершенно безслѣдно? Вѣдь психическій актъ не есть обособленный и самостоятельный элементъ, существованіе котораго исчерпывается тѣмъ, что дано въ немъ самомъ. Это — дѣйствіе нашего «я», которое полагаетъ въ немъ само себя, это моментъ въ существованіи нашей личности. Безъ этой личности психическій актъ такъ же не существуетъ, какъ безъ него не существуетъ сознанія. И обратно, пока существуетъ личность, онъ существуетъ вмѣстѣ съ нею, какъ одно изъ ея минувшихъ состояній. Пройдя стадію деградаціи, психическій актъ вновь возвращается къ тому источнику, изъ котораго онъ вышелъ, и этотъ моментъ его возвращенія къ личности есть начало его существованія въ качествѣ ея постояннаго элемента. Такимъ образомъ, то, что мы называемъ прекращеніемъ психическихъ актовъ, есть лишь превращеніе ихъ изъ актуальнаго состоянія въ потенціальное, изъ динамической формы въ статическую. Они оста-

ются въ нѣдрахъ нашего «я», какъ пережитыя имъ измѣненія, какъ пройденные этапы его исторіи. Они дѣлаются моментами его прошлаго, не утрачивая способности дѣйствовать на настоящее и вновь оживать въ сознательныхъ формахъ. Окружая «я» какъ бы невидимой атмосферой, эти минувшіе психическіе акты создаютъ изъ него тотъ конкретный синтезъ, то органическое душевное цѣлое, которое собственно и называется личностью. Будучи синтезомъ своихъ безсознательныхъ актовъ, личность живетъ такою же безсознательною жизнью, какъ и они. Когда мы начинаемъ сознавать ее, она превращается въ этомъ актѣ самосознанія въ такое же объективное содержаніе, какъ и въ другихъ своихъ сознательныхъ процессахъ: мы представляемъ ее въ образѣ и словѣ «я», которое, подобно всякому другому образу и слову, имѣетъ уже объективный характеръ. Существованіе личности лежитъ за предѣлами сознательныхъ образовъ, и это именно безсознательное существованіе есть та подлинная реальность, изъ которой истекаетъ вся наша сознательная жизнь.

Итакъ, міръ безсознательныхъ психическихъ переживаній не только реаленъ, но и неизмѣримо шире мимолетныхъ проблесковъ сознанія. Онъ захватываетъ собою и цѣлое нашей личности, и ея отдѣльныя активныя проявленія. Онъ образуетъ ту психическую дѣйствительность, для которой психологи затеряли названіе: имя этой дѣйствительности—*человѣческая душа.*

П. Соколовъ.

Давидъ Гертли и его „Наблюденія надъ человѣкомъ".

I.

Имя Д. Гертли не безызвѣстно въ исторіи философіи и особенно въ исторіи психологіи, хотя не всегда ясно и рельефно вырисовывается духовный обликъ этого мыслителя на фонѣ наиболѣе распространенныхъ представленій о его ученіи. Прежде всего, съ именемъ Гертли соединяется представленіе объ авторѣ подробно разработанной теоріи ассоціацій, хотя въ сужденіяхъ о самомъ существѣ этой теоріи обыкновенно нѣтъ полнаго единодушія. Такъ, то она представляется какъ послѣдовательное проведеніе матеріалистической доктрины, въ виду того выдвиганія системы физическихъ вибрацій, которое мы находимъ у самого Гертли; то истолкованіе взглядовъ Гертли совершается въ духѣ чистаго психологизма, и физическій базисъ теоріи совершенно отбрасывается. Послѣднее отношеніе къ теоріи мы встрѣчаемъ какъ еще въ 18 вѣкѣ—на родинѣ Гертли (у извѣстнаго поклонника Гертли—Пристли), такъ и позднѣе—въ 19 столѣтіи и притомъ внѣ Англіи (напр., у насъ, въ извѣстномъ сочиненіи проф. М. М. Троицкаго „Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи"). Это разногласіе, естественно, вызываетъ желаніе создать болѣе цѣльный и согласный въ себѣ духовный образъ этого мыслителя, тѣмъ болѣе что и въ случаѣ согласованія двухъ указанныхъ взглядовъ не сразу устранена будетъ та односторонность, которая связана съ наиболѣе распространенными воззрѣніями на Гертли. Именно, здѣсь остается представленіе о Гертли только какъ о психологѣ-аналитикѣ, которому чужды общія задачи синтетической философіи.

Быть можетъ, такое представленіе больше согласовалось и съ обычно сокращаемымъ заглавіемъ сочиненія („Наблюденія надъ человѣкомъ"), указывающимъ на полученныя путемъ опытнаго наблюденія свѣдѣнія о природѣ человѣка. Но при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи этого сочиненія мы можемъ безъ труда замѣтить, что задача трактата Гертли не ограничивалась изложеніемъ и защитою теоріи ассоціаціи и вибраціи, а что это сочиненіе преслѣдовало и болѣе общія цѣли—философскія и даже теологическія, поскольку весь второй томъ трактата посвященъ выясненію важнѣйшихъ вопросовъ философіи религіи и морали, послѣдней—въ тѣсной связи съ опредѣленными философско-религіозными представленіями. Въ виду этого важно выяснить общій характеръ названнаго сочиненія и показать взаимоотношеніе въ немъ чисто-научныхъ или психологическихъ элементовъ и элементовъ метафизическихъ. Далѣе, можетъ заслуживать вниманія вопросъ о самомъ генезисѣ этихъ своеобразныхъ воззрѣній, тѣмъ болѣе что тѣ указанія, которыя содержатся по этому вопросу у самого Гертли, едва ли могутъ считаться вполнѣ достаточными. Наконецъ, не можетъ казаться совершенно безынтереснымъ и вопросъ о судьбѣ и значеніи этихъ взглядовъ, ибо намъ извѣстно положительное и отрицательное отношеніе къ этимъ взглядамъ еще со стороны младшихъ современниковъ Гертли, и въ то же время эти воззрѣнія служили предметомъ сужденія и у болѣе позднихъ историковъ философіи и психологіи (напр., Рибо [1]), Ферри [2]). Все это, вмѣстѣ взятое, даетъ намъ право сдѣлать посильное освѣщеніе всѣхъ намѣченныхъ здѣсь вопросовъ, поскольку это осуществимо въ условіяхъ краткаго очерка, совсѣмъ не преслѣдующаго цѣлей исчерпывающаго изслѣдованія.

II.

Прежде чѣмъ переходить къ характеристикѣ воззрѣній Гертли, мы считаемъ не лишнимъ сообщить краткія біографическія свѣдѣнія объ этомъ мыслителѣ.

Давидъ Гертли родился въ 1705 году въ семьѣ священника.

---

[1]) *Ribot Th.* La psychologie anglaise contemporaine. 2 ed., Paris, 1875.

[2]) *Ferri Th.* La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Paris, 1883.

Раннее обученіе его проходило въ грамматической школѣ Брэдфорда, по окончаніи которой онъ поступилъ въ Оксфордскій университетъ. Согласно желанію своихъ родныхъ, онъ сначала готовился къ духовному званію, но затѣмъ въ немъ взяли перевѣсъ натуралистическія и медицинскія склонности, и онъ посвятилъ себя изученію медицины. Повидимому, медицинская профессія привлекала Гертли и присущимъ ей элементомъ филантропіи, ибо мы видимъ Гертли, главнымъ образомъ, въ качествѣ врача бѣдныхъ, облегчать страданія которыхъ онъ не переставалъ до самой своей кончины, († 1757), оставивъ по себѣ въ этомъ отношеніи самую благодарную память. Но Гертли никогда не покидали интересы теологическіе и этическіе, которые были сильно выражены еще во время его пребыванія въ Оксфордскомъ университетѣ. По словамъ его біографовъ [1]), онъ былъ вѣрнымъ сыномъ своей церкви, интересовался теологическими вопросами и еще болѣе близкою себѣ считалъ этическую проблему. Не чуждъ былъ онъ и другихъ духовныхъ интересовъ, поскольку въ кругъ его занятій входили и исторія, и музыка, и поэзія. Вообще, это былъ человѣкъ съ разносторонними и широкими духовными запросами, которые нашли свое отраженіе и въ его сочиненіяхъ.

Нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій относятся къ области медицины, и мы не будемъ останавливаться на нихъ. Для насъ имѣетъ наибольшее значеніе его двухтомный трудъ „Наблюденія надъ человѣкомъ“ (Observations on man), вышедшій въ 1749 году [2]). Обыкновенно это сочиненіе представляется трактатомъ по психологіи, разработанной на основѣ своеобразной теоріи ассоціацій. Но такое представленіе, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается не выражающимъ всего существа характеризуемаго произведенія. Уже болѣе подробное заглавіе сочиненія указываетъ на то, что содержаніе этого трактата выходитъ за предѣлы типичнаго произведенія по психологіи. Именно, здѣсь говорится, что это „Наблюденія надъ человѣкомъ, его природой, его обязанностями и чая-

---

[1]) *Hartley D.* Observations on man, 1791, p. II.

[2]) Нѣсколько раньше, именно въ 1746 году, вышелъ, въ качествѣ приложенія къ одному изъ медицинскихъ сочиненій Гертли, этюдъ къ названному главному произведенію автора („Наблюденія надъ человѣкомъ“) подъ заглавіемъ: „Нѣкоторыя предположенія объ ощущеніи, движеніи и порожденіи идей“ (Conjecturae quaedam de sensu, motu et idearum generatione). Этотъ трактатъ былъ перепечатанъ черезъ 90 лѣтъ въ „Metaphysical Tracts“ Parr'a (1837 г.).

ніями“ [1]). Болѣе близкое знакомство съ сочиненіемъ убѣждаетъ, что моральные и религіозные элементы составляютъ существенное содержаніе трактата и, быть можетъ, даже опредѣляютъ самый замыселъ сочиненія. По крайней мѣрѣ, на это можетъ наводить второй томъ этого произведенія, весь посвященный обсужденію этической и религіозной проблемъ. Но наибольшее значеніе въ историко-философскомъ и историко-психологическомъ отношеніяхъ, безспорно, имѣетъ первый томъ этого трактата, гдѣ излагается своеобразная доктрина ассоціацій и вибрацій. Эта доктрина является основой для всего сочиненія — не только въ его обще-психологической части, но и тамъ, гдѣ затрагиваются моральные и философско-религіозные вопросы. Поэтому намъ въ своемъ краткомъ очеркѣ и придется остановиться на характеристикѣ именно первой части труда Гертли, посвященной выясненію существа двухъ главныхъ теорій этого автора—его доктрины ассоціаціи и доктрины вибраціи, между которыми у Гертли устанавливается связь, но которыя совершенно не отожествляются имъ въ виду различныхъ исходныхъ точекъ въ толкованіи анализируемыхъ явленій.

