ОБЪ УМОЗРѢНІИ

И ОТНОШЕНІИ УМОЗРИТЕЛЬНАГО ПОЗНАНІЯ

КЪ ОПЫТУ

(теоретическому и практическому).

П. Линицкаго.



КІЕВЪ.

Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, на Михайловской ул. соб. д.

1881.

1В

„Пров 36"
357
В
Лит

Изъ журнала „Труды Кіевской дух. Академіи", за 1880 и 1881 г.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
812
37

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	стр.
О законахъ мышленія	1
Опытъ и умозрѣніе	39
Логика и діалектика	72
Познаніе и бытіе	111
Свобода и необходимость	159
Религія и нравственность	227
Вмѣсто заключенія	291

О ЗАКОНАХЪ МЫШЛЕНІЯ.

(Наука и религія Б. Чичерина. Москва 1879 г.).

—

Жалобы на отсутствіе критики у насъ давно уже сдѣлались общимъ мѣстомъ. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя признать критикою выраженіе личныхъ мнѣній по поводу какого-либо литературнаго или научнаго произведенія. О вкусахъ не спорятъ, а судить на основаніи личныхъ впечатлѣній не значитъ ли свой вкусъ выставлять въ значеніи нормы? И таково нынѣ господство личнаго элемента, что критика нерѣдко сводится на личности; взаимные укоры, запальчивыя выходки и даже брань составляютъ обычное явленіе. Иначе и быть не можетъ, коль скоро на первомъ планѣ ставится принадлежность къ той или иной партіи,—интересъ не истины, а направленія. Впрочемъ нападки на личности всякій готовъ осудить; для каждаго совершенно ясно безъ дальнихъ разсужденій, что ничего подобнаго не должно быть въ дѣлѣ столь серьезномъ и важномъ какъ наука и литература. Но не для всѣхъ ясно, что выраженіе личныхъ мнѣній, хотя бы и безобидное, также показываетъ неумѣстную личную притязательность, коль скоро такія мнѣнія высказываются догматически,—тономъ не допускающимъ возраженій. Самоувѣренность, съ какою иногда высказываются сужденія ни на чемъ не основанныя, нерѣдко опирается единственно на томъ, что сужденія эти согласны съ общепринятыми, т. е.

распространенными въ обществѣ понятіями и взглядами, но при этомъ забываютъ, что мнѣнія общепринятыя являются такими, главнымъ образомъ, потому, что усердно распространяются въ обществѣ посредствомъ популярныхъ сочиненій и журнальныхъ статей. Не въ общепринятыхъ мнѣніяхъ, а прежде всего въ природѣ нашего ума слѣдуетъ искать и находить тѣ руководственныя начала, съ которыми и должно сообразоваться при обсужденіи вопросовъ научныхъ и литературныхъ. Начала эти давно найдены и опредѣлены наукою, но это еще не значитъ, что они для всѣхъ ясны и понятны; напротивъ, менѣе всего принимаютъ ихъ во вниманіе, и если слѣдуютъ имъ, то большею частію случайно и безсознательно.

Всякое дѣло требуетъ порядка и правильности въ его исполненіи. Даже низшія потребности не какъ нибудь удовлетворяются нами, но подчиняются извѣстному порядку, который мы признаемъ наиболѣе для себя цѣлесообразнымъ, и удовлетворяются согласно съ этимъ порядкомъ. Въ этомъ и состоитъ такъ назыв. цивилизація. Но правила, опредѣляющія порядокъ жизни, зависимы болѣе или менѣе отъ измѣнчивыхъ условій жизни, отъ прихотливыхъ требованій моды и вкуса. Если же необходимъ во всякомъ случаѣ извѣстный порядокъ жизни, который бы регулировалъ удовлетвореніе низшихъ потребностей, то тѣмъ болѣе должны подлежать извѣстнымъ правиламъ и согласоваться съ ними высшія проявленія нашей природы. Но только на эти правила уже никакъ не должна простираться власть случайныхъ измѣнчивыхъ требованій моды и вкуса; это потому, что такія правила даны въ самой природѣ человѣческаго духа, и стоитъ лишь уяснить себѣ эти правила, чтобы сознательно сообразоваться съ ними и по нимъ обсуждать произведенія мысли и слова. Только такое отношеніе къ себѣ и другимъ, основанное на познаніи правилъ, начертанныхъ въ нашей духовной природѣ, должно быть признано

имѣющимъ обязательную силу и необходимое для насъ значеніе.

Всегда люди дорожили правомъ разсуждать и обсуждать все, что только могло такъ или иначе ихъ интересовать. Потребность мыслить и обсуждать безспорно есть одно изъ высшихъ и драгоцѣннѣйшихъ преимуществъ человѣка. Потому и неудивительно, если во всѣ времена мы видимъ стремленіе устранить всякаго рода препятствія къ свободному развитію и выраженію мыслительной силы. Но свободное выраженіе мышленія легко можетъ выродиться въ анархію и произволъ, коль скоро недостаточно ясно сознаются границы, опредѣленныя самою природою для человѣческой мысли, и если не заботятся о томъ, чтобы сообразовать свое мышленіе съ правилами, лежащими въ самой его природѣ. Тѣ, которые домогаются свободы мышленія, нерѣдко подъ свободою мысли разумѣютъ право во что бы то ни стало провозглашать извѣстную систему мнѣній. Между тѣмъ очевидно, что первое и основное требованіе человѣческой мысли и вмѣстѣ существенное условіе свободнаго ея развитія есть стремленіе, любовь къ истинѣ. А отсюда вытекаетъ необходимость знать, при какихъ существенныхъ условіяхъ и въ какой мѣрѣ достижимо для человѣческаго ума познаніе истины.

По всему этому нельзя кажется не признать не только важнымъ, но и своевременнымъ всякій опытъ изслѣдованія и разъясненія вопросовъ, касающихся основныхъ понятій, законовъ и формъ духовной жизни. Такой именно опытъ мы имѣемъ въ книгѣ г. Чичерина: *Наука и религія.* Книга эта вполнѣ заслуживаетъ серьезнаго вниманія и по важности предметовъ, о которыхъ въ ней трактуется, и по характеру и направленію излагаемыхъ въ ней воззрѣній. Нельзя не почувствовать глубокаго уваженія и признательности къ автору за то особенное отношеніе его къ задуманному имъ дѣлу, которое представляетъ явленіе не совсѣмъ обычное въ наше время. Онъ смотритъ на свое сочиненіе, какъ на исполненіе долга, и потому нельзя сомнѣ-

ваться въ томъ, что онъ имѣлъ въ виду лишь способствовать разъясненію истины. Это именно отношеніе автора къ своему труду и было для насъ побужденіемъ высказать тѣ замѣчанія и размышленія, къ которымъ подаютъ поводъ представленные авторомъ въ его книгѣ взгляды и доказательства. Пусть эти замѣчанія послужатъ нѣкоторымъ пособіемъ къ достиженію той цѣли, для которой трудился авторъ.

Въ первыхъ главахъ своей книги г. Чичеринъ доказываетъ, что невозможно вывести изъ опыта важнѣйшихъ коренныхъ понятій, составляющихъ необходимыя условія нашего познанія вещей, что слѣдовательно органомъ для пріобрѣтенія такихъ понятій нужно признать умозрѣніе, которое онъ поэтому противополагаетъ опыту или наблюденію. Но если умозрѣніе имѣетъ столь важное значеніе, то ясно, что требовалось выяснить, какъ понимать самое умозрѣніе, что должно разумѣть подъ умозрѣніемъ. Если говоря объ опытѣ, нерѣдко злоупотребляютъ понятіемъ опыта, слишкомъ расширяя это понятіе и усвоя опыту много такого, чего нельзя прямо вывести изъ опыта, то въ свою очередь и умозрѣніе также можетъ подвергаться различнымъ толкованіямъ; ибо и мистики и раціоналисты ссылаются на умозрѣніе, но мистицизмъ и раціонализмъ далеко не одно и тоже. Поэтому установить правильный взглядъ на умозрѣніе, по крайней мѣрѣ, не менѣе важно, какъ и опредѣлить границы опытнаго познанія. Противополагая умозрѣніе опыту, авторъ разсматриваетъ одно за другимъ умозрительныя понятія, доказывая относительно каждаго изъ такихъ понятій, что оно не можетъ быть выведено изъ опыта, но при этомъ не показываетъ, какую связь между собою имѣютъ эти понятія и каково значеніе ихъ для нашего познанія. Тѣ, которые отрицали умозрѣніе, какъ напр. Локкъ и его послѣдователи, вообще эмпирики, имѣли въ виду то крайнее мнѣніе, которымъ умозрѣніе признавалось совершенно самостоятельнымъ источникомъ познанія, имен-

но такимъ, изъ котораго мы заимствуемъ будтобы особаго рода знанія и о предметахъ совершенно недоступныхъ для опыта. Но отрицая умозрѣніе въ смыслѣ самостоятельнаго источника знаній, доказывая, что мы имѣемъ одинъ только источникъ познанія,—опытъ, эмпирики въ тоже время не отрицали и не отрицаютъ того, что при этомъ разсудокъ нашъ или дѣятельность мышленія имѣетъ нѣкоторое самостоятельное значеніе, и только ограничиваютъ это значеніе мышленія тѣмъ, что посредствомъ мышленія мы образуемъ такъ или иначе матеріалъ, заимствуемый изъ опыта, даемъ ему опредѣленную форму, и чрезъ то получаемъ извѣстное знаніе, понятіе, сужденіе. Даже Кантъ, какъ извѣстно, утверждалъ, что наше познаніе ограничивается предѣлами опыта, не смотря на то, что именно онъ доказалъ съ наибольшею убѣдительностію существованіе въ нашемъ познаніи элементовъ независимыхъ отъ опыта. Если, какъ можно предполагать съ наибольшею вѣроятностію, познаніе наше условливается частію наблюденіемъ, частію мышленіемъ, то очевидно умозрительныя понятія, перечисленныя авторомъ, должны быть выведены изъ законовъ нашего мышленія; поэтому необходимо установить, по возможности, правильный взглядъ на эти законы, что̀ мы и попытаемся сдѣлать въ настоящей статьѣ[1]).

Что въ мірѣ физическомъ все совершается по необходимымъ законамъ, и что человѣкъ, насколько онъ есть физическое существо, также не изъятъ отъ этихъ законовъ,—это общеизвѣстно и давно признано. Но сверхъ физическихъ, есть законы моральные,—это именно тѣ законы, о которыхъ еще въ древности выражались, что они начертаны въ духовной природѣ человѣка. Существенное различіе

[1]) Въ книгѣ г. Чичерина посвящена особая глава (III-я) разсмотрѣнію законовъ мышленія, гдѣ онъ доказываетъ, что законы эти не могутъ быть выведены изъ опыта (противъ Милля), но онъ не разъясняетъ, какую связь имѣютъ съ этими законами тѣ понятія, относительно которыхъ онъ также доказываетъ ихъ сверхъопытное происхожденіе.

этихъ законовъ отъ законовъ физической природы состоитъ въ томъ, что мы можемъ нарушать ихъ, тогда какъ физическіе законы, знаемъ ли мы ихъ или не знаемъ, никогда не нарушаются. Сила физическихъ законовъ непреодолима; мы не можемъ себѣ представить такого случая въ природѣ, когда бы законъ физическій, напр. законъ тяготѣнія, не дѣйствовалъ. Поэтому повиновеніе законамъ физической природы нимало не зависитъ отъ нашего познанія этихъ законовъ; и если мы ихъ изучаемъ, то не ради исполненія; и безъ того законы эти дѣйствуютъ въ насъ, ибо дѣйствіе ихъ непреодолимо. Не таковы законы нравственные. Осуществленіе этихъ законовъ не есть необходимое, ибо законы эти выражаютъ не то, чѣмъ мы являемся въ дѣйствительной жизни, но то, чѣмъ мы должны быть; законы моральные не необходимы, а только обязательны. Вотъ почему для исполненія этихъ законовъ важное значеніе имѣетъ и самое познаніе ихъ. Для выраженія этого отличительнаго характера моральныхъ законовъ ихъ называютъ обыкновенно нормативными законами, или правилами. Въ собственномъ смыслѣ моральными законами называются правила, имѣющія безусловно обязательную силу для насъ во всѣхъ безъ различія жизненныхъ положеніяхъ, при всякихъ обстоятельствахъ, и которыя повелѣваютъ такой, а не иной образъ дѣйствій; слѣдоват. моральныя правила относятся къ практической нашей дѣятельности, а не къ умственной. Но и тѣ правила, которыя опредѣляютъ нашу умственную дѣятельность, имѣютъ то общее съ нравственными правилами въ собственномъ смыслѣ, что они также могутъ быть нарушаемы, и хотя нарушеніе этихъ правилъ не есть вина или преступленіе, какъ нарушеніе правилъ моральныхъ, а только заблужденіе, несовершенство, далеко менѣе заслуживающее порицанія, чѣмъ нарушеніе нравственнаго долга, тѣмъ не менѣе человѣкъ любящій истину не можетъ пренебрегать правилами, которыми должна управляться умственная дѣятельность. Въ самомъ дѣлѣ если трудъ ученаго, мыслителя неменѣе достоинъ похвалы и

одобренія, какъ и всякое дѣяніе человѣка, одушевленнаго любовью къ добру, т. е. можетъ быть обсуждаемъ и оцѣниваемъ съ точки зрѣнія моральной, то при такомъ обсужденіи умственной дѣятельности берется во вниманіе не только согласіе цѣлей и мотивовъ означенной дѣятельности съ требованіями нравственными, но также согласіе ея съ требованіями науки, которое свидѣтельствовало бы о любви къ истинѣ, какъ отличительномъ характерѣ этой дѣятельности. Итакъ умственная дѣятельность имѣетъ собственно ей принадлежащіе законы, или нормативныя правила. Пренебреженіе ими конечно можетъ быть неумышленное, а потому болѣе или менѣе невинное, но оно можетъ быть и злонамѣренное,—съ цѣлью провести и отстоять во что бы то ни стало ложную идею.

I.

Основной законъ человѣческой мысли требуетъ, чтобы каждый предметъ мы мыслили и обсуждали именно какъ этотъ, а не какой либо иной. На первый взглядъ требованіе это представляется страннымъ по своей крайней простотѣ, слишкомъ очевидной для того, чтобы его высказывать. Скажутъ, что развѣ въ головѣ сумашедшаго можетъ возникнуть мысль, что этотъ предметъ есть не этотъ, а другой, что напр. человѣкъ не человѣкъ, а лошадь. Требованіе мыслить всякій предметъ какъ таковой до такой степени просто и очевидно, что всякій здравомыслящій человѣкъ, и незная даже о существованіи такого требованія въ наукѣ, безъ сомнѣнія вполнѣ слѣдуетъ ему и не можетъ не слѣдовать, если бы даже хотѣлъ. Да и можно ли считать означенное требованіе закономъ мысли человѣческой? нужно кажется имѣть только глаза, чтобы не смѣшивать одинъ предметъ съ другими. На самомъ же дѣлѣ исполненіе указаннаго требованія далеко не такъ просто, какъ кажется. Невыдержанность основной мысли, отсутствіе единства въ

построеніи цѣлаго, смѣшеніе разнородныхъ представленій— эти недостатки, нерѣдко встрѣчающіеся въ литературныхъ и научныхъ произведеніяхъ, что иное означаютъ, какъ не нарушеніе означеннаго требованія? А что требованіе это именно есть законъ мысли,—въ этомъ не трудно убѣдиться. Бываетъ напр., что при встрѣчѣ съ человѣкомъ, который былъ когда то близокъ намъ, но котораго мы давно уже потеряли изъ виду, съ трудомъ узнаемъ его, и когда узнаемъ, то не смотря ни на какія перемѣны, происшедшія съ нимъ, мы нимало не сомнѣваемся, что это тотъ же самый человѣкъ, котораго мы нѣкогда знали при иныхъ условіяхъ, въ иномъ положеніи и въ иномъ видѣ. Перемѣна не ограничивается наружными признаками, но простирается и на внутреннюю жизнь; убѣжденія и мнѣнія человѣка и самый характеръ его могутъ значительно измѣниться; онъ самъ сознается, что сдѣлался другимъ человѣкомъ, и при всемъ томъ мы не можемъ усумниться, что этотъ такъ измѣнившійся человѣкъ, не смотря ни на какія перемѣны, остается все тѣмъ же. И дѣйствительно для нашихъ глазъ, вообще для чувствъ, это другой человѣкъ, но для мысли онъ тотъ же. Скажутъ: все же мы можемъ уловить какія либо черты, напоминающія образъ того же человѣка, какимъ мы знали его прежде; слѣдоват. признаніе человѣка тѣмъ же въ разные періоды его жизни, не смотря ни на какія перемѣны, происшедшія съ нимъ, имѣетъ фактическое основаніе въ непосредственномъ чувственномъ наблюденіи. Но на какомъ основаніи мы думаемъ, что всякая вещь, всякій предметъ во все время своего существованія, слѣд. не только теперь и прежде, но *и въ послѣдствіи,* долженъ оставаться тѣмъ же при всѣхъ перемѣнахъ? Мы убѣждены, что есть граница измѣняемости вещей, что во всемъ необходимо должно быть нѣчто неизмѣнное. Мы не можемъ ни на минуту допустить мысли, чтобы нѣчто уничтожилось, и это единственно потому, что измѣненія, по нашему натуральному убѣжденію, не могутъ простираться на самое *существо* вещи, которое

всегда остается тѣмъ же. Такимъ образомъ законъ тожде ства, основной законъ мысли, неизбѣжно приводитъ насъ къ понятію *сущности*, и насколько необходимъ означенный законъ, настолько же необходимо для нашего ума и это понятіе; ибо въ понятіи сущности именно мы мыслимъ то равенство или тождество вещи, въ силу котораго она при всѣхъ возможныхъ перемѣнахъ остается этою, а не иною вещью.

Философія различно рѣшала вопросъ о сущности. Она различно опредѣляла сущность вещей въ зависимости отъ того, что понятіе сущности допускаетъ различныя примѣненія и въ отношеніи къ объему этого понятія и относительно содержанія. Что касается объема, въ какомъ можетъ быть мыслимо понятіе сущности, то были такія философскія ученія (въ древности элеатская школа, въ новое время Спиноза), которыя понятіе сущности, простирая на все существующее, вслѣдствіе этого, приходили къ тому выводу, что сущность всѣхъ вещей, всякаго бытія, должна быть одна. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе сущности означаетъ равенство, тождество, слѣдоват. единство того, что мыслится посредствомъ этого понятія. Но въ дѣйствительности всѣ вещи имѣютъ между собою связь, единство; всѣ онѣ образуютъ единый міръ, слѣдоват. и сущность всего должна быть одна. Съ этой точки зрѣнія все отдѣльное, частное не обладаетъ самостоятельнымъ бытіемъ; такое бытіе принадлежитъ лишь единой и всеобщей сущности; она только есть въ собственномъ смыслѣ самостоятельно существующее, т. е. *субстанція*.

Однакожъ, съ другой стороны, если и есть связь между всѣми вещами, то эта связь не такова, чтобы ею уничтожалась самобытность отдѣльныхъ вещей и существъ, а потому необходимо признать, что каждая отдѣльная вещь, каждое отдѣльное существо обладаетъ самостоятельною сущностію (Аристотель). Можно и дальше идти въ этомъ направленіи: такъ какъ каждая вещь дѣлима

и состоитъ изъ множества отдѣльныхъ частей, то можно утверждать, что самостоятельность существованія принадлежитъ въ собственномъ смыслѣ не сложному, а простѣйшимъ, недѣлимымъ частямъ сложнаго. Такимъ образомъ самостоятельность существованія оказывается признакомъ сущности не довольно опредѣлительнымъ, ибо самостоятельность существованія (субстанціальность) можно усвоять и цѣлому міру въ его совокупности, и каждой отдѣльной вещи, и наконецъ малѣйшимъ частямъ всего сложнаго. Поэтому, въ особенности когда субстанціальность усвояется не цѣлому, но главнымъ образомъ элементарнымъ простѣйшимъ частямъ цѣлаго,—важнѣйшее значеніе получаетъ опредѣленіе сущности не со стороны объема этого понятія, а по содержанію. Въ самомъ дѣлѣ, признавая сущностію всего элементарныя части, можно противоположнымъ образомъ понимать самую природу этихъ частей, а именно: сущность всего полагаютъ или въ *матеріальныхъ* частицахъ, или въ *нематеріальныхъ* живыхъ и дѣятельныхъ силахъ (матеріализмъ и спиритуализмъ или идеализмъ).

Въ виду этихъ различныхъ рѣшеній вопроса о сущности надлежало изслѣдовать происхожденіе и значеніе этого понятія.

Локкъ первый изъ философовъ вполѣ опредѣленно поставилъ вопросъ о происхожденіи идей и рѣшилъ, какъ извѣстно, этотъ вопросъ такъ: всѣ первоначальныя, т. е. элементарныя идеи, изъ которыхъ образуется за тѣмъ множество другихъ сложныхъ идей, происходятъ изъ опыта, частію внѣшняго, частію внутренняго, т. е. получаются чрезъ наблюденіе. А такъ какъ всѣ идеи, которыя мы заимствуемъ изъ опыта, суть представленія свойствъ, состояній и дѣйствій, наблюдаемыхъ нами вещей, а также представленія различныхъ формъ собственной нашей дѣятельности, то отсюда понятіе сущности, субстанціи, по Локку, не что иное, какъ пустыя слова, не имѣющія никакого реальнаго значенія. Понятія субстанціи, сущности, хотя возникаютъ

въ нашемъ умѣ по поводу фактовъ данныхъ въ опытѣ, однакожъ ни малѣйшаго рѣшенія не даютъ о томъ, о чемъ повидимому научаютъ насъ; напротивъ, не давая положительнаго знанія, понятія эти открываютъ лишь границу и пробѣлы нашего знанія, т. е. указываютъ на то, чего мы не знаемъ и знать не можемъ; ибо внутреннее устройство вещей, силы ихъ производящія,—вообще то, что можно назвать сущностію, для насъ непознаваемо. Если же нѣтъ реальнаго основанія въ опытѣ для подобныхъ понятій, каковы субстанція, сущность, причина и др., то оно должно заключаться очевидно въ нашемъ сознаніи. Дѣйствительно, по мнѣнію Юма, понятія эти означаютъ не что иное, какъ извѣстный порядокъ и связь идей въ нашемъ умѣ. Но что такое идеи, или представленія, если разсматривать ихъ просто какъ факты нашего сознанія? Такъ какъ идеи всегда являются послѣдствіями ощущеній (ибо источникъ идей, по Локку, есть чувственное наблюденіе), а ощущеніе есть нечто иное, какъ перемѣна, происшедшая въ чувственномъ органѣ, которая затѣмъ передается посредствомъ нервовъ мозгу, то ясно, что идеи вообще суть состоянія или дѣйствія телесной организаціи человѣка. Не слѣдуетъ ли поэтому признать, что и вообще свойства, дѣйствія, состоянія вещей производятся первоначальными свойствами ихъ матеріальнаго состава, или иначе, что сущность всего заключается въ матеріи? Таковы дальнѣйшіе выводы, къ которымъ привела философія Локка. Ясно, такимъ образомъ, что хотя Локкъ и признавалъ невозможнымъ никакое положительное рѣшеніе вопроса о сущности, однако его собственная философія въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи привела къ такому рѣшенію означеннаго вопроса, именно къ рѣшенію матеріалистическому.

Послѣ Локка Кантъ пришелъ къ тому же выводу относительно сущности вещей, именно, что сущность вещей для насъ непознаваема, но основаніе этого заключенія у Канта иное. По Канту опытное познаніе, единственно воз-

можное для насъ, слагается изъ чувственнаго наблюденія, дающаго матеріалъ для познанія, и независимо отъ всякаго наблюденія данныхъ въ нашемъ духѣ необходимыхъ формъ мысли и созерцанія. Такъ какъ, поэтому, познаніе наше опредѣляется субъективными формами, которыя даны въ нашемъ духѣ независимо отъ опыта, то отсюда мы познаемъ вещи не такъ, какъ онѣ сами по себѣ существуютъ, но какъ являются намъ въ зависимости отъ субъективныхъ формъ нашего познанія. Слѣдоват. по существу, какъ онѣ существуетъ въ себѣ; вещи для насъ непознаваемы. Но если для насъ вещи непознаваемы, то какимъ образомъ мы можемъ различать бытіе вещей въ себѣ отъ ихъ являемости? Что означаетъ это различіе? Когда мы различаемъ вещи въ себѣ отъ явленій, то очевидно различіе это сводится къ противоположности познанія и бытія, ибо ясно, что являемость вещей тоже, что познаваемость; вещи являются такъ или иначе въ зависимости отъ субъективныхъ формъ познанія, т. е. являемость ихъ опредѣляется познаніемъ и состоитъ въ томъ, какъ мы познаемъ вещи. Итакъ, сказать, что вещи, какъ онѣ существуютъ въ себѣ, для насъ непознаваемы, это тоже что раздѣлять бытіе вещей отъ познанія. Познаніе, поэтому, не имѣетъ никакого отношенія къ бытію вещей. Но такое раздѣленіе познанія отъ бытія вещей ведетъ къ отрицанію самаго познанія, ибо познаніе настолько именно и есть познаніе, насколько предметомъ его служитъ бытіе вещей познаваемыхъ. Кантъ утверждаетъ, что познаются только явленія, а не самое бытіе вещей. Но самое явленіе что такое, какъ не обнаруженіе бытія вещей? Или вещи являются для насъ и слѣдовательно познаваемы, или онѣ не познаваемы, и въ такомъ случаѣ не являются; словомъ являемость вещей нераздѣльна объ бытія вещей; коль скоро вещи являются, то именно такъ, какъ существуютъ, т. е. самое бытіе ихъ, или, что тоже, *сущность* неотдѣлима отъ явленій. Итакъ, хотя мы и противополагаемъ познаніе бытію вещей, но въ основаніи этой противоположно-

сти должно быть ихъ нераздѣльное единство (тождество мышленія и бытія). Въ противномъ случаѣ мы не могли бы и противополагать, если бы, т. е., не существовало никакой связи между ними. А отсюда ясно, какъ должно понимать являемость вещей. Являемость вещей, какъ мы сказали, тоже что познаваемость. Познаніе есть дѣятельность духа познающаго. Апріорныя формы познанія—это способы познающей дѣятельности; отсюда очевидно, что являемость, или что тоже, познаваемость вещей должно понимать какъ *процессъ*, *постепенно развивающійся*; бытіе вещей является,—это значитъ что оно раскрывается въ явленіяхъ, или осуществляется для насъ по мѣрѣ того какъ познается (въ силу тождества мышленія и бытія). Бытіе и познаніе—это двѣ стороны одного и того же разума, который постепенно раскрывается въ природѣ и духѣ человѣческомъ, слѣдуя тамъ и здѣсь опредѣленному закону своего развитія; а самый этотъ законъ развитія разума, или что тоже, постепеннаго раскрытія сущности въ явленіяхъ, состоитъ въ томъ, что явленіе и сущность, познаніе и бытіе, будучи въ себѣ *тождественными*, являются затѣмъ какъ *противоположности*, дабы снова придти къ *единству*. Такое опредѣленіе закона развитія само собою вытекаетъ изъ предъидущаго. Итакъ вотъ выводы, къ которымъ философія въ лицѣ Гегеля пришла послѣ Канта, исходя изъ основаній, положенныхъ самимъ Кантомъ. Здѣсь мы снова видимъ, какимъ образомъ отрицаніе возможности для насъ познать сущность вещей перешло въ утвержденіе этой возможности и даже необходимости для насъ такого познанія.

Наконецъ въ новѣйшее время *позитивизмъ* не менѣе рѣшительно исключаетъ изъ области философіи всякія попытки къ изъясненію сущности вещей. Извѣстно, что позитивизмъ также ограничиваетъ наше познаніе явленіями, утверждая, что первыя и конечныя причины вещей для насъ непознаваемы, и потому задачу познанія полагаетъ въ классификаціи изучаемыхъ нами явленій и въ опредѣленіи законовъ

управляющихъ ими. Относительно классификаціи явленій Контъ, основатель позитивизма, требуетъ, чтобы сначала были изучаемы и опредѣлены законы явленій простѣйшихъ и наиболѣе общихъ, каковы явленія тѣлъ неорганическихъ, подлежащихъ механическимъ законамъ, и затѣмъ уже—переходить къ явленіямъ болѣе сложнымъ и частнымъ, каковы явленія біологическія. Такое требованіе основывается на томъ предположеніи, что явленія сложныя и частныя зависимы отъ явленій простѣйшихъ и общихъ, и что слѣдовательно законы простѣйшихъ явленій, каковы именно законы механическіе, должны быть приложимы и къ изъясненію сложныхъ жизненныхъ явленій. Этимъ предположеніемъ очевидно отрицается коренное различіе между природою неорганическою и органическою,—между явленіями механическими и жизненными. И дѣйствительно Контъ наукамъ біологическимъ, каковы физіологія и соціологія, даетъ общее названіе *физики*. Само собою отсюда слѣдуетъ далѣе, что и въ явленіяхъ человѣческой жизни дѣйствуютъ исключительно тѣ же физическія и химическія силы, которыми изъясняются явленія природы физической, что слѣдовательно духовная жизнь, со всѣми ея проявленіями, есть продуктъ взаимодѣйствія матеріальныхъ силъ и элементовъ. Такимъ образомъ позитивизмъ ведетъ неизбѣжно къ матеріализму, т. е. къ положительному рѣшенію вопроса о сущности вещей въ смыслѣ матеріализма. Справедливо поэтому замѣчаніе одного писателя относительно позитивизма, что позитивизмъ начинаетъ сомнѣніемъ (ибо утверждаетъ, что независимо отъ опыта ничего знать нельзя: факты природы и человѣческія дѣйствія—единственные предметы знанія; причины же существующаго, цѣль, безконечное, вѣчное, необходимое—это темная область), но это сомнѣніе скоро переходитъ въ отрицаніе: независимо отъ даннаго въ опытѣ ничто не существуетъ,—и затѣмъ отрицаніе снова переходитъ въ утвержденіе: идеи разума о единствѣ, вѣчности, безконечности, необходимости прилагаются къ единственному предмету

опыта,—къ матеріи: матерія вѣчна, міръ безконеченъ, законы необходимы; итакъ снова является метафизика.

Такимъ образомъ ни кантовскій критицизмъ, ни позитивизмъ не только не были въ состояніи оградить науку отъ всякихъ попытокъ къ изъясненію сущности вещей, напротивъ и тотъ и другой сами приводятъ къ неизбѣжнымъ заключеніямъ относительно сущности вещей. И это понятно. Понятіе сущности есть необходимая форма нашей мысли, такъ какъ оно обусловливается основнымъ закономъ нашего мышленія, и потому въ самой природѣ нашего разума лежитъ неискоренимая потребность мыслить что либо подъ формою означеннаго понятія, т. е. потребность признавать нѣчто сущностію, даже тогда, когда мы стараемся убѣдить себя въ томъ, что сущность непознаваема.

II.

Другой законъ мысли состоитъ въ томъ, что какъ сущность каждой вещи едина и неизмѣнно тождественна, то поэтому и истина, каковъ бы ни былъ предметъ ея, въ отношеніи къ этому предмету можетъ быть только одна. Поэтому утвержденіе и отрицаніе одного и того же никакъ не могутъ быть вмѣстѣ истинными; коль скоро истинно извѣстное утвержденіе, то отрицаніе того же не можетъ быть истиннымъ. Въ этомъ состоитъ сущность такъ называемаго *закона противорѣчія*. Но единство истины не исключаетъ однако разнообразія ея содержанія, ибо хотя сущность всякой вещи должна быть едина и нераздѣльна, но какъ при этомъ каждый предметъ можетъ быть разсматриваемъ нами съ различныхъ сторонъ и открывается для нашего познанія различнымъ образомъ, въ многоразличныхъ явленіяхъ, то и единство сущности очевидно не должно мыслить какъ единство математическое, но какъ такое реальное единство, которое не только не исключаетъ, напротивъ предполагаетъ множество и разнообразіе проявленій. На этомъ именно по-

нятіи о сущности, какъ мы видѣли, Гегель основывалъ свою критику Кантовскаго ученія о непознаваемости для насъ сущности вещей. Такъ какъ сущность есть единство, которое раскрывается и получаетъ свою реальность въ многоразличныхъ проявленіяхъ, то отсюда, по Гегелю, не должно раздѣлять сущности отъ явленій, и потому если явленія доступны нашему познанію, то и сущность должна быть познаваема, ибо сущность иначе и не существуетъ какъ въ явленіяхъ, постепенно раскрываясь въ нихъ какъ живая, развивающаяся сила или же какъ идея, приводящая къ единству разнообразное. Однакожъ въ свою очередь и Гегель впалъ въ ошибку, составляющую коренное заблужденіе его философіи, когда моментами развитія сущности въ явленіяхъ призналъ *утвержденіе*, т. е. простое положеніе сущности, *отрицаніе*, т. е. переходъ сущности въ явленіе, причемъ сущность чрезъ этотъ переходъ какъ бы отрицаетъ себя, и потомъ новое *утвержденіе*, т. е. возращеніе сущности къ себѣ,—утвержденіе, достигаемое будто бы чрезъ уничтоженіе прежняго отрицательнаго момента. Эти три момента, по Гегелю, составляютъ схему развитія всей познаваемой дѣйствительности. А какъ утвержденіе и отрицаніе того же (по Гегелю сущность утверждаетъ и отрицаетъ себя) составляютъ противорѣчіе, то поэтому, вопреки общепринятой логической теоріи, Гегель призналъ противорѣчіе основнымъ закономъ бытія вещей. Гегель смѣшалъ противоположность съ противорѣчіемъ. Ибо если онъ представлялъ развитіе дѣйствительности такимъ образомъ, что сущность, переходя въ явленіе, дѣлается чрезъ то чѣмъ-то инымъ, слѣдовательно перестаетъ быть собою и какъ бы отрицаетъ себя, и это для того, чтобы въ дальнѣйшей ступени снова придти въ себя,—то очевидно, по Гегелю, развитіе дѣйствительности обусловливается двойствомъ сущности и явленія, безконечнаго и конечнаго, абсолютной идеи и ея ограниченій;—но эта двойственность, какъ понималъ ее Гегель, не есть противорѣчіе, а только противоположность. Противоположность

Академия Наук СССР

не тоже, что противорѣчіе. Противоположность есть наибольшая степень различія, а гдѣ различіе, тамъ должно быть и единство. Такъ контрасты, украшающіе и оживляющіе ораторскую рѣчь, всегда относятся къ одному предмету. Такъ коллизіи мотивовъ и дѣйствій въ драмѣ, диссонансы въ музыкѣ тогда имѣютъ смыслъ, когда разрѣжаются и примиряются въ единствѣ общей идеи. На этомъ же основывается и то, что крайности обыкновенно сходятся. Но гдѣ противорѣчіе, тамъ не можетъ быть никакого примиренія и соглашенія, ибо ничего не можетъ быть средняго между противорѣчащими положеніями; между утвержденіемъ и отрицаніемъ, коль скоро то и другое относятся къ одному и тому же, не мыслимъ никакой выходъ и никакое разрѣшеніе; одно уничтожается другимъ. Конечно въ формѣ противорѣчія можетъ быть представлено противоположное, что̀ допускаетъ примиреніе, но это будетъ кажущееся, а не дѣйствительное противорѣчіе.

Смѣшеніе противорѣчія съ противоположностію имѣетъ впрочемъ давнюю и поучительную исторію. Еще Аристотель, отецъ Логики, причислялъ противорѣчіе къ противоположностямъ, и какъ всякая противоположность имѣетъ два крайніе члена, то соотвѣтственно тому и противорѣчіе, по Аристотелю, состоитъ изъ двухъ противоположныхъ членовъ,—изъ *утвержденія*, въ которомъ высказывается *бытіе*, и отрицанія, которое выражаетъ *небытіе* (есть и не есть). Пріурочивая, такимъ образомъ, отрицаніе (какъ одинъ изъ членовъ противорѣчащей противоположности) къ формулѣ прямо выражающей небытіе (не есть), Аристотель поэтому всѣ иныя отрицательныя выраженія (т. е. имена и прилагательныя съ отрицательною частицею—не добрый, не человѣкъ и под.) признавалъ утвердительными, т. е. выражающими дѣйствительно существующее, и соотвѣтственно тому въ самомъ бытіи различалъ положительныя и отрицательныя качества (присутствіе и отсутствіе или лишеніе). По этой причинѣ въ средніе вѣка много злоупотребляли отрицательными понятіями, придавая такимъ понятіямъ осо-

бенное, имъ принадлежащее реальное значеніе. Такъ напр. Фредегизъ, ученикъ Алкуина, въ своемъ сочиненіи epistola de nihilo et tenebris разсматриваетъ вопросъ: *ничто* есть ли что либо дѣйствительное? и рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ: „каждое имя означаетъ нѣчто дѣйствительное, ибо всѣ имена вмѣстѣ съ вещами созданы Богомъ; никакой вещи онъ не создалъ, не давъ имени, и никакого имени безъ соотвѣтственной вещи. *Ничто*—общее имя, означающее то безразличное бытіе, изъ котораго образовались всѣ вещи", т. е. матерія, которую еще въ древности опредѣляли какъ не сущее. Затѣмъ въ школѣ Декарта отрицаніе отождествлялось съ ограниченіемъ (omnis determinatio est negatio). Подобнымъ же образомъ, очевидно, понималъ отрицаніе и Гегель— т. е. какъ ограниченіе безконечнаго. Такимъ образомъ неудивительно, что могло явиться воззрѣніе, по которому противорѣчіе есть законъ бытія.

Смѣшеніе противорѣчія съ противоположностію составляетъ обычное явленіе и внѣ философскихъ теорій, въ особенности въ сужденіяхъ о философскихъ ученіяхъ. Говорятъ, что трудно найти гдѣ либо столько противорѣчивыхъ положеній, какъ въ исторіи философскихъ системъ и ученій. Сколько системъ и ученій выработано и пережито до настоящаго времени, и всѣ онѣ представляются рѣшительно не согласными между собою; что̀ одна система утверждаетъ, другая тоже самое отрицаетъ. Однѣ названія, существующія для характеристики различныхъ философскихъ ученій,—каковы: идеализмъ, матеріализмъ, реализмъ, догматизмъ, скептицизмъ, мистицизмъ и т. д. уже сами по себѣ показываютъ, какое разнообразіе существуетъ во взглядахъ на вопросы, которые изслѣдуются философіею, а также и въ рѣшеніи этихъ вопросовъ. Философы не могутъ согласиться даже относительно того, какъ понимать самую философію, что разумѣть подъ именемъ философіи. Но разнообразіе и противорѣчія философскихъ ученій поражаютъ лишь на первый взглядъ; при болѣе внимательномъ изуче-

ніи и разсмотрѣніи философскихъ ученій оказывается между ними такая связь, такое единство, что всѣ они могутъ быть сведены къ нѣкоторымъ основнымъ положеніямъ, которыя лишь видоизмѣняются различнымъ образомъ, въ зависимости отъ условій времени, отъ тѣхъ или иныхъ интересовъ господствующихъ въ наукѣ и жизни. Въ древности существовала философская школа, извѣстная подъ названіемъ эклектизма, которая руководилась тою мыслію, что въ каждомъ философскомъ учеиіи есть извѣстная доля истины, и что поэтому слѣдуетъ изъ различныхъ ученій избирать то, что представляется наиболѣе вѣроятнымъ и близкимъ къ истинѣ, вмѣсто того, чтобы держаться одного какого-либо ученія. Направленіе это однакожъ возникло во времена упадка философіи и потому оно означало уже скудость и непроизводительность философскаго мышленія; ибо, заимствуя изъ различныхъ философскихъ ученій тѣ или иные взгляды, философы означенной школы не заботились о томъ, чтобы привести эти взгляды къ единству основныхъ принциповъ, довольствуясь лишь механическимъ сочетаніемъ различнаго рода ученій, а вмѣсто критическаго анализа руководились въ оцѣнкѣ ихъ субъективными, иногда произвольными усмотрѣніями. Но замѣчательно, что аналогическое означенному направленію явленіе мы видимъ и въ системахъ величайшихъ философовъ, которые были выразителями цѣлой эпохи философскаго развитія. Таковы напр. системы Аристотеля, Лейбница, Канта Каждый изъ этихъ философовъ въ своей системѣ обнималъ и объединялъ всѣ бывшія дотолѣ развѣтвленія философской мысли. Но такое объединеніе различныхъ ученій является у означенныхъ философовъ послѣдствіемъ ихъ широкихъ многосторонніхъ воззрѣній и потому происходило само собою, а не было нарочитою цѣлью, результатомъ усилій во чтобы то ни стало примирять и соглашать разнорѣчивые взгляды. Такимъ образомъ и въ эпохи процвѣтанія, и во времена упадка философіи существовала увѣренность въ томъ, что разногласіе философскихъ ученій не таково, что-

бы одно совершенно исключалось другимъ, что они нестолько противорѣчивы, сколько противоположны и потому, при нѣкоторомъ ограниченіи каждаго изъ нихъ, взаимнаго исправляютъ и пополняютъ другъ друга. Иначе и быть не можетъ, такъ какъ и задачи и средства философіи всегда были тѣже. Во всѣ времена философія занималась изслѣдованіемъ вопросовъ о познаніи и о сущности бытія познаваемаго (о природѣ вещей и человѣка), а единственнымъ средствомъ для философіи къ рѣшенію означенныхъ вопросовъ всегда было и будетъ мышленіе. Ибо хотя бы мышленіе и признавалось недостаточнымъ для рѣшенія философскихъ вопросовъ, хотя бы при этомъ признавалось единственнымъ источникомъ познанія наблюденіе, опытъ, однакоже и къ этому взгляду на познаніе мы можемъ придти только путемъ размышленія. Съ другой стороны, какъ бы ни были важны для познанія вещей наблюденіе и опытъ, но пока мы только наблюдаемъ и констатируемъ наблюдаемые факты, до тѣхъ поръ нѣтъ еще философіи —Вотъ почему съ отрицаніемъ самостоятельнаго значенія мышленія отрицается и самая философія. А какъ законы мышленія неизмѣнны, то поэтому ничего въ томъ удивительнаго нѣтъ, что въ разныя эпохи, самыя отдаленныя одна отъ другой, повторяются тѣ же взгляды, тѣ же въ сущности понятія, измѣняются только формы выраженія и примѣненія ихъ, подобно тому какъ и въ области собственно моральной всегда были тѣ же страсти, тѣ же желанія и стремленія, свойственныя человѣческой природѣ[1]). Итакъ мы приходимъ теперь къ слѣдующему понятію о сущности. Хотя сущность сама въ себѣ должна быть

[1]) Такъ напр. Каро въ своей статьѣ: „Diderot inedit, d'apres tes manuscrits de l'ermitage", (помѣщенной въ послѣд. половинѣ октябрьской и первой половинѣ ноябрьской книжекъ извѣст. франц. журнала: Revue des deux mondes за прошлый годъ) указываетъ на совершенное сходство натуралистическихъ воззрѣній Дидро, которыя онъ называетъ поэтому пророческими, съ извѣстнымъ ученіемъ Дарвина о преобразованіи видовъ. См. въ особенности стр. 833—835. Въ исторіи философіи много можно находить подобныхъ аналогій гораздо болѣе неожиданныхъ и поразительныхъ.

тождественна и неизмѣнна въ своихъ основныхъ чертахъ или свойствахъ, но при этомъ необходимо также допустить множество и разнообразіе ея проявленій. Ибо если мы находимъ истину, которая должна быть также едина и неизмѣнна, въ различныхъ и даже противоположныхъ взглядахъ на тотъ же предметъ, то это вожможно лишь потому, что единство сущности каждой вещи не есть безразличное и не подвижное. Сущность есть нѣчто такое, что не просто существуетъ, но развивается, или же по крайней мѣрѣ есть нѣчто дѣятельное, живое.

III.

Если истина, подобно тому какъ и сущность вещи, должна быть едина, то понятно, что истина должна *основываться* на познаніи существа вещи. Отсюда третій законъ мышленія требуетъ, чтобы всѣ наши сужденія имѣли *достаточное основаніе*. Требованіе, чтобы всякое положеніе утверждалось на извѣстномъ основаніи, само по себѣ ясно и понятно. Но основаніе можетъ быть или ложнымъ, или недостаточнымъ; въ первомъ случаѣ положеніе, если и можетъ быть вѣрнымъ, остается недоказаннымъ, неоправданнымъ; въ послѣднемъ случаѣ оно не вполнѣ доказано. Для того, чтобы положеніе было вполнѣ твердымъ и непоколебимымъ, оно должно быть основано на познаніи самой сущности, и только такое обоснованіе вполнѣ достаточно. Это требуетъ разъясненія.

Выше мы видѣли, что подъ сущностію мы всегда разумѣемъ нѣчто устойчивое, постоянное, остающееся неизмѣннымъ, при всѣхъ возможныхъ перемѣнахъ. Теперь само собою очевидно, что если за основаніе нашихъ сужденій мы беремъ что либо измѣнчивое, непостоянное, то и самыя сужденія будутъ неустойчивы. Дабы наши сужденія были вполнѣ основательны, или что тоже, выражали твердую, непоколебимую истину о данномъ предметѣ, для этого мы должны прежде всего рѣшить, въ чемъ заключается суть

даннаго предмета. Тогда будетъ ясно,—что̀ слѣдуетъ признать относительно этого предмета истиннымъ, и что надлежитъ отвергнуть, какъ ложное. Принимая за основаніе нашихъ сужденій о предметѣ его сущность, мы очевидно въ этомъ случаѣ уже мыслимъ сущность какъ *причину* по отношенію ко всѣмъ явленіямъ и свойствамъ этого предмета. И если, какъ сказано, сужденія наши о предметѣ по необходимости будутъ нетверды, коль скоро основаніемъ ихъ служитъ не самая сущность, то это должно понимать такъ, что наши сужденія не могутъ быть вполнѣ истинными, когда въ качествѣ основанія, вмѣсто дѣйствительной причины, мы принимаемъ какое либо изъ обстоятельствъ или условій, сопровождающихъ ея дѣятельность, такъ какъ бы въ этомъ обстоятельствѣ, въ этомъ условіи заключалась подлинная сущность вещи. Смѣшеніе условій даннаго явленія съ дѣйствительною причиною его сплошь и рядомъ встрѣчаются въ нашихъ сужденіяхъ.

Такъ какъ понятіе причины, что видно изъ предъидущаго, имѣетъ необходимую связь съ понятіемъ сущности, то, поэтому, отрицая познаваемость сущности, вмѣстѣ съ тѣмъ признаютъ также недоступными для нашего познанія причины вещей. Такъ позитивизмъ признаетъ единственно возможнымъ предметомъ познанія не причины, а законы явленій, т. е. ихъ неизмѣнныя отношенія. Юмъ доказывалъ, что мы на самомъ дѣлѣ познаемъ не причинную связь явленій, а только простую ихъ послѣдовательность во времени. Понятіе причинности, по объясненію Юма, означаетъ такое, постоянно повторяющееся, отношеніе явленій, которое состоитъ въ томъ, что одно явленіе сопровождается другимъ, или одно всегда предшествуетъ другому. Но познаваемы ли причины или непознаваемы, и какъ бы мы ни разумѣли понятіе причинности, во всякомъ случаѣ то несомнѣнно, что понятіе причинности есть столь же необходимая, требующая примѣненія, форма мысли, какъ понятіе сущности, и потому отъ употребленія этого понятія мы никакъ не мо-

жемъ освободиться, хотя бы и хотѣли. И сами эмпирики, отрицающіе всякое дѣйствительное значеніе понятія причинности въ нашемъ познаніи, пользуются этимъ понятіемъ и даже выставляютъ его въ значеніи аргумента, когда напр. отрицаютъ свободу воли на томъ основаніи, что всякое явленіе, слѣдоват. и всякое дѣйствіе человѣка, должно имѣть соотвѣтствующую причину, хотя, замѣтимъ при этомъ, понятіемъ причины не требуется, чтобы и всякая причина имѣла также для себя причину.

Понятіе причины, какъ сказано, имѣетъ связь съ понятіемъ сущности, именно если сущность должно разумѣть какъ силу живую, дѣятельную, то дѣятельность ея очевидно должна имѣть начало или исходный пунктъ и конецъ; насколько сущность дѣятельна, она есть причина, а такъ какъ дѣятельность ея должна имѣть начало и конецъ, то отсюда и понятіе причины получаетъ двоякій смыслъ: различаютъ причину дѣйствующую или движущую, и причину конечную, или цѣль дѣятельности. Итакъ если причина есть необходимое понятіе разума, то слѣдуетъ признать столь же необходимымъ для нашего разума и понятіе цѣли. И относительно понятія цѣли не трудно было бы доказать, что тѣ, которые въ принципѣ отрицаютъ это понятіе, сами однакожъ не могутъ на дѣлѣ обходиться безъ этого понятія (см. объ этомъ въ соч. Чичерина: Наука и религія стр. 31-я и дал.). Но пусть понятіе цѣли необходимо; точно ли оно есть законъ разума, а не выводъ опыта; понятіе умозрительное, а не опытное, и потому всегда ли и вездѣ это понятіе необходимо? Поль Жане въ своемъ сочиненіи о конечныхъ причинахъ (перев. съ французскаго, Кіевъ 1878 г.) приходитъ къ слѣдующему заключенію относительно принципа конечныхъ причинъ, послѣ разбора нѣкоторыхъ формулъ, въ которыхъ такъ или иначе опредѣляется этотъ принципъ: „мы, говоритъ онъ, соглашаемся и съ Аристотелемъ, что природа ничего не дѣлаетъ по напрасну, и съ Жуффруа, что все существующее имѣетъ цѣль, и съ Равессономъ, что всякое

движеніе идетъ къ чему нибудь, но съ тѣмъ ограничѣніемъ, что все это, на нашъ взглядъ, суть истины только индуктивныя, не болѣе, какъ обобщенія опыта: находя въ извѣстныхъ случаяхъ отношенія средствъ и цѣлей вполнѣ очевидными, мы переносимъ ихъ и на тѣ случаи, гдѣ эти отношенія уже далеко не такъ очевидны, а отсюда и на всѣ явленія природы, по врожденной намъ наклонности къ обобщенію". Такой взглядъ на принципъ конечныхъ причинъ П. Жане основываетъ на слѣдующемъ соображеніи: если бы, говоритъ онъ, принципъ конечныхъ причинъ былъ принципомъ первоначальнымъ и апріорнымъ, подобно принципу причинности, то мы прилагали бы его вездѣ и во всякомъ случаѣ. Но этого на самомъ дѣлѣ не бываетъ: въ большей части случаевъ явленія представляются намъ безъ цѣли, или покрайней мѣрѣ не вызываютъ понятія цѣли, но въ иныхъ случаяхъ дѣйствительно это понятіе возникаетъ въ насъ невольно и даже принудительно—съ неодолимой силой (стр. 17). Когда я смотрю на горную цѣпь Альповъ и вижу безчисленныя, самыя разнообразныя, сложныя, иногда странныя формы, которыя получили вершины, составляющія эту цѣпь, то законъ причинности вынуждаетъ меня допустить, что каждая изъ этихъ формъ, несмотря на всю кажущуюся случайность свою, имѣетъ себѣ опредѣленную, особую причину; но при этомъ я совсѣмъ не чувствую себя вынужденнымъ полагать, что каждая изъ этихъ формъ, здѣсь заостренная, тамъ закругленная, или представляющая уступы и выемы, имѣетъ и свою особую цѣль (стр. 7)? Итакъ вотъ основаніе, почему П. Жане находитъ невозможнымъ признать понятіе цѣли закономъ разума. Понятіе это не всегда и во всѣхъ случаяхъ приложимо. Но развѣ есть такія понятія, которыя были бы приложимы всегда и вездѣ. Нельзя утверждать этого даже относительно понятія причинности, которое П. Жане признаетъ апріорнымъ. Ибо мы признаемъ бытіе первой причины, которая для себя не имѣетъ уже причины, существуетъ безъ причины; равно если воля наша

свободна, то и она можетъ быть разсматриваема въ отношеніи къ своимъ дѣйствіямъ, какъ причина первая; понятіе сущности несомнѣнно есть понятіе не эмпирическое, а раціональное, но и это понятіе нельзя прилагать ко всему безразлично. П. Жане былъ введенъ въ заблужденіе очевидно тѣмъ, что признаками апріорныхъ понятій обыкновенно признаются всеобщность и необходимость; но эти признаки вовсе не означаютъ того, что такія понятія должны быть приложены всегда и вездѣ; необходимость и всеобщность понятій, присущихъ разуму, эти признаки ихъ имѣютъ тотъ смыслъ, что каждое изъ такихъ понятій *необходимо* должно имѣть свое приложеніе *во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ это приложеніе требуется самимъ значеніемъ понятія, собственно ему принадлежащимъ смысломъ*. Но каково значеніе, каковъ смыслъ понятія цѣли это мы видѣли. Цѣль есть конецъ, къ которому направляется дѣятельность причины. Очевидно, что смыслъ понятія цѣли ни мало не требуетъ, чтобы въ ряду, нерѣдко многочисленныхъ, явленій и обстоятельствъ, служащихъ къ достиженію цѣли—каждое изъ этихъ обстоятельствъ и явленій—имѣло свою собственную цѣль. Иное значеніе имѣетъ понятіе причины (дѣйствующей), а потому и примѣненіе этого понятія иное. Причина есть то, что предшествуетъ своему дѣйствію, а какъ всякое явленіе мы именно представляемъ какъ дѣйствіе, то отсюда для всякаго явленія необходимо предполагаемъ соотвѣтствующую причину; цѣль же не предшествуетъ, а послѣдуетъ за цѣлымъ рядомъ дѣйствій, служащихъ средствомъ для нея, а потому и нѣтъ необходимости всякое такое дѣйствіе, всякую случайность прямо относить къ цѣли. Только тогда всякій случай, всякое явленіе имѣли бы прямое отношеніе къ своей цѣли, если бы для каждой частной цѣли въ природѣ были даны средства прямо предназначенныя именно для этой, а не какой либо иной цѣли. Но природа, какъ извѣстно, одними и тѣми же средствами достигаетъ и даетъ возможность достигать самыхъ разнообразныхъ цѣлей. И чѣмъ разнообразнѣе употребленіе извѣстныхъ средствъ

тѣмъ нейтральнѣе, такъ сказать, должны быть эти средства по отношенію къ возможнымъ для нихъ цѣлямъ. Такъ наименѣе приложимо понятіе цѣлесообразности къ природѣ неорганической, но это потому, что природа эта предназначена служить матеріаломъ для разнороднѣйшихъ и многоразличныхъ цѣлей, осуществляемыхъ въ природѣ органической. Правда П. Жане не оставляетъ совершенно безъ вниманія указанный нами смыслъ понятія цѣли, но онъ признаетъ этотъ смыслъ недостаточно выражающимъ принципъ конечныхъ причинъ, и въ томъ именно, что, по его мнѣнію, не легко выразить въ точности понятіе цѣли, онъ также видитъ подтвержденіе своего взгляда на принципъ конечныхъ причинъ. Принципъ причинности, говоритъ онъ, не представляетъ для опредѣленія никакихъ трудностей и обыкновенная всеобщая формула его гласитъ: „нѣтъ ни одного явленія безъ причины“. По аналогіи съ этой формулой и принципъ конечныхъ причинъ можно бы формулировать такъ: „ничто не совершается безъ цѣли,—все существующее имѣетъ цѣль“, или, какъ выражается Аристотель, природа ничего не дѣлаетъ по напрасну. Достаточно выразить принципъ конечныхъ причинъ и въ этой формулѣ, чтобы видѣть прежде всего, что онъ совсѣмъ иного рода, чѣмъ принципъ причинности. Жуффруа, изслѣдуя въ своемъ курсѣ натуральнаго права истины, на которыхъ основывается моральный порядокъ, говоритъ: „первая въ ряду этихъ истинъ есть принципъ, что всякое существо имѣетъ свой конецъ. Этому принципу принадлежитъ такая же очевидность, всеобщность и необходимость, какъ и принципу причинности, и нашъ разумъ одинаково не мыслитъ исключеній ни изъ того, ни изъ другаго“. Но несмотря на авторитетъ Жуффруа, мы должны признаться, что выраженный въ такой формулѣ: „всякое существо имѣетъ свой конецъ“—принципъ конечности, въ глазахъ нашихъ, далеко не имѣетъ ни очевидности, ни необходимости принципа причинности, формула котораго гласитъ: „все совершающееся имѣетъ свою причину“. Если подъ словомъ конецъ разумѣть извѣстное

слѣдствіе, необходимо вытекающее изъ извѣстной натуры существа, то въ этомъ смыслѣ безъ сомнѣнія всякое существо необходимо производитъ только то, что согласно съ его натурою. Но если подъ словомъ *конецъ* разумѣть цѣль, ради которой произошла какая либо вещь, или къ которой она стремится, то тутъ уже нисколько не очевидно, чтобы камень напримѣръ имѣлъ свою цѣль, а минералъ свою. Для того, кто смотритъ на природу какъ на созданіе провидѣнія, конечно несомнѣнно, что все сотворено для извѣстной цѣли, что и кремень созданъ не понапрасну. Но понятно, что въ такомъ разѣ принципъ конечныхъ причинъ не есть уже принципъ апріорный, необходимый, всеобщій, первый, а есть только выводъ изъ доктрины провидѣнія; доктрина всеобщей цѣли вещей, слѣдующая необходимо изъ доктрины провидѣнія, значитъ, вовсе не присуща намъ, какъ очевидная и необходимая сама по себѣ (стр. 5—7). Это же самое разсужденіе П. Жане мы могли бы приложить и къ понятію причинности. Конечно, скажемъ мы, если существуетъ разумный порядокъ вещей, то всякая вещь, всякое явленіе должны имѣть свою причину; если же въ мірѣ все безсмысленно, то нѣтъ и причинъ; тогда все есть дѣло случая; и самый міръ произошелъ случайно. Случай, говоритъ П. Жане, не есть какая либо причина, но онъ есть встрѣча причинъ (стр. 19), такъ что если допустить случай, то этимъ не исключается существованіе причинъ,—но для самой встрѣчи причинъ уже нѣтъ никакой причины, иначе она была бы необходимою, а не случайною. Принципъ конечныхъ причинъ въ объясненномъ выше смыслѣ не есть принципъ апріорный, по словамъ П. Жане, необходимый, всеобщій, а есть только выводъ изъ доктрины провидѣнія. Но что такое провидѣніе въ общемъ смыслѣ, какъ не *разумный* порядокъ вещей? А такой порядокъ вещей предполагается всѣми понятіями, необходимо присущими *разуму*. Понятія разума не имѣли бы никакого приложенія въ дѣйствительности, если бы эта дѣйствительность была нераз-

умна. А потому изложенное разсужденіе П. Жане нельзя не признать, по меньшей мѣрѣ, страннымъ вовсе недоказывающимъ того, что онъ хотѣлъ доказать.

Изложенный взглядъ П. Жане относительно принципа конечныхъ причинъ отчасти объясняется слѣдующимъ его замѣчаніемъ: понимая такимъ образомъ конечность или цѣлесообразность, говоритъ онъ, какъ законъ природы, а не какъ прирожденный законъ мысли, мы, если не ошибаемся, этимъ самымъ устраняемъ то предубѣжденіе, съ которымъ ученые относятся къ конечнымъ причинамъ. Отъ чего въ самомъ дѣлѣ большинство ученыхъ рѣшительно высказывается противъ конечныхъ причинъ? Именно отъ того, что въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ изъ принципа конечныхъ причинъ дѣлали принципъ апріорный, и хотѣли сдѣлать его столь же обязательнымъ для науки, какъ и принципъ причинности,—оттого, что относительно всякой вещи спрашивали у ученаго не только, какая ея причина, но и какая ея цѣль, какъ будто и для него также необходимо знать послѣднее, какъ и первое, и обязывая его повсюду отыскивать и указывать цѣли, тѣмъ самымъ отвращали отъ изслѣдованія причинъ. Это, конечно, есть уже своего рода ярмо, котораго не можетъ выносить ученый, потому что оно отнимаетъ у него свободу изслѣдованія (стр. 13). Противъ этого достаточно замѣтить слѣдующее: если уже угождать ученымъ, которые такъ дорожатъ свободою изслѣдованія, то необходимо устранить всѣ раціональныя понятія, ибо каждое изъ нихъ есть своего рода ярмо; и дѣйствительно позитивисты вѣдь не считаютъ обязательнымъ для науки и понятіе причинности, а не только понятіе цѣли. Если бы далѣе цѣлесообразность была закономъ природы, т. е. выводомъ опыта, тогда именно ученые, которые полагаются только на опытъ, и не возставали бы противъ конечныхъ причинъ. Наконецъ самъ П. Жане несчелъ для себя стѣснительнымъ и подавляющимъ свободу изслѣдованія дѣломъ написать большую и весьма поучительную книгу о конечныхъ причинахъ.

Такъ какъ требованіе, чтобы всякое положеніе было достаточно обосновано, есть естественный законъ мысли, и познаніе наше настолько имѣетъ научное достоинство, насколько удовлетворяетъ этому требованію, то понятно само собою, что наука воспитываетъ въ человѣкѣ недовѣріе ко всему, что выдается за истину безъ достаточныхъ доказательствъ. Требованіе основательности есть наиболѣе настойчивое въ человѣкѣ научно-образованномъ. Вслѣдствіе этого, понимая религіозную вѣру такимъ образомъ, будто она требуетъ слѣпаго, ни на чемъ неоснованнаго довѣрія къ предлагаемымъ ею догматамъ, не рѣдко ставятъ ее въ такое исключительное положеніе относительно науки, что между тою и другою будто бы невозможно никакое примиреніе, что одна исключаетъ другую (см. предисловіе въ книгѣ Чичерина: наука и религія). Наука требуетъ ничего не принимать на вѣру, все изслѣдовать, испытывать, дабы не безотчетно, но въ силу извѣстныхъ основаній одно признавать, другое отвергать, вѣра же религіозная, говорятъ, противится изысканію Тѣ, которые подобнымъ образомъ смотрятъ на религіозную вѣру, очевидно вѣру смѣшиваютъ съ суевѣріемъ. Напротивъ, съ первыхъ временъ христіанства писатели христіанскіе признавали для вѣры религіозной необходимымъ пособіе науки. Они ясно различали простую безотчетную вѣру отъ вѣры основанной на сознательномъ и твердо обоснованномъ убѣжденіи. Не вѣра, а легковѣріе, или суевѣріе противорѣчитъ требованію основательности. Скажутъ, что если истина утверждается на извѣстныхъ основаніяхъ, тогда она уже не есть вѣра, а знаніе. Но вѣра и знаніе различаются между собою по предметамъ: вѣра не имѣетъ мѣста, коль скоро предметъ вполнѣ доступенъ познанію, по крайней мѣрѣ насколько доступенъ; и наоборотъ, знаніе въ собственномъ смыслѣ невозможно относительно предметовъ, превышающихъ натуральныя средства человѣческаго познанія,—а что должны быть такіе предметы—это признаютъ и многіе эмпирики или позити-

висты. Но установить правильное отношеніе человѣка къ этимъ предметамъ есть дѣло науки: наука должна показать, чему и какъ мы должны вѣровать, а также на какомъ основаніи мы должны вѣровать. Посему вѣра, обоснованная научнымъ образомъ, тѣмъ различается отъ знанія въ собственномъ смыслѣ, что знаніе обосновывается на самомъ существѣ предмета,—вѣра же обосновывается на необходимости признанія предметовъ ея, необходимости, выводимой не изъ самаго существа этихъ предметовъ, которые недоступны познанію, а изъ другихъ основаній. Съ другой стороны Лейбницъ первый указалъ на требованіе достаточнаго основанія какъ на законъ человѣческой мысли (что́ не препятствовало ему быть защитникомъ религіозной вѣры), но онъ же признавалъ, что требованіе это имѣетъ силу лишь въ отношеніи къ истинамъ опытнымъ; относительно же истинъ, познаваемыхъ apriori, т. е. сверхъопытныхъ означенное требованіе не приложимо. Въ самомъ дѣлѣ, есть истины очевидныя сами по себѣ, убѣдительность которыхъ заключается въ нихъ самихъ, въ ихъ очевидности, а не въ чемъ либо иномъ. Такъ положеніе, что противорѣчащія сужденія не могутъ быть одинаково истинными, мы принимаемъ безъ всякаго основанія, ибо положеніе это выражаетъ законъ разума; что сущность каждой вещи неизмѣнна, тождественна, и это—истина, неимѣющая основанія, ибо сама она служитъ основаніемъ для другихъ истинъ. Такимъ образомъ и въ области знанія требованіе достаточнаго основанія приложимо не ко всякому положенію. Правда положенія сами по себѣ очевидныя могутъ быть доказываемы не прямымъ образомъ, но также могутъ быть доказываемы и истины вѣры, напр. истина бытія Бога, истина безсмертія и др. Косвеннымъ образомъ доказываются эти истины, коль скоро показываютъ послѣдствія, къ которымъ приводитъ отрицаніе этихъ истинъ преимущественно въ нравственномъ отношеніи.

IV.

Посмотримъ теперь, къ какому взгляду на познаніе приводятъ изложенныя опредѣленія законовъ человѣческой мысли, и какія требованія вытекаютъ изъ означенныхъ законовъ,—требованія, которыя необходимо должна имѣть въ виду критика научныхъ и литературныхъ произведеній.

Коль скоро мы убѣждены, что истина должна быть одна, т. е. вполнѣ согласна съ собою, такъ что единство есть ея существенный признакъ, и это убѣжденіе основывается на томъ, что сущность каждой вещи признаемъ единою, то ясно отсюда, что истина имѣетъ необходимое отношеніе къ сущности вещей; она есть выраженіе сущности. Мысль наша на столько истинна, насколько согласна съ дѣйствительнымъ бытіемъ вещей въ его сущности. Такимъ образомъ отношеніе, связь мыслей или представленій съ бытіемъ вещей представляемыхъ, связь познанія съ познаваемымъ есть необходимая принадлежность истины. Мысли наши должны имѣть достаточное основаніе, а такимъ основаніемъ можетъ быть только существо вещей, насколько оно познаваемо для насъ. Итакъ обычное понятіе объ истинѣ, что она состоитъ въ согласіи познанія съ бытіемъ вещей познаваемыхъ, имѣетъ связь съ законами мышленія; оно вытекаетъ изъ этихъ законовъ и потому столько же необходимо для насъ, какъ необходимы законы мышленія. Неудивительно послѣ этого, что всѣ старанія отвергнуть означенное понятіе объ истинѣ, какъ заключающее въ себѣ будто бы противорѣчіе, не могли быть удачными Спрашивали: какимъ образомъ мышленіе, вообще познаніе наше можетъ имѣть отношеніе къ бытію вещей, т. е. къ тому, что лежитъ внѣ познанія? Вѣдь познаніе наше слагается изъ представленій или идей; представленія же даны въ насъ, въ нашемъ сознаніи; напротивъ вещи имѣютъ бытіе отдѣльное, независимое отъ нашего сознанія, т. е. существуютъ внѣ его. Можемъ ли мы выступить, такъ сказать, изъ своего сознанія, дабы войти въ соприкосновеніе съ самимъ бытіемъ? Держась

того понятія объ истинѣ, что она состоитъ въ согласіи познанія съ познаваемымъ, мы должны имѣть возможность сравнить наши представленія съ вещами. Но возможно ли такое сравненіе? Мысль мы можемъ сравнивать съ мыслію, представленіе съ представленіемъ, но не съ бытіемъ, которое лежитъ внѣ мысли. Чтобы разрѣшить это затрудненіе, казалось нужнымъ отыскать нѣчто посредствующее, что сближало бы и связывало между собою бытіе вещей и наше мышленіе. Такъ Тренделенбургъ (Logische Untersuchungen) полагалъ этотъ пунктъ соприкосновенія мысли съ бытіемъ въ движеніи; но движеніе есть или представленіе, или же дѣйствительность представляемая, слѣдов. не есть что либо среднее между познаніемъ и бытіемъ; да и вообще средняго между тѣмъ и другимъ, что небыло бы ни представленіемъ или мыслію, ни бытіемъ, ничего быть не можетъ. Другіе утверждали, что мышленіе не есть что либо постороннее для бытія вещей; напротивъ въ немъ—то и заключается существо вещей (тождество мышленія и бытія), и соотвѣтственно этому истину опредѣляли какъ согласіе вещи мыслимой съ ея идеею или понятіемъ. Наконецъ существовало и еще мнѣніе, которое прямо признавало бытіе вещей непознаваемымъ, ограничивая познаніе простымъ сочетаніемъ представленій. Такимъ образомъ, повидимому, остается признать одно изъ двухъ, или что познаніе наше, не выступая изъ круга представленій, данныхъ въ нашемъ сознаніи, не имѣетъ никакого отношенія къ бытію вещей (раздѣленіе познанія и бытія) или напротивъ, что въ самомъ познаніи, пріобрѣтаемомъ чрезъ мышленіе, заключается существо вещей, такъ что бытіе неотдѣлимо отъ мышленія (отождествленіе познанія съ бытіемъ). Но не трудно убѣдиться, что ни тотъ, ни другой взглядъ на познаніе не можетъ быть принятъ.

Предположимъ въ самомъ дѣлѣ, что наше познаніе такъ ограничено представленіями, что объ отношеніи представленій къ дѣйствительному бытію вещей мы ничего не знаемъ и знать ничего не можемъ. Если познаніе наше

стоитъ внѣ всякаго отношенія къ бытію вещей, тогда мы даже не вправѣ утверждать, что существуетъ что либо независимо отъ представленій. Послѣдовательно выдерживая эту точку зрѣнія, мы должны и о себѣ сказать, что и наше собственное бытіе заключается для насъ лишь въ томъ, что мы представляемъ себя. Ясно, такимъ образомъ, что невозможно удержаться на такой точкѣ зрѣнія. А между тѣмъ нерѣдко пользуются ею, напримѣръ для опроверженія матеріализма. Разсуждаютъ иногда такъ: матерія есть не что иное, какъ наше представленіе: возможно ли, чтобы наше сознаніе, мысль, представленіе были продуктомъ матеріи, которая сама есть произведеніе нашей мысли? Нельзя не признать такое опроверженіе матеріализма недостигающимъ своей цѣли [1]). Какъ неестественна изложенная точка зрѣнія,—это вполнѣ очевидно. Мы не довольствуемся тѣмъ, чтобы имѣть идею или представленіе предмета; мы требуемъ сверхъ того, чтобы идея была согласна съ предметомъ, причемъ мы убѣждены въ самостоятельномъ независимомъ су-

---

[1]) Лянге въ своей исторіи матер'ализма (Geschichte des Materialismus, 1873 г.) допускаетъ матеріализмъ со всѣми его послѣдствіями; онъ признаетъ важное значеніе матеріалистической точки зрѣнія въ качествѣ методологическаго пріема въ наукѣ: нужно разсматривать и изслѣдовать всѣ жизненныя явленія такъ, какъ бы не существуетъ никакихъ иныхъ условій, кромѣ матеріальныхъ, дабы видѣть, насколько съ этой точки зрѣнія можетъ быть достигнуто объясненіе явленій. Но признавая матеріализмъ весьма важнымъ въ качествѣ научнаго пріема, или метода при изученіи явленій, Лянге въ тоже время отвергаетъ его какъ ученіе, имѣющее въ виду изъяснить сущность вещей главнымъ образомъ на томъ основаніи, что самая матерія есть не что иное, какъ абстракція, существующая лишь въ нашей мысли, а равно и всѣ матеріальные предметы суть лишь наши представленія. Мы можемъ разсматривать съ научною цѣлью мозгъ и нервы какъ агенты, производящіе всѣ умственныя проявленія, но при этомъ должно помнить, что и нервы и мозгъ—это наши представленія, а не что либо существующее само по себѣ.—Такое раздѣленіе методологическаго матеріализма отъ метафизическаго, предлагаемое Лянге, едва ли можетъ быть выдержано: слишкомъ легокъ переходъ отъ одного къ другому.

ществованіи вещей представляемыхъ. Откуда у насъ эта мысль о независимомъ существованіи вещей, если познаніе наше состоитъ въ отношеніяхъ представленій между собою, а не въ отношеніи ихъ къ вещамъ? Юмъ сдѣлалъ попытку изъяснить это натуральное убѣжденіе, оставаясь при означенномъ взглядѣ на познаніе. Представленія наши имѣютъ связь между собою, чередуются въ извѣстномъ порядкѣ. Если представленія сходныя неоднократно повторяются, то они такъ между собою сливаются, что наше воображеніе не различаетъ ихъ, и потому намъ кажется, что мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же предметомъ; связывая многія сходныя представленія въ одинъ непрерывный рядъ, воображеніе при обозрѣніи этого ряда не замѣчаетъ перехода отъ одного представленія къ другому, и эту то непрерывность въ послѣдовательности идей принимаетъ за непрерывное существованіе объекта представляемаго, который поэтому оно различаетъ отъ представленій. Противъ этой теоріи достаточно сказать, что если воображеніе самыя представленія принимаетъ за объектъ, вслѣдствіе того, что не замѣчаетъ перехода отъ одного представленія къ другому, то ясно, что оно не могло бы различать этого объекта отъ представленій, ибо для этого очевидно необходимо, чтобы представленія были *замѣчаемы* именно какъ представленія, и чтобы смѣняемость ихъ сознавалась.

Нельзя также признать и того, что самое бытіе вещей, по сущности своей, заключается въ познаніи, насколько это послѣднее происходитъ чрезъ мышленіе въ формѣ понятій, которыя послѣдовательно развиваются одно изъ другаго (Гегель). Тождество мышленія и бытія—принципъ этой теоріи—уже потому не можетъ быть принято, что дѣятельность мышленія не сама по себѣ удовлетворяетъ насъ, а только тогда, если достигается цѣль этой дѣятельности, если т. е. чрезъ нее пріобрѣтается дѣйствительное познаніе вещей; мы всегда сознаемъ различіе понятій отъ объектовъ мыслимыхъ, и только тогда понятія имѣютъ для насъ истин-

ность, когда мы находимъ ихъ соотвѣтствующими своимъ объектамъ. Если же мы не просто мыслимъ понятія, или имѣемъ представленія, но при этомъ еще относимъ ихъ къ вещамъ, то это происходитъ, очевидно, въ силу того закона мысли, по которому мышленіе для всего требуетъ достаточнаго основанія, или же при всякой перемѣнѣ въ нашемъ сознаніи предполагаетъ соотвѣтствующую *причину* внѣ. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія уже тотъ фактъ, что хотя впечатлѣнія органовъ чувствъ переходятъ въ ощущенія и дѣлаются сознательными только когда достигаютъ мозга, однако мы не сознаемъ ихъ присутствія въ мозгу, а всегда относимъ ихъ къ самому предмету, послужившему *причиною* ихъ возникновенія въ насъ. Вундтъ не безъ основанія процессъ возникновенія въ насъ ощущеній разсматриваетъ какъ безсознательное умозаключеніе. Это можно признать въ томъ смыслѣ, что въ самыхъ ощущеніяхъ уже обнаруживается дѣйствіе законовъ мышленія. Совершенно вѣрно замѣчаютъ, что нѣтъ такого отвлеченнаго понятія, для котораго не служило бы подкладкою нѣкоторое чувственное созерцаніе, но можно сказать и наоборотъ, что и въ чувственныхъ созерцаніяхъ обнаруживается дѣйствіе мыслительной силы. Вотъ почему реалисты противъ идеалистовъ стараются доказать, что всѣ абстрактныя понятія, самыя глубочайшія идеи, имѣютъ свой источникъ въ ощущеніяхъ; наоборотъ идеалисты противъ реалистовъ доказываютъ (напр. Гегель), что и въ элементарныхъ, простѣйшихъ представленіяхъ обнаруживаются категоріи разсудка. Философія неизбѣжно раздѣляетъ то, что въ дѣйствительности соединено, ибо орудіе ея анализъ; только художественное творчество выражаетъ въ гармоническомъ стройномъ единствѣ мысль и чувственное созерцаніе.

Требованія, непосредственно вытекающія изъ разсмотрѣнныхъ законовъ мысли, въ отношеніи къ дѣятельности мышленія, таковы: *единство, послѣдовательность и основательность.*

Что касается перваго требованія, то оно, очевидно, имѣетъ двоякій смыслъ, въ виду небходимой внутренней связи между мышленіемъ и предметомъ мыслимымъ. Требованіе единства относится и къ предмету, и къ самому мышленію, занятому извѣстнымъ предметомъ. Единство предмета конечно не должно понимать въ тѣсномъ смыслѣ; ибо литературное и научное произведеніе можетъ трактовать одновременно о многихъ предметахъ,—но эти предметы должны имѣть связь между собою, вслѣдствіе которой мы могли бы разсматривать ихъ въ совокупности какъ одинъ предметъ. Что можетъ быть проще и удобопонятнѣе этого требованія, и между тѣмъ какъ часто оно нарушается! Что можетъ быть обыкновеннѣе того пріема, что, заговоривъ объ одномъ предметѣ, потомъ незамѣтно вводятъ въ рѣчь совершенно другой предметъ, и это потому, что нестолько руководятся требованіями логическаго мышленія, сколько привычною ассоціаціею идей, связывающею иногда случайнымъ образомъ самыя разнородныя вещи. Смѣшеніе одной вещи съ другою, которыя строго должно различать,—явленіе обыкновенное. Иногда такое смѣшеніе бываетъ и намѣренное,—съ цѣлью унизить достоинство одной вещи чрезъ замѣну ея другою, которую однакожъ принимаютъ за ту же вещь. Въ силу означеннаго требованія единства обыкновенно осуждаются безъ дальнѣйшихъ разсужденій въ области философіи ученія дуалистическія. Но дуализмъ не всегда представляется исключающимъ всякое единство; именно, если одно начало, хотя и признается невыводимымъ изъ другаго, однакожъ подчиняется другому, то едва ли такой дуализмъ можно признать противорѣчащимъ требованію единства. Не менѣе важно и необходимо требованіе единства и въ отношеніи къ мышленію, занятому извѣстнымъ предметомъ. Единство идеи, главной мысли,—это обычное требованіе, предъявляемое и къ научнымъ, въ особенности же къ художественнымъ, литературнымъ произведеніямъ. Если тенденціозность въ литературныхъ про-

изведеніяхъ заслуживаетъ порицанія, то главнымъ образомъ потому, что этимъ недостаткомъ нарушается коренное требованіе единства. Защитники тенденціозности обыкновенно отрицаніе ея смѣшиваютъ съ отрицаніемъ всякой разумной цѣли въ художественномъ произведеніи. „Искуство для искуства“ обыкновенно понимается такъ, какъ бы писатель по этой теоріи, ничего болѣе не долженъ имѣть въ виду, кромѣ удовольствія писать. Но это далеко не такъ. Разумная цѣль необходима въ каждомъ дѣлѣ, а тѣмъ болѣе въ произведеніи художественномъ, но эта цѣль не должна выступать наружу, а должна сливаться съ самимъ содержаніемъ, должна быть имманентною, подобно тому, какъ и каждое органическое, живое тѣло хотя устроено цѣлесообразно, но цѣлесообразность эта—внутреняя, совершенно неотдѣлимая отъ его устройства, между тѣмъ какъ въ механическихъ произведеніяхъ, т. е. машинахъ,—цѣль, для которой онѣ устраиваются, всегда есть внѣшняя. Такъ какъ и въ литературныхъ произведеніяхъ тенденціознаго характера эта цѣль слишкомъ выступаетъ наружу, т. е. внѣшнимъ образомъ привязана къ содержанію, то такія произведенія по справедливости считаются безжизненными, механическими издѣліями, въ противоположность произведеніямъ художественнаго творчества, имѣющимъ органическое жизненное единство. Отсюда уже видно, что требованіе единства, какъ и вообще всѣ требованія мышленія, имѣетъ характеръ идеальный, такъ что идеализмъ заключается въ самой природѣ нашего мышленія.

Другое требованіе—*послѣдовательность*—важно особенно въ томъ отношеніи, что мысль проведенная послѣдовательно, чрезъ то обнаруживаетъ и свое достоинство, и свои недостатки. Ложь не такъ легко можетъ быть узнана, когда остается скрытою; развить ее послѣдовательно—значитъ разоблачить ее, сдѣлать явною; и наоборотъ: чѣмъ болѣе мы раскрываемъ истину съ разныхъ сторонъ, тѣмъ большую она пріобрѣтаетъ для насъ убѣдительность.

Но ни единство, ни послѣдовательность сами по себѣ не обезпечиваютъ истинности нашихъ мыслей. Истинность вполнѣ обезпечивается только выполненіемъ третьяго условія—*основательности*. Мысль вполнѣ основательная не можетъ не быть истинною, ибо, очевидно, только ту мысль мы можемъ признать вполнѣ основательною, которая утверждается на познаніи самаго существа вещи, а какъ мы видѣли, истина именно и состоитъ въ согласіи познанія съ существомъ предмета познаваемаго. Безъ сомнѣнія, истинною можетъ быть и такая мысль, которая имѣетъ видъ догадки, предположенія; однакожъ полную убѣдительность имѣетъ для насъ истина лишь тогда, когда намъ удастся разъяснить ея основанія, конечно если это возможно. Ибо истины основныя, которыя сами служатъ основаніемъ для другихъ истинъ, опираются, такъ сказать, на себѣ самихъ; основаніе, въ силу котораго мы не сомнѣваемся относительно такихъ истинъ, заключается въ ихъ очевидности.

ОПЫТЪ И УМОЗРѢНІЕ.

(Наука и религія Б. Чичерина. Москва 1879 г.).

—

Едвали не съ тѣхъ поръ какъ существуетъ философія, непрерывно, втеченіе всей ея исторіи до настоящихъ дней, продолжается споръ двухъ главныхъ ея направленій: *идеализма* и *реализма*, если разумѣть подъ этими названіями совокупность разныхъ оттѣнковъ и формъ того и другаго направленія, каковы съ одной стороны раціонализмъ, мистицизмъ, субъективизмъ, а съ другой—эмпиризмъ, сенсуализмъ, матеріализмъ. Въ разное время въ мнѣніяхъ большинства людей образованныхъ перевѣсъ склонялся то на сторону реализма, то на сторону идеализма. Если однакожъ, не смотря на поперемѣнныя склоненія въ ту или другую сторону, споръ двухъ направленій никогда вполнѣ не замолкалъ, постоянно возобновляясь въ разныхъ видахъ, то это одно уже можетъ служить признакомъ, что каждое изъ означенныхъ направленій имѣетъ свои основанія. Потому неудивительно, что должны были явиться попытки къ объединенію и примиренію обоихъ направленій.

Извѣстно, что философія новаго времени началась съ того, что въ лицѣ первыхъ ея основателей, Бэкона и Де-

карта, выступили два указанныя направленія во всей своей противоположности. Въ нѣкоторомъ смыслѣ можно сказать, что у обоихъ философовъ цѣль была одна, но такъ какъ къ этой цѣли они избрали разные пути, побуждаемые къ тому несходными интересами, то въ результатѣ и явилась противоположность взглядовъ на познаніе—этотъ главный пунктъ, изъ котораго расходятся идеализмъ и реализмъ. Новая философія возникла какъ реакція противъ схоластики. Схоластика, имѣвшая въ виду преимущественно интересы школьнаго обученія (систематизацію, логическую обработку готовыхъ понятій), и сама будучи произведеніемъ школы, съ теченіемъ времени въ такой степени разошлась съ жизнію, что не только не была способна удовлетворить образовавшимся новымъ потребностямъ, напротивъ стремилась задержать ходъ жизни, противодѣйствовала потребностямъ новаго образованія, возникшаго главнымъ образомъ подъ вліяніемъ возрожденія классицизма. Вотъ почему новая философія, отвергнувъ схоластику, поставила себѣ цѣлью, въ лицѣ первыхъ своихъ представителей, сближеніе съ жизнью, удовлетвореніе существеннымъ жизненнымъ требованіямъ. Ни Бэконъ, ни Декартъ никогда не были въ числѣ представителей школьной учености своего времени, которую оба рѣшительно отрицали. Конечно жизнь всегда вмѣщаетъ въ себѣ множество разнообразнѣйшихъ и противоположныхъ стремленій и проявленій, а потому, когда говорятъ о сближеніи науки съ жизнію, о служеніи ея потребностямъ жизни, то при этомъ можно разумѣть вещи ничего неимѣющія общаго. Но какъ ни разнообразны и многосторонни проявленія жизни, можно свести ихъ къ двумъ главнымъ стремленіямъ: съ одной стороны человѣкъ ищетъ господства надъ природою въ видахъ устроенія и обезпеченія своего внѣшняго благосостоянія, съ другой стороны не менѣе и даже болѣе существенна и другая потребность, хотя и не такъ ярко обнаруживается, именно потребность самообразованія; тамъ имѣется въ виду преобразованіе внѣшней природы,

приспособленіе ея къ потребностямъ собственнаго быта, здѣсь же главный интересъ составляетъ господство надъ своею природою и прежде всего требуется умственное самообразованіе: преобразованіе нажитыхъ понятій, идей силою собственной мысли. Извѣстно, что Бэконъ предназначалъ для своей философіи удовлетвореніе первой изъ названныхъ потребностей, напротивъ Декартъ стремился къ удовлетворенію другой потребности. Отсюда объясняются всѣ характерныя черты не только философіи Бэкона и Декарта, но и самой личности обоихъ философовъ. Потребность господства надъ природою имѣетъ характеръ общественный, потребность же самообразованія, напротивъ, имѣетъ характеръ личный. Первая потребность имѣетъ связь съ *внѣшними* интересами общежитія, и удовлетвореніе ея должно преимущественно оказать вліяніе на жизнь общественную; вторая же состоитъ въ ближайшей связи съ интересами *внутренней* личной жизни. Изъ первой потребности проистекаютъ интересы матеріальные, изъ другой интересы жизни духовной. Отсюда понятно, почему Бэконъ считалъ рѣшеніе поставленной имъ задачи дѣломъ будущаго. Такъ какъ потребность, которую онъ имѣлъ въ виду, находится въ прямомъ отношеніи къ интересамъ общаго состоянія, то и удовлетвореніе ея достижимо только общими усиліями и мало по малу. И дѣйствительно только въ новѣйшее время осуществляются предначертанія Бэкона. Напротивъ рѣшеніе другой задачи, поставленной Декартомъ, есть дѣло отдѣльной личности. И точно Декартъ прямо говоритъ, что онъ никому не думаетъ навязывать своей философіи, что дѣло задуманное и предпринятое имъ есть его личное дѣло. Подобно Бэкону, находя неудовлетворительнымъ общее состояніе наукъ того времени, Декартъ не думалъ однако о преобразованіи ихъ, а рѣшился, какъ онъ выражается, преобразовать лишь собственныя свои мысли. Бэконъ не пренебрегалъ никакими средствами для достиженія самой широкой общественной дѣятельности, напротивъ Декартъ счи-

таетъ себя счастливымъ, что могъ оставаться въ глубокомъ уединеніи, вдали отъ суеты общественной жизни, отъ знакомыхъ и друзей. Въ видахъ самообразованія Декартъ долгое время изучалъ характеры и страсти человѣческія, и нельзя считать случайнымъ, что въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи философія картезіанская прямо признала своею задачею—показать путь къ господству надъ страстями (аффектами); въ этомъ смыслѣ Спиноза назвалъ изложеніе своей системы *этикою*. Бэконъ указывалъ какъ на главный и основной предметъ изученія—на внѣшнюю природу. Сообразно съ этимъ познаніе наше онъ вообще производитъ отвнѣ, изъ опыта, признавъ единственно годнымъ орудіемъ для пріобрѣтенія знаній—индуктивный, экспериментальный методъ, основанный на внѣшнемъ изученіи фактовъ. Напротивъ Декартъ, стремясь къ самообразованію, полагаетъ исходный пунктъ для построенія своей философіи въ самосознаніи, а отсюда и источникъ для достовѣрнаго познанія ищетъ не внѣ, а въ себѣ самомъ, въ дѣятельности мышленія. Въ связи съ этимъ онъ пришелъ къ предположенію, что въ самомъ духѣ человѣка заложежы основанія для пріобрѣтенія важнѣйшихъ знаній—въ такъ назыв. врожденныхъ идеяхъ.

Вотъ какимъ-образомъ Бекопъ и Декартъ пришли къ совершенно противоположнымъ взглядамъ на познаніе. Для характеристики этихъ взглядовъ достаточно указать на то, что по Бэкону умъ, предоставленный себѣ, способенъ рождать только идолы, т. е. предразсудки и заблужденія, ибо онъ своими идеями предупреждаетъ природу вмѣсто того чтобы слѣдовать ея указаніямъ. По мнѣнію же Декарта, напротивъ, чувственное наблюденіе (чувства и воображеніе), въ которомъ Бэконъ видѣлъ надежное орудіе противъ безплодныхъ построеній діалектики, есть источникъ заблужденій и обмана, и только мышленіе можетъ дать знаніе достовѣрное (какъ это мы видимъ въ математикѣ).

Съ этимъ вмѣстѣ была поставлена задача для даль-

нѣйшей философіи, задача, состоявшая въ томъ, чтобы примирить означенныя крайности во взглядѣ на познаніе. Послѣ Бэкона другой англійскій философъ, Локкъ, является, правда, рѣшительнымъ противникомъ Декарта и склоняется на сторону Бэкона въ рѣшеніи вопроса о познаніи (который у него является уже въ значеніи вполнѣ самостоятельнаго предмета изслѣдованія); однакожъ производя все познаніе изъ опыта, онъ различаетъ отъ внѣшняго опыта внутренній, состоящій въ самонаблюденіи, который онъ называетъ не совсѣмъ удачно *рефлексіей*, и сверхъ того усвояетъ столь самостоятельное значеніе разсудку, что признаетъ его способнымъ не только образовать сложныя идеи изъ идей простыхъ, данныхъ чрезъ наблюденіе, но и создавать объекты для познанія независимо отъ опыта, каковы идеи математическія, а также нравственныя понятія. Съ другой стороны Лейбницъ, хотя въ рѣшеніи того же вопроса противъ Локка отстаиваетъ основное предположеніе Декарта (о врожденныхъ идеяхъ), но уже не считаетъ чувственное наблюденіе источникомъ обмана и заблужденій; напротивъ, разграничивая раціональное познаніе отъ познанія опытнаго, признаетъ одинаково необходимымъ и то и другое познаніе; при этомъ онъ нашелъ, что принципъ опытнаго познанія заключается въ требованіи достаточнаго основанія, а принципъ раціональнаго познанія состоитъ въ логическомъ законѣ тожества и противорѣчія.

Но недостаточно было этого разграниченія раціональнаго познанія отъ познанія опытнаго. Необходимо было показать связь того и другаго познанія, и это было главною задачею *Канта*. Въ самомъ дѣлѣ, не въ томъ ли состоитъ характеристическая черта нашего познанія, что въ немъ связываются разнородные элементы? Лейбницъ полагалъ, что процессъ познавательной дѣятельности вообще состоитъ въ раздѣленіи сложнаго на простые элементы, т. е. дѣятельность свойственная нашему уму есть по преимуществу аналитическая. Напротивъ, Кантъ разсматриваетъ

умственную дѣятельность какъ синтетическую по преимуществу, а именно: познаніе наше, по ученію Канта, безспорно есть опытное; оно ограничено предѣлами опыта, но въ самомъ опытѣ *соединяются* разнородные элементы,—съ одной стороны разнообразный матеріалъ ощущеній, а съ другой a priori данныя формы познанія; при этомъ объединяющимъ началомъ служитъ сознаніе, которому свойственно единство и которымъ сопровождается какъ дѣятельность разсудка, такъ и чувственное созерцаніе; такъ что формы познанія— это формы объединяющей дѣятельности нашего сознанія, которое частію есть эмпирическое, чувственное, а частію сверхчувственное, (трансцендетальное).

Неудивительно, что методъ синтетическій сдѣлался господствующимъ въ философіи послѣ Канта. Стремленіе объединять всякія противоположности въ природѣ и жизни, сводить все къ единству и системѣ является отличительною чертою этой философіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ, казалось, навсегда удалось примирить крайности идеализма и реализма. Такъ философія Шеллинга прямо исходитъ изъ идеи непосредственнаго единства идеальнаго и реальнаго, чувственнаго и сверхчувственнаго, а философія Гегеля предприняла діалектически доказать это единство и провести мысль о такомъ единствѣ чрезъ всю систему знаній. Не смотря на такую тенденцію, философія, вышедшая изъ основныхъ началъ, положенныхъ критицизмомъ Канта, по всей справедливости, считается идеалистическою,—и притомъ даже въ большей степени, чѣмъ идеалистическія системы до Канта. Это потому, что хотя философія эта и поставила себѣ цѣлью соединеніе реализма и идеализма, но способъ принятый ею къ достиженію этой цѣли былъ исключительно идеалистическій. Вслѣдствіе этого, вмѣсто примиренія послѣдовалъ еще болѣе рѣшительный разрывъ реализма съ идеализмомъ, и при томъ—на той самой почвѣ, на которой идеализмъ столь рѣшительное преобладаніе имѣлъ надъ реализмомъ, на почвѣ методы. Въ настоящее время единственно научнымъ мето-

домъ обыкновенно признается методъ индуктивный; даже философы имѣютъ претензію слѣдовать этому методу; сообразно этому центръ тяжести перемѣщается въ область наукъ опытныхъ, по образцу которыхъ хотятъ построить и науки историческія, между тѣмъ какъ время господства идеализма было эпохою процвѣтанія наукъ гуманныхъ; это было время общаго увлеченія идеями, имѣющими своимъ предметомъ исторію и литературу. Литература была тогда не ремесломъ, не средствомъ для какихъ либо реальныхъ общеполезныхъ цѣлей, а искуствомъ, и смотрѣли на нее не иначе какъ на искусство.

I.

Г. Чичеринъ въ своей книгѣ *Наука и религія* говоритъ: »если мы взглянемъ на тѣ основанія, на которыхъ строится вся эта теорія (эмпирическая теорія о познаніи), то мы будемъ поражены нѣкоторымъ изумленіемъ. Когда въ концѣ XVII в. Локкъ хотѣлъ утвердить на прочныхъ началахъ систему опытнаго знанія, онъ представилъ подробное изслѣдованіе познавательной способности человѣка. Изслѣдованіе было крайне одностороннее; выводы Локка были опровергнуты критикою Лейбница и Канта. Но все же тутъ были научные доводы; на Локка можно было ссылаться. Тѣмъ же путемъ шло и дальнѣйшее развитіе этого ученія. Кондильякъ выработалъ цѣльную и послѣдовательную теорію чистаго сенсуализма. Тоже слѣдовало бы сдѣлать и теперь(?). Новый глубокій анализъ познавательной способности человѣка тѣмъ болѣе необходимъ, что приверженцамъ опыта приходится опровергать величайшихъ мыслителей новаго времени. Нелегко устранить *Критику чистаго разума* Канта. Но современные позитивисты избавляютъ себя отъ такого труда. Мы не видимъ у нихъ ничего похожаго на то, что старались дать ихъ предшественники. Гдѣ то классическое изслѣдованіе, на которое они могли бы ссылаться какъ на авторитетъ? Гдѣ то сочиненіе, которое могло бы стать на

ряду не только съ *Критикою чистаго разума*, но даже съ Локкомъ или Кондильякомъ? Зачинатель этого направленія Августъ Контъ, излагая свою *Положительную философію*, просто относитъ богословіе и метафизику къ области прошедшаго, признавая опытное знаніе за единственное достойное зрѣлаго возраста человѣка; но доказательствъ этому положенію онъ не думалъ представить: мы должны вѣрить на слово. Отчасти этотъ пробѣлъ хотѣлъ восполнить Милль своею *Логикою*. Но изслѣдуя пріемы опытной методы, Милль оставилъ безъ опроверженія воззрѣнія великихъ нѣмецкихъ философовъ, которыхъ онъ зналъ весьма плохо (стр. 6-я).

Основываясь на предъидущихъ замѣчаніяхъ, мы напротивъ не находимъ ничего удивительнаго въ томъ, что у новѣйшихъ эмпириковъ или реалистовъ мы видимъ нѣкотораго рода попытки къ теоретической обработкѣ лишь методологическихъ вопросовъ. Вся положительная философія Конта въ сущности есть теорія о методѣ изложенія научныхъ знаній. И тѣ три эпохи, которыя онъ различаетъ въ исторіи развитія человѣчества, у него характеризуются со стороны методовъ (теологическій, метафизическій и позитивный), поперемѣнно госпоствовавшихъ въ эти эпохи по мнѣнію Конта. Въ самой натурѣ реалистическаго направленія лежитъ нелюбовь къ теоретическимъ построеніямъ въ широкихъ размѣрахъ, къ систематической разработкѣ коренныхъ вопросовъ науки и жизни уже потому, что направленіе это въ новѣйшее время стало господствующимъ какъ реакція противъ чрезмѣрно усилившейся, благодаря идеализму, склонности къ поспѣшному возведенію широкихъ системъ и теорій. Притомъ же главное требованіе, лежащее въ основѣ реалистическаго направленія, есть розысканіе фактовъ, расширеніе эмпирическихъ свѣдѣній. Придавая, вслѣдствіе этого, рѣшающее значеніе фактамъ, реалисты настолько цѣнятъ мысль, идею, насколько она является простымъ итогомъ собраннаго матеріала, или, какъ выра-

жаются обыкновенно, выводомъ изъ добытыхъ и точно установленныхъ фактовъ. Понятно, что насколько такими требованіями обезпечивается успѣхъ въ наукахъ собственно опытныхъ, гдѣ дѣйствительно важнѣйшее значеніе принадлежитъ собранію и анализу собранныхъ фактическихъ свѣдѣній, настолько же понижается уровень пониманія въ тѣхъ наукахъ, гдѣ смѣлая мысль, догадка, проницательный и широкій взглядъ, а главное возвышенность руководящихъ идей, или такъ назыв. убѣжденій, имѣютъ важнѣйшее значеніе. Придавая рѣшительное, можно сказать, исключительное значеніе опытному методу, тому методу, который былъ основанъ Бекономъ, реалисты, въ связи съ этимъ, полагаютъ во главѣ научныхъ стремленій имъ же намѣченныя задачи. Отношеніе познающаго къ предмету познаваемому, при такомъ методѣ, есть чисто внѣшнее, хотя бы предметъ касался глубочайшихъ основъ человѣческой духовной жизни. Сообразно съ этимъ и цѣль для познанія также предназначается преимущественно внѣшняя—разширеніе человѣческаго могущества надъ природою внѣшнею, устроеніе и распространеніе матеріальнаго благосостоянія,—словомъ общая польза. Общая же польза, считается, поэтому, опредѣляющею мѣрою для оцѣнки всѣхъ проявленій человѣческой жизни и дѣятельности. Идеи и стремленія, имѣющія ближайшее отношеніе къ жизни индивидуальной, внутренней, значеніе которыхъ заключается въ образовательномъ ихъ вліяніи собственно на личность человѣка, напротивъ, считаютъ если не противными и препятствующими успѣхамъ общественной жизни, то по меньшей мѣрѣ безразличными. Въ отношеніи личной жизни новое время знаетъ и понимаетъ лишь одно требованіе, именно требованіе свободы, и это требованіе само собою вытекаетъ изъ принциповъ реализма. Ибо если важнѣе всего общее благосостояніе и развитіе общественной жизни, если ея благоустройство должно быть конечною цѣлью, то это потому, что только въ благоустроенномъ ощежитіи возможно наиболѣе полное наслажденіе

жизнію Итакъ чѣмъ меньше стѣсненій, чѣмъ больше свободы предоставлено каждому брать свою долю на пирѣ жизни, тѣмъ мы ближе къ осуществленію идеала.

По всему этому мы, вопреки мнѣнію г. Чичерина, полагаемъ, что реализмъ въ настоящее время, сравнительно съ прошлымъ столѣтіемъ, сдѣлалъ значительный успѣхъ.— Въ прошломъ столѣтіи эмпирики, сенсуалисты, матеріалисты, также признавали въ принципѣ, что въ дѣлѣ познанія и рѣшенія вопросовъ жизни и науки слѣдуетъ полагаться лишь на опытъ, но далеко не были вѣрны этому принципу. Французскіе философы XVIII ст. въ самыхъ рѣшительныхъ выраженіяхъ, слѣдуя Локку, говорятъ о важномъ и даже исключительномъ значеніи опыта, и однакоже никто въ такой мѣрѣ не пренебрегалъ указаніями опыта, какъ эти философы; по методу, если только можно находить у нихъ методъ, по характеру своего философствованія, они были раціоналистами, а никакъ не эмпириками. Какъ наприм. рѣшался вопросъ о первобытномъ состояніи человѣка, вопросъ, которымъ такъ были заняты умы философовъ и англійскихъ и французскихъ въ XVII и XVIII в.? Требовалось опредѣлить натуральное состояніе человѣка, дабы изъ него вывести и объяснить состояніе гражданское съ принадлежащими этому состоянію моральными и религіозными воззрѣніями. И какъ же рѣшается этотъ вопросъ? Дѣлается предположительное опредѣленіе натуральнаго состоянія человѣка на основаніи теоретическихъ апріорныхъ соображеній о природныхъ свойствахъ человѣка, и затѣмъ логически выводится изъ предположительно объясненнаго натуральнаго состоянія состояніе гражданское со всѣми его аттрибутами. Между тѣмъ въ настоящее время существуетъ цѣлая наука, располагающая обширнымъ метеріаломъ эмпирическихъ свѣдѣній,—такъ называемая антропологія, имѣющая въ виду главнымъ образомъ разъяснить первобытное состояніе человѣка.

Современный эмпиризмъ выражается не въ видѣ теорій, системъ, а въ способѣ постановки и рѣшенія научныхъ вопросовъ, въ направленіи и характерѣ руководящихъ взглядовъ въ наукѣ и жизни. Такъ напр. изслѣдуя причины того или иного историческаго событія, желая представить характеристику извѣстной эпохи, стараются все объяснять не изъ идей, воодушевлявшихъ въ то время главныхъ дѣятелей и цѣлыя массы, а изъ эмпирическихъ условій, т. е. изъ обстоятельствъ тогдашняго положенія общества или отдѣльныхъ его слоевъ. Въ изслѣдованіяхъ подобнаго рода, очевидно, руководящее значеніе имѣетъ это эмпирическое воззрѣніе, что идеи, понятія, господствующія въ данную эпоху, суть не что иное, какъ отраженія, копіи фактовъ тогдашней дѣйствительности. Ибо вообще первоначальное значеніе, съ точки зрѣнія эмпиризма, имѣютъ не идеи, а факты, обстоятельства, внѣшнія условія. Отсюда объясняется легковѣріе, не рѣдко переходящее въ предразсудокъ, обыкновенно свойственное реалистамъ, ибо тѣ, которые придаютъ рѣшающее значеніе фактамъ, чрезъ то лишаютъ себя всякаго критерія для оцѣнки самихъ фактовъ. Только тогда эмпирикъ будетъ противиться всѣми силами фактамъ и свидѣтельствамъ, когда тѣ или другія не могутъ быть согласованы съ привычными для него воззрѣніями. Для эмпирика напр. разъ на всегда рѣшено, что чудеса невозможны, а потому безъ дальнѣйшей критики онъ отвергаетъ всякія повѣствованія о чудесахъ, не обращая вниманія на то, что никакіе факты, которые одни имѣютъ въ его глазахъ вѣсъ, сами по себѣ не рѣшаютъ о возможности или невозможности чего бы то ни было. Или напр. многіе рѣшительно отвергаютъ такъ назыв. спиритическіе опыты не потому, чтобы критически изслѣдовали ихъ и находили, что эти опыты сами въ себѣ несообразны, а потому, что люди, защищающіе подобные опыты, повидимому хотятъ посредствомъ ихъ доказать то, что̀ эмпириками вообще отрицается.

Напрасно было бы расчитывать, что эмпирики или реалисты способны уступать силѣ раціональныхъ доводовъ. Когда Милль говоритъ: »что для людей мыслимо или немыслимо,—это большею частію дѣло случая, и вполнѣ зависитъ отъ ихъ умственныхъ привычекъ; или: тутъ нѣтъ никакого общаго закона, кромѣ того закона, что мысли каждаго лица управляются и ограничиваются личнымъ его опытомъ и умственными привычками (Наука и религія 35 стр.), то не выражаютъ ли эти слова характерныхъ свойствъ эмпирика? Непотому ли въ самомъ дѣлѣ реалисту такъ трудно, почти невозможно, войти въ духъ иного времени, иного строя понятій, что умъ его находится во власти привычныхъ для него воззрѣній? Наиболѣе понятно для него то, что свойственно большинству людей; все же выходящее изъ ряда обычныхъ явленій, въ особенности необычайныя проявленія благороднѣйшихъ свойствъ человѣческаго духа—все подобное кажется ненормальнымъ [1]).

Г. Чичеринъ является въ своей книгѣ рѣшительнымъ противникомъ эмпиризма. Но его вниманіе слишкомъ занято опроверженіемъ взглядовъ и объясненій, высказанныхъ приверженцами эмпиризма, а потому хотя онъ и отстаиваетъ самостоятельное значеніе умозрѣнія,—однако мало озабоченъ тѣмъ, чтобы разъяснить это значеніе, и самое понятіе объ умозрѣніи выражено недостаточно ясно.

Прежде всего необходимо было показать, что опытъ никакъ нельзя признать достаточнымъ способомъ и вмѣстѣ источникомъ познанія. Съ этою цѣлью авторъ ссылается на то, что въ нашемъ духѣ возникаютъ вопросы, неотразимо требующіе разрѣшенія, но не разрѣшимые путемъ опыта. Однако, что существуютъ предметы недоступные для опытнаго познанія и вопросы неразрѣшимые на основаніи опыта,

---

[1]) Въ одной статьѣ ученаго журнала, помнится, доказывалось, что геніальгость вообще означаетъ ненормальное состояніе духа.

этого не отрицаютъ и приверженцы опыта, т. назыв. позитивисты, на что указываетъ и самъ г. Чичеринъ (стр. 22). Позитивисты утверждаютъ лишь, что кромѣ опыта мы не имѣемъ другаго пути къ рѣшенію какихъ бы то ни было вопросовъ. И не одни позитивисты, которые, по словамъ автора книги „*Наука и религія*“, утверждаютъ, что опытное познаніе постепенно должно замѣнить и философію и религію, но и люди не только не отрицающіе религію, напротивъ глубоко преданные ей и вполнѣ убѣжденные, что въ ней заключается истинная жизнь души,—готовы признать область человѣческихъ знаній ограниченною и многіе важнѣйшіе вопросы жизни для ограниченныхъ силъ человѣческихъ неразрѣшимыми; причемъ само собою понятно, что для такихъ людей слѣдуетъ отсюда не то, что вопросы неразрѣшимые для насъ научнымъ образомъ должны быть забыты, а то, что наука не въ силахъ удовлетворить всѣмъ потребностямъ человѣческаго духа, и что сверхъ науки существуетъ и должна существовать еще другая важнѣйшая область духовной жизни,—религіозная вѣра, которой не должна чуждаться и сама наука, сознающая свою ограниченность и несовершенство.

Авторъ означенной книги полагаетъ, что и вѣра не можетъ служить восполненіемъ недостаточности опытныхъ знаній. Если вѣра противополагается знанію, какъ это дѣлаютъ и нѣкоторые позитивисты (Спенсеръ напр.), то она есть въ такомъ случаѣ не болѣе „какъ темное чувство, не руководимое никакимъ разумнымъ началомъ. Но тамъ, гдѣ нѣтъ познаваемаго предмета, чувство будетъ вращаться въ пустотѣ. Чувство само не создаетъ предмета, оно опредѣляетъ только отношеніе лица къ данному предмету. Иначе оно само было бы источникомъ познанія, т. е. извѣстною формою разума. Притомъ, это отношеніе остается всегда чисто субъективнымъ, ибо чувство разнообразно и непередаваемо: одинъ чувствуетъ такъ, другой иначе. Объективнаго мѣрила истины оно въ себѣ не содержитъ. Если въ

области безконечнаго разумъ безсиленъ понять что бы то ни было, то мы и другимъ путемъ ничего не узнаемъ". „Или же приходится прибѣгнуть (продолжаетъ авторъ) къ сверхъестественному откровенію, что всего менѣе допускается позитивистами. Но и откровеніе нуждается въ разумной провѣркѣ, ибо иначе человѣкъ принужденъ будетъ слѣпо вѣрить всему, что выдается ему за явленіе или предписаніе Божества, и тогда что станется съ самымъ знаніемъ?" (стр. 4—5). Если, такимъ образомъ, опытъ недостаточенъ, ибо не можетъ дать намъ рѣшенія важнѣйшихъ вопросовъ, если съ другой стороны и религіозная вѣра не въ состояніи сама по себѣ восполнить недостаточность опыта, то остается затѣмъ признать такимъ восполненіемъ опыта *умозрѣніе.* Въ чемъ же состоитъ умозрѣніе? Постараемся представить лишь въ главныхъ чертахъ выводъ этого понятія, изложенный у автора, должно сознаться, не довольно точно.

„Кромѣ внѣшняго опыта необходимъ опытъ внутренній, посредствомъ котораго мы пріобрѣтаемъ познаніе о душѣ. Душевныя явленія наиболѣе сложны; дабы открыть ихъ законы, надобно прежде всего различить отдѣльные элементы. Но элементы душевныхъ явленій могутъ быть розняты только логически, т. е., дабы изслѣдовать ихъ, мы должны сдѣлать отвлеченіе, между тѣмъ какъ во внѣшнемъ опытѣ основаніемъ всей методы и дальнѣйшихъ выводовъ служитъ дѣйствительное разнятіе элементовъ, которые уже порознь подвергаются наблюденію. Въ этомъ умственномъ анализѣ душевныхъ явленій представляется намъ прежде всего различіе между *наблюдающимъ* и *наблюдаемымъ.* Наблюдающій—это разумъ, или разумный субъектъ, а наблюдаемое составляютъ частныя явленія, которыя разумъ сознаетъ или какъ свои собственныя дѣйствія, или какъ состоянія страдательныя, происходящія въ насъ помимо воли и сознанія. Почему необходимо далѣе различать въ душѣ двоякій элементъ сознательный и безсознательный, отъ котораго происходятъ чувства и влеченія. Этотъ безсознатель-

ный элементъ самъ по себѣ неподлежитъ ни внутреннему, ни внѣшнему опыту; посему объ немъ мы можемъ знать только посредствомъ умозаключенія, и при томъ такого умозаключенія, которое не основано ни на внѣшнемъ, ни на внутреннемъ опытѣ (слѣдоват. ни на чемъ не основано?). Чтобы сдѣлать подобное умозаключеніе, мы должны прежде всего въ явленіяхъ сознанія раздѣлить то, что происходитъ отъ самаго разума, и то, что проистекаетъ отъ безсознательнаго. Но чистое дѣйствіе безсознательнаго элемента не подлежитъ наблюденію (однакожъ выше сказано, что проявленія безсознательнаго элемента сознаются нами какъ состоянія страдательныя; почему же эти состоянія не могутъ быть основаніемъ для умозаключенія объ элементѣ безсознательномъ?). Поэтому мы должны начать съ изслѣдованія законовъ сознательнаго элемента,—разума. Разумъ, который самъ есть наблюдающій, долженъ сдѣлаться *предметомъ наблюденія*... (выходитъ так. обр., что умозаключеніе о безсознательномъ элементѣ основано на наблюденіи разума). Опытъ здѣсь получаетъ уже иное значеніе. Переходя отъ явленій внѣшняго опыта къ явленіямъ душевнымъ, разумъ приближается къ себѣ, но пока онъ имѣетъ дѣло съ явленіями, которыя проистекаютъ не изъ него самаго, а изъ безсознательнаго элемента души, онъ все еще дѣйствуетъ какъ внѣшній наблюдатель. Когда же переходитъ къ собственнымъ своимъ дѣйствіямъ, точка отправленія измѣняется: изъ внѣшней становится внутреннею. Разумъ начинаетъ не съ другаго, а съ себя; опытъ переходитъ въ самосознаніе. Измѣняется и способъ дѣйствія: первымъ шагомъ является здѣсь не наблюденіе, а дѣятельность, ибо что бы наблюдать свои дѣйствія, надобно сначала ихъ произвести. А это и есть то, что мы называемъ *умозрѣніемъ* и что составляетъ основаніе всей философіи“ (стр. 12—16). Но что же именно? Тѣ ли дѣйствія разума, которыя составляютъ предметъ самонаблюденія, самосознанія, или же самое наблюденіе этихъ дѣйствій должно признать умозрѣніемъ? Но если

дѣйствія разума предшествуютъ наблюденію ихъ или самосознанію, тогда нельзя назвать ихъ дѣйствіями сознательными. Между тѣмъ авторъ различаетъ разумъ отъ безсознательнаго элемента какъ элементъ сознательный (стр. 14). Въ какомъ же смыслѣ разумъ можно признать сознательнымъ элементомъ, если дѣйствія разума предшествуютъ наблюденію этихъ дѣйствій, вслѣдствіе котораго они дѣлаются сознательными? Или быть можетъ дѣйствія разума происходятъ сознательно и сознаются еще прежде наблюденія ихъ самимъ разумомъ? Здѣсь мы имѣемъ такую дилемму, которую авторъ нисколько не разрѣшаетъ, а напротивъ еще болѣе запутываетъ, пытаясь въ разныхъ мѣстахъ болѣе опредѣленно высказаться по этому вопросу. Онъ говоритъ: „пока разумъ дѣйствуетъ безотчетно, какъ въ дѣтяхъ, онъ *безсознательно* руководится присущими ему законами. Но, продолжаетъ онъ, истинная природа разума состоитъ въ сознательной дѣятельности; сознательная же дѣятельность предполагаетъ сознаніе тѣхъ законовъ, которыми она руководится. Когда мы дѣлаемъ какой бы то ни было выводъ, сознаніе логическаго закона, въ силу котораго онъ дѣлается, непремѣнно должно предшествовать (?), ибо оно именно составляетъ основаніе вывода (?) (стр. 17-я). Между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: какъ и всѣ законы разума, законъ причинности сперва является въ конкретной формѣ; впослѣдствіи же когда человѣкъ приходитъ къ самосознанію,—непосредственно сознается въ своей чистотѣ (значитъ не всякій разъ какъ дѣлается какой нибудь выводъ), какъ общее руководящее начало познанія, или какъ чистая форма разумной дѣятельности“. (Стр. 29). Поэтому кажется слѣдуетъ признать, что дѣйствія, т. е. законы, разума вначалѣ должны быть безсознательны; сознаніе же ихъ является впослѣдствіи. Какъ же именно мы приходимъ къ сознанію законовъ разума? Выше мы видѣли, что, по мнѣнію автора, это происходитъ тогда, если разумъ самъ себя наблюдаетъ. Но въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ:

„невозможно утверждать, что познаніе логическихъ законовъ получается единственно изъ наблюденія надъ дѣйствіями разума"; стр. 18-я. Тоже самое еще рѣшительнѣе утверждается въ слѣдующихъ словахъ: „что всякое положеніе, которое мы признаемъ за истину, должно имѣть достаточное основаніе, это конечно мы узнаемъ не изъ наблюденія надъ нашими умственнными состояніями; наблюденіе показываетъ намъ напротивъ существованіе множества неосновательныхъ мнѣній, съ которыми люди живутъ весьма благополучно"; (с. 22). Если же не наблюденіе, то что же именно приводитъ насъ къ сознанію законовъ разума? Если понятіе причинности не дается ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ опытомъ, говоритъ авторъ, то остается признать, что это чисто логическій законъ, который проистекаетъ *изъ умозрѣнія*; (стр. 26). Но въ томъ и вопросъ: что же такое умозрѣніе? Умозрѣніе не есть наблюденіе. Слѣд. когда разумъ наблюдаетъ себя, то это нельзя назвать умозрѣніемъ Не составляютъ ли умозрѣніе самыя дѣйствія разума, которыя онъ наблюдаетъ? Но тогда какой смыслъ будутъ имѣть приведенныя выше слова автора, что законъ причинности, какъ и другіе законы, проистекаетъ изъ умозрѣнія? Въ одномъ мѣстѣ авторъ говоритъ: „Сознаніе логическаго закона мы получаемъ не обобщеніемъ опыта, а напротивъ *отвлеченіемъ* отъ всякаго опыта, т. е. непосредственнымъ самосознаніемъ разума"; (стр. 21). Какое же значеніе имѣетъ здѣсь отвлеченіе отъ всякаго опыта, и въ какомъ смыслѣ можно сказать, что сознаніе логическаго закона получается чрезъ *непосредственное* самосознаніе разума,—авторъ этого необъясняетъ. Вообще невозможно извлечь изъ отрывочныхъ замѣчаній автора совершенно ясное и выдержанное понятіе объ умозрѣніи, не смотря на то, что главная его задача—отстоять самостоятельное значеніе умозрѣнія противъ эмпириковъ. Эта неясность относительно столь важнаго предмета происходитъ, повидимому, прежде всего отъ того, что авторъ болѣе, чѣмъ сколько слѣдуетъ, занятъ полемикою. Если относительно

извѣстнаго понятія онъ доказалъ, что это понятіе не можетъ быть выведено изъ опыта и слѣдоват. есть умозрительное, то ему кажется, что этимъ все сдѣлано. Между тѣмъ невольно является мысль. что полемика съ эмпириками или реалистами есть дѣло безплодное; во всякомъ случаѣ они не пойдутъ за авторомъ въ его розысканіяхъ, ибо, какъ справедливо замѣтилъ авторъ, хотя нелегко устранить *Критику чистаго разума* Канта, однако эмпирики и не думаютъ устранять, а просто игнорируютъ ее, и разсуждаютъ такъ, какъ бы Кантъ вовсе не существовалъ. Интересъ же самаго дѣла требовалъ нѣсколько бо́льшаго, чѣмъ опроверженіе завѣдомо несостоятельныхъ эмпирическихъ взглядовъ.

Указанная выше неясность въ изложеніи понятія объ умозрѣніи имѣетъ впрочемъ и другое основаніе, лежащее въ самомъ существѣ дѣла, въ трудности предмета, о которомъ идетъ рѣчь. Попытаемся однако, насколько возможно, выяснить сущность дѣла.

Прежде всего несомнѣнно, что самъ по себѣ умъ не можетъ быть наблюдающимъ ни себя, ни что либо другое. Наблюдаемъ мы только посредствомъ чувствъ—внѣшнюю дѣйствительность посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, душевныя явленія, происходящія въ насъ,—при посредствѣ внутренняго чувства. Умъ самъ по себѣ мыслитъ, а не наблюдаетъ. Такъ называемое интеллектуальное созерцаніе Шеллинга—неудавшаяся мечта. Кантъ справедливо отрицалъ возможность для насъ такого созерцанія. Созерцаніе возможно только чувственное. Потому то мистики, коль скоро ссылаются на умственное созерцаніе, то для выраженія своихъ идей, съ цѣлію придать имъ характеръ предметовъ созерцаемыхъ, пользуются подобіями, образами, заимствованными изъ чувственнаго наблюденія. Итакъ когда г. Чичеринъ выражается, что разумъ дѣлается наблюдающимъ себя, то это даетъ совершенно ложное понятіе объ умѣ; да и самъ онъ, какъ мы видѣли, отрицаетъ возможность выводить законы разума изъ наблюденія. Смѣшеніе наблюде-

нія съ умозрѣніемъ или мышленіемъ ведетъ къ двумъ противоположнымъ крайностямъ, въ своей исключительности равно несостоятельнымъ: или объекты наблюденія превращаются въ понятія мыслимыя и вся дѣйствительность наблюдаемая разсматривается какъ развивающійся изъ себя процессъ мысли (Гегель), или наоборотъ,—идеи, мысли, понятія превращаются въ факты наблюдаемые, въ перемѣны объективно происходящія, въ нѣчто чуждое и постороннее для мыслящаго ума, и вслѣдствіе того изъясненіе дѣлается простымъ описаніемъ послѣдовательности и совмѣстности явленій (матеріализмъ). Идеализмъ крайній знаетъ одну лишь внутреннюю связь, и ее лишь признаетъ дѣйствительною; матеріализмъ, напротивъ, повсюду находитъ лишь внѣшнее механическое сцѣпленіе фактовъ или явленій. Поэтому когда г. Чичеринъ говоритъ, что „наблюдающій (внутреннія душевныя состоянія) самъ принадлежитъ къ числу душевныхъ явленій“ (стр. 13), то подобнымъ образомъ могъ бы выразиться только реалистъ, для котораго дѣйствительно и самый разумъ есть только явленіе въ ряду другихъ явленій. Какимъ образомъ умъ можетъ познавать другія явленія и уразумѣвать *общее* во всемъ, если самъ онъ есть не болѣе какъ явленіе (слѣдов. частное нѣчто), въ ряду другихъ явленій?

Но если разумъ не можетъ наблюдать себя и своихъ дѣйствій, то какъ же онъ познаетъ себя, а равно и свои дѣйствія? Не иначе какъ чрезъ мышленіе, а такъ какъ здѣсь мышленіе относится не къ фактамъ, доступнымъ наблюденію, а къ собственнымъ дѣйствіямъ, къ дѣйствіямъ ума, совершенно не наблюдаемымъ, то мышленіе, познающее дѣйствія или законы ума, по справедливости можетъ быть названо чистымъ въ отличіе отъ того же мышленія, но занятаго фактами, данными чрезъ опытъ. Въ этомъ именно смыслѣ Кантъ различаетъ сознаніе чистое, или сверхчувственное (трансцендентальное), предметомъ котораго служитъ a priori данныя формы и законы познанія, отъ эмпи-

рическаго сознанія, имѣющаго дѣло съ различными состояніями и перемѣнами, происходящими въ душѣ. Мышленіе можетъ быть названо чистымъ въ томъ же смыслѣ, какъ говорятъ о чистой математикѣ. Оно есть чистое, насколько содержаніемъ его служатъ собственные его законы и формы дѣятельности. Итакъ понятно, что должно разумѣть подъ *умозрѣніемъ*. Умозрѣніе есть такое дѣйствіе мышленія, посредствомъ котораго познаются собственно ему принадлежащія, свойственныя нашему уму, законы и формы дѣятельности. Само собою разумѣется, что вначалѣ дѣятельность нашего мышленія обнаруживается въ прикладномъ видѣ, т. е. въ примѣненіи къ предметамъ и явленіямъ опыта, и потомъ уже мы приходимъ къ сознанію самыхъ формъ и способовъ этой дѣятельности въ ихъ чистомъ видѣ. Ибо необходимо прежде всего, чтобы дѣятельность мышленія происходила, совершалась, и тогда уже возможно познаніе ея, а условіемъ къ возбужденію ея всегда служитъ какое либо внѣшнее воздѣйствіе. Однакожъ это не значитъ, что внѣшнія воздѣйствія создаютъ и самую дѣятельность ума, что отъ нихъ происходятъ формы и способы этой дѣятельности (какъ полагаютъ эмпирики, напр. Спенсеръ, который утверждаетъ, что идеи, понятія, вообще проявленія умственныя составляютъ одинъ изъ многихъ видовъ внутреннихъ приспособленій организма къ внѣшнимъ воздѣйствіямъ окружающей среды, ибо вообще жизнь, по Спенсеру, есть опредѣленное комбинированіе разнородныхъ внутреннихъ перемѣнъ одновременныхъ и послѣдовательныхъ въ соотвѣтствіи съ внѣшними воздѣйствіями также совмѣстными и послѣдовательными). Формы и способы дѣятельности мышленія имѣютъ самостоятельное значеніе, какъ это видно изъ того, что мы пользуемся ими въ примѣненіи ко всѣмъ возможнымъ предметамъ и фактамъ; слѣдоват. въ своемъ дѣйствіи и существованіи они не связаны необходимо ни съ какими фактами и предметами, служащими только средствомъ къ ихъ обнаруженію Внѣшнія воздѣйствія на нашъ

умъ, какъ говоритъ Аристотель, только по времени, но не по существу ему предшествуютъ.