Въ предисловіи и во введеніи къ самому сочиненію Гертли опредѣленно указываетъ тѣ воздѣйствія, подъ вліяніемъ которыхъ вырабатывались развиваемые имъ здѣсь взгляды. Это, въ отношеніи психологической стороны теоріи, прежде всего — Локкъ, съ его знаменитымъ „Опытомъ“, гдѣ Гертли видитъ уже ясно выраженнымъ принципъ ассоціаціи [2]). Затѣмъ, извѣстная роль принадлежала мало извѣстному Д. Гэю, который въ небольшомъ трактатѣ (Dissertation on the fundamental principle of virtue, 1731) пытался приложить принципъ ассоціаціи къ истолкованію моральныхъ явленій [3]). Что касается физіологической или физической основы своей теоріи, какъ она выступаетъ въ видѣ доктрины вибрацій, то здѣсь первоисточникъ своихъ взглядовъ Гертли указываетъ въ знаменитыхъ „Principia“ Ньютона, а также въ „Questiones“, приложенныхъ къ „Оптикѣ“ того же автора [4]). Между этими двумя принципами, доктриной ассоціацій и доктриной вибрацій, существуетъ, по мнѣнію Гертли, тѣсная связь, именно своеобразное, причинное отно-

[1]) Observations on man, his frame, his duty and his expectations.

[2]) *Hartley D.* Observations on man, his frame, his duty and his expectations, 1791, p. 5.

[3]) Ib., p. III.

[4]) Ib., p. 5.

шеніе, такъ что вибраціи могутъ разсматриваться какъ причины ассоціацій, а ассоціаціи—какъ слѣдствія первыхъ [1]), хотя такое отношеніе не ведетъ, по мнѣнію автора, къ чисто матеріалистическому истолкованію ассоціаціонныхъ процессовъ.

Въ этомъ процессѣ психологическаго и физіологическаго изслѣдованія Гертли, по его собственнымъ словамъ, пытается итти соединеннымъ методомъ анализа и синтеза, указаннымъ еще Ньютономъ. Методъ же этотъ состоитъ въ томъ, чтобы „открыть и установить общіе законы дѣйствія, дѣлая опредѣленный предметъ или явленіе объектомъ спеціальнаго размышленія, когда эти предметъ или явленіе ставятся въ связь съ избранными, точно опредѣленными и хорошо засвидѣтельствованными фактами и когда на почвѣ этихъ законовъ объясняются и предугадываются другія явленія“ [2]).

Конкретному приложенію этого метода Гертли предпосылаетъ краткую характеристику своихъ основныхъ психологическихъ или даже антропологическихъ взглядовъ, и мы должны нѣсколько задержаться на ней въ цѣляхъ болѣе совершеннаго пониманія самаго зерна его доктрины.

Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Послѣднее является такимъ же объектомъ чувственнаго воспріятія, какъ и всѣ другія физическія тѣла. Душа—это тотъ принципъ, къ которому мы относимъ ощущенія, идеи, удовольствія и страданія, а также и произвольныя движенія. Ощущенія представляютъ собою внутреннія душевныя состоянія или чувства, возникающія благодаря воздѣйствію на нѣкоторыя части нашего организма со стороны внѣшнихъ объектовъ. Всѣ остальныя душевныя переживанія могутъ быть названы идеями. Идеи, болѣе близкія по своему характеру къ ощущеніямъ, можно назвать идеями ощущенія (ideas of sensation), всѣ остальныя идеи могутъ быть обозначены какъ интеллектуальныя идеи. Идеи ощущенія являются элементами для всѣхъ остальныхъ идей и поэтому могутъ быть названы простыми идеями, а всѣ остальныя—сложными.

Въ связи съ ощущеніями и идеями находятся и тѣ состоянія духа, которыя обычно именуются удовольствіями и страданіями. Все разнообразіе этихъ удовольствій и страданій можетъ быть

[1]) Ib., pp. I, 5.
[2]) Ib., p. 5.

сведено къ слѣдующимъ основнымъ категоріямъ, въ зависимости отъ источниковъ, которыми порождаются эти состоянія: ощущеніе, воображеніе, честолюбіе (ambition), личный интересъ (self-interest), симпатія, теопатія, нравственное чувство. Соотвѣтственно этой классификаціи, и источниками этихъ душевныхъ переживаній могутъ быть слѣдующіе факторы или возбудители: впечатлѣнія на наши органы внѣшихъ чувствъ, воспріятія естественной красоты или безобразія, мнѣніе о насъ другихъ людей, наше личное благополучіе или такое же тяжелое состояніе, счастливое или несчастное положеніе нашихъ собратьевъ, чувства, возникающія въ связи съ размышленіемъ о Божествѣ, наконецъ, переживанія, обязанныя своимъ происхожденіемъ воспріятію нравственной красоты или такового же безобразія [1]).

Всѣ только что охарактеризованныя душевныя проявленія обязаны своимъ возникновеніемъ слѣдующимъ основнымъ душевнымъ способностямъ или душевнымъ дѣятельностямъ: памяти, воображенію, разуму, чувству (affection) и волѣ. Благодаря памяти сохраняются слѣды воспріятій, которые вызываются нашею душою въ томъ порядкѣ, въ какомъ они являются отпечатками дѣйствительныхъ ощущеній. Когда эти отпечатки воспроизводятся болѣе живымъ образомъ и въ иномъ порядкѣ, чѣмъ какой былъ данъ въ воспріятіяхъ, то такого рода дѣятельность обычно называется воображеніемъ или фантазіей. Разумъ является способностью, при помощи которой мы созерцаемъ только ощущенія и идеи, отыскиваемъ истину и устанавливаемъ согласіе или несогласіе между извѣстными положеніями. Чувствованія или аффекціи имѣютъ своимъ объектомъ удовольствія или страданія, все равно какъ таковымъ объектомъ для ума являются ощущенія и идеи. Въ силу чувства мы по самой природѣ стремимся всякими средствами къ достиженію счастья и всѣми способами пытаемся избѣжать несчастій. Воля является тою душевною дѣятельностью, на почвѣ которой возможны произвольные акты въ ранѣе указанныхъ областяхъ—памяти, воображеніи, а также въ сферѣ всякаго рода движеній. Послѣднія связаны съ жизнью нашего тѣла и могутъ быть подраздѣлены на два главные класса: движенія автоматическія и движенія произвольныя. Первыя связаны съ природнымъ механизмомъ человѣческаго тѣла или его основныхъ системъ (напр., дви-

---

[1]) Ib., pp. I—II.

женія сердца, перистальтическія движенія кишекъ и т. п.), произвольныя же движенія относятся къ области воли и въ основѣ ихъ лежатъ наши идеи и чувства [1]).

Соотвѣтственно этимъ основнымъ психологическимъ представленіямъ Гертли устанавливаетъ особую схему изслѣдованія, которую онъ и старается осуществить, наполнивши ее соотвѣтственнымъ конкретнымъ матеріаломъ, въ первомъ томѣ своего труда. Именно, онъ ставитъ своею задачею: а) установить общіе законы, согласно которымъ происходятъ ощущенія и движенія и порождаются идеи; б) разсмотрѣть примѣненіе этихъ законовъ къ отдѣльнымъ проявленіямъ характеризуемыхъ феноменовъ; в) распространить полученные результаты въ отношеніи такихъ душевныхъ дѣятельностей, какъ память, воображеніе, разумъ; г) наконецъ, представить анализъ различныхъ проявленій эмоціональной жизни въ связи съ ранѣе указанными типами этихъ процессовъ [2]).

Взятая на себя задача осуществляется Гертли, главнымъ образомъ, въ первой части его трактата, гдѣ онъ подробно разсматриваетъ всѣ намѣченные имъ вопросы. Мы не будемъ слѣдовать за Гертли на протяженіи всего его изложенія, часто облеченнаго въ сухую математическую форму („предложенія“, „корольяріи“, „схоліи“ и т. п.), а остановимся только на нѣкоторыхъ положеніяхъ характеризуемаго автора въ цѣляхъ уясненія самаго существа развиваемыхъ взглядовъ и особенностей самой аргументаціи.

Первое „предложеніе“ Гертли формулируется слѣдующимъ образомъ: „непосредственнымъ орудіемъ ощущенія и движенія являются бѣлое вещество головного мозга (разумѣется, собственно головной мозгъ, мозжечокъ и продолговатый мозгъ), спинной мозгъ и нервы, идущіе отъ нихъ“ [3]). Это положеніе, по мнѣнію Гертли, можно считать твердо установленнымъ на почвѣ анатомическихъ и медицинскихъ изслѣдованій, такъ что здѣсь едва ли можетъ быть нужда въ какихъ-либо новыхъ доказательствахъ. Также прочно доказаннымъ можно считать, думаетъ Гертли, и другое положеніе, по которому „бѣлое вещество головного мозга является непосредственнымъ орудіемъ, при помощи котораго идеи представляются душѣ (are presented to the mind), или, другими словами, перемѣны,

[1]) Ib., pp. II—III.
[2]) Ib., pp. III—IV.
[3]) Ib., pp. 7—8.

происшедшія въ этомъ веществѣ, сопровождаются соотвѣтственными перемѣнами въ нашихъ идеяхъ, и обратно“ [1]). Подтверждается высокимъ авторитетомъ Ньютона и третье положеніе, по которому ощущеніе остается въ теченіе нѣкотораго времени въ нашей душѣ и послѣ того, какъ удаленъ источникъ раздраженія [2]).

Результатомъ воздѣйствія внѣшнихъ предметовъ на наши органы чувствъ являются прежде всего вибраціи или колебанія безконечно-малыхъ частичекъ какъ въ нервахъ, такъ и въ мозгу. Эти вибраціи представляютъ собою разнообразныя движенія маленькихъ частичекъ, наподобіе тѣхъ колебаній, которыя мы наблюдаемъ въ качаніяхъ маятника или въ дрожаніяхъ звучащихъ тѣлъ. Вибраціи эти необходимо мыслить очень короткими и непродолжительными, и нельзя допустить, чтобы онѣ могли вызвать полное движеніе во всей массѣ нервовъ или мозга. Предположеніе, что сами нервы въ этомъ случаѣ вибрируютъ наподобіе музыкальныхъ струнъ, является совершенно нелѣпостью. Равнымъ образомъ, тѣ микроскопическія частицы, которыя перемѣщаются въ этихъ движеніяхъ, нельзя отожествлять съ тѣми матеріальными частицами, отъ которыхъ зависятъ химическія измѣненія или такія физическія явленія, какъ комбинаціи цвѣтовъ [3]). Вибрирующее движеніе въ нервахъ и мозгу, вызванное воздѣйствіями со стороны внѣшнихъ предметовъ, можетъ быть очень короткимъ, не производя при этомъ никакого разстраивающаго дѣйствія на функціонированіе нервовъ и мозга, и этотъ физическій процессъ можетъ соотвѣтствовать упомянутой краткости въ дѣятельности самихъ ощущеній [4]).

Охарактеризованный процессъ вибрацій возникаетъ въ связи еще съ однимъ факторомъ, который раньше не упоминался, именно—съ эѳиромъ. Послѣ того, какъ внѣшніе предметы оказали воздѣйствіе на чувствующіе нервы, возникаетъ процессъ вибрацій прежде всего въ эѳирѣ, который находится въ порахъ этихъ нервовъ. Эти первичныя вибраціи затѣмъ передаются самому веществу этихъ нервовъ, такъ что здѣсь постепенно устанавливается взаимодѣйствіе между тремя родами неодинаковыхъ факторовъ:

---

[1]) Ib., pp. 8—9.
[2]) Ib., pp. 9—10.
[3]) Ib., p. 11.
[4]) Ib., p. 12.