Такъ какъ предметомъ умозрѣнія могутъ быть только дѣйствія нашего ума, то основная ошибка идеалистической философіи послѣ Канта состояла не въ томъ, что она пользовалась умозрѣніемъ, а въ томъ, что этотъ способъ познанія, имѣющій мѣсто лишь въ отношеніи къ проявленіямъ умственной дѣятельности, хотѣла сдѣлать всеобщимъ, распространить на всю познаваемую дѣйствительность; и такъ какъ умозрѣніе, относясь непосредственно къ дѣятельности умственной, какъ своему предмету, прямо совпадаетъ съ этою дѣятельностію, развиваясь вмѣстѣ съ нею, то и по отношенію ко внѣшней дѣйствительности, познаваемой чрезъ опытъ, требовали такого же непосредственнаго совпаденія познанія съ познаваемымъ, такъ чтобы познаніе было раскрытіемъ внутренняго процесса самообразованія или самоосуществленія познаваемой дѣйствительности, что очевидно невозможно. Должно однако замѣтить, что такъ какъ умъ есть необходимое орудіе и дѣятель всякаго познанія, то посему мы не можемъ не предполагать аналогіи между дѣйствіями нашего ума и законами внѣшней дѣйствительности, т. е. что и во внѣшнемъ мірѣ должна быть разумность, но раскрытіе этой идеи, и оправданіе этой вѣры возможно не иначе, какъ при посредствѣ опытнаго изученія вещей.

Посмотримъ теперь, въ чемъ состоитъ и какъ далеко простирается область умозрительнаго познанія.

II.

Прежде всего чрезъ умозрѣніе мы познаемъ законы мышленія. Поэтому г. Чичеринъ, обозрѣвая умозрительное познаніе, сначала останавливается на законахъ мышленія, доказывая, что познаніе законовъ мышленія не можетъ быть пріобрѣтено изъ опыта и что только посредствомъ умозрѣнія оно можетъ быть дано. Но какъ ни убѣдительны его

доводы, и какъ ни вѣренъ ею общій взглядъ на дѣло, нельзя однако же оставить безъ вниманія, въ интересѣ самаго дѣла, слѣдующаго высказаннаго имъ замѣчанія. Говоря о законѣ причинности, онъ замѣчаетъ, что „не только человѣкъ, но и животныя безсознательно руководствуются этимъ закономъ, когда ищутъ внѣшнихъ причинъ своихъ впечатлѣній"; (стр. 29). Если животныя руководствуются закономъ причинности, то отъ чего же не признать вмѣстѣ съ тѣмъ, что и законъ тождества не чуждъ ихъ уму;—узнаетъ же собака своего хозяина между множествомъ другихъ людей и въ разное время даже по прошествіи значительнаго времени. Но законы мышленія умозрительны. Поэтому не слѣдуетъ ли признать далѣе, что и животныя также способны къ умозрѣнію? Но съ этимъ едва ли согласится авторъ книги *Наука и религія*. Или быть можетъ законы мышленія эмпирическаго происхожденія, т. е. суть не болѣе какъ умственные навыки, образовавшіеся постепенно, втеченіе длиннаго ряда вѣковъ, и перешедшіе къ намъ по наслѣдству отъ предковъ (какъ полагаютъ новѣйшіе эмпирики, послѣдователи Дарвина)? Но и съ этимъ предположеніемъ, должно думать, авторъ не согласится. Не различаются ли животныя отъ насъ тѣмъ, что они не сознаютъ законовъ, управляющихъ дѣйствіями ихъ ума? Въ такомъ случаѣ мы должны будемъ приравнять животныхъ въ умственномъ отношеніи къ дикарямъ, дѣтямъ и вообще людямъ, лишеннымъ всякаго умственнаго образованія. Но и дѣти обнаруживаютъ чувство изумленія при видѣ новаго какого либо предмета, и вообще при перемѣнѣ впечатлѣній, а чувство изумленія само въ себѣ какъ бы заключаетъ вопросъ о причинѣ (потому то въ древности изумленіе считали зародышемъ философіи, а въ новое время Декартъ различалъ чувство удивленія отъ всѣхъ другихъ аффектовъ какъ чувство *теоретическое);* между тѣмъ у животныхъ мы никогда не замѣчаемъ этого чувства. Итакъ приходится отвергнуть приведенное выше замѣчаніе г. Чичерина о законѣ причинности, правда

вскользь высказанное, но неизбѣжно порождающее такія заключенія и предположенія, съ которыми, безъ сомнѣнія, и г. Чичеринъ не согласится. Точно ли животныя способны искать причинъ своихъ впечатлѣній? Когда собака, видя поднятую на нее палку, убѣгаетъ, то значитъ ли это, что палка для нея есть причина способная произвести извѣстное непріятное для нея дѣйствіе? Очевидно, нельзя никакъ допустить подобное предположеніе. Ибо еслибы собака сознавала, что палка есть причина, могущая оказать извѣстное дѣйствіе, тогда ею руководило бы *разсужденіе*, и эта именно мысль о палкѣ, какъ причинѣ, побуждала бы ее убѣгать; на самомъ же дѣлѣ здѣсь дѣйствуетъ не мысль, не разсужденіе, а простая, привычная для собаки ассоціація впечатлѣній, чѣмъ во многихъ случаяхъ руководимся даже мы люди, а не только животныя. Убѣдиться въ этомъ не трудно. Что значитъ сознавать причину извѣстнаго дѣйствія, или явленія? Это значитъ знать способъ, какимъ это дѣйствіе или явленіе производится; покрайней мѣрѣ во многихъ случаяхъ это такъ; когда же такого знанія нѣтъ, тогда мы и не можемъ сказать, что вполнѣ знаемъ причину. Коль скоро же мы знаемъ способъ, какимъ производится извѣстное дѣйствіе, тогда и сами мы можемъ произвести тоже дѣйствіе, конечно если оно не превышаетъ нашихъ силъ. Но можетъ ли собака сама сдѣлать ударъ палкою, или вообще произвести какое бы то ни было непривычное для нея дѣйствіе? Между тѣмъ если бы она что нибудь представляла какъ *причину*, то она эту причину могла бы привести въ дѣйствіе. По справедливому замѣчанію Бэкона причина въ теоріи становится принципомъ дѣйствія на практикѣ. Не законами мышленія управляются дѣйствія животныхъ, а единственно законами ассоціаціи впечатлѣній; послѣдніе, какъ сказано выше, имѣютъ власть также и надъ человѣкомъ, но здѣсь сознательно или безсознательно въ значительной степени видоизмѣняются законами мышленія. Такъ, всякій разъ когда человѣкъ предначертываетъ извѣстный планъ дѣйствій,

опредѣляетъ цѣли для себя, расчитываетъ на извѣстные средства и способы достиженія предположенныхъ цѣлей, то во всѣхъ подобныхъ случаяхъ дѣйствуютъ законы мышленія, хотя бы человѣкъ при этомъ и не сознавалъ въ себѣ этихъ законовъ. Животныя же, какъ мы видимъ на опытѣ, никогда не обнаруживаютъ такой способности полагать для себя опредѣленную цѣль и избирать для достиженія ея извѣстныя средства, т. е. дѣйствовать по плану, преднамѣренно; иначе,—они также могли бы измѣнять и свои намѣренія и способы своихъ дѣйствій, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ что́ они дѣлаютъ, всегда дѣлаютъ одинаково, слѣд. безъ разсужденія, инстинктивно.

Такъ какъ лишь понятіе причинности даетъ намъ возможность уразумѣвать и воспроизводить тѣ дѣйствія и явленія, которыя мы можемъ наблюдать, между тѣмъ какъ животныя, не имѣя означеннаго понятія, поэтому и не въ состояніи сознательно воспроизводить тѣхъ дѣйствій, которыя они видятъ предъ собою, то ясно, что законъ причинности есть первообразъ всякаго дѣйствія; ибо законъ этотъ означаетъ способъ дѣятельности нашего мышленія, а какъ чрезъ понятіе причинности, выражающее этотъ способъ, мы познаемъ или мыслимъ всякое другое дѣйствіе, всякое явленіе, то слѣдовательно дѣятельность мышленія есть для насъ первообразъ всякой дѣятельности. И дѣйствительно, все мы дѣлаемъ съ мыслію, т. е. въ мысли нашей напередъ опредѣлено, какъ именно намъ дѣлать то или другое; равнымъ образомъ, если для насъ познаваемы причины вещей, т. е. способы происхожденія наблюдаемыхъ явленій, то познаваемы настолько, насколько мы мысленно можемъ прослѣдить весь процессъ происхожденія этихъ явленій. Но въ чемъ же состоитъ способъ дѣятельности мышленія, обозначаемый понятіемъ причинности? Мышленіе есть дѣятельность, состоящая въ образованіи понятій. Всякое понятіе необходимо должно имѣть характеръ строгаго единства, и потому дѣятельность

мышленія прежде всего есть дѣятельность объединяющая;— отсюда законъ тождества, требующій мыслить всякій предметъ какъ единое, тождественное, выражаетъ эту именно черту мыслящей дѣятельности. Но хотя въ каждомъ понятіи, какъ произведеніи ума, обнаруживается вполнѣ характеръ умственной дѣятельности, и если самая непосредственная внутренняя связь существуетъ, такимъ образомъ, между дѣятельностію мышленія и ея проявленіями, однако въ тоже время всегда сознается нами различіе между самою дѣятельностію мышленія, какъ силою производительною, и понятіями, какъ продуктами мышленія; отсюда- законъ причинности, выражающій это именно различіе въ единствѣ; дѣятельность мышленія есть, такимъ образомъ, не только объединяющая, но и раздѣляющая. Итакъ только тогда для насъ вполнѣ понятно происхожденіе извѣстнаго явленія отъ извѣстной причины, когда мы усматриваемъ между причиною и ея дѣйствіемъ столь же тѣсную, внутреннюю связь, какая сознается нами между мышленіемъ и его продуктами, т. е. понятіями, которыя мы мыслимъ. Всякій разъ когда единство, связъ одного явленія съ другими сопутствующими ему явленіями для насъ неочевидны, тогда мы и не вправѣ утверждать причинное между ними отношеніе, или покрайней мѣрѣ причинная связь тогда для насъ непонятна. Такъ какъ понятно для насъ лишь то, въ чемъ мы усматриваемъ внутреннюю связь одного изъясняемаго явленія съ другимъ и гдѣ, такимъ образомъ, оказывается единство, то вотъ почему стремленіе понять, уразумѣть познаваемую нами дѣйствительность всегда приводило къ мысли, что одно начало, одна причина повсюду дѣйствуетъ и все связываетъ собою въ одно цѣлое, хотя съ другой стороны дѣятельность мышленія, какъ сказано, есть не только объединяющая, но и раздѣляющая, а потому наряду съ единствомъ необходимо также имѣть въ виду существующее повсюду раздѣленіе, различіе.

Можно конечно спросить, чѣмъ обусловливается эта

дѣятельность мышленія объединяющая и вмѣстѣ раздѣляющая, но на этотъ вопросъ не можетъ быть отвѣта, ибо мы можемъ спрашивать о причинѣ чего бы то нибыло, но только не о причинѣ разума, (можно спрашивать только о причинѣ *ограниченности* и слѣд. *ограниченнаго* разума, а не просто разума: какая причина того, что 2×2=4, а не 5, что истина есть истина, а не ложь?). Ибо и все другое настолько удовлетворительно объясняется для насъ, насколько согласно съ разумомъ. Вотъ почему, если Кантъ утверждаетъ, что первоначальное условіе объединяющей дѣятельности мышленія заключается въ единствѣ сознанія, то противъ этого можно замѣтить, что или единство сознанія слѣдуетъ различать отъ единства свойственнаго мышленію, и тогда о единствѣ сознанія также можно спросить, чѣмъ оно обусловливается; или же единство сознанія тоже, что и единство мышленія, и тогда объяснять одно другимъ значитъ объяснять мышленіе самимъ же мышленіемъ.

Вообще все наше познаніе обусловливается наблюденіемъ и мышленіемъ, а потому, или все мыслимое, какъ и самое мышленіе, должно изъяснять изъ фактовъ наблюдаемыхъ, или наоборотъ, факты должно изъяснять посредствомъ того, что мыслимо; но само собою очевидно, что фактъ и есть именно то, что всегда требуетъ объясненія. Впрочемъ, можно еще объяснять одни факты изъ другихъ. Но если мы выводимъ одинъ фактъ изъ другаго такимъ образомъ, что считаемъ одинъ причиною другаго, то это значитъ, что мы усматриваемъ между ними *внутреннюю связь*, которая требуется нашимъ умомъ, и въ такомъ случаѣ это будетъ объясненіе раціональное, т. е. не фактъ будетъ объяснять другой фактъ, а то, что связываетъ факты между собою и одинъ фактъ дѣлаетъ причиною другаго, что мы называемъ напр. силою (а сила есть понятіе разума, а не фактъ, т. е. нѣчто наблюдаемое); и притомъ, объясненіе наше будетъ полнымъ, удовлетворительнымъ только тогда, если сила предполагае-

мая, или мыслимая, окажется разумною, т. е. дѣйствующею цѣлесообразно. Если же между фактами нѣтъ никакой связи, тогда одинъ не можетъ служить къ объясненію другаго.

Вообще, разумъ для себя не требуетъ никакого объясненія, ибо самъ служитъ орудіемъ объясненія, и потому мышленію нашему необходимо и непосредственно присуще убѣжденіе, что существующій въ мірѣ порядокъ вещей долженъ быть согласенъ съ законами разума. Этотъ разумный, т. е. цѣлесообразный порядокъ вещей, невольно предполагаемый нами повсюду въ мірѣ, который вмѣстѣ съ тѣмъ невольно возводитъ нашу мысль къ своему Виновнику, проявляется и въ инстинктѣ животныхъ; и только въ этомъ смыслѣ можно сказать, что животныя управляются закономъ причинности, т. е. дѣйствуютъ цѣлесообразно, именно такъ, какъ бы обладали разумомъ; не разумъ, а только разумность есть принадлежность животныхъ, какъ и всего того, въ чемъ проявляется цѣлесообразность. Въ этомъ смыслѣ нельзя не признать слѣдующ. разсужденія г. Чичерина хотя и выраженнаго недостаточно ясно. „То что мы назвали простѣйшими элементами физическаго и духовнаго міра, говоритъ онъ, простое вещество и чистая мысль составляютъ двѣ противоположныя крайности, изъ которыхъ слагается все мірозданіе. Первое представляетъ элементъ частный, второе элементъ отвлеченнообщій. Одинъ преобладаетъ въ физическомъ мірѣ, другой въ мірѣ духовномъ. Но какъ частное не можетъ существовать безъ общаго, такъ и общее не можетъ существовать безъ частнаго“...; (стр. 16-я).

Кромѣ логики, изучающей законы и формы мышленія, къ области умозрительнаго знанія относится еще математика.

Предметомъ математическаго знанія служитъ во первыхъ *число*. Что же такое число? Число, по опредѣленію г. Чичерина, есть извѣстный способъ умственнаго, а не фи-

зическаго сочетанія (противъ Милля, который полагалъ, что числа означаютъ не что либо отвлеченное, а собранія извѣстныхъ предметовъ), и какъ способъ умственнаго сочетанія, какъ чисто логическое дѣйствіе, оно прилагается ко всѣмъ безъ исключенія представленіямъ разума. (Стр 42). Еще въ древности единое и многое считали элементами числа, т. е. въ понятіе числа входитъ не только соединеніе, но и раздѣленіе. И это понятно, ибо то и другое суть необходимыя дѣйствія мышленія. Поэтому приведенное опредѣленіе числа нужно признать неполнымъ. Впрочемъ и само по себѣ понятіе о числѣ, как *сочетаніи*, уже предполагаетъ *раздѣленіе*, ибо сочетать можно только раздѣленное. Число тѣмъ различается отъ пространства (другой предметъ математическаго знанія), что оно всегда есть величина дробная, между тѣмъ какъ пространство всегда есть величина непрерывная. Это значитъ, что число не допускаетъ полнаго, совершеннаго *соединенія*, такъ чтобы не было никакого раздѣленія между элементами соединенія, т. е. единицами; напротивъ пространство не допускаетъ полнаго *раздѣленія*, т. е. такого, чтобы между отдѣльными пространственными частями не было вовсе промежутка. Итакъ и единое и многое, и соединеніе и раздѣленіе, равно входятъ въ понятіе числа. Ибо единое мыслимо только какъ противоположность многаго, а не само по себѣ, равно какъ и многое безъ единаго не мыслимо. Число есть синтезъ единаго и многаго: въ немъ есть и единство, ибо всѣ исчисляемыя единицы, какъ единицы, равны, есть и множество, ибо не смотря на равенство, единицы должны быть различаемы, дабы образовалось опредѣленное число. Число, слѣдовательно, выражаетъ просто логическія дѣйствія *соединенія* и *раздѣленія*, дѣйствія, которыя могутъ быть выражаемы и отвлеченно, и въ примѣненіи ко всѣмъ возможнымъ предметамъ опыта и понятіямъ умственнымъ. Такъ какъ число есть синтезъ единаго и многаго, то каждую единицу можно разсматривать какъ цѣлое, которое допускаетъ дальнѣйшее дѣленіе на части;

абсолютное единство не мыслимо. Поэтому напрасно г. Чичеринъ хочетъ доказать независимость отъ опыта понятія о числѣ тѣмъ, что „ни внѣшній, ни внутренній опытъ не даетъ намъ ничего *чисто единаго*“; (стр. 43). Съ другой стороны, такъ какъ въ понятіе числа входятъ соединеніе и раздѣленіе, а соединеніе и раздѣленіе суть такія дѣйствія, которыя могутъ быть продолжаемы (мысленно) безъ конца, то безконечное число въ собственномъ смыслѣ, въ смыслѣ положительномъ, невозможно. Дѣйствительно безконечное было бы такое число, къ которому ничего нельзя было бы прибавить, а такое число не мыслимо; или иначе: дѣйствительно безконечное есть такое число, которое должно оставаться одинаково безконечнымъ какъ прежде дальнѣйшаго своего увеличенія (которое всегда возможно), такъ и послѣ онаго,—слѣдоват. есть понятіе противорѣчащее Поэтому трудно согласиться съ г. Чичеринымъ, что безконечное есть понятіе положительное, а не отрицательное (стр. 49); на самомъ дѣлѣ безконечное математическое просто состоитъ лишь въ отрицаніи всякаго ограниченія, всякаго конца.

Другой предметъ математическаго познанія есть *пространство*. Пространство, говоритъ г. Чичеринъ, не есть представленіе извлеченное изъ опыта, *а прирожденное*. Всѣ эмпирическія объясненія этого представленія (т. е. выводы изъ комбинаціи тѣхъ или иныхъ ощущеній), по мнѣнію г. Чичерина, всегда предполагаютъ то, что требуется объяснить, и слѣд. не достигаютъ своей цѣли. Но это означаетъ только то, что представленіе пространства есть первичное, связанное со всѣми другими представленіями, но не доказываетъ нисколько врожденности этого предстявленія.—И можетъ ли быть какое бы то ни было представленіе врожденнымъ? Всякое представленіе зависимо отъ чувствъ и можетъ быть дано только когда дѣйствуютъ чувства. Скажутъ, что всякое эмпирическое представленіе случайно, но и представленіе пространства не заключаетъ въ себѣ никакой внутренней необходимости, ибо никакой нѣтъ необходимости,

чтобы пространство имѣло три измѣренія и не болѣе[1]); представленіе пространства необходимо лишь въ томъ смыслѣ, что оно соединено со всякимъ другимъ представленіемъ изъ внѣшняго опыта, но это показываетъ только, какъ замѣчено выше, что представленіе пространства есть первоначальное.

Всѣ эмпирическія объясненія того, какъ происходитъ представленіе пространства, еще въ томъ отношеніи неудовлетворительны, что ими нисколько не объясняется проэкція, т. е. почему мы предметы видимъ не въ себѣ, а внѣ себя,—почему ощущенія происходящія въ насъ мы относимъ къ вещамъ находящимся внѣ насъ (стр. 45). Ощущенія, изъ которыхъ хотятъ выводить представленіе пространства, въ насъ находятся. Пространство же мы созерцаемъ не въ себѣ, а внѣ насъ. „Очевидно,—таковъ выводъ г. Чичерина,—что этотъ актъ сознанія (проэкція) не можетъ быть объясненъ иначе какъ прирожденнымъ свойствомъ. Представленіе пространства есть общая форма, которою познающій умъ связываетъ разнообразіе впечатлѣній“ (стр. 47). Нельзя не замѣтить противъ этого, что и прирожденность представленія пространства также не объясняетъ проэкціи, ибо какъ прирожденное оно въ насъ находится, тѣмъ болѣе, если, какъ утверждаетъ г. Чичеринъ, представленіе пространства есть умозрительное. И самъ онъ говоритъ: „получаемыя нами впечатлѣнія, по которымъ мы судимъ о вещахъ, заключаются въ субъектѣ, или познающемъ разумѣ, который составляетъ общую форму для этого разнообразнаго матеріала; *когда же эти впечатлѣнія полагаемъ внѣ себя какъ окружающій насъ міръ, мы вмѣстѣ съ ними и эту форму полагаемъ внѣ себя*“ (стр. 49). Очевидно отсюда, что утверждаемая авторомъ прирожденность представленія пространства также не объясняетъ проэкціи. И животныя также

---

[1]) *Дольнеръ* напр. старается доказать въ видахъ объясненія нѣкоторыхъ спиритистическихъ опытовъ, что необходимо допустить четвертое измѣреніе пространства.

относятъ получаемыя ими впечатлѣнія къ внѣшнимъ предметамъ. Поэтому и животнымъ также прирождено представленіе пространства? И дѣйствительно Авторъ признаетъ это. А такъ какъ представленіе пространства, по его мнѣнію, есть умозрительное, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ признать также, что и животныя обладаютъ умозрительными представленіями. Но съ такимъ выводомъ очевидно ужъ никакъ нельзя согласиться. Не заключается ли объясненіе проэкціи въ законѣ причинности? „Очевидно, что приспособленіе этой общей формы (пространства) къ частному разнообразію впечатлѣній можетъ потребовать болѣе или менѣе значительнаго опыта. У животныхъ, у которыхъ эти эти дѣйствія совершаются силою прирожденнаго и почти вѣрнаго инстинкта, приспособленіе происходитъ разомъ...; у человѣка же, у котораго разумъ преобладаетъ надъ инстинктомъ, на это требуется время; могутъ быть и ошибки". 47—48 стр. Если дѣти постепенно научаются относить впечатлѣнія къ внѣшнимъ предметамъ, причемъ бываютъ и ошибки, то не показываетъ ли это, что приспособленіе не формы пространства къ впечатлѣніямъ, а впечатлѣній и дѣйствій возбуждаемыхъ ими къ предметамъ происходитъ у нихъ не безъ участія субъектизнаго разума съ присущими ему законами, между тѣмъ какъ животнымъ тоже самое дается безъ труда и усилій, слѣдоват. безъ всякаго дѣятельнаго участія ихъ субъективнаго сознанія.

Всѣ доказательства, приводимыя Авторомъ книги *Наука и религія* въ пользу предположенія его о врожденности представленія пространства убѣждаютъ въ противномъ. Такъ онъ говоритъ: „если мы имѣемъ уже представленіе о пространствѣ, мы можемъ распредѣлить въ немъ качественно различныя ощущенія" (ст. 47). Непонятно какимъ образомъ, имѣя представленіе пространства, мы можемъ распредѣлять въ немъ ощущенія. Пространство имѣетъ три измѣренія; поэтому лишь такое распредѣленіе слѣдуетъ изъ представленія пространства, что однѣ вещи мы представляемъ рас-

положенными въ высоту, другія въ ширину или глубину; но что одна вещь находится въ томъ или иномъ мѣстѣ, въ такомъ или иномъ разстояніи относительно другихъ,—это никакъ не вытекаетъ изъ представленія пространства. „Если бы эта форма не была прирождена, если бы въ самомъ умѣ не было связующаго начала, то впечатлѣнія вѣчно оставались бы безсвязными". Какъ будто связь впечатлѣній опредѣляется единственно пространственными отношеніями. Связь пространственная есть чисто внѣшняя и случайная, а потому такая связь не есть умозрительная, а чувственно созерцательная. Вотъ почему и Кантъ училъ, что пространство есть форма чувственнаго созерцанія, а не форма пониманія, или умозрѣнія. Какъ форма чувственнаго созерцанія пространство можетъ быть дано только въ актѣ чувственнаго созерцанія и имъ условливается. Но если представленіе пространства слѣдуетъ признать въ этомъ смыслѣ даннымъ, хотя и первоначально, путемъ опыта, то геометрія тѣмъ не менѣе есть наука умозрительная, а не опытная. Геометрія представляетъ наиболѣе общее и отвлеченное примѣненіе законовъ мышленія къ чувственному созерцанію, ибо предметомъ такого примѣненія служитъ здѣсь не тотъ или иной предметъ данный въ опытѣ, а общая форма созерцанія опытныхъ объектовъ, или же совокупность возможныхъ пространственныхъ отношеній, apriori выводимыхъ изъ представленія пространства. Такъ какъ элементы, входящіе въ составъ этого представленія, крайне несложны (пункты, линіи, поверхности) и однообразны, то поэтому коль скоро дано представленіе пространства,—а представленіе это образуется прежде всякихъ другихъ сознательныхъ и частныхъ представленій и затѣмъ остается неизмѣннымъ,—мы уже не имѣемъ нужды въ опытѣ для опредѣленія и изслѣдованія свойствъ разнообразныхъ комбинацій этихъ элементовъ. Г. Чичеринъ не соглашается однако признать представленіе пространства отвлеченнымъ. „Путемъ отвлеченія отъ видимыхъ предметовъ, говоритъ онъ, мы мо-

жемъ получить только представленіе о протяженіи, какъ общемъ свойствѣ вещей, а никакъ не о пространствѣ, *заключающемъ* въ себѣ вещи"; (49 стр.) Но чѣмъ же различается протяженіе отъ пространства, заключающаго въ себѣ вещи? Пространство не есть развѣ протяженіе въ трехъ различныхъ направленіяхъ, а такое протяженіе развѣ не можетъ быть представлено какъ *заключающее* въ себѣ вещи? Представленіе пространства есть отвлеченное въ томъ смыслѣ, что оно можетъ быть разсматриваемо и дѣйствительно разсматривается въ геометріи само по себѣ, безъ отношенія къ вещамъ въ немъ находящимся. Потому то геометрическія построенія и опредѣленія имѣютъ идеальный характеръ, ибо въ дѣйствительности нѣтъ такого круга, радіусы котораго были бы совершенно равны, нѣтъ и не можетъ быть такой линіи, которая имѣла бы въ строгомъ смыслѣ одно только измѣреніе въ длину, нѣтъ поверхности, которая имѣла бы только два измѣренія въ длину и ширину и нѣтъ пункта безъ взякихъ измѣреній [1]).

---

[1]) Въ одномъ недавно вышедшемъ философскомъ сочиненіи, гдѣ между прочимъ подробно изслѣдуется вопросъ о происхожденіи и значеніи представленій числа, пространства, времени,—такъ опредѣляются пунктъ, линія и поверхность: пунктъ есть граница (мыслимая) послѣдовательныхъ уменьшеній линій (слѣдоват. не есть нѣчто данное, существующее; онъ не есть безконечно малая часть пространства, ибо какъ бы ни была мала часть пространства, можно допустить еще меньшее количество, а пунктъ не можетъ быть уменьшонъ, онъ не есть также очень малое протяженіе, ибо протяженіе какъ бы мало ни было, можетъ быть раздѣлено, а пунктъ недѣлимъ). Равнымъ образомъ линія есть граница послѣдовательныхъ уменьшеній поверхности, а поверхность— граница послѣдовательныхъ уменшеній тѣла. Lascience positive et la metaphysique par Louis Liard. Paris. 1879. p. 11.

ДІАЛЕКТИКА И ЛОГИКА.

(Наука и религія Б. Чичерина. Москва 1879 г.).

—

Діалектика, говоритъ г. Чичеринъ, составляетъ верховную философскую науку, связывающую и объясняющую всѣ остальныя. Такое значеніе діалектики объясняется тѣмъ, что она, по мнѣнію г. Чичерина, выводитъ общія *качественныя* начала (и въ этомъ отличіе ея отъ математики, предметомъ которой служатъ *количественныя* отношенія), которыми связывается все разнообразіе реальныхъ качествъ, и такимъ образомъ даетъ единство человѣческому знанію (стр. 58).

Можно подумать, что г. Чичеринъ заимствовалъ свой взглядъ на діалектику у Платона, извѣстнаго греческаго философа—такъ близко подходитъ этотъ взглядъ къ понятію Платона о томъ же предметѣ. Г. Чичеринъ діалектику сопоставляетъ съ математикою, очевидно признавая и ту и другую науками, имѣющими по преимуществу раціональный апріорическій характеръ, различіе же между ними полагая, какъ сказано, въ томъ, что математика изслѣдуетъ количественныя отношенія, а діалектика опредѣляетъ качественныя начала, по выраженію г. Чичерина. Совершенно такъ же и Платонъ понималъ отношеніе между математикою и діалектикою. Извѣстно, что пиѳагорейцы, философія которыхъ вошла въ философскую систему Платона какъ одинъ изъ важнѣйшихъ ея элементовъ, сущность вещей полагали

въ числахъ, и оттого математику считали не только универсальною, но и самою полною, совершенною наукою о бытіи вещей. Платонъ не могъ этого признать. Помѣщая числа—количественныя отношенія вещей—между міромъ текучихъ, измѣнчивыхъ чувственныхъ явленій, о которыхъ точное познаніе не возможно, и истинно сущимъ, неизмѣнно пребывающимъ, которое постигается лишь умомъ, Платонъ, соотвѣтственно этому, придавалъ изученію математики лишь второстепенное значеніе, считая его средствомъ къ дальнѣйшему образованію собственно философскому, которое должно состоять въ изученіи діалектики. Если математика изслѣдуетъ количественныя отношенія вещей, составляющія неизмѣнное въ измѣняемомъ, то діалектика состоитъ въ томъ, чтобы находить принципы качественныхъ различій, лежащіе внѣ всего подверженнаго измѣненію. Посему не математика, какъ полагали пиѳагорейцы, а діалектика есть, по Платону, верховная философская наука, которая объединяетъ собою всѣ другія; Платонъ сравниваетъ діалектику съ прометеевымъ огнемъ, похищеннымъ съ неба. Діалектика—это сама философія, слѣд. самое высшее созданіе и вмѣстѣ обнаруженіе разума.

Но хотя такимъ образомъ взглядъ г. Чичерина на діалектику совершенно сходится со взглядомъ Платона, тѣмъ не менѣе нельзя сказать, что г. Чичеринъ заимствовалъ свой взглядъ на діалектику у Платона. Въ этомъ случаѣ онъ является послѣдователемъ не Платона, а Гегеля. Недаромъ же діалектику Гегеля сравниваютъ съ діалектикою Платона. Сходство понятій у обоихъ этихъ философовъ о діалектикѣ не должно казаться удивительнымъ, такъ какъ діалектика во всѣ времена понималась въ существѣ дѣла одинаково.

Къ сожалѣнію г. Чичеринъ не даетъ вполнѣ отчетливаго понятія о діалектикѣ, не смотря на то, что разсмотрѣнію этаго предмета посвящена особая глава въ его книгѣ. Повидимому онъ и не имѣлъ въ виду изложить полное понятіе о діалектикѣ, такъ какъ наибольше онъ озабо-

ченъ тѣмъ, чтобы отстоять достоинство діалектики и защитить ее противъ возраженій. Поэтому, дабы имѣть, притомъ же, руководящую нить въ послѣдующихъ критическихъ замѣчаніяхъ,—считаемъ не лишнимъ и даже необходимымъ сдѣлать нѣсколько указаній относительно происхожденія и дальнѣйшей судьбы діалектики.

I.

Діалектика есть искусство, которое, подобно другому родственному съ нею искусству ораторскому, получило начало свое въ древней Греціи. Связь этихъ двухъ искусствъ была такова, что на діалектику смотрѣли какъ на искусство внутренняго слова,—т. е. мышленія, противополагая ее риторикѣ какъ искусству внѣшняго слова. Отсюда греч. слово λόγος впослѣдствіи означало не только слово, рѣчь, языкъ,—таково первоначальное значеніе этого слова,—но также мысль, разумъ, сужденіе. Согласно съ этимъ мышленіе, по опредѣленію Платона, есть нечто иное, какъ внутренній разговоръ, съ которымъ душа обращается къ себѣ самой. Тѣже самые софисты, которые обучали діалектическому искусству, преподаватели также и искуство составленія и произнесенія рѣчей судебныхъ и политическихъ. Различіе между діалектическою и ораторскою рѣчью, съ внѣшней стороны, состояло въ томъ, что рѣчь ораторская—монологическая, напротивъ діалектическая рѣчь всегда была діалогическою, собесѣдовательною. Сократъ, какъ извѣстно, философствовалъ въ формѣ собѣсѣдованій съ своими учениками и вобще съ согражданами. Платонъ, ученикъ Сократа, также изложилъ свою философскую систему въ формѣ отдѣльныхъ діалоговъ. Отличительная черта діалектической рѣчи состояла еще въ томъ, что такая рѣчь велась обыкновенно между двумя лицами, при чемъ одно лицо является представителемъ и защитникомъ извѣстнаго мнѣнія, взгляда на предметъ, а другое было необходимо какъ выразитель критическаго отношенія къ этому мнѣнію или взгляду.

Но замѣчательно, что, какъ бы въ соотвѣтствіе съ этою внѣшнею и совершенно понятною чертою, самый методъ, господствовавшій въ діалектикѣ, состоялъ въ разложеніи даннаго понятія на два другія опредѣленія или понятія, при чемъ каждое изъ этихъ понятій въ свою очередь дѣлится на два составныя опредѣленія и т. д. Этому методу двухчастнаго раздѣленія (διχοτομία) слѣдуетъ напр. Платонъ, когда хочетъ показать, что̀ такое софистъ, политикъ, въ діалогахъ, извѣстныхъ подъ этими названіями. Но эта важнѣйшая черта діалектики очевидно уже никакъ не слѣдуетъ изъ того, что собѣсѣдованіе діалектическое обыкновенно ведется между двумя лицами. Особенность эта получила свое начало вмѣстѣ съ тѣмъ какъ возникла и самая діалектика. Первымъ діалектикомъ считается Зенонъ, который діалектически защищалъ основной тезисъ Парменида, извѣстнаго элейскаго философа, что бытіе въ сущности должно быть едино и неизмѣнно, и что, поэтому, ни множественность, ни измѣняемость не суть принадлежности истиннаго, дѣйствительнаго бытія, а только кажущіяся явленія. Чтобы оправдать это ученіе Парменида, столь явно несогласное съ очевидными для всякаго свидѣтельствами опыта, Зенонъ избралъ такой путь: онъ старался доказать, что, при ближайшемъ разсмотрѣніи, понятія множественности и измѣняемости вынуждаютъ допустить совершенно несогласныя между собою два противоположныя опредѣленія объ одномъ и томъ же, откуда слѣдовало для него, что тѣ понятія не истинны. Именно: если бытіе множественно, т. е. таково, какимъ представляется намъ, тогда мы должны признать, что оно и ограниченно и безгранично; если существуетъ движеніе, то прежде всего относительно пространства, въ которомъ происходитъ движеніе, мы должны допустить,—что всякое разстояніе дѣлится по поламъ и затѣмъ каждая половина въ свою очередь дѣлится на двѣ половины и т. д. въ безконечность, а отсюда слѣдуетъ, что каждое движущееся тѣло, для достиженія своей цѣли, должно *пройти* безконечно дѣлимое, слѣдовательно *безконечное*

пространство (что очевидно невозможно); съ другой стороны и относительно тѣла движущагося необходимо допустить, что оно и движется и вмѣстѣ находится въ покоѣ (ибо движеніе мы должны мыслить какъ совокупность моментовъ покоя, непрерывно слѣдующихъ одинъ за другимъ). Такимъ образомъ Зенону представлялось невозможнымъ, т. е. не истиннымъ для мысли, все то, въ чемъ онъ находилъ противоположныя опредѣленія, и что, при ближайшемъ разсмотрѣніи, распадалось на противоположности. Но еще Гераклитъ и пиѳагорейцы учили, что гдѣ противоположность, тамъ должно быть и единство, гармонія, что гармонія есть именно соединеніе противоположнаго. Зенонъ полагалъ, что безграничное и ограниченное взаимно исключаются одно другимъ. Пиѳагорейцы, напротивъ, учили, что то и другое всегда существуютъ вмѣстѣ, и одно другимъ необходимо предполагается, ибо ограниченное можетъ быть таково только чрезъ границу, или начало ограничивающее, а ограничивающее предполагаетъ собою то, что̀ имъ ограничивается и что само по себѣ есть неограниченное. Поэтому нельзя было не признать одностороннею діалектику Зенона, которая, раскрывая противоположности, старалась выставить ихъ какъ несовмѣстимыя, взаимно исключающія себя. Дѣйствительно, по Платону, раздѣленіе хотя безспорно важное и пожалуй ближайшее дѣло діалектики, но не единственное; сверхъ раздѣленія, другая не менѣе важная задача діаликтики состоитъ въ соединеніи понятій. Не всѣ понятія безразлично можно соединять между собою, не всѣ также слѣдуетъ и раздѣлять, но одни понятія соединимы между собою, другія же не соединимы. Діалектика и состоитъ въ знаніи того, какія понятія должно соединять, какія—раздѣлять; а вмѣстѣ съ тѣмъ она есть искусство дѣлать правильно то и другое, т. е. соединять и раздѣлять. Есть, какъ сказано выше, понятія не соединимыя между собою; но такого рода понятія соединяются при посредствѣ третьяго, высшаго, т. е. болѣе общаго, понятія, напр. покой и движеніе не соеди-

нимы; нельзя сказать, что движеніе есть покой, или покой—движеніе, но за то эти понятія соединяются посредствомъ третьяго болѣе общаго понятія, каково понятіе бытія, ибо и покой существуетъ и движеніе существуетъ, и въ этомъ ихъ общее. Отсюда видно, что соединеніе понятій есть такой процессъ мысли, который направляется снизу вверхъ, т. е. отъ менѣе общихъ къ болѣе общимъ понятіямъ. Наоборотъ, раздѣленіе, очевидно, должно идти путемъ обратнымъ, т. е. сверху внизъ. Такимъ образомъ діалектика есть не что иное, какъ движеніе мышленія исключительно въ области *отвлеченныхъ* общихъ понятій, которыя она разсматриваетъ по ихъ взаимному отношенію и независимо отъ единичныхъ вещей и явленій, мыслимыхъ чрезъ эти понятія. Аристотель выразилъ требованіе, состоящее въ томъ, что понятія должно разсматривать не сами по себѣ, а въ связи съ предметами, къ которымъ понятія относятся, ибо понятія выражаютъ только общее, а общее содержится въ единичномъ, частномъ, т. е. въ томъ, что подлежитъ наблюденію, а не существуетъ отдѣльно. По причинѣ этого требованія и самая діаликтика, которая разсматриваетъ понятія отдѣльно, сами по себѣ, у Аристотеля должна была потерять то значеніе, какое усвоялъ ей Платонъ. И въ самомъ дѣлѣ, два указанные пути діалектики получаютъ у Аристотеля иной видъ, именно процессъ соединенія понятій преобразуется въ индукцію, т. е. въ процессъ обобщенія, соединенія не понятій, а отдѣльныхъ фактовъ, которые этимъ путемъ возводятся къ общимъ положеніямъ; равнымъ образомъ процессъ раздѣленія преобразуется въ дедуктивный, т. е. силлогистическій методъ, состоящій вообще въ томъ, что понятія высказываются и разсматриваются не сами по себѣ а относительно предметовъ, данныхъ въ опытѣ,—высказываются въ смыслѣ утвердительномъ или отрицательномъ, и относительно всѣхъ или только нѣкоторыхъ предметовъ извѣстнаго рода.

Неоплатонизмъ примѣнилъ платоновскую діалектику (что отчасти было сдѣлано уже Платономъ) въ рѣшеніи

вопроса о происхожденіи и взаимномъ отношеніи различныхъ родовъ сущаго, представляя это происхожденіе и взаимоотношеніе сущаго какъ путь нисхожденія отъ безусловно единаго и всеобщаго къ частному и многообразному, и, соотвѣтственно тому, задачу нравственнаго совершенствованія человѣка полагая въ обратномъ, столь же постепенномъ, обращеніи отъ многообразнаго міра явленій матеріальныхъ къ сверхчувственному и идеальному до совершеннаго слія-нія съ первоединымъ. Впослѣдствіи первый схоластическій философъ, Іоаннъ Скоттъ Эригена въ томъ же духѣ и направленіи изъяснялъ христіанское ученіе о происхожденіи вещей отъ Бога и возвышеніи человѣка къ Богу [1]). Отсюда далѣе возникъ вопросъ: имѣемъ ли мы дѣло съ дѣйствительнымъ бытіемъ, когда отъ однихъ понятій переходимъ къ другимъ,—въ порядкѣ то восходящемъ, то нисходящемъ,—или же общія понятія, соединяемыя и раздѣляемыя такимъ образомъ, суть не болѣе какъ имена, слова, а не что либо дѣйствительно существующее? Споры, порожденные этимъ вопросомъ, съ теченіемъ времени, въ такой степени притупили вкусъ къ діалектическому искусству, что въ эпоху Возрожденія наукъ стали совсѣмъ отвергать діалектику, пытаясь замѣнить ее риторикою; другіе же, какъ Бэконъ веруламскій и послѣдующіе философы того же направленія единственно годнымъ орудіемъ науки признавали опытъ, противополагая опытъ діалектикѣ.

Интересъ къ діалектикѣ является затѣмъ только уже въ новѣйшей германской философіи XIX в.,—и не случайно, а какъ слѣдствіе ея развитія въ идеалистическомъ направленіи на основаніяхъ, положенныхъ критическою философіею Канта.

---

[1]) Опредѣляя діалектику какъ искусство, которое раздѣляетъ роды на виды и виды сводитъ къ родамъ (dividit genera in species et species in genera resolvit), С. Эригена говоритъ, что искусство это не измышлено кѣмъ либо, а имѣетъ свое основаніе въ природѣ вещей и открыто людьми мудрыми. De divis. nat. IV, 4.

Въ общемъ выводѣ, который самъ собою вытекаетъ изъ критическихъ изслѣдованій Канта, оказалось, что умъ теоретическій и разумъ практическій въ человѣкѣ рѣшительно расходятся другъ съ другомъ: такъ, съ точки зрѣнія теоретической все подлежитъ необходимому закону причинности; всякое явленіе, познаваемое нами чрезъ опытъ, необходимо условливается предшествующимъ ему рядомъ другихъ явленій. Напротивъ разумъ практическій приводитъ насъ къ идеѣ свободы. Для теоретическаго ума все условно, все зависимо; безусловнаго ничего и нигдѣ не оказывается въ мірѣ, поскольку послѣдній есть предметъ опытнаго познанія; напротивъ разумъ практическій, т. е. воля,—стремится къ безусловному, и самыя требованія этого разума (т. е. моральныя) имѣютъ характеръ безусловный. Понятія теоретическаго разума, т. е. тѣ, которыми управляется наша познавательная дѣятельность, каково напр. понятіе причинности, имѣютъ *реальное* значеніе, ибо вполнѣ и всюду находятъ себѣ примѣненіе въ опытѣ (который чрезъ нихъ только и возможенъ); понятія эти объективны, ибо даны объекты, къ которымъ мы ихъ прилагаемъ совершенно по праву; понятія же относящіяся къ практической дѣятельности, къ которымъ приводитъ насъ практическій разумъ, каковы понятія свободы, долга и соединенныя съ ними понятія о Богѣ, безсмертіи имѣютъ характеръ *идеальный*, ибо суть не болѣе, какъ идеи (а не объекты опытнаго познанія), управляющія практическою нашею дѣятельностію; посему понятія эти имѣютъ субъективное, а не объективное значеніе; они для насъ необходимы, но опытъ, которымъ ограничивается наша познавательная дѣятельность, не представляетъ соотвѣтствующихъ имъ объектовъ.

Столь несогласныя между собою и противоположныя понятія и, порождаемыя ими, не менѣе противоположныя, стремленія,—каковы съ одной стороны стремленіе къ добродѣтели, къ нравственному совершенству а съ другой—стремленіе къ счастію, должны однако имѣть одно основаніе и проистекать изъ одного общаго корня. Объ этомъ можно

догатываться уже потому, что человѣкъ явно стремится въ искусствѣ къ соглашенію и примиренію указанныхъ выше противоположнаго характера воззрѣній и стремленій. Ибо истинно художественное произведеніе всегда выражаетъ *дѣальное* содержаніе въ *реальной* чувственной формѣ, и такимъ образомъ идеальное согласуетъ, примиряетъ съ реальнымъ. Отсюда органомъ эстетическаго вкуса служитъ чувство, какъ способность посредствующая между умомъ и волею, служащая переходною ступенью отъ умственнаго представленія къ практическому дѣйствію, и тѣмъ самымъ способствующая примиренію и соглашенію противоположности, представляемой съ одной стороны теоретическимъ умомъ съ присущими ему понятіями, а съ другой—умомъ практическимъ или волею.—Вотъ почему Фихте пытался изъяснить и представить и теоретическую и практическую дѣятельность разума со всѣми разнообразными проявленіями, свойственными той и другой дѣятельности, какъ *двоякое* обнаруженіе, въ существѣ своемъ, тождественной, первичной, и потому безусловной, изъ себя самой развивающейся, творческой дѣятельности нашего духа,—опредѣливъ духъ человѣка какъ такую силу, которая по внутреннимъ своимъ законамъ создаетъ и себя самую и всѣ свои жизненные формы.

Однакоже не только въ духѣ человѣческомъ совмѣщаются два противоположныя направленія его дѣятельности, но туже самую противоположность реальнаго и идеальнаго, ограниченнаго и безграничнаго можно также находить повсюду въ природѣ. Поэтому не должно ли предположить, что и въ духѣ человѣческомъ, и въ природѣ внѣшней дѣйствуетъ одно и тоже безусловное начало, и что духъ, по сравненію съ природою, есть только идеальная или субъективная, т. е. внутренняя, а природа сравнительно съ духомъ есть реальная, или объективная, т. е. внѣшняя, сторона въ послѣдовательномъ самоосуществленіи этого безусловнаго начала. Такова основная точка зрѣнія философіи Шеллинга.

Какъ Фихте, такъ равно и Шеллингъ полагали, что предположенное ими безусловное начало, которое по Фихте раскрывается въ противоположныхъ формахъ человѣческаго сознанія, а по Шеллингу равномѣрно обнаруживается какъ въ духѣ человѣческомъ, такъ и въ природѣ (которая поэтому не есть только почва для развитія духа человѣческаго, какъ полагалъ Фихте, но составляетъ равноправный съ духомъ членъ въ раскрытіи абсолютнаго начала)—что это абсолютное начало можетъ быть познано только чрезъ *интеллектуальное созерцаніе*. Такой способъ познанія имѣетъ то важное преимущество, что при этомъ только способѣ познанія различныя противоположности объединяются, т. е. представляются въ ихъ нераздѣльной связи и цѣлости, подобно тому какъ для художественнаго созерцанія, въ искусствѣ, идеальное и реальное являются въ совершенной цѣлости и единствѣ, между тѣмъ какъ рефлективное мышленіе отвлекаетъ каждую черту познаваемаго предмета отъ естественной связи ея съ другими свойствами и явленіями тогоже предмета. Вотъ почему Фихте и Шеллингъ въ своей философіи стремились объединять и соглашать повсюду усматриваемыя ими противоположности. Такъ, на точкѣ зрѣнія отвлекающаго, рефлетирующаго мышленія природа и духъ представляются намъ противоположностями, не имѣющими между собою ничего общаго, для интеллектуальнаго же созерцанія эти противоположности (по Шеллингу) образуютъ единый цѣлостный міръ, въ которомъ повсюду раскрывается одно и тоже абсолютное начало. Въ самой природѣ разсудокъ раздѣляетъ органическое царство отъ неорганическаго, между тѣмъ какъ для созерцанія природа вся есть единый организмъ. Равнымъ образомъ рефлексія разъединяетъ и противополагаетъ въ духѣ человѣка умъ и волю; для познанія же созерцательнаго и умъ и воля суть неразрывно связанныя между собою обнаруженія того же абсолютнаго духа.

Гегель, однако, призналъ невполнѣ удовлетворитель-

нымъ такое рѣшеніе вопроса о методѣ философіи. По Гегелю созерцаніе никакъ нельзя признать вполнѣ достаточною, въ научномъ отношеніи, слѣд высшею формою познанія. Созерцаніе истины не есть еще обладаніе ею; ибо можно представлять истинное, не зная того, что представляемое нами чрезъ созерцаніе есть истинно. Посему созерцаніе или представленіе, хотя бы было истиннымъ, не есть еще знаніе научное; истинною, т. е. совершеннѣйшею, формою такого знанія можетъ быть только *понятіе*; ибо когда я имѣю понятіе объ извѣстной вещи, то вмѣстѣ съ тѣмъ знаю, что это понятіе истинно (ибо къ понятію вещи относится и это знаніе), слѣдоват. не только знаю вещь, но и обладаю своимъ знаніемъ, т. е. могу его доказать. Но какъ мы можемъ знать, что извѣстное понятіе истинно? Гегель признаетъ вмѣстѣ съ Шеллингомъ, что истина не дается намъ вполнѣ посредствомъ отвлеченія, или рефлексіи. Истина должна совпадать съ дѣйствительностью, какъ идеальное выраженіе реальнаго, и слѣдоват. представлять ее въ цѣлости различныхъ ея сторонъ, или моментовъ, но отсюда не слѣдуетъ, что должно отбросить рефлективную, раздѣляющую дѣятельность мышленія. Какимъ образомъ мы можемъ убѣдиться въ томъ, что соединяемыя нами въ созерцаніи противоположности должны быть соединяемы, и на самомъ дѣлѣ имѣютъ единство, а не произвольно связываются нами? Убѣдиться въ этомъ мы можемъ только путемъ рефлексіи, т. е. чрезъ предварительное ихъ раздѣленіе. Раздѣляя цѣлое на части, при чемъ одна часть противопоставляется другой, мы легко можемъ показать, посредствомъ анализа раздѣленныхъ частей, что ни одна изъ нихъ сама по себѣ не достаточна и требуетъ восполненія чрезъ соединеніе съ другою. Этимъ только способомъ истина не просто познается, но и доказывается, и доказываніе такого рода очевидно есть діалектическое. Ибо діалектика вообще состоитъ въ томъ, чтобы, посредствомъ анализа каждаго въ отдѣльности понятія, сдѣлать очевидною логическую необходимость соединенія этаго поня-

тія съ другими понятіями. Діалектика есть такое поступательное, прогрессивное движеніе мышленія, при которомъ, постепенно переходя отъ одного понятія къ другому, и пополняя ихъ взаимно, мы получаемъ цѣлый рядъ понятій, совершенно разъясненныхъ и опредѣленныхъ по ихъ взаимному отношенію, т. е. приведенныхъ въ систематическую связь.

II.

Изъ предъидущаго видно, что, не смотря на совершенно несходныя задачи философіи Платона и философіи Гегеля, понятіе о діалектикѣ, къ которому пришли тотъ и другой философъ въ связи съ развитіемъ предшествовавшей имъ философіи,—одинаково у обоихъ. И по Платону и по Гегелю діалектика состоитъ въ раздѣленіи и соединеніи понятій; различіе лишь въ томъ, что Платонъ оба эти процесса—соединеніе и раздѣленіе—отдѣлялъ одинъ отъ другаго; въ діалектическомъ же методѣ Гегеля актъ раздѣленія (антитезисъ) чередуется постоянно съ другимъ,—противоположнымъ актомъ соединенія (синтезъ) и такимъ образомъ оба связываются въ одинъ непрерывный процессъ. Но мы видѣли уже, что мышленіе есть именно дѣятельность соединяющая и раздѣляющая (см. статью *опытъ и умозрѣніе*). Посему и діалектика, какъ искусство раздѣлять и связывать понятія, не есть какая либо отдѣльная наука, которую можно было-бы поставить напр. наравнѣ съ математикою, имѣющею свой особенный предметъ; діалектика не даетъ какихъ-либо опредѣленныхъ знаній; она не въ состояніи также создать новыя какія либо понятія; она—совокупность логическихъ операцій мышленія, для которыхъ напередъ уже должны быть даны такія или иныя понятія какъ предметъ діалектической обработки.

Такъ какъ діалектика имѣетъ дѣло съ общими отвлеченными понятіями, то вотъ почему она получаетъ не только самостоятельное, но и преобладающее значеніе въ философіи, коль скоро предполагается, что понятія образуютъ

особый идеальный міръ, необходимо присущій нашему разуму, причемъ безразлично,—разсматривается ли этотъ мысленный міръ какъ нѣчто данное для нашего разума, независимо отъ него, хотя и соединенное съ нимъ (Платонъ), или же признается продуктомъ самобытно развивающейся дѣятельности нашего мышленія (Гегель). При такомъ предположеніи о самостоятельномъ значеніи системы понятій, образуемыхъ мышленіемъ, является неизбѣжно и другое предположеніе, именно, что логическія отношенія, которыми связываются между собою понятія, вполнѣ совпадаютъ съ отношеніями самой дѣйствительности, что правильная закономѣрная дѣятельность мышленія сама въ себѣ заключаетъ познаніе бытія, что мышленіе или умозрѣніе и бытіе нераздѣльны.

Защищая діалектику, г. Чичеринъ хочетъ настоять и на этихъ предположеніяхъ, необходимо связанныхъ съ признаніемъ самостоятельнаго значенія діалектики.

Совокупность нашихъ понятій, говоритъ г. Чичеринъ, составляетъ лѣствицу родовъ и видовъ, которая съ низу примыкаетъ къ безконечному разнообразію открываемыхъ намъ опытомъ предметовъ, а къ верху завершается чисто логическими опредѣленіями или категоріями (стр. 59). Слова эти прямо наводятъ на ту мысль, что понятія наши образуютъ неизмѣнную и вполнѣ опредѣленную по своимъ внутреннимъ отношеніямъ систему, гдѣ каждое понятіе имѣетъ необходимо принадлежащее ему мѣсто въ ряду другихъ. На самомъ дѣлѣ каждый можетъ по своему строить эту лѣствицу родовъ и видовъ; отдѣльныя понятія могутъ быть поставляемы въ самыя разнообразныя отношенія между собою, что̀ зависитъ отъ того, что возможны различныя точки зрѣнія на вещи. Эмпирики напр. на первый планъ полагаютъ частныя понятія, а болѣе общія понятія считаютъ послѣдующими и зависящими отъ частныхъ; идеалисты же наоборотъ, первоначальными, т. е. коренными, и потому го-

сподствующими въ нашемъ умѣ, признаютъ наиболѣе общія понятія, какъ это утверждаетъ и г. Чичеринъ: опредѣляющее начало, говоритъ онъ, въ этой лѣствицѣ идетъ съ верху, а не снизу; родовое понятіе разчленяется на видовыя, а не наоборотъ (ibid.). Не очевидно ли, что понятія наши далеко не имѣютъ устойчивыхъ, вполнѣ опредѣленныхъ взаимныхъ отношеній, ибо допускаютъ самое разнообразное комбинированіе ихъ, тѣмъ болѣе что и самыя понятія измѣнчивы и могутъ быть до безконечности разнообразны? Допустимъ однакожъ, что понятія сами въ себѣ имѣютъ закономѣрную систематическую связь,—вопросъ теперь состоитъ въ томъ, какимъ образомъ мы познаемъ эту систематическую связь понятій, какое значеніе имѣетъ при этомъ діалектика?

Если мы хотимъ придти, говоритъ г. Чичеринъ, къ какому нибудь общему и послѣдовательному знанію, т. е. познать причины и законы явленій, то для этаго необходимо прежде всего получаемыя изъ опыта внѣшнія представленія превратить въ общія понятія. По объясненію г. Чичерина, это происходитъ такимъ образомъ: Когда, говоритъ онъ, мы открываемъ новый предметъ, задача наша состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы подвести его подъ извѣстное уже намъ родовое понятіе, и затѣмъ уже, опредѣленіемъ специфическихъ его признаковъ, отличить его отъ другихъ видовъ того же рода. Подведеніе есть, слѣдовательно, расчлененіе родоваго понятія. Если же мы не въ состояніи опредѣлить ближайшее родовое понятіе, то мы прямо подводимъ предметъ подъ общую логическую категорію... Логическія категоріи, также какъ логическіе законы, составляютъ прирожденную принадлежность нашего ума; онѣ не пріобрѣтаются опытомъ, а только выясняются самосознаніемъ... Бытіе и небытіе, тождество и различіе, количество и качество, общее и частное, матерія и форма,—все это логическія опредѣленія, посредствомъ которыхъ разумъ связываетъ данный ему опытомъ матеріалъ. Только подводя пред-

ставляющіеся ему предметы подъ эти опредѣленія, разумъ можетъ прилагать къ нимъ логическіе законы. Это и есть то, что называется понимать вещи. Понимать значитъ возводить въ понятіе; полное же пониманіе состоитъ въ возведеніи явленій къ верховнымъ законамъ разума чрезъ всѣ посредствующія звенья. Въ этомъ заключается верховная цѣль науки; но необходимое для этаго условіе состоитъ въ познаніи всей системы логическихъ опредѣленій. *Такъ какъ познающій разумъ составляетъ одно цѣлое* или одну дѣйствующую силу, то всѣ его законы должны быть связаны другъ съ другомъ, *и всѣ его опредѣленія должны образовать одну систему.* Формальная логика, изслѣдуя логическія формы и управляющіе ими законы, не можетъ обходить и неразлучныхъ съ ними опредѣленій. Но она беретъ ихъ какъ данныя разума... Этимъ не ограничивается однако задача умозрѣнія. *Необходимо изслѣдовать существо* каждаго *опредѣленія и отношеніе его къ другимъ и на этомъ основаніи вывести всю ихъ систему.* Этимъ только способомъ мы можемъ достигнуть истиннаго пониманія вещей. *Для того чтобы понять другое, разумъ долженъ прежде понять самаго себя, выяснить себѣ собственныя свои начала и законы.* Въ этомъ и заключается задача діалектики, которая составляетъ истинное основаніе философіи... Не дѣло опытныхъ наукъ анализировать логическія понятія, *показывать ихъ взаимныя отношенія и ихъ мѣсто въ общей системѣ разума.* Все это принадлежитъ діалектикѣ (стр. 59—61).

Итакъ цѣль науки, по объясненію г. Чичерина, состоитъ въ томъ, чтобы разнообразный матеріалъ опыта свести къ наиболѣе общимъ опредѣленіямъ, составляющимъ принадлежность разума. А дабы возможно было достиженіе этой цѣли,—необходимо познаніе *всей системы логическихъ опредѣленій.* И притомъ недостаточно только перечислить логическія категоріи; необходимо вывести ихъ въ систематическомъ порядкѣ. Въ этомъ—задача діалектики.

Но если тѣ всеобщія и необходимыя опредѣленія, къ

которымъ требуется свести всѣ частныя явленія, составляютъ неотъемлемую принадлежность разума, то будутъ ли выведены діалектически эти опредѣленія разума или нѣтъ, во всякомъ случаѣ они должны дѣйствовать и проявлять свою силу въ познаніи вещей, которое не иначе какъ при ихъ содѣйствіи пріобрѣтается нами. Можно ли утверждать послѣ этаго, что познаніе и разумѣніе вещей зависитъ существенно отъ діалектическаго вывода общихъ началъ разума? Не только эмпирическое познаніе вещей, но и попытки къ философскому изъясненію ихъ были далеко прежде, чѣмъ возникла самая діалектика. Значеніе, принадлежащее необходимымъ опредѣленіямъ разума, г. Чичеринъ совершенно неправильно перенесъ и на діалектическій выводъ этихъ понятій. Выводъ раціональныхъ понятій можетъ быть ошибочнымъ, невѣрнымъ,—но это нимало не подрываетъ необходимаго значенія таковыхъ понятій. Между тѣмъ усвоивъ такое же необходимое значеніе для нашего познанія діалектическому выводу раціональныхъ понятій, какое принадлежитъ самымъ этимъ понятіямъ, г. Чичеринъ пришелъ вслѣдствіе этаго къ странному заключенію; разумѣемъ выше приведенное положеніе его, что разумъ долженъ *прежде* понять самаго себя, выяснить себѣ собственныя свои начала и законы,—для того чтобы понять другое. Если Кантъ утверждалъ, что законы и формы познанія, присущія нашему разуму, предваряютъ всякое опытное познаніе, даны a priori, то это не значитъ, что и самое изъясненіе этихъ законовъ и формъ должно предшествовать познанію и изъясненію всего другаго. Это и невозможно. Разумъ для насъ познаваемъ настолько, насколько онъ проявляетъ свою дѣятельность; дѣятельность же эта проявляется и въ познаніи вещей. Такъ въ древности логика дедуктивная, какъ наука о законахъ и формахъ мыслящей дѣятельности разума, сдѣлалась возможною лишь послѣ разнообразныхъ опытовъ критики обыденныхъ, т. е. усвоенныхъ путемъ жизненнаго опыта, представленій и понятій. Въ новое время

индуктивная логика могла получить дальнѣйшую обработку лишь вслѣдствіе успѣховъ наукъ опытныхъ. Конечно не чрезъ наблюденіе, а чрезъ непосредственное самосознаніе разумъ познаетъ себя, но и самое это самосознаніе возможно лишь на основаніи уже данныхъ проявленій разумной дѣятельности. Только долговременная опытность приводитъ человѣка къ самосознанію, и это должно признать не только относительно жизни практической, но и въ отношеніи къ теоретической, познавательной дѣятельности.

Однакожъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ можетъ быть добыта система коренныхъ раціональныхъ понятій или опредѣленій—все еще не рѣшенъ. Объ этомъ г. Чичеринъ говоритъ слѣдующее:

„Совокупность логическихъ опредѣленій не является какъ нѣчто данное, вѣчно присущее самосознанію человѣческаго разума. Какъ и вся область самосознанія, эта система развивается и развивается не путемъ внѣшняго прибавленія знанія, а чисто извнутри себя“. Развитіе это состоитъ въ томъ, что „являются различія, противоположности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отрицаніе Одно опредѣленіе отрицаетъ другое, вслѣдствіе чего развитіе діалектики представляется не прибавленіемъ послѣдующаго знанія къ предъидущему, а смѣною различныхъ точекъ зрѣнія. Каждое начало даетъ намъ извѣстный способъ объединенія или пониманія явленій; но съ дальнѣйшимъ развитіемъ мысли этотъ способъ оказывается недостаточнымъ и замѣняется другимъ. И эта недостаточность оказывается не вслѣдствіе того, что многія явленія не подходятъ подъ данное начало: это чисто внѣшнее указаніе, которое въ развитіи діалектики играетъ не существенную роль. Изученіе исторіи философіи убѣждаетъ насъ, что движущею пружиною развитія является внутреннее противорѣчіе самихъ началъ. Недостаточное опредѣленіе не можетъ замѣнить собою полной системы. Собственный анализъ его показываетъ, что оно составляетъ только часть высшаго цѣлаго, а потому въ силу чистаго

процесса мысли оно переходитъ въ другое. Иначе и быть не можетъ, ибо логическія опредѣленія, вытекая изъ единаго разума, образуютъ, какъ сказано, одну систему. Поэтому каждое изъ нихъ связано со всѣми остальными и само собою должно указывать на остальныя. Развитіе этой системы и составляетъ исторію философіи. (Стр. 62).

Итакъ, коренныя раціональныя понятія или опредѣленія, хотя составляютъ необходимую принадлежность разума, не содержатся заразъ, во всей своей совокупности, и неизмѣнно въ разумѣ человѣческомъ, а постепенно развиваются одно изъ другаго вмѣстѣ съ развитіемъ самаго разума. Но къ чему должно относить это развитіе,—къ самимъ ли понятіямъ разума, составляющимъ его принадлежность, или же только къ сознанію, къ выясненію этихъ понятій? Спрашиваемъ объ этомъ потому, что рѣчь идетъ о діалектикѣ, а задача діалектики, какъ было показано, состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать выводъ основныхъ понятій разума въ ихъ систематической связи. Неужели и самыя понятія, выводимыя діалектически, впервые возникаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ какъ дѣлается ихъ выводъ? Въ такомъ случаѣ нужно признать, что тѣ опредѣленія, которыя діалектически выводятся въ логикѣ Гегеля, получили свое начало въ этой логикѣ. Безъ сомнѣнія г. Чичеринъ имѣлъ въ виду развитіе самыхъ понятій, а не ихъ діалектическій выводъ. Но въ такомъ случаѣ о какой же діалектикѣ онъ говоритъ? Говоря о развитіи діалектики, онъ разумѣетъ конечно не искусство анализировать и выводить понятія, а историческій процессъ философской мысли; онъ разумѣетъ діалектику не субъективную, принадлежащую тому или иному философу, а объективную, которая господствуетъ надъ всѣмъ ходомъ исторіи человѣческой мысли и управляетъ развитіемъ философскихъ ученій, помимо субъективнаго сознанія того или иного философа. Ибо онъ прямо говоритъ, что развитіе системы логическихъ опредѣленій и составляетъ исторію философіи.

Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что существуетъ логическая

связь между различными философскими ученіями, слѣдовавшими одно за другимъ, такъ что переходъ отъ одного ученія къ другому въ нѣкоторой мѣрѣ можно представить діалектически; иначе и быть не можетъ, ибо мышленіе съ присущими ему логическими законами есть органъ философіи. Но такова ли эта связь, какъ понимаетъ ее г. Чичеринъ, слѣдуя Гегелю? Можно ли утверждать, что совокупность философскихъ системъ представляетъ такое стройное развитіе, что „каждое звено этой цѣпи составляетъ необходимую часть цѣлаго“, что „всѣ эти звенья образуютъ одну непрерывную нить, въ которой все связано внутреннимъ закономъ, опредѣляющимъ движеніе цѣлаго“?

Если согласиться съ приведеннымъ выше положеніемъ г. Чичерина, что совокупность логическихъ опредѣленій развивается постепенно, именно такъ, что одно опредѣленіе слѣдуетъ послѣ другаго и вытекаетъ изъ него, тогда ничего не остается какъ видѣть это именно развитіе логическихъ опредѣленій въ исторіи философіи; и такъ какъ такое развитіе должно происходить съ логическою необходимостію, ибо относится къ логическимъ опредѣленіямъ, то посему и переходъ отъ одной философской системы къ другой долженъ совершаться съ тою же логическою необходимостію. Но сказанное положеніе не можетъ быть допущенно. Г. Чичеринъ самъ указываетъ тѣ логическія опредѣленія, о развитіи которыхъ идетъ рѣчь; таковы: бытіе и небытіе, тождество и различіе, количество и качество, общее и частное, матерія и форма. Возможно ли допустить, чтобы эти понятія въ своей совокупности, такъ или иначе, не были присущи когда либо разуму человѣческому, а возникали послѣдовательно одно за другимъ? Г. Чичеринъ самъ признаетъ эти понятія основными формами и законами нашего разума. Поэтому, если не всегда они были присущи уму человѣческому, и если они возникли постепенно, тогда должно сказать и объ умѣ, что онъ постепенно образовался, сдѣлался умомъ. А таково именно мнѣніе эмпириковъ, которыхъ

такъ настойчиво оспариваетъ г. Чичеринъ,—что человѣкъ не всегда былъ человѣкомъ, но сдѣлался имъ постепенно. Должно однако замѣтить, что говоря о развитіи логическихъ категорій, г. Чичеринъ замѣчаетъ, что система ихъ развивается не путемъ внѣшняго прибавленія знанія, а чисто *извнутри* себя. Это очевидно уже значитъ, что въ самомъ началѣ развитія были даны всѣ послѣдующія формы мысли или понятія, но только въ состояніи зачаточномъ, какъ бы въ зародышѣ. Коль скоро же необходимо согласиться, что уму человѣческому всегда были свойственны всѣ основныя опредѣленія, или понятія логическія, то уже не остается никакого основанія полагать, что въ такой а не иной послѣдовательности, т. е. съ логическою необходимостію, постепенно уяснялись и дѣлались болѣе и болѣе сознательными эти понятія. Изъ многихъ свойственныхъ уму точекъ зрѣнія каждая могла быть выдвинута въ данное время. Если же мы видимъ, что въ данную пору является господствующимъ то а не иное воззрѣніе, то основаніе этаго очевидно должно заключаться въ историческихъ условіяхъ, а не въ логической необходимости. Обозрѣвая ученія прежнихъ философовъ, Аристотель находитъ, что изъ четырехъ, различаемыхъ имъ, причинностей: матеріальной, движущей, формальной и конечной первые философы исключительное вниманіе обратили на изысканіе причинъ матеріальныхъ, послѣдующіе философы къ матеріальнымъ причинамъ присоединили причины движущія, затѣмъ уже возникли вопросы о причинахъ формальныхъ и конечныхъ. Значитъ ли это, что у первыхъ философовъ, занятыхъ отысканіемъ матеріальныхъ причинъ происхожденія и устройства вещей, совершенно отсутствовало напр. понятіе формы, или же понятіе движущей силы, а также понятіе о цѣли движенія? Очевидно нельзя этаго утверждать. Можно сказать только, что первые философы не разграничивали означенныхъ понятій съ такою ясностію, какъ это произошло впослѣдствіи. Если основную точку зрѣнія первыхъ греческихъ философовъ характеризуютъ на-

званіемъ *гилозоизмъ*, т. е. тѣмъ что вещество, изъ котораго они производили всѣ вещи, представляли они какъ нѣчто живое, дѣятельное, творческое, какъ начало одаренное разумомъ, то это именно показываетъ, что отъ матеріи они не отдѣляли формы, разсматривая вещество не только какъ начало матеріяльное, но и какъ формирующее, равно и движущую силу усвояли ему, а вмѣстѣ съ разумностію—способность направлять свою дѣятельность къ извѣстной цѣли. Какая логическая необходимость заключалась въ томъ, что Пиѳагоръ количественныя опредѣленія считалъ наиболѣе существенными въ бытіи вещей,—почти одновременно съ тѣмъ, какъ другіе философы сущность всего усматривали въ различныхъ качественныхъ опредѣленностяхъ. Даже послѣ того какъ діалектика пріобрѣтаетъ выдающееся значеніе въ философіи (у софистовъ, Сократа, Платона), далеко не одна логическая необходимость управляетъ движеніемъ философской мысли; это видно уже изъ того одного, что были философы, которые рѣшительно отвергали всякую діалектику. Конечно можно возразить, что философы сами не сознавали діалектическаго закона, который господствовалъ надъ ихъ мышленіемъ, и которому они слѣдовали безсознательно. Нельзя же однако представить развитіе философіи въ видѣ напр. миѳологическаго процесса, въ которомъ дѣйствовало непосредственное творчество народнаго духа. Философъ не есть органъ невѣдомо для него самаго дѣйствующей въ немъ творческой силы, подобно миѳослагателю или народному поэту; сила, дѣйствующая въ немъ, есть по преимуществу его личное *самосознающее* мышленіе.

Если г. Чичеринъ, слѣдуя Гегелю, смотритъ на историческое развитіе философской мысли, какъ на процессъ *объективно* совершающійся, то это имѣетъ связь съ тѣмъ коренным воззрѣніемъ Гегеля, которому также слѣдуетъ г. Чичеринъ, что мышленіе и бытіе нераздѣльны, что въ субъективномъ процессѣ мышленія совершается объективный процессъ бытія мыслимаго,—и одинъ съ другимъ совпадаетъ.

Гдѣ есть законы, тамъ необходимо присущи и опредѣленія, говоритъ г. Чичеринъ, ибо всякій законъ есть извѣстное отношеніе, отношеніе же есть опредѣленіе, которое служитъ связью двухъ другихъ опредѣленій. Слѣдовательно, если существуютъ логическіе законы, вытекающіе изъ чистаго умозрѣнія, то необходимо существуютъ и таковыя же опредѣленія. Такъ напр. законъ тождества заключаетъ въ себѣ *опредѣленіе бытія*, какъ отношеніе двухъ, безразличныхъ между собою положеній (?). Законъ противорѣчія заключаетъ въ себѣ опредѣленіе *небытія* или отрицанія, законъ достаточнаго основанія—опредѣленія логическаго основанія и вывода,—*внѣшней причины и слѣдствія*. (Стр. 60-я). Съ точки зрѣнія г. Чичерина эти категоріи бытія, небытія, причины и слѣдствія не просто суть логическія опредѣленія, но также моменты совершающагося въ дѣйствительности объективнаго процесса, состоящаго вообще въ непрерывномъ переходѣ отъ бытія къ небытію и наоборотъ, причемъ такой переходъ обусловливается всегда дѣйствіемъ извѣстной причины. Г. Чичеринъ прямо называетъ чистую логику такою областью,—законы которой суть *законы общіе мысли и бытію*. (Стр. 69). Безъ сомнѣнія только въ силу этаго принципа тождества мышленія и бытія г. Чичеринъ могъ выразить уже извѣстное намъ положеніе, что разумъ долженъ прежде понять самаго себя, дабы понять другое. Тамъ же онъ высказывается еще рѣшительнѣе. Необходимо, говоритъ онъ, изслѣдовать логическое существо каждаго опредѣленія и отношеніе его къ другимъ, и на этомъ основаніи вывести всю ихъ систему. *Этимъ только способомъ мы можемъ достигнуть истиннаго пониманія вещей* (стр. 61). Такое изслѣдованіе логическихъ опредѣленій онъ различаетъ отъ логическаго, признавая его очевидно онтологическимъ (т. е. выражающимъ опредѣленія самаго существа вещей или бытія). Формальная логика, говоритъ онъ, изслѣдуя логическія формы и управляющіе ими законы, не можетъ обходить и неразлучныхъ съ ними опредѣленій. Но она беретъ ихъ какъ

данныя разума, въ томъ видѣ, какъ они раскрываются формою сужденій. Таковы категоріи Канта (стр. 60-я).

Слѣдуя принципу тождества мышленія и бытія, г. Чичеринъ утверждаетъ, что уже въ логическомъ законѣ тождества заключается *опредѣленіе бытія*. На самомъ дѣлѣ законъ тождества вовсе не заключаетъ въ себѣ опредѣленія бытія Ибо законъ этотъ существенно состоитъ лишь въ томъ требованіи, чтобы каждую вешь мы мыслили именно какъ эту, а не иную вещь, какъ равную себѣ, тождественную, *будетъ ли это дѣйствительно существующая вещь, или же не болѣе какъ наше представленіе*. Бытіе есть то, что мы полагаемъ внѣ нашего мышленія и противополагаемъ ему. Слѣдуя Гегелю конечно можно сказать, что гдѣ противоположность, тамъ должно быть и единство, что хотя мы и противополагаемъ мышленіе бытію, но въ своемъ основаніи то и другое тождественны. Однакожъ такое противоположеніе, (различеніе) и затѣмъ соединеніе противоположнаго суть логическія, т. е. чисто мысленныя операціи, и имѣютъ свою истинность, т. е. реальное значеніе, только въ отношеніи къ однороднымъ явленіямъ, исходящимъ изъ одного общаго основанія (но мысль и реальность далеко не однородны). Логическое раздѣленіе и соединеніе мы ясно различаемъ отъ реальнаго. Итакъ, когда мы раздѣляемъ мышленіе и бытіе, полагая бытіе внѣ мышленія, то есть ли это раздѣленіе логическое, или же реальное? Очевидно реальное,—ибо мы стремимся сообразовать нашу мысль съ бытіемъ, но и послѣ того какъ достигнуто соотвѣтствіе мысли и бытія,—мысль все же остается мыслію и бытіе также противополагается мысли; противоположность эта никогда не переходитъ въ единство, тождество; достигается не единство, тождество, а только соотвѣтствіе мысли и бытія. Равнымъ образомъ, если мы, наоборотъ, дѣйствительность стремимся привести въ согласіе съ мыслію (практическое дѣйствіе), то хотя по достиженіи этой цѣли и говоримъ обыкновенно, что мысль стала дѣйствительно-

стію, осуществилась, однако, очевидно, подобный образъ выраженія имѣетъ значеніе лишь метафорическое, ибо и осуществившаяся мысль все же остается мыслію, и раздѣленіе мысли отъ реальности, которую мы считаемъ осуществленіемъ мысли, не исчезаетъ. Впрочемъ должно замѣтить, что понятіе бытія двусмысленно: оно означаетъ или дѣйствительное существованіе, и въ такомъ случаѣ этимъ понятіемъ полагается нѣчто внѣ мысли, какъ независимо отъ нея данное, или означаетъ лишь то, что извѣстный признакъ содержится въ извѣстномъ понятіи; бытіе означаетъ и то, что дано внѣ мысли, и то, что содержится только въ мысли. Отъ этой двусмысленности понятія бытія и происходитъ именно, что бытіе можно и отождествлять съ мышленіемъ и противополагать ему.

Итакъ разсмотрѣніе логическихъ опредѣленій само по себѣ не можетъ привести насъ къ познанію бытія вещей. Мышленіе есть только способъ, средство воспроизведенія познаваемой нами дѣйствительности, для чего необходимо прежде всего опытное изученіе ея.

III.

Г. Чичеринъ хочетъ отстоять діалектику Гегеля. Вопросъ о томъ, дѣйствительно ли существуетъ, говоритъ онъ, признанный Гегелемъ діалектическій законъ, съ помощію котораго мы можемъ вывести всю систему опредѣленій чистаго разума, подвергся тщательному разбору со стороны философа, одареннаго весьма острымъ, хотя не всегда глубокимъ и яснымъ умомъ, Тренделенбурга. Можно сказать, что *Логическія изслѣдованія* этаго мыслителя заключаютъ въ себѣ самую серьозную критику коренныхъ началъ діалектики Гегеля, какая являлась въ литературѣ. Поэтому разборъ его возраженій послужитъ намъ вѣрнѣйшимъ указаніемъ для оцѣнки существа діалектики, ея пріемовъ и ея результатовъ (стр. 64). Мы, напротивъ, думаемъ, что хотя бы и удалось отразить возраженія Тренделенбурга, то это само

по себѣ еще не можетъ служить оправданіемъ діалектики Гегеля.

Вотъ какъ г. Чичеринъ изъясняетъ сущность діалектики Гегеля.

„Діалектическій законъ, на которомъ Гегель строитъ всѣ свои выводы, состоитъ въ логическомъ развитіи противоположностей и послѣдующемъ ихъ сочетаніи. Каждое опредѣленіе, по этому воззрѣнію, само собою указываетъ на другое ему противоположное; анализъ же обоихъ обнаруживаетъ ихъ односторонность, а вмѣстѣ и необходимость возведенія ихъ къ высшему единству“ (стр. 63). Но возможно ли логическое развитіе противоположностей? Оно было бы возможно, если бы дѣйствительно каждое опредѣленіе указывало само по себѣ на другое ему противоположное, такъ чтобы одно вытекало изъ другаго; но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Противоположности могутъ быть намъ извѣстны только по опыту, а никакъ не могутъ быть выводимы діалектически, независимо отъ опыта. Важнѣйшая противоположность, которую требовалось изъяснить, и изъясненіе которой составляетъ задачу всей философіи Фихте-Шеллинго-Гегеліанской, есть противоположность природы и духа; но эта противоположность прямо дана намъ въ опытѣ; тоже должно сказать и о всѣхъ другихъ противоположностяхъ, находимыхъ какъ въ духѣ, такъ и въ природѣ внѣшней.

„Исходную точку всего логическаго движенія (у Гегеля) составляетъ самое отвлеченное логическое опредѣленіе, понятіе о *чистомъ бытіи*. Противоположно ему понятіе о *небытіи*. Но оба эти опредѣленія односторонни, и одно безъ другаго не мыслимо. Чистое бытіе есть бытіе безъ всякаго опредѣленія, пустое бытіе, т. е. ничто; слѣдовательно оно само есть отрицаніе. Небытіе же есть извѣстное опредѣленіе, также какъ и бытіе; слѣдовательно оно само въ себѣ есть положеніе. Такимъ образомъ оказывается, что одностороннее опредѣленіе само собою превращается въ противополож-

ное. Переходъ бытія въ небытіе и небытія въ бытіе есть *процессъ* (das Werden), котораго результатомъ является *бытіе опредѣленное, нѣчто* (das Daseyn), заключающее въ себѣ положеніе и отрицаніе вмѣстѣ". (Стр. 63—64). Вотъ образецъ вывода противоположныхъ понятій. Выводъ состоитъ въ томъ, что такъ какъ понятіе бытія столь же пусто и безсодержательно, какъ и противоположное ему понятіе небытія, и въ этомъ отношеніи оба равны, то посему мысль невольно, при ближайшемъ разсмотрѣніи одного изъ нихъ, именно понятія чистаго бытія, переходитъ отъ него къ другому противоположному. Относительно этого нельзя не замѣтить прежде всего,—почему чистому бытію противополагается небытіе? Скорѣе слѣдовало бы противоположить *бытію чистому бытіе смѣшанное*, разумѣя первое какъ совершенно отвлеченное понятіе, отвлеченное отъ всякихъ опредѣленныхъ качествъ, а послѣднее какъ бытіе, соединенное съ опредѣленными качествами; при такомъ противоположеніи уже не оказывается равенства между противоположными понятіями. Затѣмъ, можно ли разумѣть процессъ какъ переходъ бытія въ небытіе, или наоборотъ? Все происходящее происходитъ изъ чего либо уже существующаго, а не изъ небытія.

Тренделенбургъ возражаетъ противъ діалектики Гегеля, что какъ понятіе бытія, такъ и понятіе небытія, будучи покоящимися, сами по себѣ не могутъ привести мысль къ отличному отъ нихъ понятію движенія, процесса. „Ясно, что представленіе процесса на самомъ дѣлѣ не выводится діалектически, а заимствуется отвнѣ. Чистая мысль, для того, чтобы двинуться съ мѣста, заимствуетъ внѣшній образъ движенія въ пространствѣ, который одинъ даетъ намъ понятіе о какомъ бы то нибыло движеніи. Съ пустыми понятіями бытія и небытія ничего нельзя сдѣлать; только съ помощію этаго, извнѣ полученнаго представленія, мысль переводитъ одно понятіе въ другое и какъ будто становится на высшую точку зрѣнія". Разбирая это возраженіе Трен-

деленбурга, г. Чичеринъ говоритъ, что „*чистое бытіе* есть не простое положеніе, а такое положеніе, которое не только заключаетъ въ себѣ отрицаніе, но и не заключаетъ въ себѣ ничего кромѣ отрицанія, *бытіе же* просто есть понятіе положительное, а не отрицательное; посему въ понятіи *чистаго бытія* заключается и утвержденіе и отрицаніе: *бытіе* есть положительное понятіе,—*чистое же* бытіе есть такое бытіе, относительно котораго *отрицается* всякій опредѣленный признакъ, а такое бытіе невозможно, слѣдов. тоже что ничто, или *небытіе*". Такимъ то образомъ понятіе *чистаго бытія* разрѣшается въ понятіе *небытія*. Здѣсь г. Чичеринъ видитъ переходъ отъ одного понятія къ другому, именно отъ понятія чистаго бытія къ понятію небытія. Но если уже понятіе чистаго бытія, какъ полагаетъ г. Чичеринъ, есть отрицательное, также какъ и понятіе небытія, то поэтому на самомъ дѣлѣ нѣтъ здѣсь перехода къ новому, иному понятію; переходя отъ чистаго бытія къ небытію мысль наша ничего не выигрываетъ при этомъ. Переходъ этотъ просто означаетъ лишь то, что чистаго бытія нѣтъ, что такое бытіе невозможно, не существуетъ. Этимъ отрицается понятіе, въ которомъ, какъ находитъ г. Чичеринъ, заключается противорѣчіе, и только; чтожъ дальше? Дальнѣйшее движеніе мысли основывается единственно на предположенномъ переходѣ отъ одного понятія (чистаго бытія) къ другому понятію (небытія), на переходѣ, котораго на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Именно, самый переходъ мысли отъ одного понятія къ другому есть уже *процессъ*, и потому результатомъ такого процесса является будто бы новая мысль, новое понятіе, и это—понятіе процесса. Процессъ есть нечто иное какъ переходъ отъ бытія къ небытію, и наоборотъ. Слѣдовательно, если не существуетъ чистое бытіе, а также и небытіе, то остается признать, что въ дѣйствительности есть только непрерывно совершающійся процессъ, какъ переходъ отъ бытія къ небытію и обратно. Таковъ смыслъ новаго понятія, понятія процесса, выведеннаго діалектически

чрезъ отрицаніе прежнихъ понятій бытія и небытія. Со времени Аристотеля существуетъ въ школьной логикѣ правило, по которому одно изъ условій, для полученія силлогистическаго вывода, есть то, чтобы по крайней мѣрѣ одно изъ сужденій, служащихъ посылками, было утвердительное; изъ однихъ отрицательныхъ понятій, по этому правилу, нельзя сдѣлать никакого вывода. Въ послѣднихъ книжкахъ нѣмецкаго философскаго журнала (Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik) помѣщена статья, гдѣ критикуется школьная логика, и между прочимъ авторъ этой статьи, на основаніи приводимыхъ имъ примѣровъ, доказываетъ, что опредѣленный выводъ получается и тогда, если посылками служатъ одни отрицательныя сужденія. Дѣйствительно, если изъ двухъ противоположныхъ случаевъ или признаковъ отрицается одинъ и другой, то этимъ самымъ утверждается уже нѣчто среднее между противоположностями, которыя отрицаются. Если напр. этотъ человѣкъ ни добръ, ни золъ, то это значитъ, что отчасти онъ имѣетъ и одно качество и другое; если теперь ни холодно, ни жарко, то значитъ мы имѣемъ умѣренную температуру; есть также средина между свѣтомъ и тьмою и под. Равнымъ образомъ если бытіе и небытіе отрицается, то не должно ли быть допущено нѣчто среднее? А среднее между бытіемъ и небытіемъ есть именно то, что отчасти есть, существуетъ, а отчасти не есть, не существуетъ т. е. бытіе опредѣленное, имѣющее извѣстныя свойства, отношенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ не имѣющее другихъ свойствъ и отношеній. Такъ именно въ древности Платонъ рѣшалъ споръ о томъ, слѣдуетъ ли утверждать, что только бытіе, сущее есть, или же должно допустить и небытіе наряду съ бытіемъ. Такимъ образомъ, если чистое бытіе тоже что небытіе, и если оба эти понятія, будучи отрицательными, не удовлетворяютъ нашу мысль, и должны быть замѣнены новымъ, притомъ положительнымъ понятіемъ, то нѣтъ никакой необходимости, чтобы таковымъ было именно понятіе процесса. Отрицаніе чистаго бытія и небытія приводитъ насъ не къ

понятію процесса, а къ понятію бытія опредѣленнаго; по крайней мѣрѣ нельзя признать понятіе процесса единственно возможнымъ, а потому логически необходимымъ исходомъ для мысли, вынужденной отрицать и абстрактное понятіе чистаго бытія и столь же абстрактное понятіе небытія.

Такъ какъ, по мнѣнію г. Чичерина, самъ по себѣ діалектическій переходъ мысли отъ одного понятія къ другому приводитъ насъ къ *понятію процесса*, то поэтому онъ утверждаетъ, что для понятія о процессѣ намъ вовсе не нужно прибѣгать къ представленію о внѣшнемъ движеніи. Это понятіе, говоритъ онъ далѣе, дается намъ самымъ движеніемъ нашихъ понятій, а не заимствуется извнѣ. „Можно сказать даже, что представленіе о внѣшнемъ движеніи получается нами вслѣдствіе внутренняго процесса, а не наоборотъ, ибо мы замѣчаемъ перемѣну мѣста единственно вслѣдствіе того, что происходитъ перемѣна нашихъ представленій“ (стр. 68). Нѣсколько ниже онъ, уже не довольствуясь такимъ рѣшеніемъ вопроса, находитъ, что первоначальное понятіе о движеніи не можетъ быть получено и изъ представленія о перемѣнѣ нашихъ внутреннихъ (?) представленій, ибо и тутъ мы имѣемъ только отдѣльный видъ движенія, частное приложеніе общаго начала. Откуда же наконецъ происходитъ понятіе движенія? Чтобы получить послѣднее, говоритъ г. Чичеринъ, мы должны взойти выше, въ ту область, которой законы понимаются нами какъ общіе мысли и бытію и которая поэтому одна служитъ связью между внутреннимъ опытомъ и внѣшнимъ, т. е. въ чистую логику. Если мы возьмемъ представленіе о внѣшнемъ движеніи, которое не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ перемѣны мѣста, и представленіе о внутреннемъ, душевномъ движеніи, которое не заключаетъ въ себѣ никакой перемѣны мѣста, то мы не найдемъ между ними ничего общаго, кромѣ отвлеченнаго, т. е. чисто логическаго понятія о движеніи вообще. Это и есть первоначальная логическая категорія, подъ которую подводятся затѣмъ и

внѣшнее движеніе и внутреннее (стр. 69). Итакъ понятіе движенія есть логическая категорія. Однако ни Аристотель, ни Кантъ не считали этаго понятія въ числѣ категорій. Если понятіе движенія—логическая категорія, то понятіе это должно имѣть связь съ логическими законами мышленія; оно вытекало бы изъ этихъ законовъ. Г. Чичеринъ не сдѣлалъ однако логическаго вывода этаго понятія, т. е. не показалъ, какую связь имѣетъ понятіе движенія съ законами мышленія; онъ не сдѣлалъ этаго конечно потому, что и не могъ сдѣлать. Въ самомъ дѣлѣ, элеатская школа, какъ мы знаемъ уже, отрицала всякую измѣняемость бытія, а вслѣдствіе того отрицала и движеніе (ибо измѣняемость можетъ быть только послѣдствіемъ движенія), причемъ, какъ мы видѣли, Зенонъ доказывалъ, что самое понятіе движенія заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, слѣдовательно есть понятіе невозможное для мысли. Такимъ образомъ, по ученію несомнѣнно глубокихъ мыслителей древности, понятіе движенія не только не можетъ быть признано логическимъ понятіемъ, т. е. необходимо присущимъ нашему мышленію, напротивъ съ точки зрѣнія чистаго, вполнѣ логическаго мышленія, означенное понятіе рѣшительно должно быть отвергнуто какъ немыслимое т. е. невозможное. Конечно очевидность не дозволяетъ идти такъ далеко, но съ другой стороны несомнѣнно (и въ этомъ состоитъ истинность элеатскаго ученія), что къ понятію движенія мы приходимъ единственно чрезъ чувственное созерцаніе, а не чрезъ мышленіе, и потому понятіе движенія не только не есть логическая категорія, но даже не есть собственно понятіе, а представленіе, созерцаніе. Въ самомъ дѣлѣ, движеніе не только происходитъ въ пространствѣ и времени, но и есть, такъ сказать, чисто пространственный процессъ, а время само представляется намъ какъ движеніе, такъ что представленіе движенія ближайшую, тѣснѣйшую связь имѣетъ съ представленіями пространства и времени. Конечно движеніе мыслей не происходитъ въ про-

странствѣ, но оно происходитъ во времени, а представленіе движенія, будучи заимствовано изъ внѣшняго опыта, легко можетъ быть перенесено и на внутренній, такъ какъ въ перемѣнахъ, совершающихся въ пространствѣ и во времени, есть общая черта,—именно послѣдовательность. Поэтому нельзя сказать, какъ это утверждаетъ г. Чичеринъ (см. выше приведенное мѣсто), что „представленіе о внѣшнемъ движеніи, которое не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ перемѣны мѣста, и представленіе о внутреннемъ, душевномъ движеніи, которое не заключаетъ въ себѣ никакой перемѣны мѣста, ничего общаго между собою не имѣютъ, кромѣ отвлеченнаго, т. е. чисто логическаго понятія о движеніи вообще (стр. 69). Напротивъ, понятіе движенія не было бы приложимо къ внѣшнимъ и внутреннимъ перемѣнамъ, еслибы на самомъ дѣлѣ ничего общаго между тѣми и другими перемѣнами не было, кромѣ самаго понятія движенія. Какимъ образомъ понятіе движенія было бы общимъ для внѣшнихъ и внутреннихъ перемѣнъ, если бы ни въ чемъ не были подобны эти перемѣны? Вѣдь если понятіе движенія одинаково относится и къ внѣшнимъ и внутреннимъ перемѣнамъ, и такимъ образомъ можетъ быть общимъ для тѣхъ и другихъ, то это именно и означаетъ, что въ тѣхъ и другихъ перемѣнахъ содержится нѣчто подобное, и это подобное даетъ намъ право прилагать понятіе движенія безразлично къ перемѣнамъ того и другаго рода; подобіе это заключается, какъ сказано, въ послѣдовательности, свойственной тѣмъ и другимъ перемѣнамъ. Такъ какъ внутреннія, сознаваемыя нами, перемѣны и дѣйствія души, не будучи пространственными, происходятъ въ извѣстной послѣдовательности, равно и внѣшнія перемѣны, состоящія вообще въ перемѣщеніи, также въ извѣстной послѣдовательности совершаются, то вотъ почему представленія, относящіяся къ внѣшнимъ перемѣнамъ, какъ наиболѣе наглядныя, и потому очевиднѣйшія для насъ, мы переносимъ и на внутреннія перемѣны, какъ бы желая чрезъ то сдѣлать послѣднія бо-

лѣе наглядными. Въ этомъ только смыслѣ, то есть метафорически, а не въ собственномъ, мы говоримъ о душевныхъ движеніяхъ; въ древности круговое движеніе считали образомъ непрерывной и сосредоточенной въ себѣ дѣятельности ума; независимо же отъ пространства и времени и свойственой тому и другому послѣдовательности частей (одна внѣ другой расположенныхъ въ пространствѣ, и одна другую смѣняющихъ во времени), мы не можемъ представить никакого движенія. Вотъ почему, желая поставить умъ божественный внѣ всякихъ ограниченій пространства и времени, говорятъ обыкновенно, что онъ заразъ все мыслитъ, будущее и прошедшее познаетъ какъ настоящее, то есть безъ всякой послѣдовательности, свойственной времени, и на этомъ основаніи Аристотель признавалъ разумъ божественный, или что тоже—Божество, неподвижнымъ.

IV.

Но если діалектика Гегеля не можетъ быть вполнѣ оправдана, то слѣдуетъ ли совершенно отвергнуть діалектику? Должно ли думать, какъ нѣкоторые думаютъ, что діалектика—пустая игра понятіями, не приводящая ни къ чему положительному и прочному?

Выше было замѣчено, что діалектика есть совокупность логическихъ процессовъ; посему она столь же необходима, сколько необходимо для насъ само мышленіе. Діалектика—это искусство мыслить. Въ этомъ обширномъ смыслѣ она имѣетъ мѣсто во всякой области знанія, равно какъ и въ жизни практической. Но особенное выдающееся значеніе принадлежитъ ей безспорно въ области философіи. И это понятно. Философія занимается изслѣдованіемъ наиболѣе общихъ вопросовъ; діалектика также вращается въ кругу отвлеченныхъ, общихъ понятій. Отсюда очевидно, что діалектическое изслѣдованіе и рѣшеніе вопроса можетъ

быть умѣстно только тамъ, гдѣ это рѣшеніе достижимо посредствомъ анализа отвлеченныхъ общихъ понятій; напротивъ было бы слишкомъ самонадѣянно пытаться рѣшить вопросъ, при помощи одной діалектики, въ томъ случаѣ, когда это вопросъ спеціальный, и рѣшеніе его зависитъ вполнѣ отъ наблюденія и изученія относящихся къ нему фактическихъ данныхъ. Впрочемъ и самъ Гегель, который столь широкое значеніе придавалъ діалектикѣ, и который, въ ущербъ достоинству своей философіи, хотѣлъ діалектически разрѣшить такой спеціальный вопросъ, какъ напр. о числѣ планетъ въ солнечной системѣ,—и онъ долженъ былъ признать, что природа повсюду представляетъ множество разнообразныхъ явленій, не поддающихся діалектическому выводу. Наоборотъ, тамъ, гдѣ требуется діалектическое изслѣдованіе общихъ понятій, частныя фактическія указанія слишкомъ недостаточны, и сами по себѣ не рѣшаютъ вопроса. Вотъ почему по необходимости оказываются крайне односторонними, узкими и поверхностными всѣ попытки къ построенію болѣе или менѣе общихъ, широкихъ воззрѣній на основаніи частныхъ отрывочныхъ фактовъ.

Но если діалектика необходима, то въ чемъ она должна состоять и какова ея задача?

Если діалектика есть искусство мыслить, то полное понятіе о ней можетъ быть выведено только изъ законовъ мышленія. Въ первой статьѣ (о законахъ мышленія) указаны понятія, имѣющія связь съ законами мышленія. Очевидно и діалектика должна имѣть ближайшее отношеніе къ этимъ понятіямъ. Разсматривая діалектику съ этой точки зрѣнія, не трудно показать также, въ чемъ именно заключается несостоятельность діалектики Гегеля.

Діалектика по Гегелю, какъ мы видѣли, вообще состоитъ въ раскрытіи противоположности даннаго понятія или опредѣленія (тезисъ переходитъ въ антитезисъ) и въ сведеніи этой противоположности къ единству. И эта проти-

воположность, и это единство должны быть представлены какъ необходимые моменты или степени въ раскрытіи каждаго даннаго понятія. Основаніе понятаго такимъ образомъ діалектическаго процесса заключается очевидно въ томъ, что, хотя по закону тождества каждый предметъ мы должны мыслить какъ единый, равный самому себѣ, тождественный, однако *опытъ* повсюду показываетъ намъ разности, *доходящія до противоположности*, въ свойствахъ, состояніяхъ, дѣйствіяхъ и отношеніяхъ, принадлежащихъ одному и тому же предмету; это разнообразіе свойствъ, дѣйствій, состояній и т. д. мы можемъ согласить съ вышеозначеннымъ требованіемъ мышленія только такимъ образомъ, что единство, равенство или тождество предмета мы относимъ къ сущности его, которую поэтому мы мыслимъ какъ неизмѣнную, а различіе и противоположности, находимыя въ свойствахъ, дѣйствіяхъ, состояніяхъ того же предмета, разсматриваемъ какъ явленія, обнаруженія сущности. Такимъ образомъ, собственно логическимъ опредѣленіемъ мы можемъ считать только понятіе или вѣрнѣе требованіе *единства*; напротивъ различія, противоположности составляютъ то, что̀ узнается по опыту, и что̀ поэтому не можетъ быть выведено діалектически; мышленіе потому именно требуетъ сводить къ единству различія, противоположности, что сами по себѣ эти различія, противоположности являются чѣмъ то чуждымъ для мысли, непонятнымъ; мысль наша чувствуетъ себя удовлетворенною только тогда, если ей удается усмотрѣть единство и связь въ многоразличномъ и многообразномъ; сведеніе же многоразличнаго къ единству вообще состоитъ въ томъ, что мы относимъ всю совокупность однородныхъ явленій или къ одной причинѣ, или къ одной цѣли, при чемъ какъ причина, такъ и цѣль составляютъ для насъ *существенное* въ явленіяхъ, именно то, чего мы доискиваемся въ явленіяхъ и что̀ хотимъ опредѣлить.

Для того чтобы сдѣлать возможнымъ діалектическій выводъ реальныхъ противоположностей, Гегель старался представить каждую такую противоположность въ видѣ ло-

гической, т. е. противорѣчащей, противоположности *утвержденія и отрицанія*. Поэтому реальное развитіе различныхъ формъ бытія Гегель изъяснялъ въ томъ смыслѣ, что развивающаяся сущность, переходя въ каждую послѣдующую ступень развитія, относится будтобы къ прежней, пережитой ею, ступени уже какъ къ чему то чуждому, постороннему для нея, и потому *отрицаетъ* оную, *утверждаясь* въ новой ступени. Такимъ образомъ Гегель по необходимости переносилъ субъективныя формы мышленія на объективныя формы реальной дѣйствительности, смѣшивая чрезъ то самыя разнородныя вещи. Это же самое смѣшеніе мы встрѣчаемъ и у г. Чичерина: отношеніе сущаго къ себѣ, говоритъ онъ, есть положеніе, отношеніе къ другому есть отрицаніе; но сущее относится къ себѣ именно чрезъ то, что оно отрицаетъ другое, и наоборотъ, оно отрицаетъ другое именно чрезъ то, что оно есть нѣчто само по себѣ (стр. 70). Что такое это отношеніе сущаго къ себѣ? Отношеніе къ себѣ свойственно лишь тому, что имѣетъ о себѣ нѣкоторое сознаніе; но какимъ образомъ отношеніе къ себѣ можетъ имѣть то, что лишено всякаго сознанія? Далѣе, почему отношеніе къ другому непремѣнно есть отрицаніе? Можетъ быть отношеніе къ другому и положительное, и наоборотъ, отношеніе къ себѣ—отрицательное.

Такъ какъ опытъ повсюду указываетъ намъ различія, противоположности, единство же въ различномъ есть требованіе логическое, то поэтому діалектика вступаетъ въ свое право лишь тогда, когда отдѣльные факты изслѣдованы, распредѣлены по группамъ, и сдѣланы болѣе или менѣе значительныя обобщенія, т. е. когда, руководясь фактическими указаніями, мы пришли къ извѣстнымъ общимъ выводамъ, началамъ, или принципамъ. Необходимо изслѣдованіе и самыхъ этихъ выводовъ или началъ. Здѣсь мы уже оставляемъ почву непосредственныхъ фактовъ, и переходимъ въ область понятій, идей и слѣдоват. въ область діалектики. Требованіе единства нарушается, когда смѣшиваются различныя понятія,

а потому задача діалектики состоитъ въ томъ, чтобы разграничить предѣлы каждаго понятія; далѣе, необходимо также опредѣлить взаимную связь понятій, т. е. согласить различныя понятія, и такимъ образомъ найти болѣе общее единство, и по возможности вывести ихъ изъ одного принципа, чрезъ что само собою опредѣлится собственное значеніе каждаго понятія. Какимъ образомъ опытное изслѣдованіе неизбѣжно переходитъ въ изслѣдованіе діалектическое, это можно видѣть на слѣдующемъ примѣрѣ. Долгое время различные виды живыхъ существъ признавали изначала существующими и неизмѣнными, по крайней мѣрѣ въ существенныхъ своихъ чертахъ. Но сначала Ламаркъ выразилъ въ видѣ предположенія, а затѣмъ Дарвинъ собралъ множество фактовъ, чтобы доказать ту мысль, что и самые виды организмовъ подлежатъ измѣняемости,—мысль, которая повела къ тому заключенію, что различные виды организмовъ не всегда были такими, какими ихъ видимъ теперь, но образовались постепенно путемъ накопленія многочисленныхъ разностей. Основываясь на множествѣ наблюденій, Дарвинъ старается объяснить измѣняемость видовъ свойственною всѣмъ организмамъ борьбою за существованіе и стремленіемъ ихъ приспособиться къ измѣнчивымъ условіямъ своего существованія. Однакожъ, съ другой стороны, опытъ удостовѣряетъ, что если виды организмовъ и подлежатъ измѣняемости, то эта измѣняемость во всякомъ случаѣ не такова, какъ измѣняемость индивидуальныхъ, болѣе или менѣе случайныхъ признаковъ. Если прежде считали виды неизмѣнными, то это потому, что, какъ показываетъ опытъ, общія типическія черты, совокупность которыхъ составляетъ отдѣльный видъ, постоянно оказываются устойчивыми, неизмѣнно передаваясь по наслѣдству отъ одного поколѣнія къ другому. Дарвинъ конечно не могъ этого отрицать, и онъ дѣйствительно придаетъ важное значеніе закону наслѣдственной передачи признаковъ. Такимъ образомъ законъ наслѣдственной передачи признаковъ обнаруживаетъ стремленіе, свойственное всему живому, къ удержанію существующихъ

отличій; въ тоже время борьба за существованіе производитъ непрерывную измѣняемость всѣхъ свойствъ и особенностей, отличающихъ различные виды. Таковы эмпирическіе законы, т. е. обобщенія, полученныя путемъ опыта. Возможно ли остановиться на этихъ обобщеніяхъ? Очевидно нельзя, ибо необходимо показать, какимъ образомъ могутъ вести къ одной цѣли, именно къ образованію новыхъ видовъ, два противодѣйствующіе другъ другу начала,—одно стремящееся къ сохраненію и упроченію существующихъ типовъ, другое же, напротивъ, стремящееся разрушить существующіе признаки и образовать новые? Здѣсь, очевидно, необходимъ анализъ добытыхъ понятій, т. е. діалектическое изслѣдованіе означенныхъ обобщеній. Если два названныя начала взаимно не парализуютъ, не уничтожаютъ другъ друга,—а это необходимо допустить, ибо иначе они не дѣйствовали бы,—то несомнѣнно въ такомъ случаѣ, что они ограничиваютъ другъ друга, что дѣятельность одного ограничивается дѣятельностію другаго. Итакъ необходимо разграничить дѣятельность того и другаго начала. Какъ же возможно такое разграниченіе? Допустить, что сначала одно начало дѣйствуетъ, а потомъ другое—невозможно: если оба начала составляютъ необходимые законы природы, то и дѣйствіе каждаго изъ нихъ должно продолжаться непрерывно, ибо и всякій законъ природы никогда не теряетъ своей силы. Невозможно себѣ представить, чтобы одно время непрерывно совершались измѣненія организмовъ, а затѣмъ въ другое время не происходило бы никакихъ перемѣнъ. Это было бы измѣненіе самыхъ законовъ природы, чего конечно никакой естествоиспытатель не согласится допустить. Итакъ оба начала,—и начало производящее перемѣны, и начало сохраняющее разъ существующія особенности, должны дѣйствовать совмѣстно, и слѣдоват. одно начало должно ослаблять дѣйствіе другаго, а именно: въ силу закона наслѣдственности, измѣняемость видовыхъ признаковъ должна происходить съ крайнею медленностію, и

дѣйствительно, по теоріи Дарвина, измѣняемость эта состоитъ въ томъ, что мало по малу, въ теченіи вѣковъ и цѣлыхъ тысячелѣтій, накопляются самыя незначительныя уклоненія отъ видоваго типа, и этимъ путемъ образуется разновидность. Но такъ какъ измѣняемость условливается борьбою за существованіе, т. е. стремленіемъ живыхъ существъ къ самосохраненію, то должны возникать и накопляться видоизмѣненія только *полезныя* въ какомъ либо отношеніи для организма. Какая же можетъ быть польза для организма въ пріобрѣтеніи такого видоизмѣненія, которое только вслѣдствіе многочисленныхъ повтореній и накопленій можетъ сдѣлаться годнымъ для него орудіемъ? Очевидно, что пока не сформировалась вполнѣ извѣстная особенность организма—а для этого нужны тысячелѣтія,—до тѣхъ поръ эта особенность будетъ оставаться совершенно случайною, ни на что ненужною принадлежностію,—слѣд. безъ всякаго употребленія; между тѣмъ только употребленіе извѣстнаго признака можетъ способствовать дальнѣйшему его развитію и усовершенствованію; оставаясь же безъ употребленія онъ долженъ исчезнуть. Итакъ мы видимъ, что законъ наслѣдственной передачи признаковъ, крайне замедляя дѣйствіе другаго начала, именно борьбы за существованіе (начало это по теоріи должно обнаруживаться въ усовершенствованіи существующихъ признаковъ и въ образованіи новыхъ) и чрезъ то, лишая это начало всякихъ полезныхъ для организма послѣдствій, низводитъ его такимъ образомъ на степень несущественнаго агента по отношенію къ отличительнымъ признакамъ организмовъ. Является, вслѣдствіе этого, сомнѣніе, точно ли такъ далеко простирается измѣняемость организмовъ, какъ утверждаетъ Дарвинъ, переходитъ ли эта измѣняемость за предѣлы видовыхъ разностей, или же она недостаточна для того, чтобы когда либо могли образоваться новые виды? Такъ самъ по себѣ діалектическій анализъ понятій, найденныхъ путемъ опыта, способствуетъ рѣшенію вопроса.

Физикъ и химикъ, изучая свойства и отношенія различныхъ дѣятелей физической природы, приходятъ къ различнымъ понятіямъ и опредѣленіямъ, каковы напр. понятія силы, матеріи, понятія о законѣ, атомахъ и т. д. Необходимъ логическій анализъ этихъ понятій, слѣд. и діалектика, дабы установить точный смыслъ каждаго изъ такихъ понятій, разграничить ихъ и опредѣлить ихъ взаимное отношеніе и связь. Тѣмъ болѣе необходима діалектика въ наукахъ нравственныхъ, т. е , изучающихъ духовный міръ человѣка, такъ какъ и самые предметы, изученіемъ которыхъ занимаются эти науки, составляютъ преимущественно идеи, понятія, воззрѣнія, которыми въ разное время жило или живетъ человѣчество.

ПОЗНАНІЕ И БЫТІЕ.

(Наука и религія Б. Чичерина. Москва 1879 г.).

И въ древней и въ новой философіи вопросъ объ отношеніи познанія къ бытію вещей познаваемыхъ болѣе всѣхъ другихъ занималъ умы философовъ, и по справедливости считается важнѣйшимъ вопросомъ философіи. Рѣшеніе этого вопроса допускаетъ троякую возможность. Или познаніе и бытіе совершенно раздѣльны, такъ что не имѣютъ одно съ другимъ никакого соприкосновенія, ибо познаніе есть совокупность представленій въ нашемъ сознаніи, а бытіе—внѣ сознанія (скептицизмъ); или познаніе и бытіе тождественны, такъ что формы и степени познанія суть вмѣстѣ съ тѣмъ формы и степени бытія (равное познается равнымъ), т. е. первыя съ послѣдними совпадаютъ; или наконецъ, не признавая правильнымъ ни то, ни другое рѣшеніе вопроса, можно остановиться на томъ предположеніи, что между познаніемъ и бытіемъ должно быть соотвѣтствіе. Съ точки зрѣнія тождества (представители ея въ древности—Платонъ, а въ новое время Фихте, Шеллингъ и Гегель) бытіе само открывается въ познаніи, производитъ его, дѣйствуя въ познающемъ, который, такимъ образомъ, по мѣрѣ того какъ познаетъ, является органомъ открывающагося въ немъ бытія.— Полагая же между бытіемъ и познаніемъ лишь отношеніе

соотвѣтствія, а не тождество, мы должны въ этомъ случаѣ строго различать познаніе и бытіе, причемъ очевидно и дѣятельность познавательная получаетъ болѣе самостоятельное значеніе, ибо бытіе (при такомъ взглядѣ на познаніе) уже не само собою познается, лишь только познающій входитъ въ соприкосновеніе съ нимъ; напротивъ оно всегда остается лишь предметомъ, т. е. тѣмъ, что должно быть познано, и соотвѣтствіе познанія съ бытіемъ есть собственное дѣло познающаго; по крайней мѣрѣ такое соотвѣтствіе только отчасти дано; главнымъ же образомъ оно есть цѣль всегда стоящая впереди, которой нужно еще достигнуть.

Нельзя не признать такое рѣшеніе вопроса наиболѣе согласнымъ съ истиною. Но спрашивается: въ чемъ состоитъ это соотвѣтствіе познанія и бытія и какъ мы можемъ убѣдиться въ томъ, что оно для насъ возможно?

Несомнѣнно прежде всего, что наше познаніе, именно какъ познаніе, состоитъ изъ представленій и понятій, частію данныхъ, а частію выработанныхъ при содѣйствіи нашего ума. Но представленіе или понятіе очевидно не тождественно съ тѣмъ, что составляетъ предметъ представленія или понятія. И въ этомъ смыслѣ правы тѣ, которые раздѣляютъ бытіе отъ познанія, противополагая одно другому. Можно, пожалуй, возразить, что и самое познаніе есть дѣйствительность, бытіе, которое содержится въ нашемъ духѣ, и даже важнѣйшая дѣйствительность сравнительно съ тою, которую мы противополагаемъ познанію (Лотце). Но съ этой точки зрѣнія исчезаетъ всякое различіе между истиннымъ и ложнымъ, ибо разсматривая представленія, понятія, просто какъ факты, дѣйствительность въ нашемъ духѣ, мы не находимъ въ этомъ отношеніи никакого различія между правильнымъ и неправильнымъ. Очевидно, не возможно разсматривать познаніе такимъ образомъ, т. е. безъ всякаго отношенія къ тому, что составляетъ объектъ познанія, безъ отношенія къ дѣйствительности познаваемой. Съ другой стороны, конечно и самое познаніе мы также можемъ обра-

щать въ *объектъ* разсмотрѣнія; однакожъ и при этомъ мы разсматриваемъ познаніе не просто какъ объектъ, но какъ представленіе другаго объекта; не само по себѣ познаніе есть предметъ, а какъ выраженіе иного предмета; познаніе мы всегда разсматриваемъ относительно познаваемаго; внѣ же этого отношенія познаніе не имѣетъ никакого значенія; оно не есть тогда познаніе.

Итакъ познаніе должно раздѣлять отъ бытія; но отсюда не слѣдуетъ (какъ утверждаютъ скептики), что бытіе недоступно для познанія, иначе познаніе не было бы познаніемъ. Будучи раздѣльнымъ отъ бытія, познаніе въ тоже время необходимое имѣетъ отношеніе къ бытію. Какъ же примирить познаваемость *бытія* съ раздѣльностію его отъ познанія?

Не должно понимать соотвѣтствіе познанія съ бытіемъ такъ, какъ бы на одной сторонѣ даны были формы познанія, а на другой—формы бытія, при чемъ сознаніе наше, обнимая тѣ и другія, можетъ сопоставлять ихъ и сравнивать, ибо очевидно такое сопоставленіе и сравненіе формъ познанія и бытія для насъ невозможно; мы можемъ сравнивать представленія только съ представленіями, идеи съ идеями. Отношеніе познанія и бытія не есть нѣчто общее для обоихъ, равно связывающее въ себѣ и то и другое. Оно заключается въ самомъ познаніи и не выступаетъ внѣ его. Выше сказано, что познаніе мы не можемъ разсматривать отдѣльно отъ всякаго отношенія его къ бытію познаваемому; коль скоро же невозможно отдѣлять этого отношенія отъ познанія, то слѣдоват., будучи существенною принадлежностію познанія, оно заключается въ самомъ познаніи. Отношеніе къ бытію не есть что либо побочное, постороннее и несущественное для познанія, что́ поэтому могло бы быть и не быть; напротивъ, оно заключается въ самомъ существѣ познанія. Дѣйствительно, съ каждымъ представленіемъ у насъ соединяется мысль о бытіи, т. е. отношеніе къ представляемому. Такъ какъ отношеніе къ бытію лежитъ въ

самомъ существѣ познанія, то посему и каждый актъ познавательной дѣятельности, т. е. каждое понятіе, каждое представленіе необходимо заключаетъ въ себѣ тоже отношеніе. Отношеніе это въ такой степени нераздѣльно съ нашими представленіями и понятіями, что мы обыкновенно не различаемъ представленія отъ самой вещи представляемой, понятія—отъ того, къ чему оно относится. На этомъ-то основаніи Гегель и полагалъ, что каждое понятіе, имѣя въ существѣ своемъ (не смотря на свое тождество) отношеніе къ иному, неизбѣжно должно переходить въ другое понятіе; связь одного понятія съ другимъ и переходъ одного въ другое объясняется, по Гегелю, тѣмъ, что каждое въ отдѣльности понятіе есть только часть истины, а не вся истина, т. е. не вполнѣ, а только отчасти *выражаетъ дѣйствительность, или что тоже—бытіе*, и потому необходимо требуетъ восполненія въ другомъ понятіи. Итакъ вообще процессъ перехода одного понятія въ другое по Гегелю есть слѣдствіе общаго для всѣхъ понятій, свойственнаго каждому изъ нихъ, отношенія къ дѣйствительности или бытію чрезъ нихъ познаваемому. Ибо только въ виду всецѣлой дѣствительности, въ отношеніи къ ней именно каждое понятіе оказывается недостаточнымъ, и эта-то неполнота каждаго въ отдѣльности понятія препровождаетъ мысль къ другому понятію. Но какъ возможно было бы это сознаніе неполноты отдѣльныхъ понятій относительно всецѣлой дѣйствительности, т. е. сравнительно съ нею, если бы сама эта дѣйствительность не была присуща понятіямъ, не заключалась въ нихъ, какъ движущій ихъ принципъ, какъ цѣль направляющая весь процессъ ихъ развитія, состоящаго въ непрерывномъ переходѣ ихъ одного въ другое. Дѣйствительность,—это есть творческая сила, сама себя образующая; сила эта дѣйствительна по преимуществу въ разумѣ и чрезъ разумъ, ибо должна быть разумна, слѣдоват. мы должны мыслить ее какъ нераздѣльное единство, тождество познанія и бытія.

Такимъ образомъ по ученію Гегеля выходитъ, что если

для мышленія необходимъ переходъ отъ одного понятія къ другому, то этотъ переходъ совершается въ насъ самою дѣйствительностію, которая въ нихъ же, т. е. въ понятіяхъ, заключается и чрезъ нихъ же познается. Дѣйствительность сама себя познаетъ въ насъ, и сама себя производитъ, по мѣрѣ того какъ познаетъ. Но мы сами значимъ ли при этомъ что нибудь? Ужъ конечно дѣйствительность такъ же точно неотдѣлима отъ насъ, какъ и отъ понятій, чрезъ которыя познается, т. е. она въ насъ заключается. Но какъ? Очевидно только идеально, а не реально; т. е. только въ формѣ понятій, а *не по своему реальному существованію*, всѣ познаваемые нами предметы присущи нашему уму. Итакъ снова мы имѣемъ дуализмъ идеальнаго и реальнаго, снова распаденіе познанія и бытія. Конечно сущность всего реальнаго заключается, по Гегелю, въ идеальномъ. Пусть по своему реальному существованію всѣ вещи раздѣлены одна отъ другой и дѣйствительность распадается на множество вещей, но сущность всѣхъ ихъ одна и эта сущность равномѣрно заключается во мнѣ такъ же какъ и во всемъ другомъ; она-то, эта сущность и открывается для меня въ познаніи, въ томъ познаніи, которое, на все простираясь и все собою объемля, находитъ такимъ образомъ единое во многомъ, всеобщее въ частномъ. Таково именно познаніе, развиваемое чрезъ дѣятельность мышленія. Но какъ убѣдиться въ этомъ тождествѣ реальнаго съ идеальнымъ по существу? Очевидно тождество это есть не болѣе, какъ предположеніе, и хотя Гегель требовалъ, чтобы философія ничего не допускала недоказаннаго, въ видѣ простаго предположенія, но самый принципъ философіи Гегеля—тождество идеальнаго и реальнаго, мышленія и бытія—остается на самомъ дѣлѣ недоказаннымъ.

Если однакожъ необходимо допустить связь познанія съ бытіемъ, идеальнаго съ реальнымъ,—безъ чего невозможно изъясненіе познанія,—то не вѣрнѣе ли будетъ признать не идеальное сущностію реальнаго, а наоборотъ,—

реальное сущностію идеальнаго. И въ самомъ дѣлѣ,—идеи, понятія, образуемыя нашимъ умомъ, не болѣе какъ образы, сами въ себѣ не заключающіе ничего существеннаго; ибо все ихъ значеніе для познанія зависитъ отъ того, насколько вѣрно представляютъ они дѣйствительность, а дѣйствительность ближайшимъ образомъ извѣстна намъ чрезъ наблюденіе, посредствомъ опыта. Дѣйствительно, стремясь къ познанію дѣйствительности какъ она есть въ себѣ, мы стараемся сообразовать и направлять наши мысли и понятія по указаніямъ опыта. Итакъ если истинность познанія заключается въ согласіи его съ бытіемъ, то въ сущности это значитъ, что всѣ наши понятія и представленія должны опираться на опытѣ, и притомъ—научномъ, и быть въ согласіи съ его указаніями. Посмотримъ же, — можно ли считать это рѣшеніе вопроса о познаніи вполнѣ достаточнымъ?

I.

Г. Чичеринъ слѣдующимъ образомъ ставитъ вопросъ о познаніи: *насколько присущія разуму логическія формы и логическіе законы соотвѣтствуютъ познаваемымъ предметамъ?* И затѣмъ онъ мотивируетъ этотъ вопросъ такъ:

„Логически нѣтъ возможности, говоритъ онъ, вывести, почему я въ данную минуту испытываю извѣстное впечатлѣніе, а не другое. Впечатлѣнія очевидно зависятъ не отъ моего разума и не отъ моей воли, а отъ моихъ отношеній къ внѣшнимъ предметамъ. Они даются не умозрѣніемъ, а опытомъ; слѣд. *указываютъ на внѣшнее для меня бытіе*, которое чрезъ это становится для меня предметомъ познанія. Сколько есть явленій, по выраженію Гербарта, столько есть указаній на бытіе“... Конечно сущность или природа вещи непознаваема для насъ сама по себѣ „Но если мы не можемъ непосредственно познавать самую сущность вещей, то мы можемъ познавать ее въ явленіяхъ, ибо та же логика (ко-

торая побуждаетъ насъ предполагать въ основѣ разнообразныхъ явленій единство сущности) говоритъ намъ, что сущность выражается въ своихъ проявленіяхъ. Связующимъ началомъ явленій служитъ законъ; въ немъ поэтому мы должны искать выраженія внутренняго единства явленій. Слѣдовательно вопросъ сводится къ тому: *совпадаютъ ли законы явленій съ законами познающаго ихъ разума*". Рѣшеніе таково: Вопросъ этотъ, продолжаетъ г. Чичеринъ, мы можемъ изслѣдовать, ибо для познанія явленій у насъ есть другой путь, нежели для познанія законовъ разума. Послѣднее дается намъ умозрѣніемъ, первое опытомъ. Всякое чувственное впечатлѣніе представляетъ намъ внѣшній фактъ, независимый отъ нашего разума. Также независима отъ насъ и послѣдовательность фактовъ. Если эта внѣшняя послѣдовательность совпадаетъ съ нашими логическими выводами, мы можемъ съ увѣренностію сказать, что законы явленій, слѣдоват. и лежащей въ основаніи ихъ сущности, согласуются съ законами нашего разума. Такое сравненіе сдѣлать легко. Мы имѣемъ въ математикѣ чисто умозрительную науку. Даже тѣ, которые утверждаютъ, что первоначальные ея элементы берутся изъ опыта, не могутъ не согласиться, что всѣ выводы дѣлаются чисто логическимъ путемъ. Въ вычисленіяхъ мы не руководимся ничѣмъ кромѣ логики. Слѣдовательно, *если эти вычисленія совпадаютъ съ фактами, которые познаются изъ опыта*, мы можемъ заключить, что чисто логическая связь опредѣленій (не только количественныхъ, но и качественныхъ, ибо, какъ поясняетъ г. Чичеринъ, въ количественныхъ опредѣленіяхъ выражаются качественныя начала) совпадаетъ съ внѣшнею связью явленій, или что внѣшній міръ управляется тѣми же самыми математическими законами, которымъ слѣдуетъ нашъ разумъ. Къ этому убѣжденію мы и приходимъ на дѣлѣ... Посредствомъ математическихъ выкладокъ мы вычисляемъ, напримѣръ, пути планетъ, и если мы, на основаніи такого вычисленія, опредѣляемъ положеніе совершенно неизвѣстнаго намъ свѣтила, существованіе котораго мы

предполагаемъ только изъ дѣйствія его на другія, и затѣмъ, направивши телескопъ на предположенное мѣсто, мы дѣйствительно находимъ тамъ неизвѣстное прежде свѣтило, мы можемъ быть убѣждены, что силы природы дѣйствуютъ согласно съ законами нашего разума (Стр. 79—82).