внѣшними предметами, эѳиромъ и веществомъ нервовъ [1]). Вибраціи, возникающія сначала въ эѳирѣ, а затѣмъ въ нервахъ, передаются по нервамъ мозгу и здѣсь распространяются по всему мозговому веществу, уменьшаясь въ силѣ, соотвѣтственно увеличенію мозговой субстанціи, которая захватывается этими вибраціями [2]).

Мозговыя вибраціи могутъ быть различаемы съ четырехъ точекъ зрѣнія: по степени или силѣ, по роду или типу, по мѣсту и по линіи направленія. Что касается перваго различія, то оно основывается на силѣ возбужденія, отражающейся прежде всего на колебаніяхъ эѳира, а затѣмъ уже вліяющей и на вибраціи мозговой ткани. Различіе по роду имѣетъ свой источникъ въ количествѣ колебаній въ опредѣленный моментъ времени. Различіе по мѣсту предполагаетъ указаніе на опредѣленную область мозгового вещества. Наконецъ, послѣднее различіе—по линіи направленія—связано съ направленіемъ, которое устанавливается на почвѣ развитія проводящихъ (къ мозгу) нервовъ [3]).

Такимъ образомъ, то, что мы называемъ ощущеніемъ, повидимому, имѣетъ свой источникъ въ вибраціяхъ нервнаго или мозгового вещества, но это не значитъ, по мнѣнію Гертли, что матерія одарена ощущеніемъ. Гертли стоитъ на точкѣ зрѣнія своеобразнаго параллелизма или соотвѣтствія, когда утверждаетъ, что „существуютъ нѣкоторыя движенія, сопровождающія ощущенія, когда матеріальные предметы вызываютъ, своими воздѣйствіями, движеніе въ нашемъ тѣлѣ и въ частности въ той его части, которая ближе всего стоитъ къ ощущающему началу, т.-е. къ мозговой субстанціи“ [4]). Такое предположеніе, по словамъ Гертли, оправдывается общими медицинскими и философскими (въ широкомъ смыслѣ слова) изслѣдованіями, и поэтому Гертли ставитъ своею задачею „изслѣдовать и опредѣлить нѣкоторыя явленія болѣе сложнаго и труднаго характера, имѣя въ виду вопросы относительно ощущеній, идей и движеній, вопросы о ихъ взаимномъ вліяніи и взаимныхъ отношеніяхъ“ [5]). Аналогію такому взаимоотношенію или установленію такого взаимоотношенія мы можемъ наблюдать и въ области чисто-физическихъ явленій. Такъ, коли-

[1]) Ib., p. 13.
[2]) Ib., p. 24.
[3]) Ib., pp. 30—31.
[4]) Ib., p. 33.
[5]) Ib., p. 33.

чество матеріи въ опредѣленныхъ тѣлахъ пропорціонально ихъ вѣсу, и поэтому мы или количество матеріи (массы) можемъ дѣлать показателемъ вѣса, или вѣсъ можемъ считать показателемъ количества матеріи (массы), смотря по тому, какъ лучше уяснить это взаимоотношеніе, хотя мы не можемъ опредѣлить, какимъ образомъ каждый атомъ содѣйствуетъ увеличенію вѣса всей массы. Подобнымъ образомъ, если передъ нами фактъ сопутствованія и пропорціональности колебательныхъ или вибраціонныхъ движеній ощущеніямъ, идеямъ или разнообразнымъ проявленіямъ активности, то мы можемъ по своему выбору или вибраціи сдѣлать показателями ощущеній, идей и волевыхъ процессовъ, или прибѣгнуть къ противоположному методу, т.-е. счесть послѣдніе акты показателями первыхъ. Однако, на почвѣ такого истолкованія невозможно дать окончательнаго объясненія тому, какимъ образомъ вибраціи производятъ ощущенія или идеи, или какимъ образомъ онѣ связаны съ этими процессами, ибо вибраціи—физической природы, а ощущенія и идеи—духовной. Если, далѣе, допустить существованіе безконечно малаго элементарнаго тѣла, которое является какъ бы посредникомъ между духомъ и микроскопическимъ тѣломъ,—что является не невѣроятнымъ предположеніемъ,—то измѣненіямъ въ нашихъ психическихъ состояніяхъ будутъ соотвѣтствовать измѣненія, происшедшія въ мозговомъ веществѣ, только постольку, поскольку послѣднія соотвѣтствуютъ измѣненіямъ, совершившимся въ элементарномъ тѣлѣ. Если же измѣненія послѣдняго рода имѣютъ какой-нибудь другой источникъ, напримѣръ, своеобразный процессъ въ самомъ элементарномъ тѣлѣ, то вибраціи въ мозговомъ веществѣ не могутъ служить адэкватнымъ показателемъ ощущеній, идей и проявленій активности [1]).

Далѣе Гертли пытается на почвѣ теоріи вибраціи уяснить природу того явленія въ области душевной жизни, которое извѣстно подъ именемъ ассоціаціи—будетъ ли это ассоціація между ощущеніями или своеобразная связь между представленіями.

Прежде всего, думаетъ Гертли, необходимо допустить, что вибраціи, часто повторяющіяся, создаютъ, въ мозговомъ веществѣ, своеобразное предрасположеніе къ болѣе слабымъ колебаніямъ, которыя могутъ быть названы болѣе микроскопическими или миніатюрными колебаніями (vibratiuncles) и которыя въ извѣстномъ

---

[1]) Ib., pp. 33—34.

отношеніи соотвѣтствуютъ первымъ, болѣе сильнымъ колебаніямъ. Это допущеніе основывается на слѣдующемъ соображеніи: разъ ощущенія, будучи часто повторяемы, порождаютъ идеи, то естественно заключить, что и вибраціи, которыя сопровождаютъ ощущенія, должны порождать нѣчто, что, подобнымъ же образомъ, можетъ сопровождать идеи, и это нѣчто не можетъ быть чѣмъ-либо инымъ, какъ только болѣе слабыми колебаніями [1]).

Далѣе, какія-либо ощущенія—*A*, *B*, *C* и др., находясь въ теченіе достаточнаго времени въ ассоціированномъ состояніи съ другими ощущеніями, получаютъ такую власть надъ соотвѣтствующими идеями *a*, *b*, *c* и др., что если оживаетъ одно изъ этихъ ощущеній, напр., *A*, то оно естественно вызываетъ и цѣлый рядъ другихъ идей [2]). Основными типами такого рода связей являются ассоціаціи двухъ рядовъ: ассоціаціи по одновременности и ассоціаціи по послѣдовательности [3]). Гертли, указывая на недостаточную изслѣдованность этихъ процессовъ въ современной ему психологической наукѣ, пытается выяснить огромную роль этого рода психическихъ процессовъ въ общей экономіи человѣческой жизни и въ особенности оттѣняетъ значеніе этого рода актовъ въ такихъ жизненныхъ явленіяхъ, какъ привычка или обычай, авторитетъ, всякаго рода предразсудки и т. п. [4]). Этому процессу ассоціаціи долженъ соотвѣтствовать и своеобразный процессъ вибраціи, и поэтому можно сказать, что какія-либо вибраціи *A*, *B*, *C* и др., находившіяся въ теченіе достаточнаго времени въ опредѣленномъ соединеніи между собою, пріобрѣтаютъ такую силу надъ болѣе слабыми колебаніями *a*, *b*, *c* и др., что въ случаѣ оживанія одной изъ этихъ болѣе сильныхъ вибрацій естественно возникаютъ и эти болѣе слабыя и болѣе микроскопическія колебанія [5]).

На почвѣ этого процесса ассоціаціи легко объяснить такое явленіе, какъ образованіе сложныхъ идей изъ простыхъ, когда послѣднія являются элементами для первыхъ. Такъ, если ощущеніе *A* часто ассоціировалось съ каждымъ изъ ощущеній *B*, *C*, *D* и т. д., т.-е. если въ одно время оно было соединено съ *B*, въ другое—съ *C* и т. п., то, при оживаніи перваго, т.-е. *A*, возникнутъ одно

---

[1]) Ib., p. 58.
[2]) Ib., p. 65.
[3]) Ib., p. 65.
[4]) Ib., p. 65.
[5]) Ib., p. 67.

за другимъ представленія *a*, *b*, *c* и др., которыя съ физической стороны могутъ быть относимы къ различнымъ частямъ мозговой субстанціи [1]). Этому психическому акту можетъ соотвѣтствовать и своеобразный физическій процессъ вибраціи, когда микроскопическія колебанія, соотвѣтствующія простымъ идеямъ, какъ бы сливаются въ болѣе сложныя вибраціи. Можно даже предполагать, что въ иныхъ случаяхъ эти сложныя вибраціи достигаютъ такой силы, которая свойственна колебаніямъ, возникающимъ въ связи съ воздѣйствіемъ на насъ внѣшнихъ предметовъ [2]).

Въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи, на протяженіи всего перваго тома своего трактата, Гертли пытается показать приложимость его основныхъ принциповъ—вибраціи и ассоціаціи—къ объясненію всѣхъ разнообразныхъ и сложныхъ проявленій психической жизни и дѣятельности. Здѣсь идетъ рѣчь не только объ ощущеніяхъ и идеяхъ, но и о различнаго рода эмоціяхъ и дѣйствіяхъ. Но мы не послѣдуемъ за авторомъ въ этомъ длинномъ и утомительномъ анализѣ и только скажемъ нѣсколько словъ о заключительной части перваго тома, гдѣ авторъ пытается выяснить понятіе о „механизмѣ человѣческаго ума“ и старается на почвѣ такого понятія доказать возможность свободной воли человѣка. Подъ механизмомъ человѣческихъ дѣйствій Гертли понимаетъ такого рода явленія, когда каждое дѣйствіе получается въ результатѣ предшествующихъ причинъ—духовныхъ или тѣлесныхъ, въ той же формѣ и съ такою же степенью вѣроятности, какъ это наблюдается и въ отношеніи механическихъ причинъ. Такимъ образомъ, если передъ человѣкомъ стоитъ выборъ между двумя противоположными дѣйствіями, на почвѣ одинаковыхъ предшествующихъ обстоятельствъ, то онъ по необходимости долженъ сдѣлать этотъ выборъ и совершить одно изъ этихъ дѣйствій и именно только одно. Съ этой точки зрѣнія свободу можно опредѣлить какъ способность совершить дѣйствіе *A* или противоположное ему *a* при условіи одинаковости предшествующихъ обстоятельствъ. Если, далѣе, свободную волю опредѣлять какъ способность дѣлать то, что лицо желаетъ дѣлать, или какъ способность обдумыванія, задержки, выбора или какъ способность сопротивляться мотивамъ чувственности, честолюбія, мести и т. п., то свобода воли, съ такими огра-

[1]) Ib., p. 73.
[2]) Ib., p. 80.

ниченіями, не только вполнѣ примирима съ доктриной механизма, но даже вытекаетъ изъ этой доктрины: вѣдь наша власть вызывать идеи, усиливать или ослаблять чувства, выполнять или удерживать дѣйствія имѣетъ свой источникъ въ самомъ механизмѣ нашей природы [1]).