Итакъ заключенія, выведенныя логически, получаютъ для насъ достовѣрность, коль скоро подтверждаются опытомъ. Опытъ, такимъ образомъ, есть критерій для опредѣленія достоинства нашихъ сужденій, т. е. ихъ реальнаго значенія. И это конечно такъ должно быть, если опытъ есть единственный путь къ познанію дѣйствительности, какъ она есть въ себѣ. А коль скоро опытъ—единственный способъ, которымъ открывается намъ бытіе, дѣйствительность, то не должно ли признать опытъ не только критеріемъ, но и единственнымъ основаніемъ, источникомъ нашего познанія? Дѣйствительно, въ приведенномъ выше примѣрѣ хотя существованіе новой планеты выводится на основаніи математическихъ вычисленій, слѣдов. независимо отъ опыта, однакожъ не вполнѣ независимо; на самомъ дѣлѣ основаніемъ такого вывода служатъ наблюденія, именно наблюденія надъ относительнымъ положеніемъ другихъ планетъ. Итакъ, повидимому, согласіе нашего познанія съ дѣйствительностію, или бытіемъ, вполнѣ изъясняется и вмѣстѣ обезпечивается происхожденіемъ его изъ опыта. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Если бы дѣйствительно познаніе наше было безусловно зависимо отъ опыта, такъ чтобы оно имѣло для насъ достовѣрность настолько, насколько прямо извлекается изъ опыта, тогда конечно были бы невозможны для насъ никакія положенія, никакія сужденія, имѣющія сами въ себѣ достовѣрность, которыя не нуждались бы ни въ какомъ подтвержденіи со стороны опыта. Но такія положенія несомнѣнно есть. Всѣ такъ назыв. аксіомы, математическія или логическія основныя положенія, суть истины раціональныя, т. е. имѣющія свое основаніе единственно въ природѣ нашего разума, и потому-то достовѣрность этого рода истинъ

такова, что сомнѣніе относительно ихъ для насъ невозможно, ибо онѣ исключаютъ возможность противнаго тому, что ими утверждается. Какъ составляющія необходимую принадлежность нашего разума, истины тѣ *лежатъ въ основаніи всякаго научнаго познанія*, а потому не только независимы отъ опыта, но и господствуютъ надъ опытнымъ познаніемъ. Мы можемъ допустить возможность иного міра, отличнаго отъ того, въ которомъ живемъ, слѣдовательно и возможность иныхъ законовъ, не сходныхъ съ тѣми, которые намъ извѣстны по опыту, также должна быть допущена; но совершенно невозможно, чтобы истины раціональныя сдѣлались неистинными; такой случай безусловно для насъ не мыслимъ, ибо чтобы истины раціональныя могли измѣниться, для этого должна измѣниться вполнѣ самая природа разума; возможность иного порядка вещей, иныхъ законовъ природы мыслима; но совершенно не мыслима возможность иного разума, который различался бы отъ нашего по существу, качественно, а не только количественно, т. е.—такого, для котораго было бы разумно и возможно то, что для насъ невозможно и неразумно. Многое мы можемъ и даже должны признать превышающимъ естественную силу нашего разумѣнія, а потому неизъяснимымъ вполнѣ изъ естественныхъ законовъ разума, но совершенно невозможно признать истиннымъ что либо такое, въ чемъ заключалось бы прямое противорѣчіе необходимымъ законамъ разума, ибо это было бы прямымъ отрицаніемъ самаго разума. Конечно должно различать дѣйствительное состояніе разума, всегда не совершенное, и потому могущее вызывать противъ себя отношеніе отрицательное, отъ идеи разума, или же разума идеальнаго, отрицаніе котораго невозможно (ибо только въ силу идеальнаго разума мы и можемъ усматривать несовершенства въ дѣйствительномъ состояніи разума человѣческаго), но необходимыя истины очевидно невозможно относить къ несовершенствамъ человѣческаго разума. Итакъ несомнѣнно, что несравненно большее и важнѣйшее значе-

ніе имѣютъ для насъ необходимыя истины разума сравнительно со всякимъ опытнымъ познаніемъ; поэтому не только нельзя признать познаніе чисто раціональное зависимымъ отъ опыта, напротивъ, раціональныя истины, будучи основными, оказываются на дѣлѣ сами господствующими надъ опытомъ. Мало того: можно утверждать даже, если слѣдовать Канту, что опытъ вообще есть не болѣе какъ продуктъ познавательныхъ умственныхъ силъ человѣка. Конечно впечатлѣнія чувствъ непроизвольны, какъ говоритъ г. Чичеринъ; но отсюда онъ дѣлаетъ слишкомъ поспѣшный выводъ, что они указываютъ на внѣшнее для насъ бытіе. Ибо впечатлѣнія сами по себѣ недостаточны для того, чтобы образовалось познаніе дѣйствительнаго бытія вещей Для этого необходимо еще a) соединеніе впечатлѣній въ одинъ образъ, т. е. преобразованіе ихъ въ представленіе; b) отнесеніе полученнаго представленія ко многимъ другимъ представленіямъ, и установленіе такой или иной связи между ними, вмѣстѣ съ этимъ, наконецъ c) отнесеніе того же представленія къ извѣстному предмету, чрезъ что оно получаетъ для насъ значеніе предметное, объективное. Но всѣ эти процессы происходятъ въ насъ, суть дѣйствія духа, и вопросъ состоитъ въ томъ—заключается ли *основаніе* этихъ процессовъ въ самой дѣйствительности вещей, или же оно исключительно лежитъ въ нашемъ духѣ, въ присущихъ ему условіяхъ познавательной дѣятельности. Извѣстно, какъ рѣшилъ этотъ вопросъ Кантъ. Противъ него г. Чичеринъ ссылается на то, что впечатлѣнія получаются нами непроизвольно. Но и Кантъ этого не отвергалъ И онъ также принималъ, какъ само по себѣ очевидное и неподлежащее спору, что ощущенія непроизвольны и слѣдовательно происходятъ отвнѣ, именно причину ихъ происхожденія полагалъ въ самомъ бытіи вещей, но тѣмъ не менѣе утверждалъ, что это бытіе для насъ не познаваемо, основываясь на томъ, что ощущенія, хотя и происходятъ отвнѣ, подвергаются дальнѣйшей обработкѣ, всецѣло зависящей отъ субъективныхъ, т. е. лежащихъ въ нашемъ духѣ, условій по-

знавательной дѣятельности. Должна быть причина происхожденія въ насъ ощущеній, но и это мы утверждаемъ, по Канту, въ силу присущей нашему мышленію категоріи причинности, т. е. вслѣдствіе приложенія къ ощущеніямъ этого чисто умозрительнаго понятія; равнымъ образомъ, если причину ощущеній мы полагаемъ внѣ насъ, то и это, по Канту, условливается субъективною формою созерцанія, именно формою пространства, существующею только въ нашемъ духѣ, а не внѣ насъ.—Полагая причину ощущеній внѣ духа, *мышленіе* превращаетъ чрезъ то ощущенія въ представленія объективныя, т. е. относимыя имъ къ извѣстнымъ предметамъ, и затѣмъ образованныя такимъ образомъ представленія соединяетъ по извѣстнымъ правиламъ. Итакъ все познаніе, для котораго ощущенія служатъ лишь матеріаломъ, есть дѣло нашего духа, а потому, съ этой точки зрѣнія, не можетъ быть рѣчи о соотвѣтствіи познанія съ бытіемъ, и самое бытіе есть то, что полагается нашею мыслію (есть опредѣленіе мысли)

Истина этого взгляда состоитъ въ томъ, что конечно основныя и существенныя условія познанія даны въ насъ, въ нашемъ духѣ, ибо во всякомъ случаѣ познаніе есть собственное наше дѣло по преимуществу. И самыя ощущенія, составляющія, по Канту, отвнѣ заимствуемый матеріалъ познанія суть однакоже не что иное, какъ видоизмѣненія нашей способности воспріятія. Пусть причина этихъ видоизмѣненій лежитъ внѣ насъ, но почему нельзя утверждать, какъ и дѣлаетъ Кантъ, что причина эта совершенно намъ неизвѣстна и въ такомъ случаѣ хотя бы ощущенія и были для насъ показателями внѣ насъ лежащаго бытія, но ни откуда мы не можемъ знать о соотвѣтстіи или несоотвѣтствіи нашего познанія съ бытіемъ. И однакожъ мы безспорно ищемъ такого соотвѣтствія и ни мало не сомнѣваемся, что оно возможно для насъ. Какъ же изъяснить это столь естественное и столь самоувѣренное стремленіе наше? Повидимому оно изъясняется вполнѣ тѣмъ, что мы облада-

ѣмъ двоякимъ способомъ познанія: опытнымъ и умозрительнымъ. Выше мы пришли къ тому заключенію, что опытъ долженъ быть основаніемъ и критеріемъ достовѣрности дѣлаемыхъ нами выводовъ. Затѣмъ оказалось необходимымъ признать, что и самый опытъ зависимъ отъ умственной организаціи человѣка, и потому неизбѣжно является подчиненнымъ истинамъ раціональнымъ, составляющимъ основаніе всякаго познанія. Итакъ, повидимому, мы должны остановиться на томъ предположеніи, что и данныя опыта, и выводы умозрительные, равномѣрно должны быть соображаемы и повѣряемы очевидно—взаимно, одни посредствомъ другихъ. Дѣйствительно, мы ищемъ обыкновенно для своихъ мнѣній, предположеній и заключеній подтвержденія въ опытѣ, и только когда находимъ такое подтвержденіе, удостовѣряемся въ ихъ истинности. Но и наоборотъ, свидѣтельства опыта сами по себѣ слишкомъ недостаточны и требуютъ восполненія, а такимъ восполненіемъ могутъ быть только умозаключенія; иногда же свидѣтельства чувствъ, которыя служатъ источникомъ опытнаго познанія, совершенно ложны, исправленіе же ихъ возможно опять только посредствомъ умозаключеній. Вотъ почему для пріобрѣтенія достовѣрныхъ знаній требуется не просто опытъ, но опытъ научный, т. е. критическій, основанный на всестороннемъ изученіи предмета, вспомоществуемомъ всѣми возможными средствами къ избѣжанію ошибокъ. Такой опытъ очевидно есть соединеніе наблюденія или непосредственнаго чувственнаго опыта съ критическимъ мышленіемъ. Т. е. познаніе, котораго ищетъ наука, дѣйствительно основывается на взаимодѣйствіи и соглашеніи съ одной стороны чувственнаго наблюденія или непосредственнаго опыта, а съ другой—умозрѣнія. Не есть ли это взаимодѣйствіе и соглашеніе двухъ способовъ, или пожалуй, сторонъ познанія то именно соотвѣтствіе съ бытіемъ, которое невольно предполагается нами въ каждомъ истинномъ познаніи? Дѣйствительно, когда нами достигнуто такое познаніе предмета, въ которомъ приняты во вниманіе

и соображены всѣ данные, и въ которомъ ничего не остается темнаго,—неяснаго, то мы чувствуемъ полное внутреннее удовлетвореніе, безъ сомнѣнія подобное тому, какое испытываетъ художникъ, когда ему удается вполнѣ выяснить для себя прекрасный идеальный образъ и выразить его въ соотвѣтственной формѣ. То, что даетъ удовлетвореніе художнику,—есть конечно гармоническое, вполнѣ согласное соотношеніе всѣхъ элементовъ выработанной имъ идеи,—составляющее сущность красоты. Но также точно и удовлетвореніе, доставляемое пріобрѣтеніемъ истиннаго познанія, условливается согласіемъ какъ самаго познанія съ другими познаніями, такъ равно и всѣхъ его составныхъ частей или элементовъ между собою. Не смотря на эту аналогію познанія съ художественнымъ творчествомъ,—есть однакоже существенное различіе между удовлетвореніемъ, доставляемымъ истиннымъ познаніемъ, коль скоро оно пріобрѣтается нами, и тѣмъ, которое мы почерпаемъ въ созерцаніи прекраснаго. Художникъ, наслаждаясь созерцаніемъ прекраснаго образа, вполнѣ понимаетъ, что этотъ образъ есть его собственное созданіе, и мы сами не иначе относимся къ тому же образу, но это не только не умаляетъ, напротивъ возвышаетъ достоинство художественнаго произведенія. Напротивъ удовольствіе, которымъ сопровождается пріобрѣтеніе познанія, главнымъ образомъ зависитъ отъ увѣренности въ томъ, что это познаніе не есть вымыслъ, но выражаетъ дѣйствительность такъ, какъ она есть, и слѣдоват. имѣетъ не одно только идеальное, но и реальное значеніе, состоящее въ согласіи идей или представленій, въ немъ заключающихся, съ дѣйствительнымъ бытіемъ. Даже еслибы мы, слѣдуя скептикамъ, стали отрицать всякое объективное значеніе нашего познанія, то и въ этомъ случаѣ остается увѣренность въ томъ, что мы можемъ знать, по крайней мѣрѣ, *дѣйствительное положеніе или состояніе* нашего познанія, т. е. полагаемъ, что то, что́ мы думаемъ о познаніи, для насъ есть выраженіе того, что́ оно есть на самомъ дѣлѣ. Вообще

мы необходимо принимаемъ наше познаніе за выраженіе того, что̀ есть, существуетъ, и только различнымъ образомъ опредѣляемъ объемъ того, что считаемъ для себя познаваемымъ. Для художника дѣйствительность служитъ матеріаломъ, средствомъ, поводомъ къ созданію такихъ или иныхъ образовъ, идей, имѣющихъ по преимуществу субъективное, а не объективное значеніе; для ученаго же и философа—дѣйствительность не средство, а цѣль, *предметъ*, а не поводъ къ возбужденію свойственной имъ умственной дѣятельности. Итакъ не само по себѣ имѣетъ для насъ значеніе соглашеніе наблюденія и умозрѣнія, а только по причинѣ нашей увѣренности въ томъ, что этимъ лишь путемъ достижимо для насъ *истинное* познаніе, т. е. *согласное съ дѣйствительнымъ бытіемъ*. Это соглашеніе наблюденія съ умозрѣніемъ, и наоборотъ, есть только средство, а не цѣль, не сама истина, а только путь къ истинному познанію.

Если же бытіе, какъ предметъ познанія, не заключается въ непосредственномъ опытѣ, равно какъ не заключается и въ умозрѣніи (что̀ мы видѣли выше), ибо и опытъ и умозрѣніе суть только пути, средства къ познанію бытія, которое такимъ образомъ всегда остается внѣ того и другаго, то снова является вопросъ, какъ же мы можемъ удостовѣриться въ согласіи нашего познанія съ бытіемъ?

Вопросъ этотъ получаетъ особенную важность, если мы возмемъ во вниманіе, что такой философъ, какъ Кантъ, пришелъ къ тому выводу, что познаніе наше не можетъ быть согласно съ бытіемъ вещей, что будучи заключено всецѣло въ самомъ себѣ, оно хотя и соприкасается нѣкоторою своею стороною (содержаніемъ) съ бытіемъ, однако не имѣетъ съ нимъ ничего общаго, такъ какъ условливается субъективными формами духа познающаго, а не объективными формами бытія познаваемаго.

Но довольно и того, что Кантъ признаетъ бытіе вещей причиною возникновенія въ насъ ощущеній. Хотя съ точки зрѣнія Канта эта причина только предполагается нами, но

не познается, ибо мы не можемъ знать, что́ такое вещи въ себѣ, однакожъ остается при этомъ непонятнымъ, и слѣдовало объяснить, почему мы не только полагаемъ внѣ себя, въ бытіи вещей, причину происхожденія въ насъ представленій, но и относимъ эти представленія къ вещамъ, разсматривая ихъ какъ выраженіе бытія. Быть можетъ это отнесеніе представленій къ вещамъ, внѣ насъ существующимъ, есть иллюзія. И въ самомъ дѣлѣ таково заключеніе, къ которому приводитъ точка зрѣнія Канта. Но иллюзія чего: чувствъ, или ума? Ибо только эти два орудія познанія мы имѣемъ. Если это иллюзія чувствъ, тогда мы могли бы исправить ее посредствомъ умозрѣнія, или по крайней мѣрѣ убѣдиться въ томъ, что это дѣйствительно иллюзія, какъ убѣждаемся въ томъ, что солнце только кажется намъ восходящимъ и заходящимъ, на самомъ же дѣлѣ не солнце, а земля движется; и такъ не заключается ли причина означенной иллюзіи, т. е. увѣренности въ объективномъ значеніи представленій,—въ умѣ нашемъ? Дѣйствительно, объективное, то есть предметное, значеніе для насъ представленій нашихъ, по Канту, изъясняется тѣмъ, что категоріи разсудка, которыми условливается опытное познаніе наше, суть *необходимыя*, т. е. не зависящія отъ нашей воли (и потому имѣющія общегодное значеніе) формы мысли; какъ необходимы для насъ эти формы мысли, столько же необходимымъ, независящимъ отъ нашей воли, и потому какъ бы *существующимъ* внѣ насъ, не отъ насъ происходящимъ, представляется намъ и все то, что мы мыслимъ по этимъ формамъ. Итакъ, очевидно необходимость *лежащая въ природѣ нашего ума* вынуждаетъ насъ относить наши представленія къ вещамъ, слѣдоват. необходимость ничѣмъ не различающаяся отъ необходимости свойственной категоріямъ разсудка. И если возможно сомнѣніе относительно истинности, т. е. объективнаго значенія первой, то и вторая также должна быть сомнительна, а при такомъ недовѣріи къ самой природѣ ума можно ли рѣшиться и на изъясненіе познанія съ

увѣренностію въ томъ, что это изъясненіе будетъ истиннымъ, а не ложнымъ? Если разумъ требуетъ не только полагать причину нашихъ представленій внѣ себя, но и признавать выраженіемъ этой причины то, для чего онъ самъ служитъ преимущественною причиною, то такое требованіе было бы очевидно ложнымъ, и въ такомъ случаѣ было бы столь же ложно и все то, что съ равною необходимостію вытекаетъ изъ природы разума. Вообще, признавъ вѣрнымъ то утвержденіе Канта, что бытіе вещей, какъ лежащее внѣ формъ познанія, свойственныхъ нашему разуму, совершенно недоступно намъ, мы тѣмъ самымъ лишаемъ себя всякой возможности знать и то, соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ наше познаніе бытію, т. е. каково оно на самомъ дѣлѣ.—Но развѣ не возможны, спросятъ, иллюзіи ума, т. е., ложныя заключенія? Возможны конечно, но только случайныя, зависящія отъ нашей воли, и потому легко исправимыя, именно посредствомъ опыта; а что имѣетъ основаніе въ самой природѣ ума, и что поэтому не только не опровергается, напротивъ подкрѣпляется опытомъ, то очевидно никакъ не можетъ быть иллюзіею. Такова именно непреодолимая увѣренность въ возможности и достижимости для насъ объективнаго, или что тоже, истиннаго, т. е. согласнаго съ бытіемъ вещей, познанія. Не находя ничего противъ той увѣренности, мы въ тоже время имѣемъ всѣ основанія въ пользу ея. Ибо какъ умозрѣніе, такъ равно и опытъ склоняютъ насъ къ вѣрѣ въ объективную значимость нашихъ представленій.

И прежде всего такая увѣренность находитъ непрерывное для себя подтвержденіе во внутреннемъ опытѣ. Ибо наши желанія, стремленія, представленія очевиднѣйшимъ образомъ связываются по закону причинности съ нашими дѣйствіями; причины и дѣйствія этого рода въ насъ и чрезъ насъ происходятъ и потому связь ихъ познается очевиднѣйшимъ образомъ. Конечно представленіе, которымъ сопро-

вождается извѣстное стремленіе, желаніе, приводящее насъ къ дѣйствію, не тоже, что самое это желаніе, стремленіе[1]). Однакожъ какъ представленія, такъ равно стремленія и желанія представляемыя имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ, равно происходятъ въ нашемъ духѣ. Слѣдовательно сомнѣніе относительно соотвѣтствія или согласія ихъ между собою въ этомъ случаѣ не возможно. Я самъ переживаю, непосредственно испытываю въ себѣ извѣстное хотѣніе, желаніе, и самъ же представляю его, при чемъ нахожу совершенное единство, равенство одного съ другимъ. Равное же соотвѣтствіе или согласіе мы находимъ также между хотѣніями или стремленіями и ихъ дѣйствіями или послѣдствіями, и согласіе это столь же для насъ несомнительно, столь же очевидно. Отсюда далѣе и въ томъ случаѣ, когда дѣйствія даны въ насъ, присутствуютъ въ нашемъ сознаніи, а причины отсутствуютъ, мы, полагая эти причины внѣ насъ, не можемъ не признавать ихъ соотвѣтствующими, равными ихъ дѣйствіямъ, которыя даны въ насъ, и равенство это для насъ столь велико, что тѣ и другія въ сознаніи нашемъ обыкновенно вовсе не разграничиваются, сливаются между собою. Таково именно отношеніе соотвѣтствія или равенства для нашего сознанія должно быть между нашими представленіями и ихъ предметами внѣ насъ существующими. Такъ совершается для насъ переходъ изъ внутренняго опыта въ опытъ внѣшній. При этомъ мышленіе, или умозрѣніе, будучи для того и другаго опыта общимъ, посредствующимъ, приводитъ во взаимную связь, согласуетъ данныя того и другаго опыта, чѣмъ и обезпечивается для насъ достовѣрность познанія, т. е. соотвѣтствіе его съ бытіемъ.

Но вопросъ объ отношеніи познанія и бытія рѣшенъ нами пока еще только формально, схематически. Мы вправѣ

[1]) Шопенгауеръ напр. строго раздѣляетъ представленія отъ желаній или хотѣній, утверждая, что только въ актахъ воли, т. е. въ хотѣніяхъ, выражается дѣйствительное бытіе; представленія же—пустые образы, не имѣющіе объективнаго значенія.

теперь утверждать соотвѣтствіе, или согласіе между представленіями и вещами, но ни существо представленій, ни существо вещей представляемыхъ для насъ еще неизвѣстно; между тѣмъ то и другое должно быть разъяснено по возможности, если мы хотимъ имѣть вполнѣ достаточное рѣшеніе вопроса о взаимномъ отношеніи познанія и бытія.

II.

При той тѣсной связи внутренняго опыта съ внѣшнимъ, на которую выше указано, исходный пунктъ и самыя основанія для рѣшенія вопроса о сущности представленій и вещей представляемыхъ мы можемъ заимствовать какъ изъ внутренняго, такъ и изъ внѣшняго опыта. Отсюда, смотря по тому какъ оцѣнивается достоинство того и другаго опыта, различно также рѣшается вопросъ о сущности познанія и бытія. Или внѣшній опытъ признается источникомъ достовѣрнѣйшаго познанія, ближайшимъ и необманчивымъ откровеніемъ бытія, а опыту внутреннему усвояется лишь второстепенное значеніе и даже вовсе отрицается всякое значеніе его для познанія; тогда данныя для рѣшенія вопроса заимствуются изъ внѣшняго опыта и сообразно тому рѣшается самый вопросъ. Или наоборотъ,—внутренній опытъ рѣшительно предпочитается и признается достовѣрнѣйшимъ; въ такомъ случаѣ для изъясненія существа вещей и самаго познанія ищутъ точки опоры въ этомъ опытѣ, причемъ и рѣшеніе вопроса дается совершенно иное.

Если мы захотимъ изслѣдовать самое познаніе, то безъ сомнѣнія мы необходимо должны обратиться къ внутреннему опыту, ибо какъ бы мы ни смотрѣли на познаніе, оно есть прежде всего процессъ *въ насъ* происходящій. Но такъ какъ бытіе обыкновенно противополагается познанію, то отсюда, смотря на познаніе какъ на процессъ въ насъ, въ нашемъ сознаніи происходящій, самое бытіе, съ которымъ познаніе должно имѣть связь, мы представляемъ какъ

нѣчто лежащее внѣ насъ, какъ данное внѣ нашего сознанія, отдѣльно, независимо отъ него; посему бытіе какъ такое для насъ есть то, что открывается намъ не чрезъ внутренній, а внѣшній опытъ. Итакъ, когда исходнымъ пунктомъ изслѣдованія служитъ внутренній опытъ, то при этомъ на первый планъ выступаетъ для насъ познаніе, бытіе же разсматривается какъ нѣчто лежащее внѣ познанія или отождествляется съ познаніемъ. Наоборотъ, когда исходнымъ пунктомъ служитъ не внутренній, а внѣшній опытъ, то при этомъ все наблюдаемое нами представляется намъ, какъ *существующее само по себѣ*, какъ бытіе въ собственномъ смыслѣ; отсюда и самое познаніе, коль скоро къ нему прилагается тотъ же способъ изслѣдованія, представляется намъ въ качествѣ объективно, т. е. независимо отъ насъ происходящаго процесса, какъ одинъ изъ процессовъ, совершающихся въ дѣйствительности, и по сущности не различающійся отъ другихъ процессовъ; противоположность познанія и бытія исчезаетъ, но уже не бытіе отождествляется съ познаніемъ (или полагается въ познаніи), а познаніе съ бытіемъ (т. е. разсматривается какъ часть бытія).

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній разсмотримъ различные способы рѣшенія означеннаго вопроса.

Такъ какъ окружающій насъ внѣшній міръ дѣйствуетъ на наши чувства непрерывно, и съ первыхъ дней нашей жизни приковываетъ къ себѣ наше вниманіе, то вотъ почему внѣшній опытъ происходитъ всегда энергичнѣе, живѣе, и притомъ не требуетъ отъ насъ особенныхъ усилій, но совершается обыкновенно самъ собою, непроизвольно. Отсюда и свидѣтельства внѣшняго опыта имѣютъ для насъ наибольшую, неотразимую очевидность. Испытывая постоянное и самое разнообразное воздѣйствіе вещей, мы пріучаемся къ мысли, что всѣ перемѣны, замѣчаемыя нами въ себѣ, порождаются этимъ воздѣйствіемъ, и что, поэтому, и самыя идеи, представленія, мысли суть не что иное какъ

образы вещей. Таково простѣйшее, общедоступное и сразу представляющееся рѣшеніе вопроса.

Но наблюденіе внѣшнее само по себѣ даетъ намъ только чисто внѣшній распорядокъ явленій и перемѣнъ наблюдаемыхъ, который ограничивается простымъ сосуществованіемъ ихъ въ пространствѣ и послѣдовательностію во времени. Наука въ состояніи значительно расширить и дѣйствительно расширяетъ поле наблюденія; она доставляетъ средства, не останавливаясь на очевидныхъ для всякаго перемѣнахъ и явленіяхъ, подсматривать скрытые внутренніе процессы и явленія совершающіяся въ самихъ вещахъ. Однако качество знаній, доставляемыхъ внѣшнимъ опытомъ, отъ того нимало не измѣняется. Порядокъ и связь явленій для внѣшняго наблюденія, сколько бы оно ни расширялось и ни углублялось, всегда имѣютъ тотъ же характеръ. И потому тѣ, которые хотятъ стоять на почвѣ внѣшняго наблюденія, приходятъ къ тому заключенію, что все наше познаніе ограничивается опредѣленіемъ постоянно повторяющихся въ опытѣ отношеній послѣдовательности и совмѣстности явленій Съ этой точки зрѣнія и самое познаніе есть не болѣе какъ рядъ перемѣнъ въ нашемъ организмѣ, производимыхъ въ насъ дѣйствіемъ вещей на наши чувства и потому отображающихъ въ себѣ перемѣны и свойства самихъ вещей. Означенныя перемѣны всегда происходятъ съ одинаковою послѣдовательностію, и всякій разъ какъ даны необходимыя для того условія, которыя заключаются въ самомъ устройствѣ внутреннихъ и внѣшнихъ органовъ воспріятія, а также въ соприкосновеніи ихъ съ вещами; посему и познаніе, какъ предметъ внѣшняго наблюденія, является процессомъ съ такою же правильностію и столь же необходимо совершающимся, какъ и всякій другой процессъ природы, и на этомъ основаніи признается, въ существѣ своемъ, тождественнымъ съ другими натуральными процессами. Остановиться на простомъ наблюденіи однако не возможно; требуется изъясненіе наблюдаемыхъ фактовъ; бли-

жайшее къ наблюденію внѣшнему изъясненіе явленій есть подведеніе ихъ подъ какой либо общій законъ природы, опредѣляющій неизмѣнно повторяющееся однообразіе въ происхожденіи и взаимномъ отношеніи явленій извѣстнаго класса. Но такое изъясненіе есть неполное и потому неудовлетворяющее существенной потребности нашего ума. Мышленіе ищетъ единства и связи во всѣхъ наблюдаемыхъ явленіяхъ. А такъ какъ для внѣшняго наблюденія всякій процессъ есть матеріальный, т. е. имѣющій въ основаніи своемъ нѣчто повсюду представляющее тѣ же свойства, различаемыя посредствомъ воспріятій внѣшнихъ чувствъ, то посему матерія принимается за общее основное начало всѣхъ вещей и явленій, коль скоро умозрѣніе остается на почвѣ внѣшняго наблюденія. Отсюда понятно, почему матеріализмъ является воззрѣніемъ столь легко усвояемымъ и общедоступнымъ. Внѣшнее наблюденіе, какъ сказано, по крайней мѣрѣ въ своемъ первобытномъ натуральномъ видѣ, есть процессъ совершающійся легко и непринужденно, и даже сопровождается обыкновенно чувствомъ удовольствія; посему и умозрѣніе, или мышленіе, стремящееся къ изъясненію явленій, наиболѣе склонно подчиняться руководству внѣшняго наблюденія, а слѣдуя его указаніямъ, легко приходитъ къ матеріализму, который, такимъ образомъ, есть простѣйшая, такъ сказать, элементарная умозрительная система.

Но что такое матерія? Въ прошломъ столѣтіи Кондильякъ, въ своемъ трактатѣ о чувствахъ, разбирая участіе, какое каждому изъ чувствъ принадлежитъ въ дѣлѣ познанія, приходитъ къ заключенію, что собственно осязаніе есть то чувство, чрезъ которое мы приходимъ въ соприкосновеніе съ вещами, внѣ насъ существующими, и что поэтому чрезъ него только мы убѣждаемся въ существованіи внѣшняго міра. Дѣйствительно, и всѣ другія внѣшнія чувства потому только могутъ быть названы внѣшними, т. е. даютъ намъ знаніе о внѣшнемъ мірѣ, что служатъ для насъ посред-

никами соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ, и въ этомъ своемъ значеніи суть не что иное какъ видоизмѣненія основнаго чувства—осязанія. Поэтому ощущенія, получаемыя нами посредствомъ осязанія, должно признать основными, общими и первоначальными, а какъ осязаніе есть по преимуществу органъ внѣшняго наблюденія, то посему и самое свойство вещей, которое узнается нами чрезъ осязаніе, необходимо должно представляться намъ важнѣйшимъ, основнымъ свойствомъ и существеннымъ признакомъ внѣшняго существованія. Таково именно свойство—протяженіе. Итакъ понятно, почему Декартъ въ протяженіи полагалъ сущность вещей; дѣйствительно, только протяженное можетъ быть предметомъ внѣшняго наблюденія; другіе, правда, не протяженіе, а непроницаемость признаютъ основнымъ свойствомъ вещей матеріальныхъ; но непроницаемость есть свойство состоящее въ томъ, что одно тѣло не дозволяетъ проникнуть въ занимаемое имъ мѣсто другому тѣлу; слѣдовательно занятіе извѣстнаго мѣста, наполненіе нѣкоторой части пространства,—т. е. *протяженность* составляетъ необходимый признакъ и условіе непроницаемости. Такимъ образомъ для внѣшняго наблюденія первоначальнымъ и основнымъ свойствомъ вещей является протяженность, а то, чему свойственно протяженіе, т. е. находится въ пространствѣ, и само пространственно, мы называемъ тѣломъ; тѣлесность—необходимый признакъ матеріи; матеріальное тоже что тѣлесное; безтѣлесной матеріи быть не можетъ; посему и тогда, какъ матерія въ извѣстномъ состояніи (въ воздухообразномъ, или газообразномъ) ускользаетъ отъ непосредственнаго воспріятія внѣшнихъ чувствъ, мы все же представляемъ ее состоящею изъ протяженныхъ частицъ, или незамѣтныхъ для нашихъ чувствъ тѣлецъ, такъ назыв. атомовъ. Такъ какъ протяженность основное свойство матеріи, то и всѣ другія свойства, различаемыя посредствомъ другихъ чувствъ, такъ назыв. чувственныя качества мы необходимо представляемъ пространственно существующи-

ми, т. е. помѣщаемъ ихъ въ тѣлахъ. Далѣе, всякое тѣло, какъ показываетъ опытъ, измѣняетъ свое состояніе только когда дѣйствуетъ на него другое тѣло, слѣдоват. способно только къ дѣйствіямъ страдательнымъ, а не активнымъ; ктому же и самыя ощущенія, посредствомъ которыхъ мы различаемъ качества вещей, также суть состоянія пассивныя; поэтому еще въ древности матерію опредѣляли какъ начало пассивное, недѣятельное. Будучи пассивною, матерія сама по себѣ не можетъ образовать такую или иную форму; образованіе вещей изъ матеріи предполагаетъ слѣдоват. другое начало,—дѣятельное. Вотъ почему мы обыкновенно матеріи противополагаемъ силу. И если Лейбницъ отвергъ ученіе Декарта, что въ протяженіи заключается существенное свойство тѣлъ, то это потому, что понятіе силы, какъ начала дѣятельнаго, казалось ему болѣе выражающимъ существо вещей. Но, какъ справедливо замѣтилъ еще Локкъ, понятіе силы мы заимствуемъ первоначально изъ внутренняго опыта, ибо къ понятію этому мы приходимъ единственно благодаря тому, что въ себѣ самихъ наблюдаемъ различныя проявленія дѣятельныхъ силъ, каковы воля и разсудокъ, или мышленіе. А такъ какъ мы предположили держаться пока исключительно внѣшняго наблюденія, и опредѣлить то понятіе о матеріи, какое получается единственно на основаніи внѣшняго опыта, то посему понятіе силы мы должны устранить. И дѣйствительно, тѣ, которые слѣдуютъ неуклонно внѣшнему опыту, обыкновенно утверждаютъ, что понятіе силы есть фиктивное, не имѣющее реальнаго значенія. Сила въ отдѣльности отъ матеріи какъ нѣчто отличное отъ нея,—пустая абстракція, ничто; на самомъ дѣлѣ, т. е. реально существующею, говорятъ, должно признать только матерію. И такое утвержденіе понятно. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ такое сила съ точки зрѣнія внѣшняго опыта, иначе: что̀ представляетъ намъ внѣшнее наблюденіе въ томъ случаѣ, когда мы приходимъ къ понятію силы и пользуемся этимъ понятіемъ? Мы замѣчаемъ какую либо перемѣну, а всякая

перемѣна въ протяженномъ, т. е. съ точки зрѣнія внѣшняго наблюденія, можетъ состоять только въ перемѣщеніи, или что тоже въ *движеніи*. Отсюда объясняется стремленіе—всѣ силы природы свести къ движенію; поэтому же реальнымъ основаніемъ ощущеній, слѣд. и всѣхъ чувственныхъ качествъ вещей, признается движеніе. Движеніе бываетъ или явное, состоящее въ перемѣщеніи всей массы тѣла, или скрытое, т. назыв. частичное, состоящее въ перемѣщеніи частицъ тѣла; первое есть механическое движеніе, а послѣднее—динамическое. Законъ сохраненія силъ, утверждающій что никакая сила не исчезаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ прекращается ея обнаруженіе, но переходитъ въ другую силу,—означаетъ собственно переходъ внѣшняго видимаго движенія цѣлаго тѣла во внутреннее, скрытое движеніе частицъ; такъ механическое движеніе переходитъ въ теплоту. Различныя состоянія тѣлъ также опредѣляются большею или меньшею способностію ихъ къ движенію.

Въ настоящее время нерѣдко говорятъ о разоблаченіи наукою тайнъ природы, о раскрытіи внутренняго ея устройства. Новѣйшія открытія возбуждаютъ самыя смѣлыя надежды; многимъ кажется, что ничего нѣтъ невозможнаго для науки; даже осторожные и серьезные ученые считаютъ рискованнымъ утверждать, что тотъ или иной вопросъ не можетъ быть когда либо рѣшенъ наукою. Но замѣчательно, что рѣчи о разоблаченіи тайнъ природы, ея внутренняго устройства наукою, слышатся главнымъ образомъ по поводу того, что, при помощи принятой теперь атомистической теоріи, удалось изъяснить многія свойства и законы соединенія простыхъ химическихъ тѣлъ, именно такъ назыв. газовъ, и даже найдены способы опредѣлить величину малѣйшихъ частицъ, скорость и различныя направленія движеній свойственныхъ этимъ частицамъ. Господство атомистической теоріи, вслѣдствіе удобопримѣнимости ея къ изъясненію явленій природы, наиболѣе способствовало утвержденію въ

новѣйшей наукѣ механическаго взгляда на природу [1]). Но эта же самая теорія не показываетъ ли очевиднѣйшимъ образомъ, что съ точки зрѣнія внѣшняго наблюденія, какъ бы ни углублялся анализъ фактовъ, кромѣ тѣлъ и свойственныхъ имъ движеній для насъ ничего иного и быть не можетъ. Конечно атомы недоступны для внѣшняго наблюденія, тѣмъ не менѣе мы представляемъ ихъ не иначе какъ по аналогіи съ тѣлами, подлежащими чувственному воспріятію, отъ которыхъ атомы различаются только своею малостію и недѣлимостію.

Послѣ этого совершенно понятно, что когда тотъ же методъ прилагается и къ явленіямъ внутренней жизни, то, вмѣсто изъясненія этихъ явленій,—неизбѣжно приходятъ къ отрицанію отличительнаго ихъ характера; является стремленіе приравнять ихъ къ явленіямъ внѣшней природы. Но для всякаго непредубѣжденнаго ясно, что внутреннія явленія рѣшительно не соизмѣримы съ явленіями тѣлесными, или матеріальными, подлежащими внѣшнему наблюденію. Что общаго имѣютъ *мыслъ*, *чувство*, *желаніе* съ тѣлами и ихъ свойствами? Отсюда для тѣхъ, которые хотятъ стоять на почвѣ внѣшняго наблюденія, ничего болѣе не остается какъ отрицать внутреннія явленія именно какъ внутреннія [2]). Дѣйствительно, матеріализмъ превращаетъ внутрен-

---

[1]) См. изложеніе этой теоріи и объясненіе научнаго значенія ея въ химіи,—въ рѣчи проф. А. Столѣтова: *Очеркъ развитія нашихъ свѣдѣній о газахъ*, стр 126—159. 1879 г. Москва.

[2]) „Если мы говоримъ, разсуждаетъ Карпентеръ, что электричество служитъ *выраженіемъ* химическаго измѣненія, то какъ же можемъ мы не признавать мысль за *выраженіе* химическихъ измѣненій“? Правда, онъ замѣчаетъ: „этимъ мы вовсе не имѣемъ притязаній *объяснять* психическія явленія“. Но для насъ имѣетъ интересъ слѣдующее разъясненіе этого замѣчанія. „Ни одинъ физикъ, говоритъ онъ далѣе, не скажетъ, что онъ въ состояніи понять, какимъ образомъ электричество развивается вслѣдствіе химическихъ измѣненій, онъ знаетъ только, что такое отношеніе причинъ и слѣдствій существуетъ между двумя разрядами явленій; онъ знаетъ что каждое химическое измѣненіе сопро-

нюю жизнь въ механизмъ тѣлесныхъ, именно частичныхъ движеній, происходящихъ въ нашемъ тѣлѣ по необходимымъ законамъ взаимодѣйствія. Такому взгляду на душевную жизнь всегда будетъ противиться собственное наше внутреннее чувство и самосознаніе. Ибо, какъ сказано, внѣшнія тѣлесныя явленія и внутреннія душевныя совершенно несоизмѣримы между собою. Изъ *внѣшнихъ*, доступныхъ чувственному воспріятію, или же недоступныхъ, но предполагаемыхъ по умозаключенію, тѣлесныхъ движеній, каковы бы эти движенія ни были, никогда не могутъ быть выведены и объяснены *внутреннія* духовныя явленія. Итакъ вотъ граница внѣшняго наблюденія и самаго умозрѣнія, поскольку оно опирается на такомъ наблюденіи!

Если матеріализмъ приходитъ къ отрицанію внутренняго, духовнаго міра, не будучи въ состояніи изъяснить отличительнаго его характера изъ данныхъ внѣшняго опыта (и въ этомъ отношеніи является по преимуществу отрицательнымъ направленіемъ мысли), то противоположное ему направленіе (которое можно назвать субъективнымъ идеализмомъ), опирающееся единственно на внутреннемъ опытѣ,— наоборотъ— отрицаетъ бытіе матеріальнаго міра.

Всѣ воспріятія внѣшнихъ чувствъ, насколько сознаются нами, т. е. *даны въ нашемъ сознаніи*, суть внутреннія на-

---

вождается колебаніемъ въ электричествѣ, и потому всякій разъ, когда ему приходится наблюдать нарушеніе электрическаго равновѣсія, онъ склоненъ принимать какое нибудь химическое измѣненіе за его физическую причину. *Основанія физіологіи ума*, т. I, стр. 35. Такимъ образомъ Карпентеръ, отказываясь отъ объясненія психическихъ явленій, пользуется этою уступкою для того только, чтобы усилить аналогію между *мыслію* и *электричествомъ*, въ ихъ отношеніи къ химическому процессу, которымъ, по предположенію Карпентера, то и другое явленіе одинаково условливается. Но сравнивая мысль и электричество въ сказанномъ отношеніи, Карпентеръ, къ сожалѣнію, не обратилъ вниманія на то, что электричество есть явленіе видимое, доступное для внѣшняго наблюденія, слѣд однородное съ химическимъ измѣненіемъ, которымъ возбуждается, между тѣмъ какъ мысль ничего общаго не имѣетъ съ химическимъ процессомъ.

ши состоянія; въ этомъ отношеніи нѣтъ различія между ощущеніями, отъ какого бы внѣшняго чувства они ни происходили. Конечно, такія свойства, какъ непроницаемость, протяженность, въ большей степени, чѣмъ другія, кажутся намъ внѣ насъ существующими, однако и эти свойства познаваемы для насъ только въ формѣ ощущеній, данныхъ въ насъ, а не внѣ насъ. На этомъ основаніи, какъ извѣстно, Бэрклей пришелъ къ отрицанію матеріальнаго міра. Матерія сама по себѣ ничто, пустое слово, если отдѣлить отъ нея всѣ свойства, различаемыя посредствомъ чувственныхъ воспріятій, а какъ эти воспріятія или представленія не внѣ, а въ насъ, въ нашемъ сознаніи даны, то слѣдоват. матерія и не существуетъ какъ нѣчто отдѣльное отъ представляющаго духа; истинный субъектъ всѣхъ представляемыхъ нами свойствъ, дѣйствій, состояній есть духъ представляющій, а не матерія. Отсюда основной тезисъ философіи Бэрклея таковъ: существуютъ только идеи, или представленія и духи какъ существа представляющія. Отрицая, такимъ образомъ, объективное существованіе вещей представляемыхъ, т. е. существованіе ихъ внѣ духа представляющаго, и полагая бытіе вещей въ ихъ представляемости, или иначе,—отождествляя вещи съ представленіями, Бэрклей не могъ однако удовлетворительно рѣшить вопросъ, откуда же происходитъ у насъ увѣренность въ существованіи внѣ насъ матеріальнаго міра, почему мы вещи, которыя на самомъ дѣлѣ не что иное какъ совокупность представленій или ощущеній, представляемъ существующими внѣ насъ, а не въ насъ? Если вещи, на самомъ дѣлѣ, суть не болѣе какъ представленія, имѣющія мѣсто лишь въ нашемъ сознаніи, въ нашемъ духѣ, то и вообще весь представляемый нами объективный міръ должно разсматривать и изъяснять какъ произведеніе представляющаго духа. Дѣйствительно, коль скоро умозрѣніе слѣдуетъ этой точкѣ зрѣнія на вещи, исходящей изъ внутренняго опыта, то недостаточно при этомъ одного утвержденія, что бытіе вещей состоитъ въ ихъ представляе-

мости, что онѣ не что иное какъ наши представленія; является необходимость изъяснить изъ представляющаго духа, какимъ образомъ мы приходимъ къ тому что представляемое нами, слѣдовательно данное только въ нашемъ сознаніи въ формѣ представленій, мы полагаемъ внѣ себя какъ существующее независимо, отдѣльно отъ нашего сознанія? Это именно и было задачею философіи Фихте, которая исходила изъ той же точки зрѣнія, какъ и философія Бэркдея; но эта послѣдняя философія ограничивала наше познаніе наблюденіемъ, и потому была сенсуалистическою, сводя всякое наблюденіе къ ощущенію, какъ первичному факту, данному въ нашемъ сознаніи, философія же Фихте есть умозрительная, поелику самое наблюденіе онъ пытался изъяснить путемъ умозрѣнія. Фихте различалъ въ нашемъ духѣ двоякую дѣятельность: центробѣжную и центростремительную, активную и пассивную. По существу своему духъ есть сила дѣятельная, но онъ же и ограничиваетъ постоянно свою дѣятельность,—ограничиваетъ вслѣдствіе того, что обращается на себя, обращается же на себя, и чрезъ то полагаетъ предѣлъ своей дѣятельности, съ тою цѣлью, дабы придти къ сознанію себя. Я свободенъ на столько, на сколько сознаю себя свободнымъ; самосознаніе необходимо, такимъ образомъ, какъ условіе свободы духа, но чтобы имѣть самосознаніе, для этого я долженъ обратиться къ себѣ, а такое обращеніе къ себѣ (рефлексъ) не можетъ не задерживать свойственнаго духу стремленія къ дѣятельности. Ограничивая себя, духъ чрезъ то является самому себѣ страдательнымъ, а такъ какъ это самоограниченіе есть актъ предшествующій сознанію, какъ его условіе, то посему оно и представляется намъ независимымъ отъ насъ и слѣдоват. существующимъ внѣ насъ. Такова въ сущности теорія Фихте. Можно ли признать достаточнымъ это объясненіе того какъ происходитъ въ насъ представленіе объективнаго міра? Очевидно изъясненіе это далеко не рѣшаетъ вопроса, да и не можетъ быть онъ рѣшенъ съ точки зрѣнія Фихте. Если самоограниченіе духа

есть актъ происходящій безсознательно, то этимъ вовсе не объясняется, какимъ образомъ мы могли бы представлять какъ внѣ насъ существующее то, что на самомъ дѣлѣ есть произведеніе нашего духа. Мы не знаемъ, какъ возникаютъ въ насъ ощущенія; они происходятъ безсознательно и однако ощущенія, именно какъ ощущенія, мы никогда не полагаемъ внѣ себя, напротивъ ощущенія ясно различаемъ отъ предметовъ ощущаемыхъ. По ученію Фихте, это объясняется тѣмъ, что когда мы рефлектируемъ на ощущеніе, какъ собственное наше состояніе, то рефлексія превращаетъ ощущеніе въ представленіе,—просто потому, что ощущенію противополагаетъ то что ощущается, предметъ ощущаемый, но это противоположеніе есть актъ очевидно происходящій въ нашемъ духѣ, да и самый предметъ, который иротивополагается субъективному состоянію духа, для насъ есть только причина этого состоянія, и какъ состояніе это—страдательное, то и предметъ всегда представляется намъ причиною ограничивающею нашъ духъ, приводящею его въ состояніе пассивное; предметъ для насъ есть то чѣмъ мы сами его предсгавляемъ; онъ есть граница духа, потому что мы *представляемъ* его какъ нѣчто ограничивающее, слѣд. и самое ограниченіе духа предметомъ есть то, что представляется, полагается духомъ же, и какъ полагаемое духомъ, есть въ сущности уже не ограниченіе, а самоограниченіе. Но все же этимъ не объясняется, почему мы не только различаемъ предметъ ощущаемый отъ самыхъ ощущеній, какъ состояній субъективныхъ, но и полагаемъ его *внѣ* духа ощущающаго. Рефлексія, точно, есть сила различающая, и потому она вполнѣ достаточна для того, чтобы мы противополагали ощущеніе ощущаемому, т. е. различали одно отъ другаго, въ одномъ видя причину, а въ другомъ дѣйствіе; но рефлексія сама по себѣ никакъ не можетъ привести насъ къ тому, чтобы различаемое нами мы не только различали, но и полагали какъ внѣ насъ существующее. Существовать внѣ чего бы то ни было значитъ занимать опредѣленное мѣ-

сто, находиться въ пространствѣ. Итакъ *пространство* дѣлаетъ ощущаемое нами предметомъ внѣшняго созерцанія. Но именно пространство и не можетъ быть объяснено и выведено изъ какихъ бы то ни было ощущеній, ибо ощущенія, какъ внутреннія состоянія, сами по себѣ не пространственны; равнымъ образомъ пространство не есть только образъ представленія, т. е. способъ дѣятельности свойственной духу, ибо представленіе пространства очевидно не то же что само пространство. Вообще,—какъ изъ *внѣшняго нельзя вывести внутреннее*, такъ и наоборотъ, *внѣшнее не можетъ быть выведено изъ внутренняго*. Никогда не были, да и не могутъ быть, удачными попытки изъяснить и вывести пространство изъ какихъ бы то ни было состояній и дѣйствій нашего духа, также какъ и наоборотъ,—невозможно вывести состояній и дѣйствій духа изъ молекулярныхъ движеній внутреннихъ органовъ нашего тѣла.

Ограничивая себя, и чрезъ то сознавая себя ограниченнымъ существомъ, духъ, по ученію Фихте, въ то же время стремится преодолѣть эту ограниченность, расширить свою дѣятельность, и въ этомъ состоитъ непрерывно продолжающееся развитіе духа, именно въ постоянномъ переходѣ отъ ограниченности къ преодолѣнію ея. Ограниченіе, слѣдовательно, необходимо для духа въ интересѣ собственнаго его развитія; не будь ограниченія, не было бы и стремленія къ свободѣ, т. е. къ освобожденію отъ всякой ограниченности, къ преодолѣнію ея. Отсюда у Фихте получается такое понятіе о внѣшнемъ мірѣ. Внѣшній міръ, т. е., все то, что мы представляемъ какъ міръ внѣ насъ существующій, есть нѣчто ограничивающее свободу нашего духа, преграждающее нашу дѣятельность, но вмѣстѣ съ тѣмъ и возбуждающее духъ къ дѣятельности, къ расширенію своей свободы. Внѣшній міръ съ точки зрѣнія Фихте не имѣетъ самостоятельнаго значенія; онъ есть только средство къ развитію духа и существуетъ для насъ настолько, насколько мы полагаемъ его какъ существующій. Уже не познаніе разсматривается здѣсь

какъ относящееся необходимо къ бытію, какъ его дѣйствіе, послѣдствіе, или отображеніе въ духѣ, а наоборотъ, самое бытіе разсматривается какъ зависимое отъ познающей дѣятельности духа, какъ полагаемое имъ въ интересѣ своего развитія; самъ же духъ не есть бытіе (субстанція), но дѣятельность, творческая сила, созидающая бытіе. Онъ есть существо по преимуществу активное, а цѣль его дѣятельности—свобода, торжество надъ всякимъ ограниченіемъ.

Нужно ли говорить, сколь противоположенъ этотъ взглядъ на отношеніе человѣческаго духа къ міру взгляду на тотъ же предметъ матеріалистическому. Съ точки зрѣнія матеріализма не внѣшній міръ—произведеніе духа, представляющаго его, а наоборотъ, духъ есть часть и продуктъ внѣшняго міра; онъ есть существо не активное, а пассивное, всецѣло зависимое отъ окружающаго его міра, и цѣль его существованія можетъ заключаться лишь въ наслажденіи, въ пріобрѣтеніи и употребленіи благъ, доставляемыхъ ему внѣшнимъ міромъ. Какъ сказано выше, внутреннее и внѣшнее невозможно выводить одно изъ другаго; точно такимъ же образомъ невозможно изъяснить вполнѣ жизнь духа, если ограничиться этимъ воззрѣніемъ на отношеніе его къ внѣшнему міру, и наоборотъ, нельзя также признать вполнѣ достаточнымъ и соотвѣтствующимъ природѣ духа и противоположный означенному воззрѣнію взглядъ Фихте.

Матеріализмъ отрицаетъ самостоятельное значеніе духовнаго міра, *субъективный идеализмъ* отрицаетъ самостоятельное значеніе матеріальнаго міра. Невозможно, чтобы и матеріализмъ и идеализмъ были одинаково истинными, и однакожъ несомнѣнно, что оба эти ученія имѣютъ твердую опору въ нашемъ сознаніи, именно одно во внѣшнемъ наблюденіи, а другое во внутреннемъ опытѣ. Не очевидно ли отсюда, что невозможно совершенно отвергнуть ни то ни другое ученіе во всей его цѣлости. Слѣдовательно, истины, повидимому, должно искать въ срединѣ, т. е. въ соединеніи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и во взаимномъ ограниченіи означенныхъ ученій—одного посредствомъ другаго.

III.

Противоположность, представляемая субъективнымъ идеализмомъ и матеріализмомъ, какъ видно изъ предъидущаго, является послѣдствіемъ того. что одно изъ этихъ направленій исходитъ съ точки зрѣнія внѣшняго наблюденія и на немъ единственно хочетъ опереться, а другое, напротивъ, основывается на внутреннемъ наблюденіи (при чемъ и внѣшній опытъ превращаетъ въ опытъ внутренній, тогда какъ матеріализмъ, наоборотъ, факты и явленія, извѣстные по внутреннему опыту, хочетъ превратить въ объекты внѣшняго наблюденія). Не слѣдуетъ ли признать, поэтому, что матеріальный и духовный міръ, явленія тѣлесныя и явленія духовныя, внѣшнія и внутреннія, совершенно тождественны и различаются не по сущности, а потому лишь что разсматриваются нами съ различныхъ точекъ зрѣнія, т. е. только являются намъ двойственными, въ дѣйствительности же каждое духовное явленіе матеріально. Внѣшнее и внутреннее наблюденіе—это различные способы разсмотрѣнія явленій; одно и тоже явленіе по необходимости будетъ представляться намъ двойственнымъ, коль скоро мы можемъ разсматривать его и по тому и по другому способу, если т. е. оно доступно и для внѣшняго и для внутренняго воспріятія. Конечно, если извѣстное явленіе можетъ быть предметомъ только внѣшняго наблюденія, то и природа этого явленія всегда оказывается однородною. Но не таковы явленія психическія. Каждое изъ явленій этого рода имѣетъ характеръ двойственный,—не само въ себѣ двойственно, но представляется таковымъ потому, что двоякимъ образомъ мы можемъ разсматривать его, ибо двоякимъ образомъ воспринимается нами. Представленіе и тотъ нервный процессъ, которымъ сопровождается его возникновеніе,—это не два разнородныя явленія, а одно и тоже явленіе, но только представляющееся съ точки зрѣнія внѣшняго наблюденія какъ нервный процессъ, а съ точки зрѣнія самонаблю-

денія какъ представленіе. Подобнымъ же образомъ должно разумѣть и всѣ психическіе акты; каждый изъ нихъ связанъ съ чисто тѣлеснымъ процессомъ, совершающимся въ организмѣ, и есть не что либо отличное отъ этого процесса, а самый этотъ процессъ только разсматриваемый съ точки зрѣнія внутренняго опыта.

Но если всякое психическое явленіе есть процессъ матеріальный, совершающійся въ нашемъ тѣлѣ, если, такимъ образомъ, въ сущности есть то чѣмъ является, но только не для внутренняго, а для внѣшняго наблюденія или опыта, то не значитъ ли это, что точку зрѣнія внутренняго опыта слѣдуетъ признать обманчивою, ложною? Въ такомъ случаѣ самая эта точка зрѣнія оставалась бы необъяснимою; было бы не понятно, какимъ образомъ чисто физическій процессъ, молекулярное движеніе, можетъ представляться намъ не какъ этотъ процессъ, не какъ движеніе, но какъ мысль, чувство, желаніе. Пусть даже дѣйствительно обманываетъ насъ внутреннее наше сознаніе, пусть дѣйствительно оно ложно представляетъ намъ тѣлесный процессъ не какъ этотъ процессъ, не въ видѣ движенія, но какъ нѣчто совершенно отличное отъ него, совершенно несходное съ тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ,—во всякомъ случаѣ и это обманчивое сознаніе наше, и это ложное представленіе, какое оно даетъ намъ о перемѣнахъ и явленіяхъ происходящихъ въ насъ, суть факты, требующіе изъясненія. Мы не можемъ отвергнуть и признать ложнымъ свидѣтельство нашего сознанія уже потому, что это свидѣтельство необходимо, не зависитъ отъ насъ, слѣдоват. имѣетъ основаніе въ нашей природѣ. Потому-то мы и нашли нужнымъ искать примиренія точки зрѣнія, свойственной внѣшнему чувственному созерцанію, съ внутреннимъ самосознаніемъ.

Затрудненіе это повидимому разрѣшается просто: выше сказано, что психическія явленія отличаются двойственнымъ характеромъ, и этотъ характеръ ихъ поставленъ въ зависимость отъ того, что этого рода явленія, не такъ какъ

чисто физическіе процессы, составляютъ предметъ только внѣшняго наблюденія (и въ этомъ отношеніи оказываются также матеріальными), но сверхъ того еще особеннымъ образомъ познаются нами чрезъ самосознаніе; и этотъ-то именно внутренній образъ представленія душевныхъ явленій самимъ себѣ, это самосознаніе, и есть внутренняя сторона самихъ явленій, есть та отличительная черта, которая раздѣляетъ эти явленія отъ процессовъ чисто физическихъ. Конечно явленія психическія также суть, въ основаніи своемъ, процессы матеріальные, но эти процессы имѣютъ внутреннюю сторону, которою и открываются въ нашемъ сознаніи. То, что мы называемъ психическимъ феноменомъ въ собственномъ смыслѣ, и есть эта внутренняя сторона физіологическаго процесса, насколько такой феноменъ сознается нами. Однако же самый феноменъ психическій, напр. чувство, желаніе, одно ли и тоже что и *сознаніе* этого феномена, или же сознаніе психическихъ явленій должно различать отъ самихъ явленій? Если бы сознаніе психическихъ явленій было тождественно съ самими явленіями, такъ чтобы каждое явленіе само себя сознавало; въ такомъ случаѣ сколько есть различныхъ психическихъ феноменовъ, столько же должно быть и различныхъ сознаній. Но сознаніе—одно; единство и нераздѣльность есть его существенный характеръ; потому-то мы не можемъ не различать сознанія отъ психическихъ явленій, которымъ свойственны множественность и разнообразіе. Психическіе феномены не могли бы быть объектомъ для нашего сознанія, еслибы совершенно не различались отъ него. Правда, наше *я* есть вмѣстѣ и субъектъ и объектъ, но не само оно, а только разнообразныя его состоянія и дѣятельности составляютъ для него непосредственный объектъ. Итакъ сознаніе психическихъ явленій не тоже что эти явленія; ибо сознаніе одно, а явленій множество. Откуда этотъ характеръ единства, свойственный сознанію? Скажутъ, что хотя психическихъ явленій много, но процессъ составляющій, такъ сказать, внѣшнюю сторону ихъ въ сущности одинъ,—это именно молекулярный процессъ, происходящій

въ нашей нервной системѣ,—отсюда и единство сознанія; но въ такомъ случаѣ остается необъясненнымъ *разнообразіе* и *множественность* сознаваемыхъ нами психическихъ явленій. Не объясняется ли это разнообразіе и множественность психическихъ явленій разнообразіемъ поводовъ служащихъ къ возбужденію нервнаго процесса, а также разнообразіемъ отношеній каждаго вновь полученнаго возбужденія къ другимъ, прежде испытаннымъ впечатлѣніямъ, и оставившимъ свои слѣды въ нашемъ мозгу. Подобно тому, какъ одинъ и тотъ же телеграфъ служитъ средствомъ передачи разнообразныхъ извѣстій, такъ равно и молекулярный процессъ нервной системы является для нашего сознанія посредникомъ къ воспріятію разнообразныхъ впечатлѣній. Сравненіе съ телеграфомъ въ настоящемъ случаѣ наиболѣе употребительно.