Что касается второго тома трактата Гертли, то онъ посвященъ вопросамъ философіи религіи и отчасти проблемамъ морали, поскольку послѣднія тѣсно связаны въ своемъ обоснованіи съ извѣстными религіозными предпосылками. Самая задача этой части сочиненія опредѣляется слѣдующимъ образомъ: а) основываясь на установленной связи между душою и тѣломъ и на другихъ явленіяхъ природы, получить доказательство бытія Бога, Его аттрибутовъ и общихъ истинъ естественной религіи; б) опираясь на все это, какъ на новый фундаментъ, доказать очевидность откровенной религіи; в) изслѣдовать „законъ жизни“ (the rule of life) и, въ частности, указать возможность согласованія въ практикѣ жизни предписаній естественной религіи и требованій Св. Писанія, когда въ процессѣ взаимодѣйствія эти факторы бросаютъ свѣтъ другъ на друга; г) изслѣдовать подлинныя доктрины естественной и откровенной религій, на почвѣ ранѣе указанныхъ принциповъ, относительно чаяній человѣческаго рода, здѣсь—на землѣ и тамъ—на небѣ [2]).

Дальше мы встрѣчаемъ попытку осуществить намѣченный планъ изслѣдованія, при чемъ это изслѣдованіе ведется въ духѣ традиціи и въ направленіи тѣхъ философско-религіозныхъ построеній, которыхъ такъ много въ это время въ Англіи и которыя такъ мало обнаруживаютъ свободной и смѣлой мысли, предпочитая столь типичную для этого рода мыслителей точку зрѣнія компромисса, очень близкую къ мало-подвижной религіозной традиціи. Въ виду всего этого для насъ не можетъ представлять значительнаго интереса слѣдовать за авторомъ на этомъ длинномъ пути мало оригинальнаго философско-религіознаго трактованія.

III.

Изъ этого краткаго очерка личности и основныхъ воззрѣній Гертли мы уже можемъ видѣть, что этотъ мыслитель, при напи-

[1]) Ib., pp. 500—501.
[2]) Ib., v. II, pp. III—IV.

саніи своего трактата, ставилъ болѣе широкія задачи, чѣмъ только изготовленіе психологическаго сочиненія, и эта относительная широта замысла находилась въ тѣсной связи съ личностью самого автора. Очевидно, это былъ человѣкъ широкихъ умственныхъ горизонтовъ, очень хорошо знакомый съ тогдашнимъ положеніемъ науки, особенно науки о природѣ, и однако совершенно не замыкавшійся въ сферу спеціальности, къ которой онъ былъ ближе всего по своему образованію и по своему положенію. Вопросы обще-философскіе, этическіе и религіозные, повидимому, занимали его очень сильно, и для рѣшенія ихъ была использована та своеобразная теорія, которая обезпечила автору мѣсто въ исторіи психологіи. Что касается самаго существа этой теоріи, то уже изъ того краткаго изложенія, которое намъ удалось сдѣлать, эту теорію нельзя разсматривать ни какъ чисто физіологическую или даже матеріалистическую доктрину, ни какъ ученіе исключительно психологическое: самъ авторъ настойчиво отграничиваетъ себя отъ матеріализма и въ то же время подчеркиваетъ то большое значеніе, которое, по его мнѣнію, принадлежитъ теоріи вибраціи. Мы видѣли, что Гертли стоитъ на точкѣ зрѣнія соотвѣтствія, хотя у него иногда встрѣчаются выраженія, на основаніи которыхъ вибраціи, повидимому, являются причинами ассоціацій. Но во всякомъ случаѣ, съ точки зрѣнія Гертли, нельзя жертвовать какой-либо одной стороной доктрины—психологической или физической, а необходимо брать ее во всемъ цѣломъ, какъ нѣчто вполнѣ неразложимое. Поэтому не былъ правъ и Пристли, который въ своемъ изданіи трактата Гертли выпустилъ все, что касается доктрины вибраціи, и оставилъ только психологическую часть сочиненія.

Эти два аспекта въ теоріи Гертли находятся въ тѣсной связи и съ самымъ происхожденіемъ этой доктрины, о чемъ уже было упоминаніе въ предшествующемъ изложеніи. По словамъ самого Гертли, его теорія вибраціи обязана своимъ происхожденіемъ воздѣйствію со стороны Ньютона, который, очевидно, произвелъ на него очень сильное впечатлѣніе своими геніальными концепціями. Но это не было простое и пассивное заимствованіе, ибо изъ тѣхъ краткихъ замѣчаній о физіологической основѣ свѣтовыхъ ощущеній, которыя содержатся въ твореніяхъ Ньютона, у Гертли выросла подробно разработанная теорія вибраціи, которая распространяется на самыя сложныя проявленія духа. Какъ ни относиться по существу къ этой теоріи, однако въ ней безспорно сказывается

ярко выраженная конструктивная способность ея автора, который краткіе намеки могъ разработать до степени системы, хотя бы, быть можетъ, очень спорной по существу. Что касается генезиса психологической стороны доктрины, то самъ Гертли отмѣчаетъ здѣсь вліяніе такихъ англійскихъ мыслителей, какъ Локкъ и Гэй и „позднѣе—нѣкоторыя другія остроумныя лица". Кого Гертли разумѣетъ подъ послѣдними, трудно сказать вполнѣ опредѣленно, но естественнѣе всего отнести сюда Юма, который еще въ 1739 году выпустилъ первую часть своего „Трактата о человѣческой природѣ", гдѣ законъ ассоціаціи возводится на степень почти универсальнаго принципа. Кромѣ Юма, можно предположить еще одно воздѣйствіе на Гертли, именно—со стороны мыслителя, у котораго можно найти и зачатки своеобразной теоріи ассоціаціи и котораго такъ напоминаетъ Гертли способомъ изложенія своей теоріи. Мы разумѣемъ Спинозу, геометрическій методъ котораго, повидимому, былъ такъ любъ автору „Наблюденій надъ человѣкомъ" и заставилъ Гертли ввести тѣ же „предложенія", „корольларіи", „схоліи" и т. п.

Но несмотря на всѣ эти вліянія, теорію ассоціаціи Гертли, въ ея психологической основѣ, нельзя назвать простымъ воспроизведеніемъ какой-либо изъ предшествующихъ доктринъ, ставящихъ своею задачею выясненіе механизма человѣческаго духа. До Гертли никто не выставлялъ закона ассоціаціи въ качествѣ основного и единственнаго принципа въ процессѣ истолкованія душевныхъ явленій и не дѣлалъ попытки конкретнаго приложенія этого принципа къ объясненію всѣхъ безъ исключенія проявленій нашей психики. Правда, уже Юмъ закону ассоціаціи придавалъ огромное значеніе, отожествляя его по силѣ значенія съ тою ролью, которая принадлежитъ въ области матеріальныхъ явленій закону притяженія, но все-таки онъ не ставилъ своею спеціальною задачею показать объяснимость всѣхъ, не исключая и самыхъ сложныхъ, процессовъ нашей психической дѣятельности, только на почвѣ этого принципа. Такимъ образомъ, за Гертли можетъ считаться безспорная заслуга конкретной универсализаціи принципа ассоціаціи, поскольку ни одно самое сложное проявленіе человѣческой психики не является изъятымъ изъ-подъ власти этого закона.

Въ нашу задачу не можетъ входить подробная оцѣнка доктрины Гертли, тѣмъ болѣе что уже самая дальнѣйшая судьба теоріи ассоціаціи обнаружила односторонность и произвольность многихъ построеній этого мыслителя. Это можно сказать и о физіологическомъ

или физическомъ фундаментѣ теоріи, которая и для своего времени могла показаться довольно произвольной и не оправдываемой тогдашнимъ состояніемъ физіологическихъ и физическихъ знаній. Еще меньше она могла быть подтверждена дальнѣйшимъ изученіемъ строенія и функціонированія нервной системы, вскрывшимъ поразительную сложность процессовъ въ этой сферѣ нашего организма. Если нервная система и въ частности мозгъ являются физическимъ субстратомъ нашей психической дѣятельности, то отношеніе между измѣненіями въ этомъ субстратѣ и соотвѣтствующими процессами въ области духа, конечно, гораздо сложнѣе и болѣе трудно для пониманія съ точки зрѣнія точной науки, чѣмъ это предполагалъ Гертли. Но самая тенденція привлечь физическій или физіологическій анализъ нервной системы для цѣлей психологическаго объясненія, безспорно, является очень плодотворной и находитъ для себя оправданіе въ позднѣйшихъ болѣе строго научныхъ изслѣдованіяхъ строенія и функцій нервной системы.

Еще менѣе убѣдительнымъ можетъ показаться истолкованіе Гертли всѣхъ психическихъ явленій на почвѣ принципа ассоціаціи. Позднѣйшая психологія показала поразительную сложность и своеобразіе многихъ высшихъ формъ нашей душевной дѣятельности и констатировала невозможность объяснить всѣ эти явленія только однѣми ассоціаціонными связями, да еще въ томъ элементарномъ пониманіи, которое мы встрѣчаемъ у Гертли. Но несомнѣнная заслуга Гертли заключается въ томъ, что онъ сдѣлалъ попытку провести послѣдовательно опредѣленный принципъ въ объясненіи душевныхъ явленій и тѣмъ самымъ далъ поводъ послѣдующимъ, наиболѣе крупнымъ представителямъ психологической науки углубить процессъ изслѣдованія наиболѣе сложныхъ проявленій человѣческой психики и указать нѣкоторые новые принципы для объясненія этихъ феноменовъ. Съ другой стороны, и самый принципъ ассоціаціи, освобожденный отъ тѣхъ крайностей, которыя мы встрѣчаемъ у самого Гертли, сдѣлался болѣе могучимъ орудіемъ психологическаго объясненія, и это мы можемъ наблюдать у тѣхъ представителей психологической науки, которые испытали на себѣ несомнѣнное воздѣйствіе со стороны самого Гертли. Мы разумѣемъ, прежде всего, І. Пристли, который еще въ 1775 году издалъ трактатъ Гертли въ сокращенномъ видѣ, совершенно выпустивъ изъ него ученіе о вибраціи и оставивъ только одну доктрину ассоціаціи. Затѣмъ, доктрина Гертли, именно своею психологическою

стороною, оказала сильное вліяніе на Джемса Милля, какъ это можно ясно видѣть изъ разсмотрѣнія его главнаго сочиненія „Analysis of phenomena of human mind". Въ предисловіи къ одному изъ позднѣйшихъ изданій этого произведенія издатели и редакторы этого изданія — Бэнъ, Файндлейтеръ, Гротъ и знаменитый сынъ автора, Д. С. Милль—прямо говорятъ, что „въ ранній періодъ философской жизни Джемса Милля произведеніе Гертли оказало сильное воздѣйствіе на его духъ, и въ расцвѣтѣ его способностей Джемсъ Милль осуществилъ руководящую мысль Гертли, доканчивая то, что этотъ послѣдній мыслитель началъ" [1]). Наконецъ, нельзя отрицать воздѣйствія Гертли на Милля-сына: вѣдь извѣстно, какъ значительно было вліяніе отца на выработку общаго міросозерцанія и важнѣйшихъ психологическихъ взглядовъ Д. С. Милля. Такимъ образомъ, и здѣсь, черезъ извѣстное преломленіе, мы можемъ находить отраженіе взглядовъ того же Гертли, поскольку и у Милля мы встрѣчаемъ всѣмъ извѣстную, исключительно высокую оцѣнку принципа ассоціаціи, столь широко утилизируемаго имъ для объясненія самыхъ разнообразныхъ явленій въ нашей душевной дѣятельности.

Все это указываетъ на безспорное историко-психологическое или даже историко-философское значеніе доктрины Гертли, не смотря на всѣ тѣ односторонности и даже, быть можетъ, странности, которыя мы наблюдаемъ, главнымъ образомъ, въ попыткахъ физіологическаго или физическаго обоснованія этой доктрины.

Н. Виноградовъ.

---

[1]) *Mill J.* Analysis of the phenomena of human mind. London, 1869, p. XVII.

Объ изученіи прошлаго философіи.

Лишь тотъ вполнѣ понимаетъ исторію философіи, кто обладаетъ законченной философіей, и лишь тотъ приходитъ къ истинной философіи, кого къ таковой приводитъ пониманіе исторіи.

E. Zeller. Die Philosophie der Griechen, I Th., 1 Hälfte, 5 Aufl., Lpz., 1892, Ss. 18—19.

I.

Время (вмѣстѣ со смертью) царитъ на землѣ, по прекрасному выраженію Вл. С. Соловьева... но съ другой стороны и подъ другимъ угломъ зрѣнія столь же несомнѣнно, что время не имѣетъ никакого „реальнаго“ существованія: оно—одинъ изъ чистыхъ модусовъ сознанія,—внѣ послѣдняго оно ничто. И дѣйствительно, изъ всѣхъ вещей въ доступной нашему разсудку вселенной одно только *сознаніе* реализируетъ время; только оно, возвышаясь надъ временемъ и постольку сверхвременное, способно производить то сопоставленіе моментовъ, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ временныхъ опредѣленій. Время есть одна изъ важнѣйшихъ функцій сознанія, одно изъ его естественныхъ чудесъ.

„Прошлое“, какъ и время вообще, есть также, прежде всего, чистый продуктъ сознанія,—причемъ, однако, мы должны строго разграничить два совершенно различныхъ типа „прошлаго“: прошлое *памяти* или *личное*, непосредственно достовѣрное и окрашенное всей теплотой и интимностью личныхъ переживаній, и прошлое *построяемое* или *историческое*, представляющее собою сложнѣйшій результатъ творчества и переработки самыхъ разнообразныхъ матеріаловъ. Это послѣднее, творчески возсоздаваемое прошлое

въ огромной степени обогащаетъ психику человѣка, и обладаніе имъ является важнѣйшимъ изъ признаковъ, отличающихъ человѣка, владѣющаго „культурой“, отъ человѣка некультурнаго. Способность и техническое умѣнье творить такое прошлое выработались въ человѣчествѣ лишь очень сравнительно недавно: только на рубежѣ XIX вѣка стало формироваться то „историческое чутье“, которое составляетъ какъ бы новое чувство человѣка, новую способность его природы; до этого же времени историческое прошлое представляли себѣ аналогичнымъ настоящему, подчасъ почти совершенно съ нимъ сходнымъ...

Однако, разъ возсоздавъ это историческое прошлое, мы начинаемъ обнаруживать его и въ настоящемъ—подъ самыми разнообразными, подчасъ совершенно неожиданными формами... Оказывается, что это прошлое не есть что-то инертное, пассивно лежащее въ отрѣзкахъ времени, предшествующихъ „настоящему“; оказывается, что оно обладаетъ большой активной, организующей и направляющей силой. Гербертъ отлично отмѣтилъ въ своей теоріи апперцепціи вліяніе *личнаго* прошлаго на теченіе психическихъ процессовъ въ настоящемъ, назвавъ запасъ уже имѣющихся въ душѣ представленій „апперципирующей массой“ и приписавъ послѣдней организующую, упорядочивающую роль по отношенію къ новымъ представленіямъ, притекающимъ въ каждый слѣдующій моментъ,—къ „апперципируемой массѣ“ ихъ. Что касается до прошлаго *историческаго,* то его значеніе, его наличность въ составѣ настоящаго превосходно указаны Гегелемъ, согласно теоріи котораго въ міровомъ процессѣ каждая слѣдующая ступень развитія „отмѣняетъ“ или „снимаетъ“ предыдущую, не уничтожая ея, однако, окончательно, не превращая ея въ ничто. Въ каждомъ слѣдующемъ моментѣ процесса содержатся всѣ его предыдущіе фазисы, въ качествѣ превзойденныхъ и частично отмѣненныхъ, но все еще живыхъ элементовъ.

Такимъ образомъ, если προϛήμας, *въ порядкѣ познанія*, историческое прошлое является въ каждый моментъ живымъ продуктомъ творчества нашего сознанія, то τῇ φυσει, *въ порядкѣ бытія*, оно играетъ опредѣляющую роль по отношенію къ настоящему...

И мы получаемъ тотъ самый кругъ, о которомъ, въ примѣненіи къ философіи, говоритъ *Э. Целлеръ* въ томъ своемъ Введеніи къ „Философіи грековъ“, изъ котораго нами заимствованъ эпиграфъ нашей статьи.

II.

„Этотъ кругъ, говоритъ тамъ Целлеръ, никогда нельзя вполнѣ разорвать: исторія философіи служитъ критеріемъ истинности системъ, а философская система является условіемъ пониманія исторіи; чѣмъ болѣе истинна и всеобъемлюща философія, тѣмъ совершеннѣе покажетъ она намъ значеніе прежнихъ системъ, и чѣмъ болѣе непонятной остается для насъ исторія философіи, тѣмъ болѣе у насъ основаній усомниться въ истинности нашихъ собственныхъ философскихъ понятій. Отсюда слѣдуетъ только то, что мы никогда не будемъ имѣть возможности считать законченной научную работу ни въ исторической, ни въ философской области... Каждый шагъ впередъ въ философскомъ познаніи открываетъ историческому изученію новыя точки зрѣнія, облегчаетъ пониманіе прежнихъ системъ, ихъ связей и отношеній; и наоборотъ, каждый успѣхъ въ изученіи того, какъ задачи философскаго изслѣдованія ставились и рѣшались другими, а также основаній, внутренней зависимости и слѣдствій ихъ допущеній—просвѣщаетъ насъ относительно тѣхъ вопросовъ, отвѣтъ на которые составляетъ задачу философіи, а также относительно различныхъ путей, по которымъ философія можетъ итти, и результатовъ, какихъ она отъ каждаго изъ этихъ путей должна ожидать".

Такимъ образомъ, теоретическая работа въ области философіи тѣснѣйшимъ образомъ связана съ работой исторической.

Мы постоянно по новому комбинируемъ факты, гипотезы, точки зрѣнія, выработанныя прежними мыслителями: одни изъ нихъ выдвигаемъ на первый планъ, другіе затушевываемъ; отъ времени до времени мы вносимъ кое-что новое или создаемъ, при помощи критики и переработки традиціоннаго матеріала, новые центры оріентировки, которые, въ свою очередь, ставимъ въ тѣ или иныя отношенія къ прежнимъ [1])... И основнымъ матеріаломъ для всей этой работы нашей мысли является всегда завѣщанная исторіей философская традиція.

[1]) Съ этой точки зрѣнія, въ значительной степени правъ Фулье, говоря, что „настоящая побѣда философіи состоитъ не въ разрушеніи, а въ примиреніи", что „идеаломъ философіи является созданіе ученія, достаточно широкаго, достаточно всеобщаго по своему примѣненію для того, чтобы оно примирило и включило въ себя всѣ системы", всѣ точки зрѣнія. (Исторія философіи, пер. П. Николаева, стр. 7 и слѣд.). Правда, Фулье ставитъ такую задачу собственно для *исторіи философіи*, тогда какъ это—цѣль философскаго *творчества*.

Чтобы хорошо усвоить себѣ элементы этой традиціи, мы должны изучить ихъ по возможности въ ихъ чистомъ видѣ—въ моменты и въ связи съ условіями ихъ первоначальнаго возникновенія и наиболѣе полнаго развитія. Иначе говоря, предъ нами встаетъ задача тщательнаго и точнаго изученія основныхъ типовъ философскихъ построеній и возможно отчетливаго установленія ихъ зависимости отъ всѣхъ другихъ сторонъ жизни создавшей ихъ эпохи и отъ предшествовавшихъ имъ теорій. Изученіе это должно совершаться безъ предвзятаго пристрастія, все равно, въ пользу ли изучаемаго направленія или противъ него: оно должно ставить себѣ цѣлью возможно объективное возсозданіе прошлаго.

Такое безпристрастіе вовсе не предполагаетъ, конечно, отсутствія у изучающаго своихъ собственныхъ убѣжденій и точекъ зрѣнія; мало того, ему *необходимо* имѣть свою философію для того, чтобы писать исторію философіи. Но только его собственныя убѣжденія должны стоять на уровнѣ требованій *его* времени: они не должны ни совпадать вполнѣ съ изучаемымъ имъ направленіемъ, потому что въ этомъ случаѣ онъ не принялъ бы во вниманіе тѣхъ успѣховъ, какіе сдѣлала философія *послѣ* появленія изучаемаго имъ направленія или *наряду*, въ контрастѣ и борьбѣ съ нимъ,—ни быть этому направленію рѣшительно враждебными, такъ какъ такое положеніе заставило бы изслѣдователя пренебречь той долей истины, какая въ изучаемомъ направленіи заключается.

Къ сожалѣнію, такое объективное изученіе прошлаго выдерживается далеко не всегда, и изслѣдователи исторіи философіи нерѣдко привносятъ въ изученіе ея свои случайныя симпатіи или антипатіи, обращаютъ исторію философіи либо въ апологію и панегирикъ, либо въ полемическій памфлетъ...

III.

Такого рода тенденціозныя изслѣдованія имѣются и по тому вопросу, которымъ намъ пришлось спеціально заниматься: по исторіи ассоціаціонизма. Мы имѣемъ апологетическое сочиненіе—въ извѣстной диссертаціи М. М. Троицкаго: „Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологіи въ Англіи со временъ Бэкона и Локка"; типомъ же полемическаго—можетъ служить книга Л. Ферри: La psychologie de l'association.

Ни та, ни другая изъ этихъ работъ не даютъ того, что нужно въ настоящее время, когда къ ассоціаціонизму стало возможнымъ (а слѣдовательно и обязательнымъ) безпристрастное, собственно историческое отношеніе, когда міровоззрѣніе автора, пишущаго исторію этой философской школы, не можетъ уже опредѣляться его положительнымъ или отрицательнымъ отношеніемъ къ ней, когда въ него долженъ войти цѣлый рядъ другихъ, новыхъ элементовъ...