Но если сознаніе наше есть нечто иное какъ внутренняя сторона нервнаго процесса, есть такъ сказать самовоспріятіе этого процесса, а различные психическіе феномены, сознаваемые нами суть также внутреннія видоизмѣненія этого процесса, зависящія отъ различныхъ поводовъ къ его возбужденію, то слѣдуетъ въ такомъ случаѣ признать душевныя явленія имѣющими уже не двойственный въ отличіе отъ чисто физическихъ процессовъ,—какъ предположено, а тройственный характеръ, ибо сверхъ опредѣленнаго психическаго состоянія, всякій разъ какъ возникаетъ такое состояніе, мы имѣемъ еще сознаніе этого состоянія. Конечно психическія явленія и самое сознаніе,—которымъ эти явленія сопровождаются, по своей природѣ однородны, однакожъ различіе между ними такъ значительно, что исключаетъ всякую возможность разсматривать ихъ въ одинаковой мѣрѣ только какъ одну внутреннюю сторону физіологическаго нервнаго процесса. Ибо каждый такой процессъ самъ по себѣ есть явленіе единичное, частное и болѣе или менѣе моментальное, а потому съ нимъ можетъ связываться только единичное, вполнѣ опредѣленное, психическое состояніе,

между тѣмъ какъ сознаніе наше обнимаетъ разнообразныя состоянія, сравниваетъ ихъ, сопоставляетъ; оно въ одинаковой мѣрѣ простирается не только на настоящія, но и на прошедшія состоянія. Возможно ли допустить мысль, что какой бы то ни было молекулярный процессъ въ нервной системѣ, какъ этотъ единичный фактъ, по внутренней своей сторонѣ обнимаетъ въ себѣ и другіе, не только настоящіе, но и прежде бывшіе процессы, и притомъ такъ, что эти процессы нимало не смѣшиваются, но различаются, и даже болѣе того: оцѣниваются каждый по своему значенію и достоинству, и не только оцѣниваются, но и преобразуются, исправляются различнымъ образомъ. Однимъ словомъ, разнообразныя проявленія ума и воли, составляющія свѣтлую область сознанія и самосознанія, никоимъ образомъ не могутъ быть разсматриваемы просто какъ только внутренняя сторона молекулярныхъ процессовъ нашей нервной системы, иначе пришлось бы допустить множество явныхъ несообразностей.

Такимъ образомъ и это воззрѣніе, которое мы здѣсь разсматриваемъ, какъ ни кажется оно на первый взглядъ простымъ и натуральнымъ, представляетъ трудности непреодолимыя. Не смотря на то, оно рѣшительно принимается многими современными психологами и учеными [1]). Какія же

---

[1]) Очеркъ этого воззрѣнія сообщается въ рѣчи г. Свѣтилина *„умѣренный матеріализмъ“*, сказанной на годичномъ актѣ С.-Петерб. духов. Академіи 17 февр. 1878 г. Это же воззрѣніе, и повидимому въ качествѣ окончательнаго рѣшенія вопроса о связи душевныхъ явленій съ тѣлесными, указывается въ статьѣ г. Любимова: *„изъ исторіи физическихъ ученій съ эпохи Декарта“*, Рус. Вѣст., № 5, 1880 г. Здѣсь приведена, заслуживающая вниманія, выдержка изъ психофизики Фехнера. Извѣстно сравненіе души и тѣла съ двумя согласно идущими часами, сдѣланное Лейбницемъ, причемъ Лейбницъ считалъ возможнымъ изъяснить согласный ходъ часовъ тѣмъ, что или одни часы дѣйствуютъ на другіе и взаимно уравновѣшиваютъ свой ходъ, или же постороннимъ лицемъ приводятся постоянно во взаимное согласіе, или, наконецъ, по причинѣ своего устройства, совершенно независимо другъ отъ друга идутъ согласно,—и оста-

основанія въ ихъ глазахъ оправдываютъ принятіе ими такого воззрѣнія? Основанія эти большею частію заключаются въ разнаго рода аналогіяхъ, сравненіяхъ, которыя скорѣе говорятъ противъ подкрѣпляемаго ими воззрѣнія, чѣмъ въ пользу его; говорятъ напр. что одна и таже вещь, одно явленіе, для различныхъ чувствъ представляется различною, т. е. съ разными свойствами, изъ которыхъ каждое безусловно различно отъ всѣхъ другихъ, ибо не можетъ быть объяснено и выведено одно изъ другаго, таковы свойства: фигура, цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. д. Но этотъ примѣръ не

навливается на послѣдней гипотезѣ такъ назыв. предуставленной гармоніи. По поводу этого сравненія Фехнеръ говоритъ слѣдующее: Лейбницъ забылъ еще одно возможное воззрѣніе, и притомъ самое простое. Часы могутъ идти согласно между собою и никогда не расходиться, ибо *они вовсе не суть двое различныхъ часовъ*... То что внѣ стоящему наблюдателю кажется,—цѣликомъ или въ главнѣйшей существеннѣйшей части,—органическими часами съ двигателемъ и механизмомъ органическихъ колесъ и рычаговъ, то самому наблюдаемому субъекту внутренно является совсѣмъ иначе—какъ его собственный духъ съ ходомъ (mit dem Gange) ощущеній, хотѣній, мыслей... Если кто нибудь, поясняетъ Фехнеръ, стоитъ внутри круга, то для него выпуклая сторона совсѣмъ скрыта вогнутою покрышкой; если же онъ находится внѣ круга, то наоборотъ выпуклая покрышка скрываетъ вогнутую сторону. Но обѣ стороны столь же неразрывно соединены между собою какъ духовная и тѣлесная стороны человѣка, и ихъ можно по сравненію разсматривать какъ внутреннюю и внѣшнюю стороны круга. Также невозможно усмотрѣть заразъ обѣ стороны круга, какъ съ того или другаго пункта человѣческаго существованія усмотрѣть заразъ обѣ стороны человѣка. *Какъ только мы мѣняемъ точку наблюденія*, мѣняются и стороны круга—та которая усматривается и та которая скрыта за усматриваемою. Стр. 67-я. Противъ этой замѣтки Фехнера нельзя въ свою очередь не замѣтить, что хотя бы Лейбницъ и не забылъ воззрѣнія, на которое указываетъ Фехнеръ, то онъ не могъ бы согласиться съ нимъ, ибо для этого слѣдовало бы ему отказаться отъ всей своей философіи; притомъ же, еслибы Лейбницъ призналъ что двое часовъ не двое, а одни, тогда не было бы и самаго вопроса о *согласіи двухъ часовъ между собою*. Наконецъ нельзя сказать и того, чтобы Лейбницъ забылъ воззрѣніе указываемое Фехнеромъ, ибо воззрѣніе это въ сущности есть то самое, котораго держался Спиноза, а Лейбницъ, какъ извѣстно, рѣшительно расходился со Спинозою и оспаривалъ его философское ученіе.

можетъ идти въ сравненіе съ тѣмъ, что требуется объяснить; ибо когда одна и таже вещь дѣйствуетъ на различныя чувства, и чрезъ то является со многими свойствами, то при этомъ очевидно для насъ не только различіе свойствъ, но и то, что эти свойства относятся къ одной и той же вещи; мы не только ощущаемъ напр. цвѣтъ, вкусъ, величину куска сахару, но видимъ также и самую вещь, обладающую этими свойствами; по крайней мѣрѣ для насъ очевидно соединеніе этихъ свойствъ въ одной вещи; напротивъ, что нервный процессъ и соотвѣтствующій ему психическій феноменъ,—ощущеніе, мысль, желаніе, суть только двѣ различныя стороны, или явленія одной сущности—это лишь утверждается какъ гипотеза, а вовсе не познается нами какъ фактъ очевидный; сверхъ того, различныя свойства вещи, воспринимаемыя посредствомъ разныхъ чувствъ, хотя невыводимы одно изъ другаго,—однакожъ однородны по крайней мѣрѣ, ибо всѣ матеріальны, каковы напр. твердое, мягкое, горькое, сладкое; если же укажутъ на столь разнородныя явленія, какъ дрожаніе частицъ звучащаго тѣла и самый звукъ, относящіяся однако-же къ одному и тому же предмету, то не слѣдуетъ забывать, что подобныя различія условливаются именно тѣмъ, что требуется объяснить, т. е. различіемъ внѣшняго наблюденія и внутренняго воспріятія, ибо мы имѣемъ здѣсь съ одной стороны матеріальный процессъ, а съ другой—ощущеніе этого процесса. По объясненію Фехнера (см. подстрочн. примѣч.) одна и таже линія представляется намъ то вогнутою, то выпуклою, если разсматривать ее съ разныхъ сторонъ; подобнымъ же образомъ явленія духовныя и соотвѣтствующіе имъ тѣлесные процессы суть только различныя стороны, или же двоякое представленіе одного и того же, зависящее отъ двойственной точки зрѣнія. И относительно этого соображенія мы должны замѣтить прежде всего, что опредѣленія: *выпуклый* и *вогнутый* точно соотвѣтствуютъ и такъ связаны одно съ другимъ, что одно безъ другаго не мыслимы; между тѣмъ мы не толь-

ко можемъ мыслить тѣлесные процессы происходящими отдѣльно отъ духовныхъ явленій,—и точно чисто физическіе процессы внѣ насъ, однородные съ процессами происходящими въ нашемъ тѣлѣ, не сопровождаются обыкновенно явленіями духовными,—но даже не въ силахъ понять, какая необходимая связь могла бы быть между тѣми и другими, и дѣйствительно ли есть такая связь. При томъ же, различіе опредѣленій: *вогнутая* и *выпуклая* линія можно объяснить различіемъ точки зрѣнія на предметъ, ибо предметъ познанія и субъектъ познающій съ принадлежащими ему способами познанія въ этомъ случаѣ не тождественны; когда же различіе духовныхъ явленій и соотвѣтствующихъ имъ физіологическихъ процессовъ хотятъ объяснить различіемъ точекъ зрѣнія со стороны наблюдающаго, то забываютъ, что наблюдающій при этомъ самъ же для себя и служитъ предметомъ объясненія, и что разность точекъ зрѣнія, чѣмъ изъясняется предметъ, сама входитъ въ разрядъ явленій изъясняемыхъ. Наконецъ для доказательства однородности явленій психическихъ съ явленіями физическими ссылаются на то, что дѣятельность чисто духовная, напр. умственный трудъ, также требуетъ соотвѣтственной затраты физической силы (по закону взаимоотношенія и сохраненія силъ), источникомъ которой служитъ питаніе,—какъ и всякая физическая работа. Но если бы и дѣйствительно со всею точностію было доказано полное соотвѣтствіе между дѣятельностію духовною и затратою физической силы, то отсюда слѣдовало-бы только, что духовныя явленія, состоянія и дѣятельности сопровождаются процессами тѣлесными, на которые и употребляется физическая сила, но тождество тѣхъ и другихъ остается все же недоказаннымъ.

Разсмотрѣнное до сихъ поръ воззрѣніе, хотя и принимается въ настоящее время многими учеными, нельзя однако считать новымъ и оригинальнымъ. Оно было выражено еще въ философской системѣ Спинозы и составляетъ основную идею этой системы. Справедливость требуетъ при томъ за-

мѣтить, что идея эта у Спинозы проведена съ большею послѣдовательностію. Двойство, признаваемое современными психологами отличительнымъ характеромъ психическихъ явленій, Спиноза распространялъ на всѣ явленія природы, такъ какъ, по ученію Спинозы, мышленіе, которое онъ признавалъ сущностію душъ, и протяженіе,—сущность тѣлъ, суть параллельныя свойства одной безконечной субстанціи, т. е. всеобщей сущности бытія, такъ что всякое явленіе въ мірѣ, по этому взгляду, и матеріально и вмѣстѣ идеально, будучи съ одной стороны модусомъ протяженія, а съ другой—модусомъ мышленія. И онъ также училъ, что невозможно выводить модусовъ мышленія изъ модусовъ протяженія, т. е. духовныя явленія изъяснять изъ тѣлесныхъ, и потому полагалъ, что тѣ и другія суть только различныя стороны или формы существованія одного и того же, но не ограничивалъ этого утвержденія областію психологическихъ явленій. И въ самомъ дѣлѣ, если психическіе процессы въ сущности одинаковы съ процессами физическими, т. е. матеріальны, то нѣтъ основанія двойство считать принадлежностію только первыхъ, но и во всякомъ матеріальномъ процессѣ надлежитъ въ такомъ случаѣ предполагать внутреннюю сторону. Къ этому именно выводу, дѣйствительно, приходитъ, довольно распространенное въ настоящее время, ученіе, именующее себя монизмомъ (въ противоположность дуализму). По этому ученію способность ощущать, т. е. испытывать разнообразныя внутреннія состоянія, изъ которой какъ изъ зародыша развиваются всѣ дальнѣйшія формы субъективной жизни, должна быть приписана даже простѣйшимъ элементарнымъ частицамъ матеріи, слѣд. должна быть признана общимъ свойствомъ ея, а не принадлежностію однихъ лишь органическихъ существъ. Въ законосообразной связи дѣйствительныхъ измѣненій, происходящихъ въ неорганической природѣ,—читаемъ въ одной изъ статей недавно издававшагося у насъ журнала *Знаніе*,—(1875 г. № 2-й: *Борьба за существованіе въ небесномъ пространствѣ*, ст. К. Дю-Прелля) намъ

открывается лишь чистая внѣшность, причинная сторона сущности матеріи, тогда какъ внутренняя сторона отступаетъ такъ далеко, что можно, пожалуй, подумать, что существо матеріи исчерпывается одною этою внѣшностію. Органическая природа, напротивъ, обнаруживаетъ преимущественно внутреннюю сторону своего существа, такъ что сюда легко можетъ вкрасться заблужденіе, будто напр., психическія функціи не могутъ быть подведены подъ законы матеріи, будто въ нихъ исключительно господствуетъ произволъ, который никакимъ взаимодѣйствіемъ съ внѣшней стороной не можетъ войти въ предѣлы законосообразности; моментъ причинности здѣсь почти исчезаетъ отъ нашихъ взоровъ.—Чѣмъ яснѣе выступаетъ причинная сторона существа матеріи, какъ напр. въ движеніи звѣздъ, тѣмъ болѣе скрытой остается внутренняя; тамъ же, напротивъ, гдѣ эта послѣдняя ясно высказывается, напр. въ произвольныхъ дѣйствіяхъ человѣка, мы съ трудомъ признаемъ внѣшнюю причинную сторону. Это заставляетъ насъ проводить качественныя различія между психическими и механическими проявленіями природы, которыхъ въ дѣйствительности не существуетъ. Въ этомъ отношеніи въ самомъ естествознаніи, у его главныхъ дѣятелей, проявляется здравая реакція противъ чисто внѣшняго объясненія явленій. Все болѣе и болѣе обнаруживается потребность отыскать внутреннюю связь измѣненій и взять за образецъ для всѣхъ явленій тѣ явленія изъ области нашего опыта, гдѣ мы находимъ эту связь. А это не иначе можетъ быть сдѣлано, какъ только признавъ предварительно способность ощущенія за основное свойство всякой матеріи.—Стараніе естествоиспытателей вывести эмпирическіе факты ощущеній организованной матеріи изъ извѣстнаго расположенія ея атомовъ останутся всегда тщетны; потому что изъ матеріи, сущность которой исчерпывается причинными, временными и пространственными элементами, никакой анализъ не выведетъ другихъ явленій какъ опять таки причинныя, временныя, простран-

ственныя, такъ какъ всѣ силы природы являются только соединеніями простѣйшихъ атомныхъ силъ. Продолжительный споръ между матеріализмомъ и спиритуализмомъ, заключится, по всѣмъ вѣроятіямъ, тѣмъ что въ ощущеніи организованной матеріи мы признаемъ только возвышеніе основнаго свойства, присущаго атомамъ всякой матеріи. Если Шопенгауеръ называлъ всякую силу волею, а новѣйшіе естествоиспытатели, напр. Уоллэсъ, считаютъ силу воли за видоизмѣненную энергію матеріи, то отсюда само собою слѣдуетъ, что мы признаемъ... способность ощущенія за первоначальное свойство матеріи, которая во всѣхъ царствахъ природы законосообразно управляется по началамъ *желанія* или *нежеланія*; сила этого ощущенія можетъ быть, конечно, принята возможно малая (стр. 101—103). Съ этимъ разсужденіемъ вполнѣ гармонируетъ то воззрѣніе Фехнера, что атомы, какъ простѣйшіе элементы тѣлеснаго міра, составляющіе основу мірозданія, суть такіе матеріальные пункты, или пунктуальныя интенсивности (Intensitäten), которые не абсолютно мертвы, но имѣютъ психическое значеніе и могутъ быть названы потенціально - психическими реальностями, ибо каждое органическое существо есть такая сложная система атомовъ, которая во внѣшнемъ явленіи образуетъ тѣло, а во внутреннемъ явленіи—душу. Еще рѣшительнѣе въ этомъ отношеніи взглядъ Лотце, который находитъ, что столько же есть въ мірѣ сознательныхъ или безсознательныхъ душъ, сколько существуетъ метафизическихъ или физическихъ раздѣльныхъ тѣлесныхъ атомовъ [1]). Подобныя воззрѣнія имѣютъ свое основаніе (какъ это видно въ особенности изъ приведеннаго выше разсужденія Дю-Прелля) очевидно въ томъ, что недостаточность

---

[1]) См. краткую характеристику философ. ученія Фехнера,—гдѣ указывается также различіе этого ученія отъ сходнаго со нимъ ученія Лотце—въ критической статьѣ Фр. Гоффмана: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 77 Bd. 1-es Heft (1880).

чисто внѣшняго чувственнаго созерцанія восполняется данными изъ внутренняго опыта, а недостаточность эта чувствуется постоянно даже тѣми, которые хотятъ держаться исключительно почвы внѣшняго опыта, признавая только внѣшнее наблюденіе вполнѣ достовѣрнымъ. Говоря напр о силахъ и процессахъ внѣшней физической природы, замѣчаютъ обыкновенно, что сущность этихъ силъ и процессовъ намъ совершенно неизвѣстна и недоступна; не трудно видѣть, что подъ сущностію силъ и явленій природы разумѣется ихъ внутренняя, скрытая сторона, но самая мысль о существованіи этой внутренней скрытой стороны во внѣшней природѣ гдѣ имѣетъ свой источникъ какъ не во внутреннемъ опытѣ? Мы невольно предполагаемъ повсюду въ природѣ жизнь, подобную той, какую сами въ себѣ сознаемъ. Съ другой стороны намъ говорятъ, что одна изъ главныхъ причинъ, задерживающихъ надлежащее познаніе природы, заключается въ томъ что „человѣкъ старается навязать міру свое собственное существо“... „Когда мы думаемъ, что міръ дѣйствительно таковъ, какимъ онъ отражается въ нашихъ ощущеніяхъ, или какимъ возбуждается наше эстетическое чувство, мы замѣняемъ дѣйствительныя вещи нашими ощущеніями и чувствами“... „Въ преодолѣніи этой точки зрѣнія и въ постепенномъ прокладываніи дороги тому сознанію, что представленія наши не суть самыя вещи, а только признаки, указывающіе на эти послѣднія, въ этомъ именно, по меньшей мѣрѣ на столько же, на сколько и въ обиліи наблюденныхъ фактовъ, заключаются успѣхи познанія природы [1]). Такимъ образомъ для насъ, въ нашихъ понятіяхъ и представленіяхъ о бытіи вещей, повидимому неизбѣжны постоянныя колебанія въ ту или другую изъ двухъ сторонъ нашей познавательной дѣятельности, или въ сторону внутренняго опыта или въ сторону внѣшняго созерцательнаго наблюденія. Спиритуализмъ и матеріа-

[1]) *Знаніе.* 1876 г., № VII; ст. Вундта: Историческое развитіе ученій о веществѣ, стр. 24—25.

лизмъ--это крайнія точки взгляда, между которыми постоянно происходятъ такія колебанія мысли. Потому и не удивительно, что и тѣ воззрѣнія, которыя стараясь уравновѣсить обѣ точки зрѣнія, предполагаютъ повсюду наравнѣ съ внѣшнею стороною бытія сторону внутреннюю и скрытую и въ связи съ этимъ каждую реальную сущность разсматриваютъ какъ единство внѣшняго и внутренняго, или по прежней философской терминологіи, объективнаго и субъективнаго, реальнаго и идеальнаго,—и эти воззрѣнія легко разрѣшаются въ ту или другую изъ названныхъ выше крайностей.

Выше было сказано, что бытіе для насъ по преимуществу есть то что открывается во внѣшнемъ опытѣ, между тѣмъ какъ познаніе, будучи процессомъ, въ насъ происходящимъ, есть предметъ внутренняго опыта—самонаблюденія или самосознанія. Отсюда, какъ только хотятъ держаться исключительно внѣшняго опыта, внутренній же опытъ исключается, то при этомъ и познавательные процессы разсматриваются какъ часть дѣйствительности, составляющей объектъ внѣшняго опыта; противоположность познанія и бытія, такимъ образомъ, исчезаетъ; наоборотъ, когда внутренній опытъ служитъ исходною точкою и основаніемъ для рѣшенія вопроса, то бытіе, такъ сказать, поглощается познаніемъ, ибо разсматривается какъ продуктъ познавательной дѣятельности или прямо отождествляется съ познаніемъ; противоположность бытія и познанія также исчезаетъ, но теперь остаются только познавательные процессы какъ данные; если же и внѣшній и внутренній опытъ признаются равно необходимыми органами познанія, и одинъ не исключается въ пользу другаго, то въ соотвѣтствіе съ этимъ, повидимому, ничего болѣе не остается, какъ согласиться съ тѣмъ воззрѣніемъ, что бытіе и познаніе—это двѣ совершенно несводимыя одна на другую стороны одной и той же

дѣйствительности. Таковы единственно возможныя рѣшенія вопроса объ отношеніи познанія и бытія. Предъидущій разборъ ихъ показалъ, что ни съ однимъ изъ нихъ нельзя согласиться вполнѣ. Однакожъ въ самомъ началѣ изслѣдованія мы остановились на томъ предположеніи, что познаніе и бытіе должно признать соотвѣтствующими одно другому, что нельзя допустить ни совершеннаго тождества того и другаго, ни совершенной раздѣльности одного отъ другаго, а только отношеніе соотвѣтствія должно быть признано дѣйствительно существующимъ. Но это предположеніе не совпадаетъ ли съ разсмотрѣннымъ выше воззрѣніемъ о двойственной природѣ всего существующаго и познаваемаго нами? Конечно совпадаетъ, но только не вполнѣ; ибо воззрѣніе это, какъ мы видѣли, вызываетъ противъ себя серьозныя возраженія. И для устраненія этихъ возраженій необходимо привести въ ясность заключающуюся въ немъ истину и дополнить нѣкоторыми существенными опредѣленіями.

Если бы то изъ чего слагается наше познаніе, т. е. наши представленія, было не болѣе какъ только внутреннею стороною происходящаго въ насъ матеріальнаго процесса, тогда для нашего сознанія не существовало бы никакого различія между истинными и ложными представленіями, ибо тѣ и другіе одинаково были бы выраженіемъ необходимыхъ матеріальныхъ процессовъ. Дѣйствительно, когда на самомъ дѣлѣ представленія суть не болѣе какъ состоянія чувствующаго, или ощущающаго существа, то въ этомъ отношеніи ничѣмъ не различаются ложныя представленія отъ истинныхъ, коль скоро тѣ и другіе внушаются намъ дѣйствіемъ на насъ внѣшнихъ предметовъ; бываютъ напр. завѣдомо ложныя представленія, мы сознаемъ ихъ ложность, но измѣнить ихъ не въ состояніи.

Но когда рѣчь идетъ объ истинности и ложности представленій, то берется во вниманіе не это ихъ отношеніе къ сопровождающимъ ихъ тѣлеснымъ процессамъ, которое для сознанія нашего и не существуетъ, а отношеніе къ пред-

метамъ, составляющимъ содержаніе представленій. Ближайшимъ образомъ, конечно, наши представленія, какъ состоянія внутреннія, должны соотвѣтствовать процессамъ физіологическимъ внѣшнихъ и внутреннихъ органовъ воспріятія, но какъ эти процессы возбуждаются внѣшними предметами, то мы и относимъ представленія къ этимъ предметамъ, а не къ процессамъ въ насъ происходящимъ. И если отношеніе представленій къ сопровождающимъ ихъ физіологическимъ процессамъ необходимо, то отношенія къ предметамъ представляемымъ имѣютъ болѣе свободный характеръ; отъ насъ зависитъ представленіе темное, неясное уяснить, неполное разширить, неправильное исправить, словомъ—привести въ наибольшее соотвѣтствіе съ предметомъ, подвергая свои чувства многократно и при различныхъ условіяхъ дѣйствію этого предмета. Очевидно, такимъ образомъ, что а) соотвѣтствіе познанія и бытія есть нѣчто такое, чего требуется достигнуть, а не просто существуетъ; слѣдовательно, не должно смѣшивать этого соотвѣтствія съ тѣмъ отношеніемъ, какое существуетъ между представленіями и сопутствующими имъ физіологическими процессами, ибо b) пусть наши представленія, идеи, составляютъ внутреннюю сторону тѣлесныхъ процессовъ, и въ этомъ отношеніи подлежатъ законамъ механическимъ, такъ что имъ свойственна необходимость; но главное ихъ значеніе не въ этомъ состоитъ, а въ томъ, что мы относимъ ихъ къ предметамъ представляемымъ, сопоставляемъ съ ними, устанавливаемъ между ними отношеніе соотвѣтствія,—и это уже есть дѣло свободы, а не слѣпой безсознательной необходимости.

Такое согласованіе идей съ ихъ предметами, составляющее цѣль познавательной дѣятельности, не есть ли, однако, приспособленіе въ смыслѣ теоріи Дарвина, и потому не есть ли также законъ природы, дѣло необходимости. Конечно, такъ какъ истина состоитъ въ соотвѣтствіи идей съ ихъ предметами, и такое соотвѣтствіе прямо не дано, а только ищется нами, то въ этомъ смыслѣ, дѣйствительно, можно

сказать, что мы приспособляемъ свои представленія къ предметамъ познанія. Но мотивомъ такого приспособленія служитъ не борьба за существованіе, не узкій интересъ самосохраненія, а стремленіе къ истинѣ, которое, напротивъ, требуетъ даже самоотреченія, забвенія своихъ личныхъ интересовъ, отрѣшенія отъ себя. Такое самопожертвованіе возможно лишь потому для человѣка, что онъ обладаетъ способностію *отвлеченія*. Мышленіе и есть именно такая способность отвлеченія не только отъ вещей, но и отъ своихъ собственныхъ своекорыстныхъ побужденій. Въ мышленіи открывается для насъ область самоопредѣленія. Какъ способность отвлекающая и обобщающая, оно ставитъ насъ какъ бы внѣ себя и приводитъ насъ въ общеніе съ внѣ насъ существующимъ міромъ. Мышленіе, правда, дѣйствуетъ также по законамъ свойственнымъ ему, но это уже не суть законы механической необходимости; они имѣютъ значеніе нормативное, ибо опредѣляютъ для насъ главнымъ образомъ *идеальныя* цѣли, а не реальную дѣйствительность, а потому и сами имѣютъ по преимуществу характеръ идеальный (см. статью о законахъ мышленія).

Но какъ способность отвлекающая и обобщающая, мышленіе не есть ли дѣятельность принадлежащая не отдѣльной личности, а всецѣлой совокупности человѣческихъ личностей, будучи единою во всѣхъ; не есть ли эта дѣятельность откровеніе общаго духа, возвышающагося надъ каждою отдѣльною личностію, безграничнаго и потому безличнаго, относительно котораго отдѣльныя личности суть не болѣе какъ временныя и несовершенныя обнаруженія его (какъ думалъ Гегель,—и вообще учатъ пантеисты)?

Познаніе истины, какъ цѣль мыслящей дѣятельности, отрѣшаетъ человѣка отъ самаго себя, приводитъ къ забвенію своихъ личныхъ эгоистическихъ интересовъ, но это самоотреченіе есть въ тоже время самоутвержденіе человѣческой личности. Человѣкъ отрѣшается отъ необходимости физической, свойственной его матеріальной природѣ, но

чрезъ это самоотреченіе онъ достигаетъ свободы духа, утверждаетъ нравственное достоинство своей личности, а потому мышленіе не только не есть дѣятельность безличная, напротивъ способствуетъ развитію, усовершенію моральной личности человѣка. Какимъ образомъ возможна была бы эта свобода духа и его господство надъ матеріальною необходимостію, если бы онъ былъ неболѣе какъ продуктомъ и обнаруженіемъ этой необходимости? Съ другой стороны какимъ образомъ человѣкъ могъ бы возвышаться въ собственныхъ глазахъ и вмѣнять себѣ въ заслугу дѣятельность, направленную къ познанію истины, если бы эта дѣятельность не была принадлежностію его личнаго духа? Пантеисты вполнѣ правы, когда въ человѣкѣ строго разграничиваютъ духовное его существо отъ природы матеріальной, но они очевидно впадаютъ въ заблужденіе, разсматривая это существо какъ такую силу, которая, сама по себѣ будучи общею и безличною, только временно проявляется въ отдѣльныхъ индивидуумахъ, между тѣмъ какъ именно въ духовномъ существѣ человѣка по преимуществу открывается его личность, почему необходимо признать это существо не только отличнымъ отъ матеріальной природы, самостоятельнымъ, но также индивидуальнымъ существомъ. Такимъ образомъ, чтобы ни говорили противъ дуализма, но проявленія духовной жизни человѣка не могутъ быть иначе поняты и изъяснены, какъ только съ точки зрѣнія дуализма, полагающаго рѣшительную и твердую границу между духомъ и тѣломъ.

СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ.

(Наука и религія Б. Чичерина. Москва 1879 г.).

—

Извѣстно, что *на практикѣ* всегда люди домогались и домогаются свободы, и когда нужно, безъ малѣйшихъ колебаній ее отстаиваютъ.—Но и самые рѣшительные поборники свободы готовы иногда отрицать оную *въ теоріи*. И въ самомъ дѣлѣ, не видимъ ли мы какъ повсюду обнаруживается господство необходимыхъ законовъ?—Ужели человѣкъ есть исключеніе въ этомъ отношеніи,—и натуральная необходимость не дѣйствуетъ въ немъ такъ же непреодолимо и послѣдовательно какъ во всѣхъ другихъ существахъ и повсюду въ природѣ? „Для психолога, также какъ для естествоиспытателя и вообще для науки,—говорится въ одной рѣчи, произнесенной въ цюрихскомъ университетѣ,—необходимо то общее, недопускающее исключеній, предположеніе, что всѣ явленія въ совокупности и каждое въ отдѣльности, всякое событіе слѣдуютъ неизмѣннымъ законамъ, и задача научнаго изысканія въ томъ именно состоитъ чтобы открыть и опредѣлить эти законы... Наука о духѣ должна отвергнуть фантастическое, созданное романтикою, представленіе о проявленіяхъ духа какъ о чемъ-то

слишкомъ измѣнчивомъ и самодвижущемся (Leben und Weben), слѣдуя примѣру физики, которая давно уже изгнала подобную фантастическую жизнь изъ природы. Она, эта наука, напротивъ утверждаетъ, что всякое *внутреннее* существованіе протекаетъ въ твердыхъ, всегда и неизмѣнно повторяющихся пропорціяхъ обоюдной условности [1]). Что человѣкъ имѣетъ способность опредѣлять себя къ дѣйствію независимо отъ какой либо натуральной необходимости, т. е. обладаетъ свободою,—предположеніе это многимъ кажется невозможнымъ, такъ какъ имъ нарушается единство міросозерцанія: необходимо въ такомъ случаѣ признать, что человѣкъ не есть такое существо, въ которомъ все изъяснялось бы изъ общихъ законовъ природы, что слѣдовательно сверхъ этихъ законовъ существуютъ еще иные законы, что кромѣ физическаго міра есть еще иной міръ. Но если возможно такое двойственное отношеніе къ свободѣ, если защищая всѣми способами свободу на практикѣ, въ то же время отрицаютъ и знать не хотятъ ее въ теоріи,—то удивительно ли что въ теченіе вѣковъ продолжается споръ о свободѣ? Есть стало быть основанія и для того, чтобы утверждать, и для того, чтобы отрицать бытіе свободы. Поэтому задача относительно вопроса о свободѣ должна состоять не въ томъ, чтобы доказывать существованіе или несуществованіе свободы въ человѣческомъ духѣ, ибо одинаково можно доказывать и то и другое, а въ томъ чтобы показать, какимъ образомъ свобода и необходимость могутъ совмѣщаться въ человѣкѣ, такъ что можно разсматривать его и какъ свободное и вмѣстѣ какъ несвободное, подлежащее необходимости, существо.

Г. Чичеринъ въ своей книгѣ *Наука и религія* доказываетъ, и притомъ не разъ, что человѣкъ обладаетъ свободною волею. „Человѣкъ какъ существо разумное, говоритъ онъ, исполняетъ нравственный законъ не въ силу естест-

---

[1]) Fichte's Zeitschr. f. Phil. LXXV, 1. 27.

венной необходимости, а на основаніи собственнаго своего разумнаго рѣшенія. Отъ него зависитъ исполнить его или не исполнить, уклониться отъ закона и возвратиться къ нему... Тѣ философы, которые отвергаютъ свободу воли, тѣмъ самымъ уничтожаютъ отвѣтственность человѣка и т. д. Но какимъ образомъ, спрашиваетъ затѣмъ г Чичеринъ, возможна свобода? „Какъ согласить ее съ непреложнымъ закономъ сцѣпленія причинъ и слѣдствій, которымъ управляется внѣшній міръ, и которому необходимо подчиняется и человѣкъ какъ чувственное существо?“ Однакожъ согласшеніе свободы и необходимости, о которомъ столь ясно и рѣшительно выраженъ вопросъ, не указано. Вмѣсто этого продолжается и далѣе доказываніе свободы. (Стр. 144 и дал.). При этомъ оказывается что яснѣйшимъ образомъ, по мнѣнію г. Чичерина, свобода обнаруживается въ воздержаніи отъ всякаго дѣйствія и въ отрицаніи всякаго побужденія къ дѣйствію. „Какъ въ теоретической области, говоритъ онъ, разумъ идетъ отъ отвлеченія къ отвлеченію, пока не доходитъ до чистаго отрицанія (до понятія небытія?), такъ и въ практической области онъ отрицаетъ всякое частное побужденіе и тѣмъ возвышается къ сознанію безусловной своей сущности, или своей независимости отъ чего бы то ни было, кромѣ самаго себя“. (Стр. 145). Въ отрицаніи всякаго побужденія г. Чичеринъ видитъ такимъ образомъ высшее проявленіе свободы. Но такое отрицаніе имѣетъ далеко неравное значеніе, смотря по тому, отъ чего оно происходитъ. Если отрицаніе это есть слѣдствіе апатіи, косности (на Обломова никакія побужденія не дѣйствуютъ), то оно означаетъ не торжество, а скорѣе *лишеніе* свободы. Если же то что г. Чичеринъ называетъ отрицаніемъ всякаго частнаго побужденія есть состояніе не пассивное, а дѣятельное, исполненное энергіи, и потому имѣющее опредѣленную цѣль, то такое состояніе не только не исключаетъ, напротивъ предполагаетъ не обходимо нѣкоторое побужденіе. Собственно говоря невозможно представить такое состояніе полнаго безразличія, въ

которомъ не дѣйствовали бы никакія побужденія, какъ это справедливо утверждалъ еще Лейбницъ противъ Декарта. На возраженіе что и отрицательное отношеніе къ дѣйствію должно имѣть свое побужденіе, г. Чичеринъ отвѣчаетъ: „такимъ побужденіемъ можетъ быть идея свободы, нежеланіе связать себя чѣмъ бы то нибыло". Т. е. идея свободы, независимости отъ всякихъ побужденій? Но въ томъ-то и дѣло что такая свобода невозможна; если держаться подобнаго понятія о свободѣ, то самый глупый человѣкъ, какъ замѣтилъ Лейбницъ, былъ бы наиболѣе свободенъ. Мы можемъ воздерживаться отъ извѣстнаго дѣйствія только въ виду опредѣленной цѣли, и свобода дѣйствія нужна для чего нибудь, а не просто для свободы. Свобода отъ всякихъ побужденій есть совершенная пустота, невозможная въ дѣйствительности.

Далѣе, послѣ довольно продолжительнаго разсужденія о правѣ, государствѣ, объ исторіи мы встрѣчаемъ у г. Чичерина слѣдующее положеніе: „Противоположныя опредѣленія духа, безконечное и конечное, идеи и жизнь, *свобода* и *необходимость* должны быть приведены къ идеальному соглашенію". (156—157). Изъ послѣдующаго разъясненія этой мысли видно, что соглашеніе свободы и необходимости, по мнѣнію г. Чичерина, есть идеалъ, который нѣкогда долженъ осуществиться. Такимъ образомъ вопросъ устраняется, но не рѣшается, и это на томъ основаніи что рѣшеніе его есть дѣло исторіи, т. е. по мнѣнію г. Чичерина, рѣшеніе можетъ быть только практическое, а не теоретическое: сама жизнь должна впослѣдствіи рѣшить вопросъ о свободѣ и необходимости, и пока такого рѣшенія нѣтъ, напрасно было бы пытаться его представить. Но допуская что рѣшеніе это осуществится въ исторіи, слѣдуетъ признать, что то будетъ рѣшеніе для всего человѣчества; между тѣмъ такое или иное рѣшеніе его необходимо требуется и нравственнымъ интересомъ отдѣльной личности, и дѣйствительно такъ или иначе рѣшается каждымъ, кто только

сознаетъ въ себѣ этотъ нравственный интересъ. Г. Чичеринъ самъ говоритъ, что значеніе человѣческой личности не ограничивается тѣмъ что она становится органомъ всемірно-историческаго процесса, ибо человѣкъ имѣетъ абсолютное значеніе, и что поэтому, сверхъ общаго рѣшенія вопроса о свободѣ и необходимости, состоящаго во взаимномъ проникновеніи двухъ противоположныхъ началъ—общаго и частнаго—которое должно осуществиться исторіею въ цѣломъ человѣчествѣ,—сверхъ этого, нравственный законъ въ отношеніи къ *лицу* требуетъ, чтобы внѣшнее состояніе человѣка соотвѣтствовало внутреннему или нравственному его достоинству (т. е. чтобы добродѣтель награждалась, а порокъ наказывался?), „ибо чрезъ это только нравственный законъ можетъ быть верховнымъ закономъ для существа, соединяющаго въ себѣ чувственный элементъ съ разумнымъ“ (т. е добродѣтель теряетъ обязательную силу, коль скоро не вознаграждается достойнымъ образомъ?).— Однако это сочетаніе противоположностей, по словамъ г. Чичерина, есть только требованіе, которое хотя вытекаетъ изъ нравственнаго закона, но не можетъ быть имъ выполнено. Въ приложеніи ко всему человѣчеству требованіе это исполняется исторіею, относительно же отдѣльнаго лица оно осуществляется Провидѣніемъ (стр. 157—159) Итакъ Провидѣніе согласуетъ свободу и необходимость для отдѣльнаго лица, въ отношеніи же къ человѣчеству оно есть дѣло исторіи. Хотя и не вполнѣ ясно это разграниченіе исторіи и Провидѣнія въ дѣлѣ соглашенія свободы и необходимости; но не въ этомъ дѣло. Вопросъ именно въ томъ, каково это единство свободы и необходимости, осуществляемое Провидѣніемъ для отдѣльнаго лица, и долженствующее осуществиться въ исторіи для всего человѣчества. Одно изъ двухъ: или такое единство существуетъ, тогда оно должно быть представлено именно какъ дѣйствительность; или же оно есть только цѣль, требующая осуществленія, но въ такомъ случаѣ нужно же знать какъ понимать эту цѣль, ибо само

по себѣ ясно что человѣкъ самъ долженъ стремиться къ осуществленію ея, такъ какъ только чрезъ него такая цѣль можетъ осуществиться; тѣмъ болѣе важно разъяснить: въ чемъ состоитъ свобода и необходимость и какова должна быть ихъ взаимная связь? Кстати мы имѣемъ уже опыты тщательнаго изслѣдованія и рѣшенія поставленныхъ здѣсь вопросовъ, опыты на столько поучительные и важные по своимъ послѣдствіямъ, что не худо съ ними предварительно ознакомиться.

I.

Если споръ съ давняго времени продолжается,—читаемъ въ трактатѣ о *свободѣ и необходимости* извѣстнаго англійскаго философа Юма,—и все еще остается не рѣшеннымъ, то изъ этого одного мы можемъ заключить что есть нѣкоторая двусмысленность въ выраженіи и что спорящіе усвояютъ неодинаковый смыслъ терминамъ, которые употребляются ими въ спорѣ... Если бы люди своимъ выраженіямъ усвояли тѣже идеи, то было бы невозможно чтобы они столь долго держались различныхъ мнѣній о томъ же предметѣ. По мнѣнію Юма именно такой случай недоразумѣнія представляетъ спорный вопросъ о свободѣ и необходимости. Поэтому ему казалось, что весь споръ о свободѣ и необходимости не шелъ далѣе словъ, и что нужно лишь установить точный смыслъ этихъ словъ дабы положить конецъ спору и чтобы всѣ согласились въ рѣшеніи вопроса о свободѣ и необходимости.

Всѣ признаютъ, разсуждаетъ Юмъ, что въ природѣ всякое дѣйствіе *необходимо* опредѣляется извѣстнымъ образомъ своею причиною, и потому не можетъ произойти иначе нежели какъ происходитъ. Къ такому заключенію о необходимости, господствующей будто бы повсюду въ природѣ,—приводитъ насъ единственно то что мы обыкновенно замѣчаемъ единообразіе въ дѣйствіяхъ природы; однообра-

зіе же это состоитъ въ томъ что подобные предметы постоянно являются соединенными вмѣстѣ, и оттого мы привыкаемъ при появленіи одного изъ нихъ тотъ часъ же заключать о другомъ. Эти-то два обстоятельства и составляютъ содержаніе той необходимости, которую мы усвояемъ матеріи. Безъ постояннаго соединенія (conjunction) подобныхъ объектовъ и происходящаго отсюда заключенія отъ одного къ другому мы не имѣли бы понятія о необходимости или внутренней связи (connection) предметовъ [1]).

Но тѣ же два обстоятельства, продолжаетъ Юмъ, мы находимъ и въ добровольныхъ поступкахъ человѣческихъ и въ дѣйствіяхъ души. Общепризнано что существуетъ значительное единообразіе въ дѣйствіяхъ человѣческихъ во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, и что человѣческая природа остается одинаковою и въ своихъ основаніяхъ и въ своихъ проявленіяхъ. Посему исторія собственно ничего новаго не представляетъ намъ, и главная ея польза заключается въ открытіи постоянныхъ и общихъ началъ (principles) человѣческой природы, такъ какъ она даетъ матеріалъ для познанія правильныхъ побужденій, которыми опредѣляются образъ дѣйствій и поступки людей. На однообразіи въ человѣческихъ побужденіяхъ и дѣйствіяхъ основывается польза опытности пріобрѣтаемой въ теченіи долгой жизни, путемъ разнообразной дѣятельности и общественныхъ сношеній. Не будь однообразія въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, не были бы возможны никакія общія правила о людяхъ. Конечно однообразіе это не простирается такъ далеко чтобы при тѣхъ же обстоятельствахъ всѣ точно такъ же поступали, но такой правильности и въ природѣ нѣтъ. Художникъ, обработывая бездушный матеріалъ, такъ же можетъ обмануться въ своемъ расчетѣ какъ и политикъ, который

---

[1]) Юмъ строго различаетъ эти два термина: conjunction и connection. Такъ напр. о соединеніи причины и дѣйствія онъ говоритъ: One event follows another, butwe never can observe any tye between them. They seem *conjoined*, but never *connected*. Essay and Treatises, vol 11, 77 ed. 1804.

управляетъ поведеніемъ чувствующихъ и разумныхъ дѣятелей. Неодинаковость послѣдствій всегда зависитъ отъ разности причинъ, но такъ какъ многія причины ускользаютъ отъ нашего вниманія, то отсюда многое происходитъ для насъ непредвидѣнно и вопреки ожиданіямъ. Вообще же связь между побужденіями и дѣйствіями такъ же правильна и равномѣрна какъ и связь между причиною и дѣйствіемъ ея во всѣхъ областяхъ природы. Эта правильная связь *каждымъ признается на дѣлѣ*, ибо прежній опытъ служитъ обыкновенно основаніемъ для заключеній относительно будущаго. Связь между человѣческими дѣйствіями такова что никто не былъ бы въ состояніи вести свое дѣло съ надеждою на успѣхъ, если бы онъ не разсчитывалъ на извѣстный правильный порядокъ въ человѣческихъ дѣлахъ. Не иначе думаютъ объ этомъ и *философы*. Ибо не говоря о томъ, что почти каждое дѣйствіе ихъ жизни предполагаетъ таковое мнѣніе, мало есть такихъ научныхъ изслѣдованій, которымъ оно не было бы присуще существеннымъ образомъ. Чѣмъ была бы исторія, если бы мы не довѣряли правдивости историка на основаніи того что мы знаемъ о людяхъ по опыту? Какимъ образомъ политика была бы наукою, если бы законы и формы управленія не оказывали равномѣрнаго вліянія на общество? Гдѣ было бы основаніе морали, если бы извѣстные характеры не обладали нѣкоторымъ опредѣленнымъ могуществомъ производить извѣстныя чувства и если бы эти чувства не оказывали правильнаго вліянія на дѣйствія? И какимъ образомъ мы могли бы критиковать поэтовъ и писателей художественныхъ произведеній, если бы мы не имѣли возможности провозглашать поведеніе и чувства выводимыхъ ими дѣйствующихъ лицъ соотвѣтственными или же не соотвѣтствующими такимъ-то характерамъ и такимъ то обстоятельствамъ этихъ лицъ? Такимъ образомъ нельзя ни наукою заняться, ни предпринять какое либо дѣло, если не признать ученія о необходимости и подобнаго рода заключеній отъ мотивовъ къ дѣйствіямъ и отъ характеровъ къ поведенію.

Но если всѣ люди безъ колебанія признаютъ ученіе о необходимости—и на практикѣ, и когда разсуждаютъ, то почему же на словахъ они такъ рѣшительно отрицаютъ это ученіе, и даже всегда обнаруживали склонность къ противному мнѣнію? Юмъ предлагаетъ такое объясненіе этого явленія. Когда мы станемъ разсматривать дѣйствія причинъ тѣлесныхъ, то окажется, что все наше знаніе въ этомъ отношеніи не простирается далѣе того наблюденія, что извѣстные предметы постоянно являются соединенными и что наша душа слѣдуя привычному для нея переходу мысли (customari transition) при появленіи одного ожидаетъ наступленія другаго. Не смотря на то люди имѣютъ склонность вѣрить, что они способны проникать глубже въ силы природы и могутъ усмотрѣть нѣкоторую необходимую связь между причиною и дѣйствіемъ. На самомъ дѣлѣ, какъ это старается Юмъ доказать въ другомъ мѣстѣ, предполагаемая нами необходимая связь между причиною и дѣйствіемъ есть не что иное какъ привычка—связывать въ мысли два различныя явленія, о которыхъ мы знаемъ по опыту что они всегда слѣдуютъ одно за другимъ, привычка, которая образуется въ нашемъ умѣ единственно отъ того что такія явленія мы всегда встрѣчаемъ въ дѣйствительности происходящими вмѣстѣ. Но такое предположеніе имѣетъ мѣсто только когда мы разсматриваемъ явленія происходящія въ тѣлахъ. Когда же обращаются къ разсмотрѣнію дѣйствій собственной души и при этомъ не ощущается никакая подобная связь между побужденіемъ и дѣйствіемъ, то на этомъ основаніи полагаютъ, что есть различіе въ дѣйствіяхъ смотря потому, происходятъ ли они отъ тѣлесной силы или же отъ мысли и ума. Но стоитъ лишь убѣдиться что о причинности всякаго рода намъ ничего болѣе неизвѣстно какъ только постоянное соединеніе тѣхъ же явленій, и основанное на немъ умозаключеніе отъ одного къ другому,—и коль скоро окажется что тѣже два обстоятельства вообще должно признать имѣющими мѣсто и въ дѣйствіяхъ произ-

вольныхъ, тогда безъ труда признаемъ мы туже необходимость общею для всѣхъ причинъ.

Итакъ Юмъ думалъ положить конецъ спорамъ о свободѣ и необходимости посредствомъ отрицанія свободы. Но такое рѣшеніе вопроса можетъ удовлетворить только одну изъ спорящихъ сторонъ; тѣ же которые признаютъ свободу воли, и думаютъ что такое признаніе совершенно необходимо, очевидно никакъ не могли бы удовольствоваться мнѣніемъ Юма; ибо съ такимъ же правомъ, какъ и Юмъ, могутъ сослаться на свидѣтельство общаго сознанія. Юмъ говоритъ что люди обыкновенно такъ разсуждаютъ и такъ поступаютъ какъ бы они были убѣждены въ томъ что человѣческія дѣйствія необходимы, а потому только на словахъ признаютъ свободу. Но тоже самое можно сказать и относительно мнѣнія Юма и его послѣдователей, а именно что всѣ отрицающіе свободу только на словахъ отрицаютъ, на дѣлѣ же и поступаютъ и разсуждаютъ какъ люди ни мало не сомнѣвающіеся въ томъ что они обладаютъ свободою. Юмъ самъ очевидно не скрывалъ отъ себя односторонности предложеннаго имъ рѣшенія вопроса; это видно изъ того что онъ нашелъ нужнымъ разъяснить, откуда въ насъ происходитъ сознаніе свободы; во всякомъ случаѣ сознаніе это—фактъ для всякаго очевидный, котораго нельзя никакъ отрицать. Мы видѣли какъ Юмъ изъясняетъ этотъ фактъ. Подробнѣе онъ высказывается объ этомъ въ одномъ изъ примѣчаній (F), составляющихъ приложеніе къ его *Опытамъ* и *Трактатамъ*. Здѣсь онъ говоритъ, что *необходимость* дѣйствія матеріальнаго или духовнаго есть свойство лежащее не въ дѣйствующемъ, а въ мыслящемъ или познающемъ существѣ, разсматривающемъ это дѣйствіе, и состоитъ въ томъ что мышленіе вынуждается заключать о существованіи этого дѣйствія по нѣкоторымъ предшествующимъ предметамъ; поэтому свобода, какъ противоположность необходимости, по мнѣнію Юма, просто есть отсутствіе подобной вынужденности мышленія,

нѣкоторая нестѣсненность (looseness) и безразличіе чувствуемое нами въ отношеніи къ тому — переходимъ ли мы или же не переходимъ отъ представленія одной вещи къ представленію другой послѣдующей. Между тѣмъ Юмъ полагаетъ что процессъ мысли въ сущности одинъ,—будетъ ли онъ относиться къ послѣдовательности дѣйствій матеріальныхъ, или предметомъ его будетъ такая же послѣдовательность явленій духовныхъ, а этотъ процессъ мысли и есть то что мы признаемъ необходимостію. Отъ чего же это различіе при тождествѣ процесса мысли, составляющаго существо необходимости,—различіе состоящее въ томъ что этотъ процессъ въ одномъ случаѣ имѣетъ характеръ принудительности, а въ другомъ случаѣ является менѣе связаннымъ и непринужденнымъ? Это-то именно и требовалось объяснить, если вѣрно толкованіе, какое Юмъ даетъ понятіямъ свободы и необходимости, но Юмъ не находитъ никакого объясненія для столь важнаго пункта въ его ученіи, чѣмъ очевидно изобличается слабость и искусственность и самаго ученія о свободѣ и необходимости. Если споръ о свободѣ и необходимости продолжается въ теченіи вѣковъ и все еще нельзя признать его рѣшеннымъ вполнѣ, то на этомъ основаніи можно думать одно изъ двухъ: можно предположить что споръ этотъ держится единственно на недоразумѣніи, какъ утверждалъ Юмъ, т. е. спорящія стороны въ сущности согласны и расходятся только на *словахъ*, а не на дѣлѣ; поэтому дабы положить конецъ спорамъ слѣдуетъ только опредѣлить точно значеніе словъ, около которыхъ безплодно вращается споръ. Но какъ мы видимъ теперь, такой способъ рѣшенія вопроса вовсе его не рѣшаетъ, ибо хотя Юмъ и находитъ что понятіе необходимости въ томъ смыслѣ, какой онъ придаетъ этому понятію, одинаково приложимо и къ явленіямъ природы и къ дѣйствіямъ человѣческимъ, обыкновенно признаваемымъ свободными, и слѣдовательно свобода не что иное какъ обманъ, пустое слово, однако же вмѣстѣ съ тѣмъ, вопреки собст-

венному выводу, Юмъ долженъ былъ признать что есть различіе между дѣйствіями тѣлесными и духовными, состоящее въ томъ что необходимость далеко не въ равной степени чувствуется нами при разсмотрѣніи тѣхъ и другихъ, и даже въ послѣднемъ случаѣ, т. е. когда разсматриваемъ дѣйствія души, вовсе не замѣчается. Но если выводъ оказывается такимъ образомъ невѣрнымъ, то слѣдовательно ложно и то предположеніе которое привело къ такому выводу, именно что въ спорѣ о свободѣ и необходимости скрывается просто недоразумѣніе, что противныя стороны только на словахъ, а не на дѣлѣ расходятся. Поэтому слѣдуетъ теперь допустить иное предположеніе,—что обѣ эти стороны имѣютъ серьезныя основанія выступать одна противъ другой, что слѣдовательно утверждая во всей силѣ необходимость, не слѣдуетъ также отрицать и свободу. А потому только такое рѣшеніе вопроса мы должны признать болѣе или менѣе близкимъ къ истинѣ, которое бы допускало въ равной мѣрѣ и свободу на ряду съ необходимостію. Такое рѣшеніе вопроса мы находимъ у *Канта*.

Кантъ относительно этого вопроса сходится съ Юмомъ въ томъ, что *необходимость* также и по Канту, выражаясь словами Юма, есть опредѣленіе заключающееся не въ дѣйствующемъ существѣ, къ которому оно прилагается, а въ мыслящемъ, для котораго дѣйствіе служитъ предметомъ разсмотрѣнія. По Канту необходимость, которую мы противополагаемъ свободѣ, есть не что иное какъ форма нашей мысли, понятіе разсудка (категорія) И такъ какъ это понятіе, будучи формою мысли, имѣетъ всеобщее значеніе въ отношеніи къ предметамъ нашего опытнаго познанія, т е. неизбѣжно, по природѣ нашего ума, повсюду прилагается нами, то поэтому все познаваемое въ опытѣ, не только внѣшнемъ но и внутреннемъ, является намъ какъ *необходимое*! Въ чемъ же состоитъ эта необходимость? Въ числѣ понятій разсудка, необходимо присущихъ нашему мышленію, такъ на-

зываемыхъ категорій, сверхъ понятія необходимости, есть еще важнѣйшее понятіе причинности; въ силу этого понятія мышленіе установляетъ связь между всѣми предметами опытнаго познанія, и связь эта *необходима*; она состоитъ въ томъ что все познаваемое нами посредствомъ опыта мы мыслимъ либо какъ причину, которая необходимо производитъ извѣстныя дѣйствія, или какъ дѣйствіе столь же необходимое извѣстной причины; отсюда все что мы знаемъ по опыту связывается для насъ въ непрерывно продожающійся рядъ причинъ и дѣйствій; въ этотъ рядъ входятъ какъ дѣйствія человѣческія, такъ и явленія природы, и нѣтъ мѣста свободѣ въ этомъ ряду, ибо она была бы нарушеніемъ,—перерывомъ сплошной цѣпи причинъ и дѣйствій. Но не будучи въ ряду причинъ и дѣйствій,—свобода однакоже можетъ быть *внѣ* этого ряда, въ его основаніи. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь необходимость, заключающаяся въ причинной связи познаваемыхъ нами вещей, есть, какъ сказано, не свойство самихъ вещей, а только форма нашей мысли, она присуща мышленію, а не самимъ вещамъ, каковы онѣ суть въ себѣ самихъ. Поэтому мы можемъ допустить, что сами по себѣ вещи, не зависимо отъ того какъ познаются онѣ нашею мыслію,—не необходимыя, а свободныя дѣйствія высочайшей, творческой причины. Однакожъ мы только *можемъ* допустить это и не болѣе, ибо мы не въ состояніи отрѣшиться отъ необходимыхъ формъ нашей мысли, безъ которыхъ вещи для насъ непознаваемы; поэтому и невозможно для насъ знать, каковы вещи въ себѣ. Но эта недостаточность мышленія, которое въ состояніи лишь признать *возможность* свободы, а не категорически утверждать ея существованіе,—восполняется нравственнымъ нашимъ сознаніемъ, или такъ называемымъ у Канта практическимъ разумомъ. Не маловажное пріобрѣтеніе для насъ составляетъ уже и то, если мы нашли возможнымъ, разбирая вопросъ теоретически, допустить свободу наряду съ необходимостію. Но это пріобрѣтеніе получаетъ для

насъ несравненно большую важность, и простое допущеніе свободы превращается въ драгоцѣнное убѣжденіе что мы ею несомнѣнно обладаемъ,—коль скоро мы переходимъ на почву нравственно-практическаго сознанія. Нравственный законъ, какъ принципъ опредѣляющій практическую нашу дѣятельность, есть столь же необходимая принадлежность этого сознанія какъ мышленію необходимо присущи означенныя выше понятія. Между тѣмъ онъ *повелѣваетъ*, *обязываетъ* насъ поступать такъ, а не иначе. Какой смыслъ имѣла бы эта обязательность нравственнаго закона, ясно сознаваемая нами, если бы мы *не могли* исполнять его велѣній, если бы т. е. не были *свободны* въ нашихъ дѣйствіяхъ? Итакъ свобода (автономія) есть несомнѣнная принадлежность нашей воли. Что воля наша свободна, это такъ же для насъ достовѣрно, какъ несомнѣненъ нравственный законъ, какъ достовѣрна его обязательность. Вмѣстѣ съ отрицаніемъ свободы необходимо отрицается и законъ нравственный; но отрицать нравственный законъ никто не рѣшится явно и сознательно. Однакожъ, съ другой стороны, носомнѣнно для насъ также и то что мы необходимо мыслимъ соединенными по закону причинности и собственныя наши дѣянія, какъ и все прочее что только входитъ въ кругъ нашего опытнаго познанія, слѣд. столь же необходимыми какъ необходимы явленія природы. Итакъ ничего болѣе не остается какъ и здѣсь примѣнить тоже разграниченіе свободы и необходимости, на которое выше указано: по сокровеннѣйшему для нашего познанія своему основанію дѣйствія человѣческой воли свободны; но насколько тѣже дѣйствія составляютъ предметъ теоретическаго познанія, т. е. разсматриваются подъ формою причинности, которая есть законъ нашей мысли, то съ этой точки зрѣнія каждое такое дѣйствіе *является* какъ необходимое, т. е. соединеннымъ съ другими дѣйствіями, условіями и обстоятельствами по закону причинности. На этомъ основаніи Кантъ различаетъ эмпирическій характеръ человѣка отъ сверхчувствен-

наго, умопостигаемаго характера. По своему эмпирическому характеру человѣкъ—существо несвободное, подлежащее закону натуральной необходимости, по своему же умопостигаемому характеру онъ—свободенъ.—Такимъ образомъ Кантъ нашелъ возможнымъ примирить свободу и необходимость и вполнѣ признать одну наряду съ другою только посредствомъ строгаго раздѣленія одной отъ другой.

Но достигается ли цѣль этимъ раздѣленіемъ свободы и необходимости? Въ самомъ ли дѣлѣ остаются неприкосновенными какъ свобода и необходимость, такъ равно и соединенные съ ними интересы умственные и нравственные, коль скоро будемъ совершенно раздѣлять свободу отъ необходимости, и одну по отношенію къ другой будемъ ставить въ положеніе вполнѣ независимое? Признаніе закона необходимости требуется интересомъ умственнымъ, интересомъ познанія, ибо для теоретическаго разума все познаваемое имъ является подчиненнымъ всеобщему и необходимому закону причинности, такъ что и самое познаніе какой бы то ни было вещи условливается возможностію вывести и изъяснить эту вещь изъ предшествующихъ ей условій по закону причинности; поэтому признать какое либо явленіе дѣйствіемъ свободы значитъ отказаться отъ всякаго изъясненія этого явленія, признать его для насъ непонятнымъ, непостижимымъ. Такъ какъ однакоже для насъ трудно признать что либо неизъяснимымъ, то поэтому нѣтъ такого явленія, такого дѣйствія, для котораго мы не старались бы отыскать соотвѣтствующія ему условія. Съ другой стороны необходимо признать свободу въ интересѣ нравственномъ, ибо если нѣтъ свободы, то нѣтъ ни долга, ни совѣсти, ни добродѣтели и порока, ни вины и заслуги, а потому ни наградъ ни наказаній, ни похвалъ ни порицаній не должно быть. Трудно и даже невозможно поступиться какимъ либо изъ этихъ двухъ важнѣйшихъ интересовъ. Конечно для кого наука составляетъ все, тотъ готовъ принести ей всѣ возможныя жертвы. Одна-

кожъ если бы на самомъ дѣлѣ пришлось во имя науки жертвовать завѣтнѣйшими, самыми дорогими убѣжденіями, отъ которыхъ зависитъ достоинство человѣка, смыслъ самой жизни, то безъ сомнѣнія это было бы вѣрнымъ признакомъ того что интересъ науки ложно понятъ; такое конечное разстройство человѣческаго сознанія могло бы потребоваться только въ угоду мнимо научныхъ теорій, а никакъ не во имя науки. Ибо назначеніе человѣка и смыслъ его жизни безспорно заключается въ гармоніи дарованныхъ ему силъ и стремленій духа, а не въ разрушеніи одной силы въ пользу другой. Между тѣмъ если принять Кантово рѣшеніе вопроса о свободѣ и необходимости, то дѣйствительно легко придти къ выводамъ, которые могутъ оказаться опасными и даже пагубными въ нравственномъ отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, нравственное достоинство жизни будетъ ли обезпечено тѣмъ предположеніемъ что хотя все что только входитъ въ кругъ нашего опытнаго познанія,—всѣ явленія и дѣйствія, слѣд. и собственные наши поступки, все это подлежитъ закону необходимости, однакожъ внѣ этого круга, въ глубинѣ недосягаемой для нашего познанія, существуетъ свобода? Свобода—это есть самая сущность нашего бытія. Но она для насъ не познаваема, ибо не можетъ быть предметомъ опыта, слѣдовательно находится внѣ пространства и времени, такъ какъ пространство и время по Канту суть формы опытнаго познанія. Поэтому наоборотъ, все на что простирается опытное наше познаніе, а опытъ объемлетъ все что находится въ пространствѣ и совершается во времени,—не имѣетъ для насъ существеннаго значенія. Дѣйствительно, все познаваемое нами путемъ опыта, слѣд. и вся наша жизнь, поскольку она составляетъ предметъ опытнаго познанія—все это, по Канту, не болѣе какъ только *явленіе*, а явленіе тоже что представленіе, т. е. явленіе есть то что не существуетъ само по себѣ, а только представляется существующимъ, какъ данное только въ нашемъ представленіи,—и потому нѣчто призрачное, не дѣйствительное; итакъ

вся наша жизнь, всѣ дѣла наши и стремленія— пустой призракъ, миражъ, ложь и обманъ.—Истинное наше бытіе и существо заключается въ свободной волѣ, а свободная воля лежитъ внѣ пространства и времени, внѣ ограниченнаго нашего сознанія. Прямой выводъ отсюда тотъ что слѣдуетъ пренебречь всѣми интересами этой жизни, въ которой ничего нѣтъ истиннаго и существеннаго, слѣдуетъ отвернуться отъ всего что безпокоитъ и волнуетъ человѣческую душу и вмѣсто ожидаемаго удовлетворенія производитъ въ насъ одно лишь страданіе, какъ послѣдствіе обманутой надежды. Является такимъ образомъ *скептицизмъ* и *пессимизмъ* (Шопенгауеръ).