Несомнѣнно, что ассоціаціонизмъ, какъ въ психологіи, такъ и въ философіи, является однимъ изъ пройденныхъ и превзойденныхъ этаповъ развитія, одною изъ уже покинутыхъ точекъ зрѣнія. Современная философія пришла къ выводу, что та картина сознанія и познанія, какую рисовали въ своихъ твореніяхъ ассоціаціонисты, была неправильной. Ассоціаціонисты полагали, что исходнымъ пунктомъ въ жизни сознанія является наличность отдѣльныхъ, обособленныхъ другъ отъ друга элементарныхъ сознательныхъ состояній—ощущеній, элементарныхъ чувствованій и активно-волевыхъ проявленій; новѣйшая психологія и философія показываютъ намъ, что, въ качествѣ такого исходнаго пункта, мы имѣемъ рядъ весьма сложныхъ цѣлыхъ, вырисовывающихся первоначально лишь въ очень смутной формѣ, не „опознанныхъ“ и не дифференцированныхъ сознаніемъ и лишь позже, въ мѣру его различающей и отвлекающей дѣятельности, распадающихся на такіе „элементы“. Ассоціаціонисты держались убѣжденія, что упомянутые выше элементы сознанія группируются въ цѣлыя посредствомъ внѣшняго сопоставленія и соединенія; современная философія признаетъ органически-творческій характеръ сознанія (съ чѣмъ былъ вынужденъ согласиться, впрочемъ, и такой ассоціаціонистъ, какъ Д. С. Милль—въ своей теоріи „психической химіи“). По мнѣнію ассоціаціонистовъ, сложные продукты умственной дѣятельности, общія идеи, были, въ существѣ своемъ, частными идеями, которымъ придавалось общее значеніе лишь въ силу приложимости ихъ ко многимъ однороднымъ частнымъ предметамъ или фактамъ сознанія; новыя изслѣдованія показываютъ, что и здѣсь дѣло обстоитъ гораздо сложнѣе.

Такимъ образомъ, современная философія не можетъ принять теоріи ассоціаціонистовъ ни относительно элементовъ сознанія, ни относительно сущности познавательнаго процесса, ни относительно его результатовъ: и начало, и средина, и конецъ процесса понимаются теперь иначе...

Съ этимъ фактомъ отказа современной мысли отъ основныхъ положеній ассоціаціонной теоріи связано и его естественное слѣдствіе: не только въ современной философской литературѣ нѣтъ (или почти нѣтъ) представителей этой теоріи въ ея чистомъ видѣ, но и вообще вся создавшая ассоціаціонизмъ англійская философія вскорѣ же послѣ появленія вполнѣ развитой формы этого направленія теряетъ свое первенствующее положеніе въ общечеловѣческой отвлеченной мысли: философская гегемонія съ половины XVIII вѣка постепенно переходитъ къ Германіи.

IV.

Разъ это такъ, разъ дѣйствительно ассоціаціонизмъ есть въ философіи ein überwundener Standpunkt, то являются вопросы: какой смыслъ имѣетъ изученіе исторіи этого философскаго направленія? Что новаго и интереснаго можетъ оно дать? Не правильнѣе ли и не проще ли, если не вовсе отвернуться отъ исторіи этого изжитого умственнаго движенія, то взять ее такой, какъ она установлена трудами прежнихъ изслѣдователей, не пытаясь самостоятельно переглядѣть ея фазисы и перипетіи?..

За отвѣтами на эти вопросы не далеко ходить, и мы уже указывали тѣ факты, которыми подсказываются наши отвѣты. Огромное большинство изслѣдователей смотритъ на дѣло съ точки зрѣнія не исторической, а теоретической: для нихъ ассоціаціонная школа не столько объектъ научнаго, историческаго изслѣдованія, сколько опровергаемый противникъ или превозносимый единомышленникъ... Мало замѣчаютъ то, что для противника этой школы являются непостижимой загадкой ея шумные успѣхи, точно такъ же, какъ ея сторонніку ея паденіе и разложеніе кажутся глубокой и обидной исторической несправедливостью... Необходимо разгадать эти загадки, сдѣлать болѣе или менѣе ясными и понятными эти кажущіяся аберраціи въ исторіи отвлеченной мысли человѣчества. Надо найти и указать тѣ основныя историческія силы, которыя вызвали данное умственное направленіе къ бытію и привели его сначала къ ряду успѣховъ, а затѣмъ къ паденію... Такъ формулировалась сама собою наша задача.

Первою (и въ извѣстномъ отношеніи важнѣйшею) изъ этихъ силъ было, по нашему мнѣнію, то вліяніе, какое оказало на разработку наукъ о духѣ новое научно-философское движеніе, создан-

ное на рубежѣ XVI и XVII столѣтій и одержавшее такія блестящія побѣды въ лицѣ математическаго естествознанія XVII вѣка. Это новое пониманіе природы, творцами котораго явились такіе мыслители, какъ Галилей и Декартъ, исходило изъ понятія механической причинности и было въ этомъ отношеніи радикально противоположно прежнему, аристотелевски-схоластическому міровоззрѣнію, насквозь проникнутому телеологическими принципами.

По Аристотелю, въ каждой отдѣльной вещи (πρώτη οὐσία, τόδε τί) были заложены ея „формы"—извѣстныя идеальныя начала, дававшія цѣль и движущую силу ея развитію и схему того окончательнаго вида или состоянія, которыхъ должна эта вещь достигнуть въ концѣ своего развитія, въ своей завершенной формѣ. Это — знаменитѣйшее ученіе Аристотеля о трехъ „идеальныхъ" причинахъ: цѣлевой, движущей и формальной, которыя — вмѣстѣ съ четвертой, матеріальной — составляютъ всю сущность вещи. „Каждая вещь содержитъ въ зачаткахъ, *въ самой себѣ*, въ своей внутренней сущности принципы и движущія силы своего развитія"—вотъ одно изъ основныхъ положеній Аристотеля, а съ нимъ и всего средневѣкового перипатетизма, всей схоластики.

Что это значитъ? Въ какомъ отношеніи стоитъ этотъ принципъ къ основнымъ постулатамъ новаго естествознанія, новой философіи?.. Очевидно, между прочимъ, что въ аристотелевски-средневѣковомъ міровоззрѣніи играетъ совершенно иную роль, сравнительно съ современными понятіями, проблема *взаимодѣйствія вещей*. Такъ какъ каждая вещь стремится выполнить свою *собственную цѣль* и осуществить спеціально *ей* предназначенную *форму* при помощи присущей ей *силы*, то взаимодѣйствіе вещей не обусловливаетъ ихъ возникновенія, а является лишь однимъ изъ *слѣдствій* столкновенія ихъ цѣлей, формъ и движущихъ силъ. Камень падаетъ на землю *не потому*, что паденіемъ его рѣшается сложная механическая задача взаимодѣйствія между тяготѣніемъ камня, земли, воздуха и т. д., а потому, что камень: а) знаетъ свое *естественное мѣсто* (близъ центра міра, въ которомъ стоитъ земля), б) стремится къ этому естественному мѣсту, какъ къ *цѣли*, и в) имѣетъ *силу* осуществить это стремленіе.

„Вещь" съ присущими ей формою, цѣлью и силою—вотъ основа аристотелевски-средневѣковой мысли; взаимодѣйствіе есть результатъ столкновенія телеологическихъ формъ, цѣлей и силъ вещей.

Въ полную противоположность этому, новая наука, новая есте-

ственно-математическая философія выдвигаетъ понятія: а) той или иной *элементарной единицы* (корпускулы, атома, монады), къ которой сила приходитъ либо извнѣ въ видѣ толчка, либо присуща ей самой—въ видѣ, напр., тяготѣнія или силъ монады, а затѣмъ б) *механическаго взаимодѣйствія* (или хотя бы и другого, по существу телеологическаго процесса, однако, по результатамъ совпадающаго съ тѣмъ, что далъ бы процессъ механическій) такихъ единицъ, въ результатѣ котораго единицы группируются въ тѣ или иныя вещи. Весь міръ превращается въ механическую задачу непрерывнаго превращенія субстрата изъ однихъ вещей въ другія, осуществляющаго каждый разъ равнодѣйствующую ихъ энергій.

Это пониманіе матеріальнаго міра одержало одну изъ своихъ величайшихъ побѣдъ въ Ньютоновскихъ Philosophiae naturalis principia mathematica, вышедшихъ въ 1687 г.,—сочиненіи, равныхъ которому по вліянію на современниковъ и потомство найдется лишь очень немного во всей исторіи человѣческой мысли... Само собой разумѣется, что все это движеніе не могло не отразиться и на пониманіи сознанія и міра духовнаго. И дѣйствительно, мы видимъ образованіе теоріи, понимающей міръ сознанія въ полной аналогіи съ тѣмъ истолкованіемъ, какое придало новое міровоззрѣніе (въ частности ньютоніанство) міру матеріальному. Міръ сознанія состоитъ изъ сознательныхъ состояній („перцепціи“ Юма); каждому изъ нихъ свойственны, *присущи* силы притяженія, отталкиванія и группировки, слѣдствіями и выраженіями которыхъ и являются соединенія или *ассоціаціи* ихъ. Эти сознательныя состоянія самопроизвольно вытягиваются въ *ряды* и *цѣпи* смежностей, соединяются въ *группы* и въ *цѣлыя* сосуществованій, сортируются въ *отдѣлы* по сходству такъ же автоматически, въ силу ихъ изначальныхъ, ближе не объяснимыхъ тенденцій, какъ матеріальныя частицы притягиваются другъ къ другу прямо пропорціонально ихъ массамъ и обратно пропорціонально квадратамъ ихъ разстояній,—образуя подъ дѣйствіемъ этихъ законовъ безчисленныя группы, ряды и цѣлыя.

Итакъ, ассоціаціонизмъ есть — прежде всего — перенесеніе той картины, какую принялъ матеріальный міръ въ трудахъ основоположниковъ новаго естествознанія, и особенно Ньютона, на строй сознанія и духа.

И мы имѣемъ массу свидѣтельствъ о такомъ вліяніи ньютоніанства на науки о духѣ въ XVIII вѣкѣ. Одинъ изъ основателей

теоріи ассоціаціонизма, Гертли, сознательно пытается слѣдовать методу Ньютона. На ряду съ этимъ Гертли прямо указываетъ, что на одну изъ его основныхъ теорій—на теорію „колебаній“ и „колебаньицъ“, какъ нервно-физіологическихъ коррелатовъ сознательныхъ процессовъ — его навели Ньютоновы Philosophiae naturalis principia mathematica и Ньютоновъ трактатъ по оптикѣ. Дѣйствительно, Ньютонъ заканчевантъ свой великій трудъ, свои Principia такими словами о гипотетическомъ эѳирѣ: „Слѣдовало бы кое-что прибавить о нѣкоторомъ тончайшемъ духѣ, проницающемъ плотныя тѣла и въ нихъ скрыто пребывающемъ, силою и дѣйствіями котораго частицы тѣлъ взаимно притягиваютъ другъ друга до минимальныхъ разстояній и, сдѣлавшись смежными, соприкасаются (cohaerent); силою котораго далѣе электрическія тѣла (corpora electrica) дѣйствуютъ на большихъ разстояніяхъ, то отталкивая, то притягивая сосѣднія тѣла... Наконецъ, тою же силою возбуждается всякое ощущеніе и приходятъ въ произвольное движеніе члены животныхъ—посредствомъ распространенія колебаній этого духа по твердымъ канальцамъ (capillomata) нервовъ отъ внѣшнихъ органовъ чувствъ къ мозгу и отъ мозга къ мускуламъ“. Это мѣсто и аналогичное ему въ „Оптикѣ“ и послужили для Гертли толчкомъ къ созданію его теоріи „колебаній“ и „колебаньицъ“, какъ физіологическихъ коррелатовъ ощущеній, представленій и ассоціацій между тѣми и другими... А преданный ученикъ Гертли – Джозефъ Пристли—прямо даже сопоставляетъ Гертли съ Ньютономъ, отдавая при этомъ (подъ вліяніемъ, быть можетъ, нѣсколько извинительнаго по отношенію къ высоко цѣнимому учителю преувеличенія) Гертли преимущество передъ Ньютономъ. „Д-ръ Гертли, пишетъ Пристли, бросилъ на теорію ума свѣтъ болѣе обильный, чѣмъ тотъ, какимъ освѣтилъ ученіе о мірѣ природы Ньютонъ“...

Другой творецъ ассоціаціонизма, Юмъ, уже самимъ подзаголовкомъ своего классическаго „Трактата о человѣческой природѣ“, поясняющимъ, что этотъ Трактатъ есть „попытка ввести экспериментальный методъ разсужденія въ нравственные вопросы“, подчеркиваетъ тѣ же тенденціи своей мысли: именно Principia Ньютона были тогда общепризнаннымъ наилучшимъ образцомъ приложенія экспериментальнаго метода. И совершенно правъ проф. Галеви, говоря, что „Юмъ хотѣлъ сдѣлать для моральной философіи то, что сдѣлалъ Ньютонъ для философіи естественной“... Мало того, „Юмъ прямо сопоставляетъ силу ассоціацій въ обла-

сти сознанія („перцепцій“) съ тѣмъ значеніемъ, какое имѣетъ для матеріальнаго міра тяготѣніе. „Здѣсь мы имѣемъ, говоритъ объ ассоціаціяхъ Юмъ въ 4 гл. I кн. I ч. Treatise, нѣкотораго рода *притяженіе* (attraction), которое, какъ окажется, производитъ въ духовномъ мірѣ столь же необычайныя дѣйствія, какъ и въ мірѣ естественномъ, и проявляется въ столь же многихъ и разнообразныхъ формахъ. Его дѣйствія вездѣ очевидны; но что касается до его причинъ, то онѣ по большей части (mostly) неизвѣстны и должны сводиться на первичныя (original) свойства человѣческой природы, на объясненіе которыхъ я не претендую“...

Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь попытку построенія психическаго міра, вполнѣ аналогичную предложенной новымъ естествознаніемъ картинѣ міра физическаго. Психическій міръ состоитъ изъ „перцепцій“, комбинирующихся по внутренно имъ присущимъ силамъ ассоціацій; происхожденіе же и причина этихъ перцепцій, а равно и причина этихъ комбинацій—столь же неизвѣстны намъ, столь же непознаваемы, какъ и то, что лежитъ въ основѣ матеріальныхъ частицъ и того закона, по которому онѣ группируются: закона тяготѣнія.

Такимъ образомъ, съ этой точки зрѣнія ассоціаціонизмъ есть психологическое и гносеологическое ньютоніанство. Эта сторона ассоціаціонизма особенно отчетливо замѣтна въ воззрѣніяхъ обоихъ творцовъ теоріи: какъ Гертли, такъ и Юма; только у послѣдняго этотъ элементъ комбинируется съ другимъ, къ которому мы и переходимъ.

V.

Эта вторая тенденція, легшая въ основу ассоціаціонизма, коренилась въ томъ новомъ движеніи, которое, начавшись съ Декарта и опредѣленно проявившись въ концѣ XVII вѣка у Локка и Лейбница, все болѣе и болѣе завладѣваетъ въ теченіе XVIII столѣтія вниманіемъ философовъ: это—философская критика познанія.

„Великія системы“ XVIII вѣка, какъ называетъ Гефдингъ міровоззрѣнія Декарта съ его школой, Гоббза, Спинозы и Лейбница, подняли такъ много вопросовъ, выставили такъ много теорій, противорѣчившихъ одна другой, что естественно должно было появиться стремленіе доискаться причинъ такого радикальнаго расхожденія мыслителей по этимъ вопросамъ, стремленіе проанализировать самое познаніе, въ строѣ и примѣненіи его найти причины

этихъ разногласій, установить объемъ и границы познанія, намѣтить его составъ и тѣ законы, по которымъ оно складывается и развивается. Появленіе систематической теоріи познанія объясняется рефлексіей человѣческаго мышленія надъ результатами метафизическаго творчества... „Теорія познанія развивается какъ критическое размышленіе о метафизикѣ“, справедливо говоритъ Паульсенъ въ своемъ „Введеніи въ философію“; а Г. Корнеліусъ дѣлитъ даже все развитіе философіи на двѣ послѣдовательныя фазы: метафизическую и гносеологическую.

Хотя уже Декартъ ставилъ въ началѣ всей философіи свой радикально скептическій вопросъ, имѣя въ виду анализъ познанія, однако его De omnibus dubitandum совершенно имъ не выдержано...

Идея поставить гносеологію впереди метафизики, начать философію не съ построенія теорій о бытіи, а съ *систематическаго* изученія познанія принадлежитъ Локку, который, какъ извѣстно, самъ разсказываетъ о появленіи у него этой мысли въ „Письмѣ къ читателю“, предпосланномъ „Опыту о человѣческомъ разумѣ“...

Локкъ остановился въ изученіи познанія на полпути; но его дѣло продолжилъ Беркли. Этотъ замѣчательный мыслитель занялся анализомъ нѣкоторыхъ изъ понятій, лежащихъ въ основѣ нашего познанія матеріальнаго міра: понятій матеріальной субстанціи и протяженности—и оказалъ великую услугу теоріи познанія, разложивъ оба эти понятія на тѣ субъективныя, сознательныя состоянія, изъ которыхъ они возникаютъ. Правда, Беркли сдѣлалъ изъ своихъ анализовъ и дальнѣйшій, метафизическій выводъ; что помимо этихъ субъективныхъ состояній протяженность и матерія суть *ничто*, что *сами по себѣ* онѣ не существуютъ,—выводъ, къ которому можно присоединяться или не присоединяться... Но что *для насъ* матерія и протяженность суть системы сознательныхъ состояній, это положеніе Беркли постепенно вошло въ общепризнанныя истины философіи...

Этимъ Беркли впервые отчетливо поставилъ основную задачу теоріи познанія: понять все познаваемое какъ систему сознательныхъ состояній, высказалъ основныя идеи *имманентнаго* міропониманія.

И вотъ „имманентизмъ“ Беркли былъ вторымъ факторомъ, могущественно повліявшимъ на возникавшій ассоціаціонизмъ. Если первая, ньютоніанская тенденція обращала сознаніе въ систему

элементарныхъ состояній, естественно—подъ вліяніемъ нѣкотораго рода психическаго „притяженія“—тяготѣвшихъ другъ къ другу и образовавшихъ ряды и цѣпи послѣдовательныхъ и группы одновременныхъ и сходныхъ единицъ, то берклеянская тенденція, подхваченная и дальше развитая Юмомъ, дѣлала изъ этихъ системъ сознательныхъ состояній все наше познаніе какъ о мірѣ внѣшнемъ, такъ и о нашемъ собственномъ „я“. Подъ могучими ударами критики Юма весь міръ распался на состоянія сознанія субъекта, не объединенныя ничѣмъ, кромѣ естественныхъ, фактическихъ, ближе необъяснимыхъ „тяготѣній“ однихъ изъ нихъ къ другимъ, выраженныхъ „законами ассоціацій“. *Цѣлое этихъ состояній* Юмъ понялъ такъ, какъ это ему подсказывала та аналогія со строемъ матеріальнаго міра, которую мы охарактеризовали выше. Весь міръ—какъ матеріальный, такъ и міръ духовъ, и собственное сознаніе субъекта—разлагается въ систему „перцепцій“, соединяющихся по внутренно имъ присущимъ притяженіямъ—„законамъ ассоціацій“.

При этомъ характерно, что у Юма мы нигдѣ не находимъ анализа „разума познающаго“: вездѣ у него мертвый результатъ дѣятельности разума, разумъ не какъ живая, познающая сила, а какъ объектъ познанія; Юмъ даетъ намъ лишь теорію „разума познаваемаго“, причемъ кажется непонятнымъ и загадочнымъ, какъ могъ тотъ разумъ, познавательное безсиліе котораго такъ до жуткости драматично изобразилъ Юмъ на послѣднихъ страницахъ I тома своего „Трактата“, какъ могъ этотъ лишенный внутреннихъ связей, состоящій изъ раздѣльныхъ, ничѣмъ не объединенныхъ „перцепцій“ разумъ создать такую сильную и глубокую теорію и привести такіе серьезные аргументы въ пользу ея, какую создалъ и какіе привелъ самъ Юмъ въ этомъ же своемъ „Трактатѣ“?! Если бы у насъ былъ только такой разумъ, какой характеризуетъ намъ Юмъ, то написаніе имъ самимъ его главнаго сочиненія надо было бы признать необъяснимымъ чудомъ.

Отсюда, изъ соединенія этихъ двухъ тенденцій, и возникъ тотъ ассоціаціонизмъ, который я въ I части моего сочиненія: „Ассоціаціонизмъ гносеологическій и психологическій“ охарактеризовалъ какъ „гносеологическій“. Онъ явился результатомъ сліянія той картины душевнаго міра, какая была подсказана аналогіей съ развитою новымъ естествознаніемъ картиною міра матеріальнаго, съ имманентно-идеалистическими тенденціями англійской философіи, впервые развитыми Беркли.

Теперь является вопросъ: въ какое же отношеніе ставилъ гносеологическій ассоціаціонизмъ эти два элемента: естественно-научный и имманентно-гносеологическій? Какъ понималъ онъ отношеніе сознанія, обусловленнаго физическимъ міромъ, къ сознанію, какъ основной и первичной реальности?.. Отвѣтъ можетъ быть только тотъ, что эти элементы остались непримиренными. Съ одной стороны, ассоціаціонисты, заимствовавъ у представителей математическаго естествознанія идею независимо существующаго матеріальнаго міра, по образцу котораго строился ими міръ сознанія, должны были признать матеріальный міръ опредѣляющимъ, а міръ сознанія—опредѣляемымъ черезъ міръ матеріальный. Или, говоря языкомъ современнаго эмпиріокритицизма, міръ матеріальный представлялъ собою „независимый“, а міръ сознанія—„зависимый рядъ“. Съ другой стороны, все сущее было въ сознаніи, состояло по существу изъ сознательныхъ состояній... И та и другая тенденція были представлены на родинѣ ассоціаціонизма: первая Бэкономъ и Гоббзомъ (ее можно найти и у Локка), вторая—Беркли (хотя она проведена имъ съ значительными ограниченіями); Юмъ все время колеблется между тою и другою, за нимъ въ этомъ отношеніи идутъ и всѣ крупнѣйшіе ассоціаціонисты XIX вѣка.