Съ другой стороны, если свобода не входитъ въ міръ явленій и потому *непознаваема*, ибо лежитъ внѣ пространства и времени, то на какомъ же основаніи мы можемъ утверждать что она есть, существуетъ? По Канту только то познаваемо что можетъ быть предметомъ опыта, т. е. въ чемъ мы можемъ удостовѣриться путемъ наблюденія, но что́ познаваемо, то единственно и существуетъ для насъ и такъ именно существуетъ какъ познается. Итакъ нѣтъ свободы; повсюду царствуетъ одна натуральная необходимость и человѣкъ безраздѣльно подвластенъ этой необходимости. Поэтому въ познаніи требованій *природы* и въ удовлетвореніи ихъ заключается высшая и единственно возможная задача человѣческой дѣятельности. Высшее благо человѣка не внѣ жизни, а въ ней самой и достигается не путемъ отрицанія, а путемъ признанія и удовлетворенія законныхъ потребностей жизни. Является такимъ образомъ *матеріалистическій догматизмъ* и соединенный съ нимъ самодовольный *эгоистическій оптимизмъ*.

Но мы видѣли уже что отрицаніе свободы есть крайность, съ которою менѣе всего можно примириться. Слѣдовательно надлежитъ искать иного выхода—средняго между *отрицаніемъ удовольствій и благъ жизни* во имя свободной воли и *отрицаніемъ свободы* ради наслажденія всѣми благами

жизни. Такой выходъ очевидно заключается въ томъ предположеніи что свобода, будучи сущностію духа и всякой жизни, не остается внѣ міра явленій неподвижною и бездѣятельною, но входитъ въ этотъ міръ какъ живая организующая сила, при чемъ и самый этотъ міръ явленій получаетъ иное значеніе: онъ уже не есть просто совокупность представленій, данныхъ въ нашемъ сознаніи; сверхъ этого субъективнаго, ему принадлежитъ также и объективное значеніе, ибо свобода, которая есть сущность и причина всего (абсолютное), входя въ міръ явленій, дѣлаетъ его обнаруженіемъ или осуществленіемъ самой сущности, т. е. дѣйствительнымъ и истиннымъ бытіемъ. Съ этой точки зрѣнія исчезаетъ противорѣчіе между свободою и необходимостію: все есть дѣло свободно творящаго духа [1]). Такова

---

[1]) Извѣстный нашъ писатель, графъ Л. Н. *Толстой* въ своемъ сочиненіи *Война и Миръ* нашелъ нужнымъ освѣтить представленную имъ картину событій двѣнадцатаго года довольно обширнымъ разсужденіемъ о свободѣ и необходимости. Повидимому онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ смыслѣ сказанной формулы, что свобода осуществляется въ необходимомъ, что необходимое есть не болѣе какъ форма проявленія свободы. Такъ онъ говоритъ: „Свобода, ничѣмъ неограниченная, есть сущность жизни въ сознаніи человѣка. Необходимость безъ содержанія есть разумъ человѣка (?) съ его тремя формами (время, пространство и причинность). Свобода есть то что разсматривается. Необходимость есть то что разсматриваетъ. Свобода есть *содержаніе*. Необходимость есть *форма*. Только при разъединеніи двухъ источниковъ познаванія, относящихся другъ къ другу какъ форма къ содержанію (источники эти—съ одной стороны сознаніе, а съ другой разумъ и опытъ), получаются отдѣльно, взаимно исключающіяся и непостижимыя понятія о свободѣ и необходимости. (Т. VI, стр. 283, изд. 2-е 1869 г.). Къ сожалѣнію все разсужденіе Л. Н. Толстаго о свободѣ и необходимости отличается крайнею неясностію и неустойчивостію понятій. Уже то возбуждаетъ недоумѣніе какъ поставленъ самый вопросъ. „Если воля, говоритъ онъ, каждаго человѣка была свободна, т. е. что каждый могъ поступать такъ какъ ему захотѣлось, то вся исторія есть рядъ безсвязныхъ случайностей. Если даже одинъ человѣкъ изъ милліоновъ въ тысячелѣтній періодъ времени имѣлъ возможность поступить свободно, т. е., такъ какъ ему захотѣлось, то очевидно, что одинъ свободный поступокъ этого человѣка, противный законамъ (какъ будто свобода исключаетъ всякій законъ и только против-

точка зрѣнія идеалистической философіи *Фихте, Шеллинга* и *Гегеля.*—Этой же точкѣ зрѣнія слѣдуетъ очевидно и г. Чичеринъ.

ный законамъ поступокъ можно назвать свободнымъ), уничтожаетъ возможность существованія какихъ бы то ни было законовъ для всего человѣчества (?!). Если же есть хоть одинъ законъ, управляющій дѣйствіями людей, то не можетъ быть свободной воли, ибо воля людей должна подлежать этому закону. Въ этомъ *противорѣчіи* заключается вопросъ о свободѣ воли, съ древнѣйшихъ временъ занимавшій лучшіе умы человѣчества и съ древнѣйшихъ временъ поставленный во всемъ его громадномъ значеніи". Если бы дѣйствительно вопросъ о свободѣ воли заключалъ въ себѣ такое чудовищное противорѣчіе, тогда и самый этотъ вопросъ былъ бы не возможенъ, тогда единственно возможный отвѣтъ состоялъ бы въ отрицаніи самаго вопроса,—т. е. въ рѣшительномъ отрицаніи свободы, чѣмъ устраняется и самый вопросъ Но повидимому Л. Н Толстой полагаетъ что вопросъ о свободѣ имѣетъ реальное основаніе въ природѣ человѣка и слѣд. не устранимъ, т. е путемъ простаго отрицанія свободы не можетъ быть рѣшенъ, ибо онъ говоритъ далѣе: „Вопросъ состоитъ въ томъ, что, глядя на человѣка, какъ на предметъ наблюденія съ какой бы то ни было точки зрѣнія, богословской, исторической, этической, философской, мы находимъ общій законъ необходимости, которому онъ подлежитъ также, какъ и все существующее. Глядя же на него изъ себя какъ на то, что мы сознаемъ, мы чувствуемъ себя свободными. Сознаніе это есть совершенно *отдѣльный и независимый отъ разума источникъ самопознаванія.* Чрезъ разумъ человѣкъ наблюдаетъ себя, но знаетъ онъ самъ себя только чрезъ сознаніе (?). Безъ сознанія себя немыслимо и никакое наблюденіе и приложеніе разума. Для того, чтобы понимать, наблюдать, умозаключать, человѣкъ долженъ прежде сознавать себя живущимъ. Живущимъ человѣкъ знаетъ себя не иначе какъ *хотящимъ*, т. е. сознаетъ свою волю. Волю же свою, составляющую *сущность его жизни*, человѣкъ сознаетъ и не можетъ сознавать иначе, какъ свободною"... Съ другой стороны „если бы сознаніе свободы не было отдѣльнымъ и независимымъ отъ разума источникомъ самопознанія, оно бы подчинялось разсужденію и опыту; но въ дѣйствительности такое подчиненіе никогда не бываетъ и не мыслимо (?). Рядъ опытовъ и разсужденій показываютъ каждому человѣку что онъ, какъ предметъ наблюденія, подлежитъ извѣстнымъ законамъ, и человѣкъ подчиняется имъ и никогда не борется съ разъ узнаннымъ имъ закономъ тяготѣнія или непроницаемости. Но тотъ же рядъ опытовъ и разсужденій показываетъ ему, что полная свобода, которую онъ сознаетъ въ себѣ—невозможна, что всякое дѣйствіе его зависитъ отъ его организаціи, отъ его характера и дѣйствующихъ на него мотивовъ, но человѣкъ никогда не подчиняется выводамъ

Но эта точка зрѣнія даетъ слишкомъ много, болѣе чѣмъ нужно: ибо свободу она возводитъ въ принципъ мі-

---

этихъ опытовъ и разсужденій". Но развѣ сознаніе, которое свидѣтельствуетъ о нашей свободѣ, не есть опытъ и развѣ разсужденія не могутъ основываться на этомъ именно опытѣ? „Всякій человѣкъ, дикій и мыслитель, какъ бы неотразимо ему ни доказывали разсужденіе и опытъ то, что невозможно представить себѣ два поступка въ однихъ и тѣхъ же условіяхъ, чувствуетъ, что безъ этого *безсмысленнаго* представленія (составляющаго сущность свободы), онъ не можетъ представить себѣ жизни"... „Если понятіе о свободѣ для разума представляется безсмысленнымъ противорѣчіемъ, какъ возможность совершить два поступка въ одинъ и тотъ же моментъ времени или дѣйствіе безъ причины (свобода предполагаетъ возможность совершить не два поступка въ одно время, а тотъ или другой по выбору изъ двухъ представляющихся поступковъ, какъ равно исполнимыхъ для насъ, а потому понятіе о свободѣ вовсе не есть безсмысленное противорѣчіе для разума), то это доказываетъ только то что сознаніе не подлежитъ разуму" (т. е. не разумно?). Итакъ, по мнѣнію Л. Н. Толстаго, и свобода и необходимость одинаково для насъ несомнѣнны, ибо удостовѣряются различными, но равно необходимыми для насъ способами познанія. Однакожъ дѣло получаетъ далѣе такой видъ, что будто только незнаніе причинъ раждаетъ въ насъ понятіе свободы. „Когда мы совершенно не понимаемъ причины поступка, въ случаѣ ли злодѣйства, добродѣтели или даже безразличнаго по добру и злу поступка, мы въ такомъ поступкѣ признаемъ наибольшую долю свободы"... „Но если хоть одна изъ безчисленныхъ причинъ извѣстна намъ, мы признаемъ уже извѣстную долю необходимости и менѣе требуемъ возмездія за преступленіе, менѣе признаемъ заслуги въ добродѣтельномъ поступкѣ, менѣе свободы въ казавшемся оригинальномъ поступкѣ"... „Если мы имѣемъ большой рядъ опытовъ, если наблюденіе наше постоянно направлено на отысканіе соотношеній въ дѣйствіяхъ людей между причинами и слѣдствіями, то дѣйствія людей намъ представляются тѣмъ болѣе необходимыми и тѣмъ менѣе свободными, чѣмъ вѣрнѣе мы связываемъ послѣдствія съ причинами" (стр. 277). Правда, никогда не бываетъ такъ чтобы въ какомъ либо дѣйствіи человѣка мы могли усмотрѣть или одну чистую необходимость, или одну только свободу. Напротивъ, „каждое дѣйствіе человѣка представляется намъ не иначе, какъ извѣстнымъ соединеніемъ свободы и необходимости".. „И чѣмъ болѣе въ какомъ бы то нибыло дѣйствіи мы видимъ свободы, тѣмъ менѣе необходимости; и чѣмъ болѣе необходимости, тѣмъ менѣе свободы". По мнѣнію Л. Н. Толстаго „отношеніе свободы и необходимости уменьшается и увеличивается, смотря по той точкѣ зрѣнія, съ которой разсматривается поступокъ" (272—273), а именно: а) чѣмъ яснѣе и очевидчѣе для насъ связь извѣстнаго поступка съ условіями

ро историческій, такъ что и самая необходимость получаетъ значеніе сомнительное, превращаясь въ свободную игру духа. Между тѣмъ коль скоро признаніе свободы вынуждается, какъ сказано, нравственнымъ интересомъ, то очевидно слѣдуетъ стремиться лишь къ тому чтобы усвоить свободѣ подобающее значеніе именно въ области этихъ интересовъ. Расширеніе понятія свободы за предѣлы соб-

---

среды, въ которой человѣкъ живетъ, тѣмъ необходимѣе представляется намъ этотъ поступокъ, и наоборотъ; b) чѣмъ отдаленнѣе отъ насъ по времени совершеніе извѣстное дѣйствіе, подлежащее нашему сужденію, тѣмъ болѣе оно кажется намъ необходимымъ, а чѣмъ ближе къ намъ, тѣмъ больше усматриваемъ въ немъ свободы; наконецъ с) чѣмъ яснѣе представляется намъ послѣдовательность причинъ, съ которыми находится въ связи обсуждаемое дѣйствіе, тѣмъ болѣе это дѣйствіе представляется намъ не свободнымъ, и наоборотъ (274—278). Но вопреки всѣмъ этимъ соображеніямъ, повидимому клонящимся къ признанію какъ свободы такъ и необходимости, въ заключеніи онъ высказываетъ слѣдующее разсужденіе: „Какъ для астрономіи трудность признанія движенія земли состояла въ томъ чтобы отказаться отъ непосредственнаго чувства неподвижности земли и такого же чувства движенія планетъ, такъ и для исторіи трудность признанія подчиненности личности законамъ пространства, времени и причинъ состоитъ въ томъ, чтобы отказаться отъ непосредственнаго чувства независимости своей личности. Но какъ въ астрономіи новое воззрѣніе говорило: „„правда, мы не чувствуемъ движенія земли, но допустивъ ея неподвижность, мы приходимъ къ безсмыслицѣ; допустивъ же движеніе, котораго мы не чувствуемъ, мы приходимъ къ законамъ““, такъ и въ исторіи новое воззрѣніе говоритъ: „„правда, мы не чувствуемъ нашей зависимости, но допустивъ нашу свободу, мы приходимъ къ безсмыслицѣ; допустивъ же свою зависимость отъ внѣшняго міра, времени и причинъ, приходимъ къ законамъ““. „Въ первомъ случаѣ надо было отказаться отъ сознанія несуществующей неподвижности въ пространствѣ и признать ощущаемое нами движеніе; въ настоящемъ случаѣ точно также *необходимо отказаться отъ несуществующей свободы* и признать ощущаемую нами зависимость“ (289—290). Дѣло въ томъ, что Л. Н. Толстой признаетъ доказаннымъ господство въ исторіи общихъ и необходимыхъ законовъ. „Съ тѣхъ поръ, говоритъ онъ, какъ первый человѣкъ сказалъ и доказалъ (?!), что количество рожденій, или преступленій, подчиняется математическимъ законамъ и что извѣстныя географическія и политикоэкономическія условія опредѣляютъ тотъ или другой образъ правленія... уничтожились въ сущности тѣ основанія, на которыхъ строилась исторія“ (стр. 287).

ственно принадлежащей ей области грозитъ нарушеніемъ (какъ это дѣйствительно и было) интересовъ наукъ эмпирическихъ, для которыхъ важнѣйшею опорою служитъ увѣренность въ господствѣ повсюду въ природѣ неизмѣнной, недопускающей никакихъ колебаній и отступленій, закономѣрности. Руководясь этою мыслію, попытаемся обсудить этотъ вопросъ о свободѣ и необходимости для того чтобы разъяснить по крайней мѣрѣ истинный смыслъ этого вопроса и содѣйствовать болѣе или менѣе правильной его постановкѣ.

II.

Юмъ, какъ мы видѣли, требовалъ для рѣшенія вопроса о необходимости и свободѣ установить точный смыслъ этихъ понятій, но при этомъ онъ ограничился опредѣленіемъ того что́ должно разумѣть, по его мнѣнію, подъ названіемъ необходимости, которую обыкновенно противополагаютъ свободѣ, такъ какъ тѣмъ изъясненіемъ необходимости, къ которому онъ пришелъ, исключается свобода, и слѣдов. самый вопросъ—какъ должно понимать свободу—дѣлается излишнимъ. Но замѣчательно что то изъясненіе необходимости, какое даетъ Юмъ, заключаетъ въ себѣ прямое отрицаніе всякой необходимости. Ибо, по объясненію Юма,—что́ мы называемъ необходимостію, это есть съ одной стороны простая послѣдовательность фактовъ, наблюдаемыхъ въ насъ или внѣ насъ, между которыми, при ближайшемъ разсмотрѣніи, не оказывается никакой необходимой связи (какъ это старается доказать самъ же Юмъ въ трактатѣ: Of the idea of necessary connection), а съ другой стороны привычка нашего ума, въ силу этой послѣдовательности, отъ одного факта заключать о другомъ. И какъ послѣдовательность фактовъ не есть необходимая, ибо мы не видимъ причины почему за извѣстнымъ фактомъ слѣдуетъ этотъ, а не другой, напр. послѣ толчка происходитъ движеніе, и можемъ представить себѣ тѣже факты совер-

шенно въ иномъ порядкѣ; такъ и названная привычка нашего ума не заключаетъ въ себѣ ничего необходимаго. Юмъ говоритъ что если бы не было однообразія и правильности въ происхожденіи явленій природы, то не было бы у насъ и понятія необходимости, а между тѣмъ самъ же онъ признаетъ далѣе, что правильность эта не такова чтобы ею не допускались никакія исключенія, т. е. иными словами, правильность эта вовсе не есть *необходимая*. Вотъ почему Кантъ не могъ согласиться съ Юмомъ въ томъ, что понятіе необходимости означаетъ не болѣе какъ извѣстную намъ по опыту простую послѣдовательность явленій во времени. Напротивъ, онъ призналъ понятіе необходимости присущимъ нашему уму a priori, т. е. независимо отъ всякаго опыта, и потому означающимъ нѣчто большее, чѣмъ простая послѣдовательность явленій. По Канту необходимость состоитъ въ причинной связи явленій, т. е. въ томъ что мы мыслимъ отношеніе между причиною и дѣйствіемъ всегда какъ необходимое. Но и это опредѣленіе необходимости оказывается недостаточнымъ для разграниченія ея отъ свободы. Ибо и воля наша есть причина своихъ дѣйствій, однакоже отношеніе между волею и ея дѣйствіями не есть необходимое. Такимъ образомъ изъясненіе необходимости у Юма, и у Канта таково, что противоположность между необходимостію и свободою исчезаетъ: необходимость разрѣшается въ свою противоположность въ свободу, и наоборотъ. И въ самомъ дѣлѣ такова ли противоположность свободы и необходимости чтобы между ними ничего не было общаго? Не происходятъ ли та и другая изъ одного общаго основанія и не составляютъ ли онѣ лишь двѣ стороны въ обнаруженіи одного начала? Послѣдующая за Кантомъ германская философія дѣйствительно имѣла въ виду, главнымъ образомъ, сблизить понятія свободы и необходимости такимъ образомъ чтобы, не отрицая ни свободы ни необходимости, ту и другую вывести изъ одного общаго корня-изъ одного основанія. Въ своемъ основаніи свобода и не-

обходимость тождественны, ибо основаніе это есть начало творческое и ничѣмъ неограничиваемое въ своей дѣятельности, слѣдов. *свободное*, но на низшихъ степеняхъ своего обнаруженія оно дѣйствуетъ слѣпо и безсознательно,—и потому дѣятельность его есть также *необходимая*. Въ дальнѣйшемъ же своемъ развитіи тоже самое начало становится *духомъ*, который, сознавая себя свободнымъ, противополагаетъ себя внѣшней природѣ, въ которой онъ видитъ царство необходимости. Но полагая въ основаніе свободы и необходимости одно общее начало, и разсматривая ту и другую какъ формы обнаруженія или развитія этого начала, одни видѣли цѣль такого развитія въ области сознательной, въ господствѣ разумной свободы надъ безсознательною необходимостію; другіе же, именно *Шопенгауеръ* и его послѣдователи, такою цѣлью хотя также признаютъ свободу (въ смыслѣ отрицанія всякой ограниченности), но свободу не сознательную, а безсознательную, основываясь на томъ, что всѣ формы сознательной жизни, съ ихъ точки зрѣнія, не выражаютъ всей полноты міротворящаго начала, которое они опредѣляютъ какъ волю. Итакъ несомнѣнно что уже съ давнихъ поръ и до послѣдняго времени въ философіи господствуетъ очевидное стремленіе примирить и свести къ одному принципу понятіе свободы и понятіе необходимости, хотя повидимому оба эти понятія взаимно исключаютъ другъ друга. Дѣйствительно, должно сознаться что и въ самомъ непринужденномъ, безъискусственномъ словоупотребленіи *необходимость* нерѣдко понимается такъ что она вполнѣ входитъ въ область свободы. Говорятъ нетолько о необходимости физической, но также о логической и моральной. Но физическая необходимость далеко не тоже что необходимость логическая, и точно также она неравна моральной необходимости, и наоборотъ. Необходимость логическая и моральная относятся къ *свободной* дѣятельности духа, и потому должны быть строго различаемы отъ необходимости физической, которая *не свободна*. Когда свобода и необходи-

мость противополагаются, то при этомъ, очевидно, должно разумѣть необходимость *физическую*. Итакъ задача состоитъ въ томъ чтобы выяснить прежде всего характеръ физической необходимости въ сравненіи съ логическою и моральною, и разсмотрѣть затѣмъ необходимость логическую и моральную какъ область свободы.

Замѣчательно что логическимъ и моральнымъ законамъ въ нѣкоторомъ смыслѣ даже въ большей степени свойственна необходимость, чѣмъ законамъ физическимъ, а именно: логическая и моральная необходимость есть *безусловная*, между тѣмъ какъ физическая необходимость есть только *условная*.

Когда тѣло, находящееся на извѣстномъ разстояніи отъ поверхности земли, будучи лишено всякой опоры, падаетъ, то это явленіе происходитъ необходимо. Необходимость здѣсь заключается въ самомъ происхожденіи явленія. Самое явленіе не есть необходимое, но отношеніе къ причинѣ, которая производитъ его, необходимо. Явленіе это происходитъ необходимо потому, что причина, производящая его, есть сила дѣйствующая извѣстнымъ образомъ и непрерывно; необходимость эта есть *фактическая*, состоящая въ томъ, что извѣстный фактъ неизбѣжно происходитъ, коль скоро дѣйствуетъ причина, которая производитъ этотъ фактъ. А отсюда далѣе видно, что необходимость фактическая есть *условная*; именно существеннымъ условіемъ такой необходимости всегда служитъ присутствіе извѣстной силы, дѣйствующей всегда одинаковымъ образомъ. Пусть будетъ устранено условіе, и необходимость зависящая отъ такого условія исчезнетъ. Предположимъ напр. что притягательная сила земли не дѣйствуетъ, т. е. еслибы эта сила отсутствовала, или же если бы она была парализована, тогда конечно и паденіе тѣлъ не было бы необходимостію. Но развѣ такой случай возможенъ? Возможенъ, по крайней мѣрѣ, для мысли, т. е. мы можемъ его представить, хотя и не осуществимъ для насъ. И не только мы можемъ представить такой случай, но даже желать его осуществленія. Не

возможно физически для насъ перенестись на другую планету, но мы можемъ этого желать и представить какъ возможное. Въ Библіи повѣствуется объ Иліи и Енохѣ, что они живыми взяты на небо. Противъ этого можно возразить лишь то, что такой случай *физически* невозможенъ, т. е. неосуществимъ *для насъ* при дѣйствіи существующихъ законовъ и силъ природы. Но логическаго противорѣчія нѣтъ въ сказанномъ библейскомъ повѣствованіи, слѣд. *логически* возможенъ случай, о которомъ свидѣтельствуется въ этомъ повѣствованіи, равно и *морально* этотъ случай возможенъ, и не только возможенъ, но и желателенъ, ибо мы можемъ желать чтобы это дѣйствительно было такъ какъ разсказывается и вѣрить этому. И тоже самое должно сказать вообще о чудесахъ, т. е. что только физически они не возможны, но физическая невозможность есть условная, а не безусловная, т. е. они невозможны лишь при данныхъ въ природѣ условіяхъ и для насъ невозможны, такъ какъ мы необходимо подчиняемся этимъ условіямъ; но логически они возможны, равно и морально возможны, и не только возможны, но и желательны и достойны вѣры, на сколько именно оправдываются моральными мотивами. Возьмемъ другой физическій законъ: когда одно движущееся тѣло встрѣчается съ другимъ, то при этомъ одно изъ нихъ отталкивается, какъ бы вытѣсняется другимъ; это происходитъ вслѣдствіе непроницаемости, по которой два тѣла не могутъ находиться въ томъ же самомъмѣстѣ; и это физически необходимо, т. е. въ дѣйствительности всегда *происходитъ* то именно что требуется этимъ всеобщимъ свойствомъ тѣлъ, такъ что если бы нѣчто представлялось намъ нарушающимъ этотъ законъ, то мы признали бы такое нарушеніе невѣроятнымъ и только кажущимся. Какъ напр. мы объясняемъ тотъ случай, когда двѣ жидкости смѣшиваются между собою? Мы не думаемъ что одно вещество проникаетъ другое и занимаетъ съ нимъ одно и тоже мѣсто, напротивъ полагаемъ что частицы одного вещества размѣщаются въ промежуткахъ между частицами

другаго вещества. Не смотря на то различные спиритическіе опыты, въ которыхъ тѣла повидимому утрачиваютъ свою непроницаемость, находятъ себѣ вѣру; въ древности стоики отрицали непроницаемость тѣлъ, т. е. что мы признаемъ физически невозможнымъ, то они признавали возможнымъ и даже дѣйствительнымъ, и это очевидно показываетъ что физическая необходимость не такова, чтобы ею совершенно исключалась возможность, по крайней мѣрѣ для мысли, противнаго этой необходимости; мысленно по крайней мѣрѣ мы въ состояніи допустить таковую возможность. Ни въ логическомъ, ни въ моральномъ отношеніи ничто не препятствуетъ намъ представлять что тѣла проницаемы, только опытъ, но не умъ и не воля,—противится такому представленію.

Но, скажутъ, какое же дѣло наукѣ до того что люди невѣжественные, незнающіе законовъ природы, люди суевѣрные, дающіе волю своей фантазіи, или сами придумываютъ разныя небылицы, или вѣрятъ фантастическимъ и чудовищнымъ повѣствованіямъ другихъ и тѣшатъ свое воображеніе завѣдомо ложными и несообразными съ дѣйствительностію представленіями?

Для насъ важенъ въ этомъ случаѣ тотъ фактъ, что иначе люди относятся къ необходимости физической, и совершенно иначе—къ необходимости логической и моральной,—и это имѣетъ свое основаніе въ свойствахъ той и другой необходимости. Никто въ здравомъ умѣ не захочетъ чтобы зло вообще было принимаемо за добро, чтобы черное считалось бѣлымъ и ложь пользовалась всѣми правами истины. Такой порядокъ вещей ни для кого не можетъ быть желателенъ, тѣмъ менѣе можно мечтать о чемъ либо подобномъ. Напротивъ, и дурной человѣкъ свое уваженіе къ нравственнымъ требованіямъ свидѣтельствуетъ по крайней мѣрѣ тѣмъ, что старается самыя худшія намѣренія прикрыть личиною добродѣтели. Никто также не захочетъ быть уличеннымъ въ неумѣньи или нежеланіи правильно и здраво мыслить. Но въ

тоже время мы можемъ желать, чтобы силы и законы природы или не дѣйствовали въ извѣстныхъ случаяхъ, или иначе дѣйствовали, и о подобнаго рода желаніяхъ можно сказать что для насъ они неосуществимы, но безумными или дурными назвать ихъ нельзя.

Религія учитъ что нѣкогда и небо и земля обновятся, т. е. сдѣлаются иными. Для кого нѣтъ и не можетъ быть въ мірѣ иныхъ силъ и законовъ кромѣ тѣхъ, которые свойственны физической природѣ, тотъ конечно такое вѣрованіе должепъ признать суевѣріемъ. Но думающіе такимъ образомъ очевидно непонимаютъ того что безъ вѣры въ иной лучшій міръ невозможна была бы никакая цивилизація, не было бы и самой науки. Человѣкъ никогда не довольствуется дѣйствительностію въ томъ ея видѣ какъ она есть и стремится ее улучшить, т. е. измѣнить существующій, окружающій его, міръ на иной лучшій и болѣе сообразный съ его идеаломъ. Онъ хочетъ быть господиномъ природы, имѣя въ виду обратить ее въ орудіе своихъ цѣлей и стремленій. Конечно мы можемъ достигать господства надъ природою, какъ выразился Бэконъ, только повинуясь ей, т. е слѣдуя ея законамъ, „для чего и необходимо изученіе природы“. Однако прежде чѣмъ сознана была вполнѣ эта необходимость, люди, какъ извѣстно, мечтали побѣдить природу и подчинить ее своимъ цѣлямъ средствами совершенно несоотвѣтственными законамъ природы, не соображаясь съ физическою необходимостію и вопреки ей. Магія, алхимія, всякаго рода волшебство—все это памятники долговременныхъ усилій восторжествовать надъ природою средствами чуждыми природѣ, физически невозможное сдѣлать невозможнымъ Но *опытъ* убѣдилъ въ безплодности подобныхъ усилій,—и только опытъ; не разумъ внушилъ человѣку что онъ долженъ сообразоваться съ натуральною необходимостію и подчиняться ей,—ибо физическая необходимость не тоже что необходимость логическая т. е. раціональная; разумъ знаетъ только эту послѣднюю необходимость и ее лишь ищетъ по-

всюду. Этимъ различеніемъ натуральной и логической необходимости вполнѣ уясняется для насъ и разрѣшается разногласіе между англійскими эмпириками и нѣмецкими раціоналистами или интеллектуалистами относительно того какъ понимать *причинность*. Мы видѣли что и Юмъ и Кантъ понятіе необходимости связывали съ другимъ понятіемъ, именно съ понятіемъ причинности. Но это послѣднее понятіе имѣло для нихъ неодинаковое значеніе. Посредствомъ анализа этого понятія Юмъ старался доказать, что хотя мы и предполагаемъ *необходимую* связь между тѣмъ что называемъ причиною и тѣмъ что представляется намъ какъ дѣйствіе этой причины, однако на самомъ дѣлѣ такой необходимой связи нѣтъ; въ дѣйствительности есть только простая послѣдовательность фактовъ, и такъ какъ эта послѣдовательность всегда одинакова, то мы и привыкаемъ въ своей мысли связывать предъидущее съ послѣдующимъ, и *кажется* намъ что одно имѣетъ необходимую связь съ другимъ. Выходя изъ такого понятія о причинной связи явленій послѣдующіе англійскіе философы эмпирики, къ которымъ слѣдуетъ причислить также Д. С. Милля, Льюиса и др., задачу научнаго изслѣдованія ограничиваютъ простымъ описаніемъ и обобщеніемъ фактовъ, разумѣя подъ обобщеніемъ установленіе или опредѣленіе наиболѣе общихъ, т. е. наичаще повторяющихся, отношеній послѣдовательности и совмѣстности наблюдаемыхъ фактовъ. Иной взглядъ на то же понятіе причинности выразилъ Кантъ. Понятіе это, по Канту, не эмпирическаго происхожденія; напротивъ, какъ имѣющее всеобщее и необходимое значеніе, оно должно быть причислено къ понятіямъ сверхопытнымъ, т. е. раціональнымъ, необходимо присущимъ нашему мышленію. Все извѣстное намъ по опыту не имѣетъ характера строгой необходимости, ибо не исключаетъ возможности противнаго; а между тѣмъ отношеніе между причиною и дѣйствіемъ мы мыслимъ какъ необходимое. Юмъ, основываясь на этомъ соображеніи, пришелъ къ тому заклю-

ченію, что понятіе причинности есть фиктивное (какъ слѣдствіе привычки, или же какъ продуктъ субъективной ассоціаціи представленій); напротивъ Кантъ на томъ же самомъ основаніи, какъ сказано, утверждалъ, что понятіе причинности дано a priori, есть понятіе сверхопытное, т. е. раціональное. Ясно что названные философы имѣли въ виду не туже самую необходимость, когда одинъ доказывалъ что между причиною и дѣйствіемъ *нѣтъ* никакой *необходимой* связи, другой же утверждалъ, что отношеніе между причиною и дѣйствіемъ мы всегда мыслимъ какъ *необходимое* и иначе не можетъ мыслить, и что поэтому причина и дѣйствіе всегда должны имѣть *необходимую* взаимную связь. Юмъ имѣлъ въ виду очевидно необходимость фактическую, т. е. натуральную, которая дѣйствительно, какъ мы видѣли, не такова сама по себѣ чтобы ею исключалась возможность противнаго для мысли, ибо люди всегда желали и желаютъ и даже усиленно домогаются того что́ несовмѣстимо съ натуральною необходимостію и что было бы исключеніемъ, рѣшительнымъ отрицаніемъ ея. Когда же Кантъ утверждалъ что причинное отношеніе, по самому своему понятію, имѣетъ характеръ всеобщности и *необходимости*, недопускающей ничего противнаго, то онъ разумѣлъ при этомъ очевидно необходимость раціональную, которая дѣйствительно исключаетъ для насъ противное этой необходимости. Но въ тоже время такая необходимость не только не исключаетъ свободы, напротивъ она именно относится къ области свободы, ибо совпадаетъ съ необходимостію моральною. Поэтому, если Кантъ полагалъ что свобода для разума теоретическаго невозможна, такъ какъ она будто бы исключается свойственнымъ ему понятіемъ причинности, то и съ точки зрѣнія самаго Канта нельзя не признать этого просто недоразумѣніемъ. Раціональное понятіе причинности дѣйствительно исключаетъ противное ей, но въ какомъ смыслѣ? Не въ томъ чтобы это противное не могло быть, а въ томъ что оно *не должно* быть; ибо въ чемъ состоитъ раціональное

понятіе причинности? Если мы для всякаго дѣйствія, для всякаго явленія предполагаемъ предшествующую ему причину, то это еще не есть раціональное понятіе о причинности. Предположеніе это не идетъ далѣе простой послѣдовательности во времени. Юмъ полагалъ что понятіе причинности это именно и означаетъ. Но Кантъ справедливо находилъ противъ Юма, что въ понятіи причинности содержится нѣчто большее. Что же именно? Не что иное какъ требованіе *разумной цѣли*,—т. е. раціональное понятіе причинности заключаетъ въ себѣ указаніе главнымъ образомъ на *конечную* причину. Причина дѣйствующая, т. е. предшествующая своему дѣйствію, не есть еще вся причина; для полноты причинности необходима еще цѣль дѣйствія, и только съ присоединеніемъ цѣли опредѣленіе причинности вполнѣ удовлетворяетъ нашъ разумъ, такъ что если въ дѣйствительности нѣчто представляется намъ вполнѣ цѣлесообразнымъ, то и возможность противнаго теряетъ для насъ всякую цѣну и какъ бы вовсе исключается. Выше сказано что люди мечтали побѣдить природу, не соображаясь съ физическою необходимостію и даже вопреки ей. Теперь для насъ ясно, что это значитъ. Руководясь глубокою увѣренностію въ томъ что въ природѣ все устроено цѣлесообразно и предназначено для блага человѣка, люди нѣкогда лишь о томъ заботились чтобы различными способами открыть въ различныхъ предметахъ и явленіяхъ природы предполагаемое цѣлесообразное отношеніе къ человѣку, сдѣлать явною таинственную связь природы съ потребностями человѣческой жизни и воспользоваться такимъ открытіемъ. Когда же, съ теченіемъ времени, изъ общаго міросозерцанія мало по малу была вытѣснена эта увѣренность въ повсюдной приспособленности природы къ нуждамъ и желаніямъ человѣка, тогда, вмѣсто этой раціональной необходимости, во взглядѣ на природу сдѣлалась господствующей необходимость фактическая или собственно натуральная. Но насколько этого рода необходимость пред-

ставляется неудовлетворительною для разума, настолько познаніе этой необходимости естественно пробуждаетъ въ человѣкѣ усиленное стремленіе къ тому чтобы собственными силами внести въ природу то приспособленіе къ своимъ нуждамъ, которое прежде онъ только предполагалъ, и такимъ образомъ сдѣлать натуральную необходимость органомъ необходимости раціональной, или что тоже, свободы. Понимаемая такимъ образомъ причинность, именно въ смыслѣ цѣлесообразности, не только, какъ сказано выше, не исключаетъ свободы, напротивъ входитъ въ ея область, предполагается самымъ понятіемъ ея. Ибо дѣятельность свободная есть по преимуществу цѣлесообразная; свободѣ именно свойственно полагать цѣли и дѣйствовать по цѣлямъ. И если раціональная причинность исключаетъ противное себѣ въ томъ именно смыслѣ, что это противное *не должно быть*, то равнымъ образомъ и о свободѣ тоже самое слѣдуетъ сказать. Понятіе свободы конечно предполагаетъ возможность дѣйствовать такъ и иначе, но самый актъ выбора, какъ обнаруженіе свободы, исключаетъ возможность противнаго тому что избирается какъ цѣль дѣятельности.

Итакъ необходимость натуральная есть собственно фактическая, и какъ фактическая, она познается путемъ опыта. Отсюда эмпирики не хотятъ знать никакой иной необходимости кромѣ натуральной; дѣйствительность для нихъ есть высшая инстанція, далѣе и выше которой понятія ихъ не восходятъ. Но человѣкъ на самомъ дѣлѣ никогда не довольствуется дѣйствительностію какъ она есть. Опытъ могъ научить человѣка признавать натуральную необходимость непреодолимою и ей подчиняться. Не смотря на то, ни въ самомъ себѣ ни внѣ себя, человѣкъ не можетъ уважать эту необходимость, ибо сознаетъ въ себѣ нѣчто высшее по достоинству. Онъ ищетъ лучшаго и это лучшее находитъ въ себѣ самомъ, въ идеяхъ разума и въ нравственныхъ стремленіяхъ. Въ этихъ идеяхъ для него также заклю-

чается необходимость, но необходимость не фактическая а *идеальная*, не условная а *безусловная*.

Извѣстно что Кантъ слѣдующимъ образомъ формулировалъ нравственный принципъ: „дѣйствуй всегда по такому правилу, относительно котораго ты могъ бы желать чтобы оно было всеобщимъ закономъ". Мы видѣли что, относительно физическихъ законовъ, мы можемъ иногда желать чтобы ихъ не было, или по крайней мѣрѣ чтобы они не дѣйствовали въ извѣстномъ случаѣ. Относительно же нравственныхъ законовъ совершенно наоборотъ, мы желаемъ чтобы законы эти дѣйствовали повсюду и у всѣхъ. Человѣкъ, который напр. говоритъ неправду съ корыстною цѣлью, или дозволяетъ себѣ какой либо другой, заслуживающій осужденія, поступокъ, незахочетъ конечно чтобы и другіе всѣ такъ же поступали, и будетъ осуждать въ другихъ именно то въ чемъ самъ виновенъ. Такое отношеніе наше къ моральнымъ законамъ ясно указываетъ на безусловное достоинство для насъ этихъ законовъ, а отсюда вытекаетъ *обязательность* ихъ для насъ и притомъ безусловная, ибо ни при какихъ обстоятельствахъ и условіяхъ жизни основные нравственные законы не теряютъ своей обязательности для насъ.—Поэтому признаніе обязательности нравственныхъ законовъ для насъ необходимо; само по себѣ высокое достоинство этихъ законовъ дѣлаетъ для насъ совершенно *необходимымъ* признаніе ихъ обязательности. Даже человѣкъ своими дѣйствіями попирающій нравственные законы, если онъ несовершенно утратилъ человѣческій образъ, не можетъ отказать въ невольномъ уваженіи къ нравственному долгу и въ признаніи его. Въ этомъ именно признаніи нравственныхъ законовъ, вынуждаемомъ ихъ высокимъ авторитетомъ, и состоитъ *моральная необходимость*. Но если признаніе моральныхъ законовъ въ объясненномъ смыслѣ необходимо, то исполненіе ихъ не есть необходимо, и въ этомъ состоитъ различіе нравственной необходимости отъ натуральной. Тогда какъ физически необходимое совершает-

ся само собою, независимо отъ нашей воли, причемъ нерѣдко мы не хотимъ того что происходитъ, и состоитъ въ этой именно необходимости совершенія, моральная необходимость есть напротивъ то что мы признаемъ и чего хотимъ, но что однакожъ не только не совершается необходимо, а напротивъ нерѣдко даже вовсе неисполняется, ибо въ дѣйствительности именно наичаще дѣлается то чего недолжно быть. Это различіе между натуральною и моральною необходимостію мѣтко указано въ извѣстномъ изреченіи А. Павла: не то что хочу дѣлаю, но чего не хочу, то совершаю. Рим. VII, 15. 16.

Разсмотримъ теперь подробнѣе въ чемъ состоитъ та моральная необходимость, которая составляетъ область свободы, противоположную натуральной необходимости, и. каково взаимное отношеніе той и другой.

III.

Опредѣляя свободу какъ способность души человѣческой къ самоопредѣленію, обыкновенно полагаютъ, что такая способность есть принадлежность нашей воли, и потому когда доказываютъ что человѣкъ обладаетъ свободою, то обыкновенно разумѣютъ свободу воли. Но свобода можетъ обнаруживаться и дѣйствительно обнаруживается не только въ актахъ воли, а также и въ умственной дѣятельности. Говорятъ вѣдь не только о свободѣ воли, но и о свободѣ мысли, при чемъ разумѣютъ не одно лишь отсутствіе внѣшнихъ стѣсненій и ограниченій, препятствующихъ выраженію и распространенію какихъ либо идей, т. е. свободу въ смыслѣ политическомъ, но и свободу въ смыслѣ философскомъ, состоящую во внутренней независимости и способности къ самоопредѣленію нашего мышленія. По крайней мѣрѣ кто признаетъ свободу воли, какъ способность ея къ самоопредѣленію, тотъ долженъ признать эту же способность и въ отношеніи къ уму. Это неподлежитъ

сомнѣнію, но слѣдуетъ ли различать свободу воли отъ свободы ума или мышленія? Не есть ли свобода мышленія особый видъ проявленія свободной воли, или наоборотъ? Не состоитъ ли свобода мышленія въ томъ, что мы можемъ признавать или непризнавать что либо, а признаніе или непризнаніе не совпадаютъ ли съ хотѣніемъ или нехотѣніемъ? Но при такомъ отождествленіи актовъ воли съ проявленіями мысли необходимо допустить одно изъ двухъ: или что существо нашей души заключается именно въ мышленіи, какъ учила картезіанская школа, разсматривая акты воли какъ обнаруженія (модусы) мышленія; но тогда пришлось бы, слѣдуя направленію этой школы, признать собственно принадлежащею душѣ, преимущественно свойственною и предназначенною ей, жизнь исключительно созерцательную, бездѣятельную; или же—что сущность ея есть воля, какъ училъ Шопенгауеръ, и въ такомъ случаѣ слѣдовало бы согласиться съ Шопенгауеромъ и въ томъ, что сознаніе, мысль—временныя и несоразмѣрныя съ сущностію души проявленія ея, и что поэтому истинная цѣль, къ которой душа стремится, и высочайшее бытіе ея заключается въ свободѣ отъ всякой индивидуальной ограниченности, въ состояніи полной безсознательности и отсутствія всякой опредѣленной мысли. Воззрѣнія очевидно слишкомъ односторонніе. Воля, лишенная сознанія и несопровождаемая ясною и опредѣленною мыслію, такая воля не свободна; и потому признаніе ума не существенною, временною формою проявленія воли ведетъ къ отрицанію свободы, что́ мы и видимъ въ этикѣ Шопенгауера. Равнымъ образомъ умъ самъ по себѣ, ограничиваемый теоретическими созерцаніями и несопровождаемый практическимъ воздѣйствіемъ воли на жизнь, также ведетъ къ отрицанію свободы, что́ мы и видимъ въ этикѣ Спинозы, послѣдователя картезіанской школы. Итакъ необходимо признать не только что свобода или самоопредѣленіе есть свойство, равно принадлежащее уму и волѣ, но и то́ что свобода ума и воли возможна лишь при ихъ взаимо-

дѣйствіи. И въ самомъ дѣлѣ, развѣ въ умственной дѣятельности необнаруживается то что называется характеромъ личности, т. е. качества воли, каковы: послѣдовательность, стойкость, нерѣшительность, прямота или скрытность, изворотливость и друг., и наоборотъ, въ дѣятельности практической развѣ не проявляются качества принадлежащія собственно уму, каковы напр. легкомысліе и основательность, проницательность и непредусмотрительность и др.

Дѣятельность свойственная уму состоитъ въ *познаніи*, а цѣль познанія есть *истина*; коль скоро мы доходимъ до истины и убѣждаемся что достигли *истиннаго* познанія, то при этомъ мы испытываемъ чувство умственнаго удовлетворенія. Не очевидно ли отсюда что познаніе истины есть потребность свойственная нашему уму? Не всѣ въ одинаковой степени сознаютъ въ себѣ эту потребность. Но то несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что влеченіе къ истинѣ по природѣ должно быть свойственно нашему уму. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить что стремленіе къ знанію, любовь къ истинѣ искусственно можно создать и привить къ уму человѣческому. Никто не скажетъ что наука не есть плодъ натуральнаго развитія человѣческаго ума. Но хотя умъ нашъ, по самой своей природѣ, вообще направляется къ познанію истины, однако это непрепятствуетъ прилѣпляться ко лжи, обману, упорствовать въ заблужденіи до ослѣпленія, до потери способности различать истину и ложь. И въ томъ именно что умъ имѣетъ *возможность* переходить на сторону лжи и обмана и заключается его свобода. Допустимъ что эта возможность осуществилась. Если это неболѣе какъ отдѣльный случай, если заблужденіе произошло потому лишь что ошибаться свойственно человѣку, то и послѣ этого возможность уклоняться въ сторону лжи или заблужденія и обмана все же остается не болѣе какъ только возможностію, ибо отдѣльный случай легко исправимъ, а главное, заблужденіе можетъ быть невольное, а такого рода заблужденія нетолько не дѣлаютъ никакого ущерба свойственному намъ

расположенію къ истинѣ, напротивъ и сами являются послѣдствіемъ этого расположенія, ибо только тотъ не ошибается, кто равнодушенъ къ истинѣ. Коль скоро же человѣкъ непросто впадаетъ въ ошибку, но становится поборникомъ лжи, когда онъ является *приверженнымъ* къ заблужденію, такъ что болѣе или менѣе утрачиваетъ и самую способность къ познанію истины, то такое увлеченіе ума справедливо признается состояніемъ *рабства*, лишеніемъ свободы. Ибо умъ въ такомъ случаѣ становится орудіемъ посторонникъ для него интересовъ. Собственно уму принадлежащій интересъ есть тотъ, чтобы познать истину и представить ее въ наибольшемъ свѣтѣ. Но такой интересъ можетъ быть совершенно заглушенъ иными чуждыми ему побужденіями. И это можетъ дойти до того даже что является желаніе во что бы то нистало скрыть истину. Наоборотъ, когда человѣкъ все болѣе и болѣе укрѣпляясь въ стремленіи къ истинѣ, теряетъ наконецъ и самую возможность сдѣлаться (намѣренно) сторонникомъ лжи и обмана, то такое утвердившееся, неизмѣнное направленіе къ истинѣ, съ исключеніемъ самой возможности обмана и лжи, по справедливости считается высшимъ проявленіемъ и торжествомъ свободы умственной. Если бы первоначальная свобода ума состояла въ простомъ безразличіи, при которомъ умъ съ одинаковою легкостію и рѣшимостію могъ бы склоняться и на сторону истины, и на сторону лжи (такъ иногда была понимаема свобода), тогда конечно и то и другое направленіе одинаково было бы выраженіемъ умственной свободы, ибо свобода заключала бы въ себѣ простую и равную возможность обоихъ направленій. Между тѣмъ мы считаемъ, по всей справедливости, умъ вполнѣ свободнымъ только тогда, если онъ неизмѣнно устремленъ къ познанію истины. Противоположное же этому направленіе, какъ мы сказали, обыкновенно признается рабствомъ. Не ясно ли это показываетъ что умъ никогда не можетъ быть въ простомъ безразличіи (tabula rasa), что уже первоначально ему должно быть свойствен-

но нѣкоторое расположеніе къ истинѣ. А чтобы быть свободнымъ умственно, при естественномъ расположеніи къ истинѣ, для этого достаточно имѣть лишь простую возможность уклоняться отъ такого расположенія. Для чего нужна эта возможность? Безъ нея расположеніе къ истинѣ небыло бы свободнымъ. Впослѣдствіи же хотя бы такая возможность и прекратилась, то это уже не было бы ущербомъ для свободы; напротивъ это было бы ея торжествомъ, ибо самое это исключеніе возможности стать на сторону лжи— можетъ произойти только чрезъ свободу, быть только ея дѣломъ. Если же въ самомъ началѣ уму свойственно преимущественное расположеніе къ истинѣ, то теперь понятно также и то почему направленіе противоположное сказанному расположенію признается умственнымъ рабствомъ. Становясь на сторону лжи и обмана, умъ чрезъ это какъ бы чуждается самаго себя,—какъ бы *отпадаетъ* отъ того что ему должно быть свойственно; это конечно есть уже извращеніе природы ума, но въ этомъ же заключается ясное доказательство свободы человѣческаго духа, ибо никакая вещь въ мірѣ, никакая сила никогда недѣйствуетъ ,такъ сказать наперекоръ себѣ, вопреки собственной своей природѣ, но именно такъ какъ требуетъ эта природа. Невозможно конечно допустить чтобы, при своемъ естественномъ расположеніи къ истинѣ, умъ могъ самъ собою, безъ всякихъ сторонних поводовъ и побужденій, принимать направленіе противное названному расположенію. Такими поводами и побужденіями, извращающими природу ума, дѣйствительно, являются эгоистическіе интересы и страсти, нетолько матеріальныя, но и духовныя, каковы самолюбіе, гордость, честолюбіе. Вотъ почему всѣ такія страсти, какъ враждебныя истинѣ, осуждаются; не сама по себѣ страсть, а только ея враждебность въ отношеніи къ истинѣ достойна порицанія: когда познаніе истины переходитъ въ живую страстную приверженность къ ней, то такая увлекающаяся до самозабвенія, преданность истинѣ нетолько не порицается, на-

противъ справедливо восхваляется какъ величайшая доблесть и совершенство души; и дѣйствительно качество это внушаетъ намъ невольное уваженіе и даже удивленіе въ отношеніи къ лицу, отмѣченному этимъ свойствомъ. Такъ самое достоинство нашей личности зависитъ отъ того какъ мы относимся къ истинѣ, принимаемъ ли ее съ полнымъ убѣжденіемъ и искренностію, или же напротивъ отвергаемъ ее и враждуемъ противъ нея. Съ другой стороны, хотя первоначальные задатки страстей заключаются въ натуральныхъ свойствахъ нашего тѣлеснаго организма (въ такъ назыв. темпераментѣ) и въ тѣлесныхъ потребностяхъ лежитъ источникъ эгоистическихъ интересовъ и побужденій, однако извѣстно что одни и тѣже свойства одинаково могутъ направляться и къ добрымъ и къ дурнымъ цѣлямъ, могутъ обнаруживаться съ равною силою и въ подвигахъ добра и въ злодѣяніяхъ. Рѣшающею силою въ настоящемъ случаѣ, отъ которой зависитъ такое или иное направленіе нашихъ натуральныхъ побужденій и свойствъ, очевидно должно быть *знаніе*, и при томъ, такъ какъ страсти развиваются преимущественно на почвѣ практическихъ идей и стремленій, то и знаніе, имѣющее рѣшающую силу въ отношеніи къ направленію воли, есть именно то, которое относится къ вопросамъ нравственно-практическимъ, знаніе того въ чемъ заключается *истинное* наше *благо*, или что тоже знаніе добра; наконецъ только тогда знаніе это можетъ имѣть для насъ рѣшающую силу, когда оно, будучи пріобрѣтено собственнымъ нашимъ трудомъ, сдѣлается органическимъ достояніемъ нашей души, что называется убѣжденіемъ. Какимъ же образомъ пріобрѣтается такое знаніе?

Есть истины теоретическія и есть истины практическія. Первыя состоятъ въ познаніи дѣйствительности какъ она есть, а также необходимыхъ условій, которымъ подлежитъ всякая дѣйствительность. Практическія же истины состоятъ въ опредѣленіи того что и какъ мы должны дѣлать и чего не дѣлать. Понятно само собою что отношеніе наше къ тѣмъ

и другимъ истинамъ никакимъ образомъ не можетъ и не должно быть одинаковое. Для пріобрѣтенія знаній теоретическихъ мы имѣемъ два источника: съ одной стороны чувственное *наблюденіе*, которое служитъ органомъ познанія дѣйствительности какъ она есть, съ другой стороны—*разумъ*, для котораго предметомъ служатъ всеобщія и необходимыя условія и отношенія дѣйствительности. Поэтому и для удостовѣренія въ *истинности* знаній теоретическихъ мы имѣемъ только два пути: или свидѣтельство опыта, или же раціональное доказательство. Можно ли теперь сказать, что и для познанія истинъ нравственно-практическихъ мы пользуемся тѣми же источниками и такъ же точно удостовѣряемся въ нихъ? И во первыхъ, разумъ можетъ ли служить такимъ источникомъ? Если бы истины моральныя прямо заключались въ разумѣ, то эти истины можно было бы выводить чрезъ умозаключенія, точно такъ же какъ мы выводимъ истины логическія и математическія, и подобно тѣмъ и другимъ, могли бы быть доказываемы,—если не прямо, то косвеннымъ образомъ. Но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Кантъ утверждалъ, что нравственный законъ, въ которомъ содержится принципъ нравственной нашей дѣятельности и основаніе для обсужденія нашихъ поступковъ, необходимо присущъ нашей волѣ, или что тоже, а priori данъ въ практическомъ нашемъ разумѣ (Кантъ назыв. волю практическимъ разумомъ); поэтому онъ полагалъ что означенный законъ можно вывести и опредѣлить путемъ разсужденія, независимо отъ опыта, и точно въ этомъ именно состоитъ главная задача его практической философіи. Но удалось ли Канту рѣшить удовлетворительно эту задачу? Такъ какъ всѣ наши познанія, пріобрѣтаемыя нами не путемъ опыта, а посредствомъ правильнаго методическаго размышленія, т. е. чрезъ умозрѣніе, по Канту, имѣютъ лишь значеніе формальное, ибо содержаніемъ такого рода знаній служатъ формальныя условія различныхъ дѣятельностей нашего духа, то и опредѣленіе нравственнаго закона, выведенное тѣмъ

же способомъ, такъ же должно быть формальное, т. е. оно должно выражать не болѣе какъ форму нашей нравственной дѣятельности. Это именно и выражаетъ, по Канту, уже упомянутое выше, слѣдующее опредѣленіе нравственнаго закона: „дѣйствуй всегда по такому правилу, относительно котораго ты могъ бы желать, чтобы оно было всеобщимъ закономъ". Подобный же взглядъ относительно принципа нравственной нашей дѣятельности, или закона нравственнаго,—именно что a priori мы можемъ опредѣлить только форму нашей дѣятельности, и что поэтому если мы захотимъ выразить этотъ законъ, то по необходимости получимъ лишь формальное понятіе объ немъ—такой взглядъ мы встрѣчаемъ и въ книгѣ г. Чичерина. „Разумъ, говоритъ онъ, въ существѣ своемъ есть общее начало, чистое сознаніе закона. Подчиненіе частнаго общему составляетъ для него необходимое требованіе, выраженіе внутренняго его естества. Слѣдовательно, когда разумъ ставитъ сознаніе общаго закона выше всякихъ частныхъ стремленій, онъ въ этой оцѣнкѣ выражаетъ только собственную свою сущность; онъ признаетъ себя верховнымъ мѣриломъ опыта, господствующимъ началомъ въ жизни человѣка, какъ разумнаго существа. И это сознаніе имѣетъ силу для всѣхъ разумныхъ существъ... Такимъ образомъ, продолжаетъ г. Чичеринъ, мы приходимъ къ тому что Кантъ называлъ *категорическимъ императивомъ* практическаго разума, къ верховному нравственному закону, истекающему изъ существа самаго разума Какъ и всѣ опредѣленія чистаго разума, этотъ законъ имѣетъ характеръ формальный. *Онъ не говоритъ что именно человѣкъ долженъ дѣлать*; содержаніе дѣятельности дается жизнью, слѣдоват. зависитъ отъ опытныхъ данныхъ. Но высшимъ мѣриломъ всякаго опыта онъ ставитъ подчиненіе частныхъ стремленій сознанію общаго закона. Это подчиненіе называется *обязанностію*"... (стр. 135 и дал.). Можно ли согласиться съ такимъ взглядомъ на законъ нравственный, точно ли онъ есть начало формальное? Напро-

тивъ, законъ нравственный, указывая что́ мы должны дѣлать, неопредѣляетъ формы дѣятельности [1]); формы, въ какихъ проявляются нравственныя свойства и дѣйствія, безконечно могутъ разнообразиться и измѣняться, смотря по условіямъ времени и мѣста; но содержаніе нравственнаго закона, будучи однажды опредѣлено, должно всегда остаться тѣмъ же. Нравственный законъ предписываетъ любить Бога и ближняго, но въ какихъ формахъ проявлять любовь,—это не можетъ быть въ точности опредѣлено разъ на всегда, ибо жизнь сама создаетъ формы для нравственныхъ стремленій и дѣйствій. И въ самомъ дѣлѣ, приведенная выше формула Канта нисколько неопредѣляетъ форму нравственной дѣятельности; смыслъ ея очевидно заключается въ томъ что лишь такое правило имѣетъ нравственное значеніе, которое было бы безусловно обязательно для каждаго,—могло бы быть всеобщимъ закономъ. Т. е. формула Канта указываетъ лишь нѣкоторую, правда важнѣйшую и отличительную, черту нравственнаго закона, но этимъ еще не опредѣляется, какова должна быть дѣятельность согласная съ этимъ закономъ, тѣмъ болѣе что и самый законъ при этомъ остается еще неизвѣстнымъ. Г. Чичеринъ утверждаетъ далѣе что сама по себѣ форма нравственнаго закона уже опредѣляетъ и содержаніе его. „Не смотря на свой формальный характеръ, говоритъ онъ, нравственный законъ имѣетъ свое отвлеченно общее содержаніе, вытекающее изъ самой его формы. Это содержаніе дается намъ понятіемъ о законѣ, какъ *связи разумныхъ существъ*. Отсюда вытекаютъ необходимыя отношенія разумныхъ существъ между собою. Каждое изъ нихъ, какъ носитель абсолютнаго начала, имѣетъ абсолютное достоинство; слѣдовательно оно всегда должно

---

[1]) Заповѣди опредѣляютъ что́ дѣлать и чего не дѣлать, но не то какъ что либо дѣлать. Богатый юноша приходитъ къ Спасителю и спрашиваетъ, *что́ ему дѣлать*, дабы спастись.

быть цѣлью, а никогда не можетъ быть унижено на степень простаго средства. Отсюда, отрицательно, требованіе *уваженія* къ личности каждаго, а положительно, требованіе живаго сознанія связи и истекающей отсюда дѣятельности на пользу другихъ, т. е. требованіе *любви* къ ближнимъ" (стр. 136—137).

Итакъ содержаніе нравственнаго закона дается понятіемъ о законѣ какъ *связи разумныхъ существъ*. Но откуда взялось самое это понятіе? Требованіе подчиненія частныхъ стремленій сознанію общаго закона можетъ создать въ обществѣ извѣстный порядокъ, но взаимная любовь и уваженіе не слѣдуютъ изъ того требованія. О связи разумныхъ существъ, въ смыслѣ взаимной любви, не говоритъ приведенная выше формула Канта. Формула эта требуетъ лишь признавать нравственнымъ только то что дѣлается по сознанію долга. Кантъ полагалъ даже, что доброе дѣло наибольшую нравственную цѣну имѣетъ не тогда какъ оно совершается по внушенію любви къ ближнему, но когда исполняется единственно по сознанію долга. Кантъ пожалуй допускалъ любовь, но *любовь интеллектуальную*, о которой училъ еще Спиноза; любовь же эта состоитъ въ *признаніи* истины, познанной нашимъ разумомъ, въ настоящемъ случаѣ, въ признаніи безусловно обязательной силы нравственнаго закона (уваженіе къ закону). А какъ самый законъ при этомъ остается неизвѣстнымъ, то и признаніе обязательности его ни на чемъ не основано, т. е. взято изъ жизни, а не выведено изъ разума. Въ самомъ дѣлѣ можетъ ли разумъ научить человѣка любви къ ближнему? Древняя философія—это совершеннѣйшее и чистѣйшее выраженіе человѣческаго разума, однако не научила человѣчество любви къ ближнему. Напротивъ, такъ какъ разумному противоположно неразумное, то для греческихъ философовъ, а затѣмъ и вообще для классическихъ народовъ древности противоположность эта наглядным образомъ представлялась въ томъ что сами себя они противополагали варварамъ, а

также—въ противоположности свободныхъ и рабовъ, и еще частнѣе въ противоположности просвѣщенныхъ и невѣжественныхъ, мудрецовъ и глупцовъ. Ап Павла посл. къ Римл. I, 14. Послѣдствіемъ же такого рода противоположеній является съ одной стороны горделивое превозношеніе однихъ и угнетенное положеніе другихъ. Не напрасно поэтому А. Павелъ называлъ евангельскую проповѣдь безуміемъ для еллиновъ. Коринѳ. 1, 23.