VI.

Сформировавшись въ XVIII в. изъ этихъ двухъ элементовъ, ассоціаціонизмъ съ конца этого вѣка (или начала XIX) получаетъ все большее значеніе, подчиняя себѣ—въ лицѣ англійской школы „бентамитовъ“ или „философскихъ радикаловъ“—чрезвычайно широкіе круги мыслящаго европейскаго общества. Чѣмъ объясняется это замѣчательное явленіе?.. Почему теорія, имѣвшая, правда, и ранѣе видныхъ сторонниковъ, но все же не получавшая такого широкаго распространенія, теперь торжествуетъ одинъ тріумфъ за другимъ?..

Мы объясняемъ это явленіе тѣмъ, что въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣка ассоціаціонная теорія начинаетъ играть новую роль: она получаетъ въ рукахъ I. Бентама и его школы примѣненіе въ юриспруденціи, политикѣ и педагогикѣ и становится одной изъ теоретическихъ основъ тѣхъ плановъ преобразованія воспитанія, права, суда, пенитенціарной системы и политическаго строя, съ которыми выступило это новое направленіе англійской мысли. Это

приложеніе ассоціаціонизма къ общественнымъ вопросамъ немедленно придало ему новую силу и значеніе и въ огромной степени расширило поле его приложенія...

Замѣчательно, что и здѣсь мы опять встрѣчаемся съ тѣмъ же великимъ именемъ, на огромное вліяніе котораго мы указывали выше. Бентамъ въ одномъ изъ оставшихся въ рукописи сочиненій самъ намекаетъ на то, что онъ льститъ себя надеждой сдѣлать для міра нравственнаго то, что Ньютонъ сдѣлалъ для міра матеріи, стать „Ньютономъ морали"... „Чѣмъ былъ Бэконъ для міра физическаго,—говоритъ Бентамъ,—тѣмъ Гельвецій былъ для міра нравственнаго. Міръ нравственный имѣлъ своего Бэкона; но своего Ньютона онъ еще ждетъ".

Вотъ какъ характеризуетъ эту точку зрѣнія Бентама проф. Галеви въ своемъ капитальномъ 3-хъ-томномъ изслѣдованіи La formation du radicalisme philosophique:

„Можно и при изученіи природы человѣка—какъ индивидуума и въ обществѣ—поступать такъ, какъ поступаетъ физикъ; можно и здѣсь примѣнить ньютоновскій методъ къ открытію возможно наименьшаго числа общихъ и простыхъ законовъ, которые, будучи разъ открыты, позволятъ синтетически и дедуктивно объяснить всѣ детали явленій... А когда будутъ сформированы экспериментальныя и точныя науки о душѣ и наука объ обществѣ, то почему не основать на этихъ новыхъ дисциплинахъ научную мораль и законодательство?.. Утилитаризмъ, философскій радикализмъ есть попытка примѣнить ньютоніанство къ вопросамъ политики и морали.. Въ этомъ моральномъ ньютоніанствѣ мѣсто принципа всеобщаго тяготѣнія занимаютъ два другихъ принципа: ассоціація идей и принципъ полезности".

Всякая общественная дѣятельность, по Бентаму, должна имѣть *этическій* характеръ, причемъ основнымъ содержаніемъ этики является у него споспѣшествованіе наибольшему счастью наибольшаго числа людей. „Этика вообще —говоритъ Бентамъ[1]),—можетъ быть опредѣлена какъ искусство направлять человѣческія дѣйствія къ произведенію величайшаго возможнаго счастія на сторонѣ тѣхъ, которыхъ интересъ имѣется въ виду". Этика дѣлится на *частную*, или „искусство управлять собственными дѣйствіями „искусство самоуправленія" и искусство управлять дѣйствіями *другихъ* людей—

[1]) Принципы, 289.

„искусство правленія“; послѣднее, въ свою очередь, подраздѣляется на искусства законодательства, администраціи и воспитанія (частнаго и публичнаго).

Всѣ эти виды этизированія людей совершаются посредствомъ вліянія на ихъ волю, и Бентамъ хочетъ быть новымъ Аристотелемъ, создателемъ *логики воли*... „Всѣ (перечисленныя имъ раньше) средства... говоритъ онъ, сводятся къ тому, чтобы направлять наклонности людей, вводить въ дѣло правила логики, до сихъ поръ мало извѣстной, *логики воли,* логики, которая часто оказывается въ противорѣчіи съ логикой *пониманія*“...

Люди по природѣ своей *эгоисты;* всего сильнѣе они опредѣляются къ дѣятельности мотивами *личнаго* характера. Какъ же использовать этотъ, самый надежный способъ вліянія на ихъ волю? Какъ поставить эгоизмъ людей на службу общему благу?

Эгоистическія стремленія людей сами собою, самопроизвольно не могутъ сложиться въ *естественную* гармонію ихъ интересовъ... Остается создать эту гармонію искусственно: такое гармонизированіе личныхъ интересовъ съ общимъ благомъ должно составлять задачу самого общества; послѣднее должно опредѣлять волю людей черезъ посредство принудительныхъ системъ: воспитанія, законодательства и управленія.

Уже Юмъ говорилъ, что искусство политики состоитъ въ томъ, чтобы управлять людьми черезъ посредство ихъ интересовъ, изобрѣтая такія искусственныя приспособленія, благодаря которымъ люди содѣйствовали бы общему благу, вопреки своей стяжательности и себялюбію.

Точно также и Бентамъ говоритъ: „Какова бы ни была та вещь, которую человѣку *слѣдовало бы* сдѣлать, положительно *заставить его сдѣлать* ее можно только страданіемъ или удовольствіемъ“ (*І. Бентамъ.* „Введеніе въ основанія нравственности и законодательства“, рус. пер. 1867 г., стр. 22). „Дѣло правительства состоитъ въ томъ, чтобы содѣйствовать счастью общества посредствомъ наказаній и наградъ“, и Бентамъ перечисляетъ разряды этихъ наказаній и наградъ подъ названіемъ „четырехъ санкцій: физической, политической, нравственной и религіозной“.

Для *законодателя,* на точкѣ зрѣнія котораго всегда стоитъ Бентамъ (а также *педагога, правителя, криминалиста*), главной

заботой должно быть возможно болѣе прочное ассоціированіе *въ умахъ людей, какъ объектовъ ихъ дѣйствій,* идей о наградахъ — съ желательными поступками, идей о наказаніяхъ — съ поступками нежелательными, вредными, осуждаемыми. Сдѣлайте такъ, чтобы личные интересы людей побуждали ихъ поступать въ то же время и въ интересахъ общества; заставьте эгоизмъ служить альтруизму; искусственно, человѣческими установленіями *свяжите* личную и общественную жизнь,—и вы рѣшите всѣ проблемы общественной морали... такъ говорили бентамиты.

Такимъ образомъ, ассоціаціонный принципъ дѣлается у Бентама и его школы объясненіемъ *механизма, техники* всякаго рода воздѣйствій общественнаго порядка: онъ становится техническимъ ключемъ ко всякой рѣшительно реформѣ въ воспитаніи, пенитенціарной системѣ, правѣ, политикѣ...

И эта мысль становится одною изъ основныхъ идей бентамовой школы, начинающей съ 20-хъ годовъ XIX вѣка одерживать одну за другою блестящія побѣды... Въ лицѣ такихъ учениковъ и послѣдователей Бентама, какъ Джемсъ Милль, Д. С. Милль, Остенъ, Джорджъ Гротъ, Бокль и многіе другіе, торжествуетъ не только утилитаризмъ, но и ассоціаціонизмъ.

Такъ какъ многіе изъ этихъ сторонниковъ ассоціаціонной теоріи не были собственно философами и психологами, то для нихъ теорія ассоціаціоннаго строя и теченія душевныхъ процессовъ была интересна не столько сама по себѣ, сколько по ея результатамъ, приложимымъ въ области ихъ спеціальныхъ интересовъ, и особенно въ политикѣ, правѣ и т. д. Разъ „ассоціаціонное“ пониманіе развитія сознанія и познанія давало достаточную основу для объясненія воздѣйствія среды и жизненной обстановки на индивидуума (что стояло въ центрѣ интереса этой группы мыслителей), они не искали болѣе полной и исчерпывающей истины... Правда, у нѣкоторыхъ изъ этихъ мыслителей—у Д. Милля, особенно у Д. С. Милля—ассоціаціонизмъ перестаетъ ограничиваться сферой общественно-реформаторскихъ плановъ и начинаетъ расширяться, принимая опять въ себя (какъ раньше у Юма) чисто философскіе элементы; но у того же Д. С. Милля ассоціаціонное пониманіе сознанія терпитъ рѣшительный кризисъ...

Таковъ третій факторъ, также могущественно повліявшій на выработку и развитіе ассоціаціонизма.

VII.

Прошлаго нѣтъ... „Историческое“ прошлое есть построеніе, творимое нашимъ духомъ по извѣстнымъ принципамъ на основаніи матеріала, который самъ по себѣ далеко не похожъ на само это прошлое въ его связно реконструированномъ видѣ. Конечно, внѣшній, такъ сказать, составъ прошлаго требуетъ сравнительно простой работы реконструкціи; усвоеніе того или другого философскаго сочиненія, любого ряда идей въ немъ самомъ—дѣло гораздо менѣе сложное, чѣмъ установленіе ихъ генезиса, силъ, вызвавшихъ эти идеи къ бытію, фазисовъ ихъ эволюціи, чѣмъ оцѣнка ихъ значенія и указаніе ихъ мѣста въ общемъ процессѣ эволюціи человѣческой мысли. Послѣднее требуетъ болѣе трудной работы комбинированія и творческой угадки, успѣшное выполненіе которой составляетъ побѣду человѣческаго духа надъ временемъ. Духъ человѣка самъ творитъ это „историческое“ прошлое, и если потомъ настоящее оказывается зависящимъ отъ этого прошлаго, то въ послѣднемъ счетѣ—это настоящее опредѣляется все же творческой мыслью, которая сама опредѣляетъ себя черезъ посредство историко-культурнаго капитала. Такъ осуществляется тотъ кругъ, о которомъ говоритъ Целлеръ: въ этомъ кругѣ человѣкъ научно-философски создаетъ исторію, а исторія учитъ его правильному пониманію философіи, какъ науки. Творческая мысль настоящаго создаетъ прошлое, которое, обратно, вліяетъ на это настоящее, усложняя и дифференцируя его, проводя въ немъ новые оттѣнки, указывая наслоенія, фазисы эволюціи и т. д., и тѣмъ существенно измѣняя, обогащая и утончая само это настоящее. „Исторія учительница жизни“; а духъ человѣка—возсоздающій угадчикъ и творецъ исторіи [1]).

Вл. Ивановскій.



[1]) Въ настоящей статьѣ нѣсколько страницъ взято мною изъ моей рѣчи передъ диспутомъ: „Къ вопросу о генезисѣ ассоціаціонизма“, напечатанной въ 1910 г. въ Ученыхъ Запискахъ Имп. Казан. университета.