Но быть можетъ нравственныя истины суть плодъ долговременнаго историческаго опыта, если нельзя признать ихъ прямо заключающимися въ природѣ разума человѣческаго, и если невозможно вывести ихъ раціональнымъ путемъ? Дѣйствительно, чѣмъ различаются истины моральныя отъ теоретическихъ? Истина теоретическая состоитъ очевидно въ простомъ созерцаніи или представленіи того что есть, причемъ требуется чтобы представленіе соотвѣтствовало тому что представляется, или иначе, выражало дѣйствительность такою именно какова она есть. Предметомъ теоретическаго познанія можетъ быть, впрочемъ, не самая дѣйствительность, а то или иное изъ необходимыхъ и всеобщихъ условій дѣйствительности, каковы напр. пространство, время, число; или же условія и формы самаго познанія; но и въ такомъ случаѣ мы требуемъ чтобы познаніе было согласно съ предметомъ познанія, чтобы предметъ этотъ былъ изъясненъ правильно и всѣ наши представленія точно соотвѣтствовали бы дѣйствительнымъ отношеніямъ, формамъ и условіямъ даннаго предмета. Вообще теоретическая истина состоитъ въ *представленіи* и *изъясненіи* какой либо вещи, какого либо предмета.—Практическое же положеніе, истина моральная, въ отличіе отъ теоретической, состоитъ въ *опредѣленіи дѣйствія*, т. е. въ опредѣленіи того что̀ дѣлать и чего недѣлать, а также въ *оцѣнкѣ дѣйствій*, въ опредѣленіи нравственнаго ихъ достоинства. Тамъ главная цѣль, которая имѣется въ виду, заключается въ представленіи, или изъясненіи, т. е. въ *познаніи*, а здѣсь въ

дѣйствіи. Но о томъ что дѣлать и чего не дѣлать, и какъ что либо дѣлать научаетъ насъ главнымъ образомъ жизненный опытъ Итакъ обратимся къ даннымъ этого опыта и спросимъ: какія именно дѣйствія могутъ и должны быть предметомъ нравственныхъ опредѣленій, и что должно быть главнымъ основаніемъ или принципомъ таковыхъ опредѣленій?

IV.

Всякое дѣйствіе имѣетъ опредѣленную цѣль; цѣль эта всегда заключается въ удовлетвореніи извѣстной потребности. То дѣйствіе, которое приводитъ насъ къ осуществленію извѣстной цѣли, мы называемъ удачнымъ, хорошимъ, цѣлесообразнымъ; дѣйствіе же не соотвѣтствующее своей цѣли обыкновенно мы считаемъ дурнымъ, неудачнымъ. Но различая, такимъ образомъ, дѣйствія цѣлесообразныя и не цѣлесообразныя, мы можемъ одобрять одни и порицать другія только тогда, если отъ нашей воли зависитъ исполнять ихъ или неисполнять, такъ что свободная воля есть необходимое предположеніе, безъ котораго невозможна нравственная дѣятельность; съ другой стороны и произвольныя дѣйствія въ нравственномъ отношеніи безразличны,—если только не имѣютъ никакого значенія въ отношеніи къ важнѣйшимъ интересамъ нашей или чужой жизни. Только такія свободныя дѣйствія мы признаемъ *добрыми*, которыя способствуютъ удовлетворенію важнѣйшихъ, существеннѣйшихъ потребностей нашей жизни, и только тѣ дѣйствія мы порицаемъ какъ дурныя или злыя, которыя препятствуютъ достиженію этой цѣли. Итакъ благо и все противное благу, или же добро и зло—вотъ предметы нашей воли, которая всегда бываетъ направлена или на то или на другое. Свобода же воли состоитъ въ томъ что мы можемъ склоняться въ ту и другую сторону, можемъ въ своихъ дѣйствіяхъ избирать въ качествѣ цѣли и то и другое, и добро и зло. Но подобно тому какъ въ

природѣ нашего ума лежитъ извѣстное расположеніе къ истинѣ, которое обнаруживается въ особенности при усвоеніи важнѣйшихъ коренныхъ истинъ въ удобопріемлемости этихъ истинъ,—такъ точно и наша воля по природѣ направлена преимущественно къ добру. Но въ чемъ же состоитъ добро и зло и что должно служить критеріемъ для оцѣнки нашихъ дѣйствій?

Мы сказали что только тѣ дѣйствія обыкновенно признаются добрыми, которыя имѣютъ цѣлію удовлетвореніе важнѣйшихъ потребностей жизни. Слѣдовательно въ удовлетвореніи потребностей жизни заключается наше благо, а все противное тому мы должны признать зломъ. Такъ какъ, далѣе, благосостояніе нашей жизни вообще зависитъ отъ благосостоянія общества и народа, среди котораго мы живемъ, ибо благо наше заключается, какъ часть въ цѣломъ, общемъ благѣ, то понятно что и дѣятельность наша должна быть направлена преимущественно къ достиженію общаго благосостоянія, т. е. къ удовлетворенію потребностей общественныхъ. Въ какихъ именно формахъ, въ какихъ проявленіяхъ должна выразиться наша дѣятельность, направленная къ осуществленію блага, какъ индивидуальнаго такъ и общественнаго,—это конечно зависитъ отъ условій и всего склада нашей жизни; поэтому руководителемъ нашимъ въ этомъ отношеніи по необходимости является *опытъ жизни*, частію собственной, въ особенности же жизненный опытъ другихъ близкихъ къ намъ людей и цѣлаго общества или народа, заключающійся въ его исторіи. Плодомъ этого историческаго опыта, пережитаго цѣлымъ народомъ, является свойственный народу характеръ, извѣстный строй его жизни частной и общественной, а также мнѣнія и сужденія народа о разныхъ явленіяхъ обыденной жизни, нравы и обычаи получившіе авторитетъ закона свято хранимаго въ жизни. Но какъ бы ни было могущественно вліяніе всѣхъ этихъ факторовъ на нашу личную жизнь, вліяніе это однакожъ не уничтожаетъ нашей свободной воли, въ силу ко-

торой мы можемъ такъ или иначе устраивать свою жизнь, по такому или иному образцу, и въ своей дѣятельности руководиться такими или иными мнѣніями. Дѣло въ томъ что какъ условія народной жизни, такъ и самая эта жизнь, а вмѣстѣ съ тѣмъ и воззрѣнія, въ ней обращающіяся, могутъ измѣняться и дѣйствительно измѣняются съ теченіемъ времени. Съ другой стороны, образованіе даетъ знакомство съ жизнію другихъ народовъ, съ иными воззрѣніями и понятіями о жизни. Наконецъ наука, видоизмѣняя и умножая средства къ удовлетворенію жизненныхъ потребностей, также оказываетъ сильное вліяніе на жизнь. Все это нарушаетъ спокойное и равномѣрное теченіе жизни; въ сознаніи каждаго, живо чувствующаго на себѣ силу этихъ разнородныхъ вліяній, съ большею или меньшею ясностію возникаетъ вопросъ: чего держаться, чѣмъ руководствоваться въ жизни и къ чему наиболѣе должно стремиться? Говорятъ: единственное спасеніе противъ всякихъ колебаній и въ теоріи вредныхъ, но особенно пагубныхъ въ жизни практической, состоитъ въ томъ чтобы крѣпко держаться почвы народной жизни, стоитъ лишь отшатнуться или какъ принято выражаться,—оторваться отъ этой жизни, и мы неизбѣжно должны почувствовать отсутствіе всякой прочной опоры въ своей дѣятельности; необходимымъ послѣдствіемъ оторванности отъ родной почвы является пустота, безцвѣтность жизни, отсутствіе всякихъ плодотворныхъ и положительныхъ стремленій; вмѣсто положительныхъ идеаловъ процвѣтаетъ и укореняется разрушительная сила отрицанія. Дѣйствительно, выше сказано что руководительнымъ началомъ въ нашей практической дѣятельности долженъ быть жизненный опытъ цѣлаго народа, ибо только такой опытъ, переходящій отъ одного поколѣнія къ другому въ видѣ преданій, и путемъ воспитанія и самообразованія,—только такой опытъ можетъ дать опредѣленную физіогномію собственной нашей жизни, образовать крѣпкій и устойчивый характеръ личности, какъ сила несомнѣнно живая, организующая, дѣйству-

ющая на всего человѣка, а не одну какую либо сторону. Если мы отбросимъ это органическое живое начало, то неизбѣжно наша жизнь сдѣлается добычею шаткихъ колеблющихся теорій, ибо только то что органически выростаетъ, такъ сказать, изъ жизненнаго опыта легко и свободно укладывается въ рамки намѣченныя уже предшествующимъ ходомъ исторіи и жизненнаго опыта, всякая же теорія взятая со стороны естественно будетъ оказываться непригодной и не соотвѣтствующею условіямъ, созданнымъ жизнію. И это не произвольныя догадки; напротивъ, все это мы видимъ на дѣлѣ, подтверждается ежедневнымъ опытомъ. Но спрашивается: кто въ состояніи опредѣлить ту черту, за которою приверженность къ обычаямъ, нравамъ и понятіямъ народнымъ была бы рабствомъ, подавленіемъ личной самобытности? И въ народной жизни не все одинаково заслуживаетъ уваженія и подражанія. Неужели станетъ кто либо требовать, чтобы каждый слѣпо и безъ разбора всему тому слѣдовалъ и былъ вѣренъ, чего придерживается народъ? Съ другой стороны, если нити, связывавшія верхній слой народа съ общенародною жизнію дѣйствительно порваны, если въ этомъ слоѣ образовался иной складъ жизни, возникли иныя воззрѣнія, сложились иныя понятія и склонности, то всѣ усилія возстановить прерванную связь искусственнымъ образомъ въ состояніи произвести лишь пустой формализмъ и лицемѣріе, одно лишь внѣшнее храненіе заповѣдныхъ обычаевъ и преданій старины. Не есть ли то что называютъ оторванностію отъ родной почвы неизбѣжное послѣдствіе образованности, или такъ называемой цивилизаціи; ибо не въ томъ ли состоитъ главное свойство образованія, основаннаго преимущественно на наукѣ, что оно сглаживаетъ національную исключительность, освобождаетъ отъ предразсудковъ, уничтожаетъ рабство въ отношеніи къ авторитету преданія, и жизнь, которая была прежде косною и неподвижною, дѣлаетъ удобоподвижною, воспріимчивою и дѣятельною? Вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ какъ наука не есть исклю-

чительное достояніе того или другаго народа, напротивъ имѣетъ характеръ общечеловѣческій,—ибо одна и таже для всѣхъ народовъ, то не удивительно что подъ вліяніемъ научнаго образованія у всѣхъ народовъ, гдѣ оно есть,—болѣе и болѣе вырабатывается одинъ общій типъ такъ называемой цивилизованной жизни, которую ведутъ разумѣется образованные классы общества. Слѣдуетъ ли замыкаться въ исключительныхъ и неподвижныхъ формахъ національнаго быта, и противодѣйствовать вторженію постороннихъ элементовъ? Это значило бы чуждаться общечеловѣческаго образованія и добровольно выгораживать себя изъ общей исторіи человѣчества, а съ тѣмъ вмѣстѣ осуждать себя и свой народъ на неподвижность и варварство. Но опять же возникаетъ вопросъ: въ чемъ заключается сущность того вліянія на жизнь, которое оказываетъ и можетъ оказывать научное образованіе и какъ далеко простирается это вліяніе? Говоримъ не вообще о вліяніи науки, а о томъ какъ оно понимается у насъ, и какъ дѣйствительно проявляется въ жизни образованныхъ классовъ.

Ощутительнѣе всего и наиболѣе доступно для такъ назыв. образованныхъ классовъ вліяніе наукъ изучающихъ въ различныхъ отношеніяхъ, съ различныхъ сторонъ міръ физическій; ибо какъ самыя явленія, составляющія предметъ изслѣдованія этихъ наукъ, отличаются наибольшею очевидностію, потому что это явленія матеріальныя, доступныя наблюденію, равно и послѣдствія для жизни этого рода изслѣдованій наиболѣе очевидны, поелику касаются матеріальной стороны жизни, по преимуществу обнаруживаются въ измѣненіи внѣшнихъ условій быта. И чѣмъ ощутительнѣе вліяніе естественныхъ наукъ на матеріальную сторону жизни, на внѣшнія ея условія, тѣмъ больше силъ устремляется на разработку и усовершенствованіе этой именно стороны жизни, тѣмъ болѣе пріучается значительное большинство къ той мысли что важнѣе всего матеріальныя потребности, что задачи относящіяся къ устроенію внѣшняго

быта должны стоять на первомъ планѣ, и даже не должно быть никакихъ иныхъ, такъ что и самое образованіе и совершенство жизни слѣдуетъ опредѣлять тѣмъ какъ много достигнуто въ рѣшеніи этихъ задачъ,—все же прямо или косвенно препятствующее достиженію этой главной цѣли—устроенію внѣшняго быта,—все отклоняющее или могущее отклонить общественное вниманіе въ другую сторону, по возможности слѣдуетъ искоренять и преслѣдовать.

Никто не станетъ сомнѣваться въ важности внѣшняго матеріальнаго благосостоянія жизни, и кто не пожелаетъ наибольшаго довольства въ этомъ отношеніи для цѣлаго народа, но все ли этимъ исчерпывается, и можно ли сказать что безразлично какою цѣною будетъ достигнуто это довольство? Кажется и безъ доказательствъ ясно что матеріальное довольство, извѣстное устроеніе быта,—это не есть еще жизнь, а только обстановка жизни, это внѣшняя, сама по себѣ пустая, форма, которую слѣдуетъ еще наполнить содержаніемъ. Точно, по внѣшнему устроенію, по своей обстановкѣ, жизнь образованныхъ классовъ, можно сказать, у всѣхъ образованныхъ народовъ одинакова, и однакоже въ различныхъ странахъ люди, стоящіе на равной ступени образованія, волнуются далеко неодинаковыми интересами; содержаніе жизни не тоже самое. Содержаніе это дается національными интересами, интересами общества и государства.—Итакъ снова мы приходимъ къ необходимости стать твердою ногою на почвѣ національной жизни. А такъ какъ образованіе, измѣнивъ условія внѣшняго быта, произвело раздѣленіе высшихъ классовъ отъ остальной народной массы, возвращеніе же къ первобытнымъ, грубымъ и простымъ условіямъ и формамъ существованія, само собою понятно, для этихъ классовъ невозможно, то служеніе національнымъ интересамъ должно очевидно состоять въ томъ чтобы содѣйствовать поднятію народа во всѣхъ отношеніяхъ до уровня съ образованными классами. Въ чемъ главнымъ образомъ обнаруживается различіе высшихъ об-

разованныхъ классовъ отъ народа? Во внѣшнихъ условіяхъ быта. Значитъ и нужно всѣ усилія направлять именно въ эту сторону, заботиться объ измѣненіи условій народнаго быта соотвѣтственно научнымъ требованіямъ, практикуемымъ во всей силѣ пока только въ средѣ образованнаго общества. А для того чтобы ничто не задерживало на пути къ этой цѣли, и разрозненнымъ силамъ возможно было дать единство дѣйствія въ указанномъ направленіи,—для этого лучшіе представители образованныхъ классовъ должны имѣть могущество и власть въ своихъ рукахъ управлять всѣми отраслями народной жизни.

Повидимому такое рѣшеніе задачи еще болѣе приблизило бы жизнь образованныхъ классовъ нашего народа, а чрезъ нихъ понятно и быть всего народа къ общему типу благоустроеннаго быта всѣхъ просвѣщенныхъ націй. Не по одной только формѣ, не по внѣшности, а и по содержанію, по одушевляющимъ эту жизнь интересамъ, она сходствовала бы, а слѣдов. и по достоинству стояла бы на равной ногѣ съ внутреннею жизнію образованныхъ народовъ. Ибо у этихъ народовъ жизнь и дѣятельность высшихъ классовъ развѣ несостоитъ въ служеніи интересамъ общаго благосостоянія? Пусть такъ. Но главное дѣло въ томъ, что все же приходится наполнять жизнь заботами о внѣшнемъ благосостояніи хотя бы и цѣлаго государства, а какъ внѣшній бытъ есть только обстановка, форма жизни, то наполнять жизнь заботами исключительно объ одномъ внѣшнемъ благосостояніи значитъ форму превращать въ самое содержаніе жизни, т. е. подавлять собственно внутреннюю жизнь и ограничиваться однимъ лишь внѣшнимъ существованіемъ, какъ бы ни было оно шумно и повидимому разнообразно. Не трудно понять, къ чему это должно привести. Если и въ частномъ быту мы видимъ что внѣшнее благосостояніе достигается одними съ ущербомъ для другихъ, такъ что въ то время какъ одни благоденствуютъ, другіе бѣдствуютъ, то не повторяется ли тоже са-

мое явленіе и въ отношеніяхъ международныхъ, не видимъ ли мы что благосостояніе одного народа достигается цѣною порабощенія и угнетенія другихъ, и что интересы образованнѣйшихъ народовъ представителями этихъ народовъ полагаются именно въ томъ чтобы стѣснять свободу другихъ народовъ и чтобы или прямо вредить имъ, или же, подъ видомъ покровительства и дружбы, обратить ихъ въ орудіе собственныхъ интересовъ. Скажутъ что несправедливость, коварство и обманъ дозволительны относительно другихъ народовъ, коль скоро требуется благомъ собственнаго народа. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ заботиться о благѣ всего человѣчества; для насъ достаточно всѣ свои силы и помыслы употреблять на служеніе своему народу, и если столкновеніе разнородныхъ интересовъ вынуждаетъ для блага своего народа жертвовать интересами другихъ народовъ, то сама эта необходимость, не нами созданная, вполнѣ оправдываетъ такой образъ дѣйствій. Но совершенно непонятно почему несправедливость и обманъ въ одномъ случаѣ (относительно чужихъ) нетолько дозволительны, но даже составляютъ заслугу, въ другомъ же случаѣ (въ отношеніи къ своему народу) недозволительны? На самомъ дѣлѣ на этомъ и не останавливаются, ибо въ дѣйствительности мы видимъ обыкновенно слѣдующее явленіе: тѣ сословія и классы общества, которые преимущественнымъ своимъ призваніемъ считаютъ—заботиться о благѣ своего народа и служить интересамъ національнымъ, обыкновенно расходятся въ пониманіи народнаго блага и способовъ къ осуществленію его, такъ что изъ среды этихъ классовъ образуются различныя партіи и кружки, большею частію столь же *враждебно* относящіеся другъ къ другу, какъ и тѣ народы, изъ которыхъ одинъ старается основать свое благополучіе на порабощеніи другаго. Между тѣмъ фактъ для всякаго очевидный,—что и тѣ самые, которые наиболѣе стараній прилагаютъ къ созданію подобнаго порядка вещей, не только предъ другими, но и предъ собою, не захотятъ откро-

венно признаться въ томъ что въ сущности собственные ихъ интересы, интересы ихъ ограниченнаго кружка, для нихъ ближе и важнѣе всего, ибо всякія личныя притязанія, радости и печали, обыкновенно прикрываются настолько же громкими, насколько лживыми рѣчами объ общемъ благѣ. Да и представители народныхъ интересовъ, если и считаютъ обманъ и несправедливость вполнѣ дозволительными средствами для достиженія своихъ цѣлей, никогда однако не заявляютъ этого открыто, но стараются прикрыть свои замыслы самими лучшими намѣреніями. А это показываетъ что въ душѣ каждаго присутствуетъ хотя бы смутное, хотя бы подавленное сознаніе того, что существуютъ требованія высшей правды, предъ которыми нетолько должны умолкнуть личныя желанія, но и несравненно болѣе важные по своимъ размѣрамъ корыстные разсчеты въ значительной степени утрачиваютъ свою силу.

V.

До сихъ поръ мы крѣпко держались практической почвы; теперь мы видимъ что на этой почвѣ, какъ бы въ заколдованномъ кругѣ, нѣтъ выхода. Указаніемъ на этотъ выходъ служатъ для насъ упомянутыя выше требованія высшей правды, которыя смутно чувствуются даже людьми нежелающими покидать практическую почву. Жизненный опытъ самъ по себѣ до такой степени поглощенъ заботами чисто матеріальнаго характера, что и самую науку вовлекаетъ (какъ мы видѣли) въ кругъ этихъ заботъ, а потому недостаточенъ для того чтобы привести насъ къ познанію моральныхъ истинъ. Итакъ мы снова должны обратиться къ разуму. (Мы конечно только въ теоріи, для ясности дѣла, допускаемъ раздѣленіе разума отъ жизненнаго опыта).

Выше было замѣчено, что разумъ въ древности не научилъ любви къ человѣчеству. Дѣйствительно, если въ *самомъ разумѣ,* подобно древнимъ мудрецамъ, мы будемъ по-

лагать высшее руководящее начало жизни, то это можетъ повести, какъ и дѣйствительно приводило, лишь къ горделивому превозношенію тѣхъ, которые считаютъ себя болѣе разумными и обладающими большею мудростію сравнительно съ другими. Но небудучи *источникомъ*, разумъ однакожъ есть необходимый *органъ* для усвоенія высшихъ божественныхъ истинъ, отъ которыхъ зависитъ устойчивость и совершенство жизни. Мы видѣли что и тѣ, которые ограничиваютъ задачи жизни сферою матеріальныхъ интересовъ, придаютъ важное жизненное значеніе наукѣ. Конечно, достоинство науки для нихъ измѣряется, главнымъ образомъ, тою пользою, которую она приноситъ или которой можно отъ нея ожидать для жизни. Но и помимо этого указываютъ однако же на то, что научное образованіе освобождаетъ отъ предразсудковъ и суевѣрій, а это значитъ что наука сообщаетъ намъ *истинныя* понятія и представленія о природѣ и свойствахъ вещей. Истины, раскрывающія существующее устройство вещей, свойства ихъ и отношенія, такъ называемые законы, сообщаются намъ естествознаніемъ. Но этого рода истины не суть единственныя, отъ которыхъ зависитъ и счастіе и достоинство человѣка. Послѣднее, т. е. достоинство человѣка, несравненно въ большей мѣрѣ зависитъ отъ истинъ иного порядка. Это тѣ истины, которыя раскрываютъ человѣку высшее его существо и предназначеніе и которыя должны быть душею всѣхъ его помысловъ и дѣяній. Разумѣемъ истины моральныя. Перваго рода истины имѣютъ своимъ предметомъ область физической необходимости, и потому таковымъ истинамъ свойственъ характеръ фактической достовѣрности; онѣ имѣютъ реальное значеніе, будучи выраженіемъ того что есть. Но кромѣ физической необходимости, есть еще, какъ мы видѣли, область необходимости моральной; истины относящіяся къ этой области имѣютъ значеніе не реальное, а идеальное, ибо въ нихъ заключаются нормы нашей дѣятельности. Всякая истина, въ отличіе отъ произвольныхъ измышленій и фантазій,

должна имѣть *объективное* значеніе. Для истинъ теоретическихъ, или точнѣе реальныхъ, объектами служатъ вообще явленія, условія и отношенія познаваемой нами дѣйствительности. И для истинъ моральныхъ также долженъ быть соотвѣтствующій объектъ. Истина вообще состоитъ въ соотвѣтствіи представленія съ его объектомъ. Поэтому и моральныя истины должны быть выраженіемъ своего объекта. Въ чемъ же состоитъ этотъ объектъ? Такой объектъ не заключается во внѣшней дѣйствительности, въ природѣ физической, а равно и въ отношеніяхъ нашихъ къ ней, ибо хотя истины, относящіяся къ этой дѣйствительности, научаютъ насъ подчиняться физической необходимости и сообразоваться съ нею, но мы однакоже не можемъ имѣть уваженія къ этой необходимости и желаемъ господства надъ нею, между тѣмъ какъ предъ необходимостію, заключающеюся въ моральныхъ истинахъ, преклоняемся безусловно. Не ясно ли это показываетъ что и объектомъ этихъ истинъ должно быть нѣчто безконечно высшее, превосходящее не только внѣшнюю природу, но и все человѣческое, такъ какъ безусловно совершеннаго, предъ чѣмъ человѣкъ преклонялся бы съ сознаніемъ своего ничтожества, онъ не имѣетъ въ себѣ ничего. Такой объектъ моральныхъ истинъ можетъ заключаться лишь въ святѣйшей, высочайшей *волѣ Божіей*. Непреложный и безусловный авторитетъ нравственныхъ истинъ для насъ покоится единственно на твердой *увѣренности* въ томъ что эти истины не что иное какъ выраженіе высочайшей воли Божіей. Потому-то и совѣсть, или такъ называемое нравственное чувство, по справедливости можно признать голосомъ Божіимъ въ душѣ человѣка. Понятно, почему для усвоенія этихъ истинъ нуженъ *умъ плѣненный въ послушаніе вѣры*; необходима покорность, преданность этимъ истинамъ, ибо безъ того не возможно проникновеніе ими всей души, не возможно такое ихъ усвоеніе, чтобы онѣ имѣли для насъ дѣйствительное практическое значеніе, т. е. были мотивами какъ внутреннихъ движеній души, такъ и внѣшнихъ поступковъ.

Если справедливо, что нашъ народъ усвоилъ и неизмѣнно хранитъ въ своемъ духѣ эту высшую правду, которая заключается въ Евангельскомъ ученіи о любви и вообще въ христіанской религіи, (а можно ли въ этомъ сомнѣваться?), то безспорно правы славянофилы, полагая что именно въ этой правдѣ заключается глубочайшій корень народной жизни, и Ѳ. М. Достоевскій выразилъ глубокую истину, сказавши что „нашъ народъ просвѣтился уже давно, принявъ въ свою суть Христа и ученіе Его". Скажутъ: христіанство не составляетъ исключительной принадлежности нашего народа; и другіе европейскіе народы исповѣдуютъ въ сущности ту же христіанскую религію. Но можно ли утверждать, покрайней мѣрѣ въ такой же степени, и о другихъ народахъ что они восприняли въ свою суть христіанскую вѣру, можно ли утверждать что эта религія соединилась и какъ бы слилась съ духомъ этихъ народовъ? Извѣстно что исторія европейскихъ народовъ начинается съ завоеваній и порабощенія однѣхъ народностей другими. Вслѣдствіе этого духъ властолюбія, страсть къ господству, преобладанію является болѣе или менѣе прирожденною, органическою чертою этихъ народовъ,—до того что и сама церковь западная въ самомъ началѣ проникласъ и всегда потомъ отличалась тѣмъ же духомъ. Въ какой степени несроденъ этому духу духъ христіанской религіи,—объ этомъ нѣтъ нужды говорить, а потому и неудивительно что христіанство всегда было и теперь является у западныхъ народовъ нестолько внутреннею пружиною жизни, сколько чисто внѣшнимъ придаткомъ, декорумомъ общественнаго быта. Доказательствомъ этого можетъ служить хотя бы то что жизнь западныхъ народовъ создала типъ *тартюфа*, совершенно чуждый и непонятный для насъ; іезуитизмъ также могъ возникнуть и процвѣтать единственно только на почвѣ западной религіозности, чисто внѣшней и линемѣрной. Англичане отличаются своею набожностію, и однако извѣстно всему свѣту, какъ глубоко

проникли въ характеръ этого народа властолюбивые и хищническіе инстинкты. Наконецъ о чемъ иномъ свидѣтельствуетъ вся политика европейскихъ народовъ? Не обнаруживаются ли въ европейской дипломатіи съ особенною яркостію какъ отличительныя ея свойства: лицемѣріе или двоедушіе, стремленіе къ преобладанію и корыстолюбіе? При этомъ никакъ нельзя считать эти свойства принадлежностію лишь представителей власти, ибо повсюду, гдѣ только укажетъ руководящій интересъ, является у нихъ множество пособниковъ, съ замѣчательною ревностію готовыхъ содѣйствовать *дальновиднымъ* планамъ своихъ руководителей...

Изъ предъидущаго видно что съ одной стороны познавательная, а съ другой—практическая дѣятельность, *познаніе* и *дѣйствіе*—первое какъ обнаруженіе ума, послѣднее какъ проявленіе воли—составляютъ область свободы, противоположной необходимости. Отсюда—двѣ главныя цѣли, въ осуществленіи которыхъ мы обнаруживаемъ свою свободу, а соотвѣтственно этому возможно также двоякое направленіе и въ развитіи свободы. Или мы стремимся къ познанію *истины*, или же имѣемъ въ виду осуществить какое либо *благо*. Конечно оба эти направленія свободной дѣятельности не только неисключаются одно другимъ, напротивъ то и другое одинаково необходимы и взаимно восполняются. Но дѣло въ томъ что или тотъ или другой интересъ является обыкновенно господствующимъ, и отъ этого главнымъ образомъ зависитъ моральный характеръ, достоинство личныхъ и общественныхъ стремленій. Кому представляется главнымъ и важнѣйшимъ жизненнымъ интересомъ осуществленіе какого либо блага, т. е. того что въ какомъ либо отношеніи кажется выгоднымъ, полезнымъ, и для кого такимъ образомъ полезность служитъ единственнымъ мѣриломъ при обсужденіи жизненныхъ явленій, для того и самая истина, составляющая цѣль умственной дѣятельности, имѣетъ важность не сама по себѣ, а по своему

практическому значенію. Наоборотъ, въ комъ стремленіе, любовь къ истинѣ составляетъ преобладающій интересъ духа, для того всего важнѣе чтобы то что считается выгоднымъ, полезнымъ, по крайней мѣрѣ не противорѣчило истинѣ, тотъ не просто будетъ искать удовлетворенія своихъ желаній и общественныхъ нуждъ, но только такого удовлетворенія, которое было бы сообразно съ требованіями истины, ибо для такого человѣка не польза а истина прежде всего. Одни хотятъ, чтобы и сама истина была *полезна*, и только такого рода истины цѣнятъ, другіе же требуютъ чтобы и польза была *истинною*, а не мнимою.

Если имѣть въ виду исключительно благо какъ цѣль и предметъ нашей воли, то легко можно придти и дѣйствительно приходятъ къ отрицанію свободы умственной, ибо *познаніе* съ этой точки зрѣнія теряетъ самостоятельное значеніе и обращается въ средство къ достиженію практическихъ цѣлей. Какъ принципъ практической дѣятельности, понятіе блага, принимаемое въ смыслѣ наиболѣе широкомъ, указываетъ высшую цѣль этой дѣятельности, какъ мы видѣли, въ благосостояніи цѣлаго обширнаго общества. Достоинство и значеніе всякаго стремленія съ этой точки зрѣнія опредѣляется тѣмъ, въ какой мѣрѣ способствуетъ оно общему благосостоянію. Науки также должны служить этой цѣли. Чтобы наука была плодотворною, для того, говорятъ, она должна постоянно имѣть въ виду *запросы жизни*, потребности даннаго состоянія общества. Только при этомъ условіи она не будетъ мертвою, сухою, схоластическою. Но стоитъ лишь признать самостоятельность и независимость умственныхъ интересовъ, а для этого не полагать никакой иной цѣли для умственной дѣятельности кромѣ познанія.—и мы легко можемъ убѣдиться, что даже общее благо, при этомъ условіи, наилучшимъ образомъ обезпечивается.

Несомнѣнно что готовность частныхъ лицъ на всякія жертвы есть не только лучшій, но и единственный путь

къ осуществленію общаго блага. Но ничто въ такой мѣрѣ не дѣлаетъ человѣка способнымъ на самопожертвованіе какъ любовь къ истинѣ. Исторія представляетъ цѣлый рядъ мужей, которые всѣмъ жертвовали—стремясь къ открытію истины, и которые, чтобы остаться вѣрными открытой и признанной истинѣ, не щадили самой жизни. Выше было замѣчено что религіозная вѣра не только не проникла глубоко въ различные общественные классы западныхъ народовъ, напротивъ нерѣдко выраждалась въ лживую и бездушную личину наружнаго благочестія, подъ которою скрывались грубые пороки и страсти. Но только сильное развитіе чисто умственныхъ или научныхъ интересовъ спасало при этомъ лучшіе умы отъ двоедушія и давало имъ возможность вырабатывать крѣпкія и искреннія убѣжденія и самую вѣру сохранять отъ искаженія. Давно извѣстно что знаменитѣйшіе ученые отличались искреннею и глубокою религіозностію. Еще болѣе поразительный примѣръ благотворнаго вліянія чисто умственныхъ интересовъ представляютъ тѣ знаменитые мужи древности, которые во времена всеобщей нравственной испорченности, когда господствовали грубѣйшія суевѣрія и сама религія не очищала отъ пороковъ, а скорѣе покровительствовала имъ, отличались великими качествами ума и характера.—Коль скоро любовь къ истинѣ настолько развита что дѣлается вполнѣ утвердившимся свойствомъ и настроеніемъ ума, тогда это свойство изъ сферы чисто умственныхъ или теоретическихъ интересовъ переходитъ вообще въ жизнь человѣка, становится свойствомъ его личности, характера, выражаясь вообще какъ *любовь къ правдѣ*. А что сама по себѣ эта черта способна возвысить достоинство всякой дѣятельности общественной и частной,—этого конечно никто не станетъ отрицать.

VI.

До сихъ поръ мы имѣли въ виду разъяснить—въ чемъ состоитъ необходимость, которую обыкновенно противополагаютъ свободѣ, и какъ проявляется свобода. Мы видѣли

что необходимость въ собственномъ смыслѣ, какъ противоположность свободы, состоитъ въ строго опредѣленномъ и неизмѣнномъ дѣйствованіи силъ физической природы, независимомъ отъ нашей воли. Всякая физическая причина дѣйствуетъ всегда извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ, и иначе не можетъ дѣйствовать нежели какъ дѣйствуетъ, а потому всегда извѣстныя дѣйствія производитъ. Свобода же состоитъ въ двойственномъ характерѣ проявленій нашей воли, которая можетъ хотѣть, можетъ и не хотѣть одного и того же, а потому можетъ дѣйствовать такъ и иначе, противоположнымъ образомъ.—Но прежде всего намъ нужно знать, что мы должны дѣлать и чего не дѣлать, ибо какъ иначе мы могли бы хотѣть или не хотѣть, т. е. рѣшаться дѣйствовать извѣстнымъ образомъ. Безъ знанія что́ должно и чего не должно дѣлать, безъ правилъ, наша воля была бы во власти темныхъ и безсознательныхъ побужденій и слѣдовательно не была бы свободна. Но и въ томъ что служитъ условіемъ для свободы воли уже проявляется свобода, именно въ признаніи нравственныхъ идей. Конечно, *безусловное* достоинство этихъ идей вынуждаетъ въ насъ признаніе ихъ обязательности, такъ что и тѣ которые поступаютъ не согласно съ этими идеями, стараются показать видъ, что они также вполнѣ признаютъ авторитетъ этихъ идей, тѣмъ не менѣе мы всегда сознаемъ въ себѣ возможность отрицанія этихъ идей. Во всякомъ случаѣ *признаніе* требованій нравственнаго закона есть свободное дѣйствіе разума; и также свободно мы можемъ хотѣть или нехотѣть того что признаемъ для себя обязательнымъ, т. е. свободно *рѣшаемся* исполнять или неисполнять требуемое. Самое же осуществленіе нравственныхъ идей уже не есть исключительное дѣло свободы, но зависитъ также отъ условій натуральной необходимости. А потому вопросъ объ отношеніи свободы и необходимости получаетъ свое разрѣшеніе въ томъ какъ мы должны мыслить осуществленіе требованій

нравственнаго закона, какимъ образомъ оно можетъ быть дѣломъ свободы и необходимости?

По ученію Канта каждое наше дѣйствіе и свободно и вмѣстѣ необходимо; *свободно*—по своему основанію, заключающемуся въ такъ называемомъ сверхчувственномъ или умопостигаемомъ характерѣ человѣка; *необходимо* же какъ эмпирическое явленіе, стоящее въ ряду другихъ такихъ же явленій и соединенное съ ними по закону причинности. Насколько человѣкъ познаетъ себя, всѣ свои дѣйствія онъ полагаетъ въ ряду другихъ явленій такимъ образомъ, что каждое дѣйствіе *является* ему *необходимымъ* послѣдствіемъ цѣлаго ряда другихъ предшествующихъ ему явленій. Это происходитъ оттого что законъ причинности есть необходимая форма нашей мысли, посредствомъ которой мы объединяемъ данныя явленія. Итакъ нисколько неудивительно что нѣтъ такого дѣйствія, относительно котораго нельзя было бы доказать, что оно произошло *необходимо* какъ послѣдствіе предшествующихъ ему условій. Не смотря на то мы убѣждены, что мы свободны, хотя свобода и непознается какъ причина нашихъ дѣйствій. Необходимо поэтому допустить что свобода есть скрытое, недоступное нашему познанію, но только предполагаемое нами, внутреннее основаніе нашихъ дѣйствій, которое потому именно и непознается, что невходитъ въ рядъ эмпирическихъ явленій, она есть основаніе сверхъопытное, лежащее внѣ границъ возможнаго для насъ познанія.

Можно ли согласиться съ такимъ разграниченіемъ свободы и необходимости? Такъ какъ разграниченіе это у Канта въ сущности совпадаетъ съ раздѣленіемъ такъ назыв. *вещи въ себѣ* отъ явленій, то и первое представляетъ тѣ же трудности, съ какими соединено послѣднее. На чемъ будетъ держаться предположеніе, что вещи сами по себѣ иначе существуютъ нежели какъ мы ихъ познаемъ, коль скоро то какъ онѣ существуютъ въ себѣ для насъ совершенно неизвѣстно? Равнымъ образомъ если мы дѣйствія свои по

знаемъ какъ *необходимыя*, то въ такомъ случаѣ никакъ нельзя уже признать ихъ свободными. Или же въ самомъ дѣлѣ мы можемъ какъ либо удостовѣриться что вещи иначе существуютъ, нежели какъ мы ихъ познаемъ? Но тогда мы должны признать все наше познаніе лживымъ, обманчивымъ.—Точно также стóитъ лишь допустить что мы только *представляемъ* наши дѣйствія какъ необходимыя, представляемъ такъ единственно потому, что такова именно форма нашей познающей мысли, въ дѣйствительности же сами въ себѣ, дѣйствія наши свободны, а не необходимы, суть произведенія свободы, а не произведенія натуральной необходимости; тогда такой образъ представленія нашихъ дѣйствій теряетъ всякое значеніе; мы должны признать его ложнымъ, несоотвѣтствующимъ дѣйствительности.

Итакъ, чтобы избѣгнуть подобной дилеммы, по которой или свободу, или необходимость приходится признать недѣйствительною, слѣдуетъ остановиться на томъ предположеніи, что свободу и необходимость не должно совершенно раздѣлять,—полагая одну внѣ другой; напротивъ необходимо признать, что та и другая находятся постоянно во *взаимодѣйствіи*, и притомъ такъ что свобода подчиняетъ себѣ и преобразуетъ по своимъ цѣлямъ дѣйствія причинъ необходимыхъ. Когда имѣется въ виду доказать что свобода не существуетъ, то постоянно ссылаются на то что воля всегда опредѣляется къ дѣйствію независимымъ отъ нея побужденіемъ, исходящимъ изъ натуральныхъ необходимыхъ свойствъ человѣка. Параллельно этому указываютъ на то что дѣйствія, признаваемыя обыкновенно свободными, какъ о томъ свидѣтельствуетъ статистика, происходятъ изъ года въ годъ приблизительно въ одномъ и томъ же количествѣ, въ зависимости отъ извѣстныхъ непрерывно дѣйствующихъ и независимыхъ отъ воли человѣка причинъ. Но въ первомъ случаѣ забываютъ что не только натуральныя побужденія дѣйствуютъ на волю, но и на оборотъ, мы по своей свободной волѣ нерѣдко оказываемъ имъ сопротивленіе, и мо-

жемъ направлять ихъ къ извѣстнымъ цѣлямъ, упорядочивать извѣстнымъ образомъ; темпераментъ конечно опредѣляетъ характеръ человѣка, но и воля также имѣетъ значеніе въ образованіи его[1]). Подобнымъ же образомъ, въ послѣднемъ изъ указанныхъ случаевъ отрицанія свободы, безъ вниманія оставляется то, безъ чего и самая статистика теряетъ всякій смыслъ,—именно что человѣкъ имѣетъ возможность измѣнять самыя причины, отъ которыхъ зависитъ процентное отношеніе исчисляемыхъ статистикою свободныхъ дѣйствій человѣка. Замѣчательное противорѣчіе. Тѣ самые люди, которые нехотятъ знать никакой иной цѣли для науки и вообще образованія, кромѣ достиженія наибольшаго господства человѣка надъ природою, и главное значеніе науки и славу нашего вѣка видятъ именно въ расширеніи человѣческаго могущества, въ тоже время смотрятъ на человѣка какъ на существо всецѣло подвластное натуральной необходимости. Повидимому изъ одной крайности мы впадаемъ теперь въ другую. Если свобода обнаруживается въ томъ что воля наша въ состояніи противиться натуральной необходимости и измѣнять оную, и если такая способность

---

[1]) Что же касается того соображенія, что въ случаѣ сопротивленія извѣстному побужденію происходитъ только борьба сильнѣйшаго побужденія противъ слабѣйшаго, то противъ этого должно замѣтить слѣдующее: если бы всякій разъ, какъ воля противится извѣстному побужденію, происходило лишь столкновеніе независимыхъ отъ воли побужденій, тогда человѣкъ былъ бы не болѣе какъ безучастнымъ зрителемъ этой борьбы побужденій, совершенно пассивнымъ. Но дѣло въ томъ, что сверхъ натуральныхъ побужденій, безспорно дѣйствующихъ на волю, она руководится также идеями разума и имъ подчиняется, а подчиненіе этимъ идеямъ не дѣлаетъ нималѣйшаго ущерба нашей свободѣ, напротивъ есть дѣло свободы. Всякое сомнѣніе въ настоящемъ случаѣ устраняется тѣмъ, что если даже натуральная склонность возводится въ принципъ и настойчиво проводится въ жизни, то каждый ясно видитъ разницу подобнаго образа дѣйствій отъ того, когда человѣкъ уступаетъ извѣстному побужденію по слабости воли. Слѣдоват. не всегда сопротивленіе извѣстному побужденію означаетъ лишь *столкновеніе* различныхъ побужденій, но иногда также—*противодѣйствіе самой воли* руководимой свободно избраннымъ правиломъ.

воли предполагается самимъ понятіемъ свободы, то необходимость такимъ образомъ перестаетъ быть необходимостію, и мы приходимъ къ отрицанію ея. Но мы уже видѣли, что человѣкъ можетъ господствовать надъ природою не иначе какъ повинуясь ей. Это именно значитъ, что законовъ природы человѣкъ измѣнить не въ состояніи, но онъ можетъ видоизмѣнять и направлять различнымъ образомъ ихъ дѣйствующую силу. Природа есть царство необходимости, но необходимости *условной*, а не безусловной. Власть человѣка надъ природою въ томъ и состоитъ что онъ можетъ различнымъ образомъ измѣнять *условія* обнаруженія силъ природы. Если бы человѣкъ могъ измѣнять самые законы природы, тогда его власть надъ природою, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свобода, были бы безграничны. По своему достоинству моральныя идеи, которыми руководствуется человѣкъ, безусловны, но осуществленіе ихъ въ мірѣ и жизни условно; ибо при осуществленіи идей свобода встрѣчается съ натуральными условіями, причемъ частію измѣняетъ ихъ, частію же подчиняется имъ и ограничивается ими. Говоря иначе, общее правило предписываетъ одно дѣлать, другаго не дѣлать, но иначе примѣняется то же правило въ одномъ случаѣ, и иначе въ другомъ, и такимъ образомъ осуществленіе одного принципа является различнымъ въ зависимости отъ различныхъ условій. Вся исторія человѣчества есть не что иное какъ раскрытіе постоянной борьбы человѣка съ натуральными силами. Съ древнѣйшаго времени эта борьба была направлена противъ натуральныхъ силъ дѣйствующихъ въ самомъ человѣкѣ. Человѣкъ сознавалъ себя свободнымъ и обнаруживалъ свою свободу преимущественно въ отношеніи къ своей тѣлесной природѣ. Ограниченіе и даже подавленіе слѣпыхъ влеченій этой природы, торжество духа надъ чувственностію—таковъ былъ идеалъ, который требовалось осуществить въ жизни. И въ этомъ отношеніи мы имѣемъ достойные удивленія примѣры, завѣщанные въ особенности первыми вѣками христіанства

на всѣ времена, какъ образцы показывающіе до какой высокой степени силы можетъ достигать человѣческая воля опираясь на непоколебимую вѣру въ Бога. Что же касается внѣшней природы, то, по причинѣ недостаточнаго знанія законовъ этой природы, люди дѣйствительно были безсильны противъ многихъ физическихъ бѣдствій и недостаточно пользовались ея силами для удовлетворенія жизненныхъ потребностей. Въ новое время измѣнилось направленіе дѣятельности человѣческой. Теперь человѣчество ведетъ борьбу главнымъ образомъ съ внѣшнею природою, а такъ какъ орудіемъ этой борьбы является знаніе, наука, то и свобода теперь развивается и обнаруживается преимущественно въ сферѣ умственныхъ интересовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ едва ли не считается излишнимъ всякое противодѣйствіе слѣпымъ влеченіямъ и потребностямъ природы тѣлесной; ибо, благодаря изученію природы, увеличиваются средства къ удовлетворенію этихъ потребностей, а это способствуетъ даже расширенію и усиленію и самыхъ потребностей. Воля не только ослабляется, приходитъ въ упадокъ, но даже совершенно отрицается ея свобода, а отрицаніе свободы можно сказать равно отрицанію самой воли; человѣкъ готовъ прировнять себя къ животнымъ. Въ то же время и умственная свобода, не будучи поддерживаема и уравновѣшиваема соотвѣтственнымъ развитіемъ свободы воли въ дѣятельности *нравственно* практической, терпитъ существенный ущербъ и ограниченіе важнѣйшихъ ея интересовъ, такъ какъ умственная дѣятельность обращается въ орудіе служенія матеріальнымъ интересамъ жизни, вмѣсто того, чтобы быть орудіемъ самообразованія.

Итакъ отношеніе между свободою и необходимостію измѣняется безпрерывно. Область свободы можетъ различнымъ образомъ расширяться на счетъ необходимости натуральной. Свобода подлежитъ развитію. Граница между свободою и необходимостію никогда поэтому не можетъ быть

разъ на всегда опредѣленною. Но какъ далеко простирается эта неразграниченность свободы и необходимости?

Такъ какъ свобода подлежитъ развитію и потому что сначала является несвободнымъ, имѣетъ характеръ натуральной необходимости, затѣмъ входитъ въ область свободы и дѣлается свободнымъ,—то на этомъ основаніи возникло ученіе, что первоначально свобода не выдѣляется изъ всеобщей матеріальной и слѣпой необходимости, и раздѣленія между духомъ и природою не существуетъ никакого; раздѣленіе это возникаетъ лишь впослѣдствіи; иначе говоря, такъ какъ свобода развивается на почвѣ натуральной необходимости, то изъ нея же она и возникаетъ. Сама эта необходимость дѣлается свободною. Свобода состоитъ въ томъ, что мы можемъ воздѣйствовать на натуральную необходимость. Итакъ если необходимость сама дѣлается свободною, то это можетъ произойти только такъ что необходимость обращается *на саму себя*, или *противъ самой себя*. Природа на низшихъ степеняхъ своего существованія дѣйствуетъ въ одномъ направленіи, опредѣляемомъ причинною связью ея проявленій, но въ человѣкѣ она становится духомъ, дѣлается сознательною, т. е. является уже дѣйствующею не только на другое и въ отношеніи къ другому, какъ въ низшихъ существахъ, но и противъ самой себя, въ отношеніи себя.

Но такое воззрѣніе о превращеніи натуральной необходимости въ свободное существо совершенно произвольно и лишено всякаго твердаго основанія. Почему спрашивается натуральная необходимость, повсюду оставаясь вѣрною себѣ, лишь въ человѣкѣ превращается въ свою противоположность, въ отрицаніе себя? Человѣкъ развѣ не состоитъ изъ того же матеріала что и другія низшія существа, или его тѣлесная природа имѣетъ не тѣ же физическія свойства что и другія тѣла? Если въ ряду существъ природы можно прослѣдить постепенный переходъ отъ чисто натуральнаго и несвободнаго существованія къ свободной и сознатель-

ной жизни въ человѣкѣ, то это еще не доказательство превращенія необходимости натуральной въ свободное дѣйствованіе, тѣмъ болѣе что означенный переходъ опредѣляется главнымъ образомъ на основаніи аналогій всегда болѣе или менѣе произвольныхъ; въ сущности же разстояніе между высшими степенями натуральнаго существованія и проявленіями свободной разумной жизни такъ же велико и непреодолимо, какъ между тою же свободною жизнью и низшими степенями или формами бытія природы. Противодѣйствіе природнымъ влеченіямъ въ человѣкѣ понятно, если къ тѣлесной природѣ присоединяется начало способное ей противодѣйствовать и пользоваться ею. Говорятъ: „природа дѣйствуетъ безсознательно и потому натурально необходимое тоже что безсознательное: но и душа наша нерѣдко переходитъ въ состояніе безсознательное, и даже въ бодрственномъ состояніи мы дѣлаемъ многое безсознательно; почему же нельзя допустить обратнаго превращенія безсознательнаго въ сознательное, натурально необходимаго въ свободнодѣйствующее“? Но въ самомъ ли дѣлѣ происходитъ превращеніе сознательнаго въ безсознательное? Какъ происходитъ это предполагаемое превращеніе? Извѣстное тѣлесное движеніе (напр. когда кто учится владѣть какимъ либо музыкальнымъ инструментомъ) совершается сначала свободно и сознательно, но это значитъ только что сознаніе сопутствуетъ извѣстному дѣйствію и воля направляетъ его къ извѣстной цѣли; въ своемъ же совершеніи, въ процессѣ своемъ, оно происходитъ по необходимымъ законамъ; далѣе, когда, вслѣдствіе многократнаго повторенія, извѣстное движеніе сдѣлалось привычнымъ, тогда оно уже совершается безсознательно и само собою, безъ прямаго и непрерывнаго участія воли; сознаніе и воля могутъ быть обращены при этомъ на другое; слѣдовательно ни сознаніе ни воля на самомъ дѣлѣ не превращаются въ нѣчто иное: измѣняются только предметы ихъ дѣятельности и формы ихъ проявленія. Когда говорятъ, что душа переходитъ въ без-

сознательное состояніе (во время сна), то значитъ ли это что она дѣлается натуральною силою дѣйствующею по законамъ необходимости? Нѣтъ, и тогда она не дѣлается чѣмъ либо инымъ, а только ослабляется ея дѣятельность, т. е. воздѣйствіе на тѣлесную природу утрачиваетъ свою энергію. Во всякомъ случаѣ если превращеніе сознательнаго въ безсознательное, свободнаго въ натуральное можно предполагать съ нѣкоторымъ разсчетомъ придать этому предположенію извѣстную правдоподобность, то обратное превращеніе безсознательнаго и необходимаго въ свободное и сознательное можно только утверждать, но доказать подобное утвержденіе не возможно. Необходимое всегда остается необходимымъ, но оно можетъ быть подчиняемо цѣлямъ свободы въ нѣкоторой степени; и въ этомъ единственно, а не въ превращеніи безсознательнаго въ сознательное, состоитъ развитіе свободы.

РЕЛИГІЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ.

Наука и религія, Б. Чичерина. 1879 г.—Данныя науки о нравственности, Герберта Спенсера, С.П.Б. 1880 г.

Въ предъидущей статьѣ (*о свободѣ и необходимости*) было сказано, что объективное основаніе нравственныхъ истинъ должно заключаться въ высочайшей, святѣйшей *волѣ Божіей*, иначе таковыя истины для нашей воли не имѣли бы никакого авторитета. Но быть можетъ слѣдуетъ согласиться съ Кантомъ, что воля наша, какъ разумъ практическій, имѣетъ силу не только исполнительную, но и законодательную, и свобода воли въ томъ именно состоитъ что когда она повинуется требованіямъ нравственнаго закона, то слѣдуетъ въ этомъ случаѣ не какому либо чуждому для нея закону, а своему собственному, который она сама себѣ даетъ; свобода по Канту есть не что иное какъ *автономія* (самозаконіе) воли. Почему же однако воля не всегда дѣйствуетъ въ согласіи съ нравственнымъ закономъ, напротивъ нерѣдко противится ему и нарушаетъ его требованія? Потому, отвѣчаетъ Кантъ, что чувственныя влеченія также дѣйствуютъ на волю, ибо человѣкъ есть чувственное и вмѣстѣ сверхчувственное существо, а чувственныя влеченія, это такіе мотивы нашихъ дѣйствій, которые во всякомъ случаѣ находятся внѣ нравственнаго закона и могутъ дѣйствовать только въ ущербъ этому закону, какъ и наоборотъ,—велѣнія нравственнаго закона направлены именно къ обузданію этихъ мотивовъ. Что воля, вопреки собственному своему закону, подчиняется закону совершенно для нея чуждому (гетерономія), это не-

должно казаться удивительнымъ и непонятнымъ, такъ какъ иначе воля небыла бы свободна: хотя воля имѣетъ преимущественное расположеніе къ добру, однако это расположеніе не дѣйствуетъ непреодолимо и неисключаетъ возможности противнаго. Такимъ образомъ чувственная природа человѣка препятствуетъ его волѣ оставаться вѣрной самой себѣ и дѣйствовать всегда единственно въ силу принадлежащаго ей закона. Воля наша не настолько сильна чтобы сохранять всегда свою независимость отъ чуждаго ей закона чувственности; нелегко достается ей господство надъ чувственными влеченіями. Но какимъ же образомъ можетъ имѣть безусловное достоинство нравственный законъ, если сама воля, дающая этотъ законъ, такъ слаба что не въ состояніи его исполнить? Не должна ли воля сама быть безусловною, обладать неограниченнымъ могуществомъ и величайшимъ достоинствомъ, чтобы предписываемый ею законъ могъ имѣть такое же достоинство? Итакъ если дѣйствительно воля предписываетъ нравственный законъ, то никакъ не наша слабая и ограниченная воля, но воля божественная, высочайшая. Само по себѣ существованіе въ душѣ человѣка нравственнаго закона приводитъ такимъ образомъ къ вѣрѣ въ бытіе верховнаго законодателя.

Но съ другой стороны что иное мы можемъ сказать объ этомъ законодателѣ, кромѣ того, что онъ долженъ быть существомъ совершеннѣйшимъ, т. е. обладающимъ тѣми свойствами, о которыхъ мы можемъ составить нѣкоторое понятіе лишь на основаніи требованій нравственнаго закона? Говоря иначе, есть ли какая необходимость основывать нравственный законъ на волѣ такого существа, о которомъ мы можемъ имѣть нѣкоторое понятіе лишь на *основаніи* требованій этого закона? Не есть ли это логическій кругъ, такъ какъ нравственный законъ мы основываемъ на волѣ Божества, а понятіе о волѣ Божества составляемъ на основаніи нравственнаго закона? »Нравственныя понятія, говорится въ одномъ философскомъ сочиненіи,—сами въ себѣ,

въ своемъ совершенствѣ, имѣютъ основаніе своего существованія и своего права на осуществленіе. Справедливость, любовь представляются намъ обязательными просто потому что та и другая суть нѣчто доброе. Производить ихъ отъ существа отличнаго отъ человѣка,—какъ бы ни назвать это существо—дѣло вдвойнѣ безполезное: авторитетъ нравственныхъ понятій отъ этого нимало неувеличится, и сверхъ того въ концѣ концовъ не пользуются ли самыми этими понятіями дабы составить идею этого существа, отъ котораго затѣмъ намѣреваются ихъ производить?« (La Science positive et la metaphisique, par Louis Liard. p. 416). Не есть ли въ самомъ дѣлѣ религіозное представленіе о Богѣ особая форма выраженія нравственнаго сознанія человѣка, имѣющая и въ общей исторіи человѣчества, и въ жизни отдѣльнаго человѣка, только временное и преходящее, а не постоянное и необходимое значеніе? Для рѣшенія этого вопроса необходимо конечно разсмотрѣть идею о Божествѣ, выяснить по возможности ея происхожденіе и значеніе.

I.

Г. Чичеринъ изъ доказательствъ бытія Бога выводитъ и самое понятіе о Богѣ. И прежде всего на основаніи понятія бытія онъ устанавливаетъ самое общее и предварительное опредѣленіе о Богѣ, какъ существѣ безусловномъ. „Бытіе, говоритъ онъ, есть опредѣленіе общее мысли и внѣшнему міру(?); обѣ сферы заключаютъ въ себѣ бытіе относительное, которое предполагаетъ бытіе безусловное“. Безусловное очевидно понимается здѣсь какъ основаніе мышленія и внѣшняго міра, общее тому и другому и вмѣстѣ отличное отъ того и другаго. Выходя изъ понятія бытія онтологическое доказательство, по мнѣнію г. Чичерина, приходитъ лишь къ тому опредѣленію Божества что оно есть бытіе самосущее, безусловно необходимое, заключающее въ себѣ всякое бытіе, — какъ основа всего сущаго. „Изъ этого опредѣленія ничего нельзя вывести, говоритъ

г. Чичеринъ, кромѣ понятія о Богѣ какъ единой,—вѣчной субстанціи, все изъ себя производящей,—понятія, которое съ такимъ глубокомысліемъ было развито Спинозою" (стр. 103). Дальнѣйшее опредѣленіе о Богѣ получается посредствомъ космологическаго доказательства. Доказательство это приводитъ насъ къ признанію бытія первой причины. Такою причиною, доказываетъ г. Чичеринъ, не можетъ быть матерія, а долженъ быть разумъ. А такъ какъ на ряду съ разумомъ нельзя же отрицать и существованіе матеріи, то является вопросъ о взаимодѣйствіи между разумомъ и матеріею; вопросъ этотъ разрѣшается доказательствомъ телеологическимъ. Абсолютное какъ *цѣль* мірообразовательнаго процесса есть *духъ*. Какъ должно при этомъ понимать духъ,—видно изъ слѣдующихъ словъ: „разумъ соединяясь съ матеріею,—является присущимъ самимъ вещамъ, извнутри дѣйствующею силою". Итакъ понятіе о Богѣ, извлеченное г. Чичеринымъ изъ доказательствъ бытія Бога, таково: Богъ есть существо безусловное, т. е. само по себѣ существующее и необходимое какъ основа всякаго бытія, а какъ причина онъ все изъ себя производитъ и дѣйствуетъ при этомъ разумно, т. е. цѣлесообразно. Понятіе это добыто единственно путемъ формально логическихъ операцій, и потому собственно нравственныхъ мотивовъ въ немъ еще не видно. Г. Чичеринъ утверждаетъ что такъ назыв. нравственное доказательство бытія Б. есть только частное приложеніе послѣднихъ двухъ, т. е. космологическаго и телеологическаго. Но изъ космологическаго доказательства слѣдуетъ только то понятіе о Богѣ что Онъ есть первая причина міра, а изъ доказательства телеологическаго слѣдуетъ что, какъ причина разумная, онъ дѣйствуетъ цѣлесообразно. Можно ли признать такое понятіе о Богѣ полнымъ и достаточнымъ? Понятіе это, хотя бы оно и было необходимо для нашего разума, можетъ имѣть развѣ теоретическое, но не практическое значеніе: оно нимало не возвышается надъ пантеистическимъ воззрѣніемъ, которое Творца смѣшиваетъ съ

тварью, и потому дѣлаетъ невозможнымъ для человѣка собственно религіозное отношеніе къ нему. Впрочемъ и самъ г. Чичеринъ даетъ понятію о Богѣ, выведенному имъ, смыслъ очевидно пантеистическій, какъ это само по себѣ показываетъ уже приведенное выше опредѣленіе, что разумъ есть присущая вещамъ извнутри дѣйствующая сила. Не напрасно поэтому Кантъ признавалъ нравственное доказательство бытія Бога важнѣйшимъ и даже единственно возможнымъ. Богъ есть первая причина, дѣйствующая цѣлесообразно. Но къ чему именно направляется дѣятельность Божества, къ добру или злу? Въ мірѣ мы видимъ много зла. Но человѣкъ во всякомъ случаѣ расположенъ оказывать предпочтеніе добру, хотя бы онъ самъ и не всегда избиралъ доброе. Поэтому и Бога по необходимости онъ представляетъ какъ существо *благое*. Коль скоро же Богъ есть такое существо которое хочетъ только добра, и одно только доброе производитъ, то при такомъ понятіи о немъ уже невозможно представлять его существомъ безлично и безсознательно дѣйствующимъ, ибо дѣятельность, имѣющая нравственно свободный характеръ, можетъ быть свойственна только личности. Если же человѣкъ представляетъ Бога какъ существо благое, насколько онъ Самъ расположенъ къ добру, то незначитъ ли это въ самомъ дѣлѣ что человѣкъ въ представленіи Божества лишь олицетворяетъ свойственное ему расположеніе къ добру, и такимъ образомъ представленіе это не есть ли собственное наше созданіе?—Поводъ же къ созданію такого представленія заключается въ слѣдующемъ. Говорятъ, что, по незнанію истинныхъ причинъ разнообразныхъ явленій природы, человѣкъ вначалѣ разсматриваетъ эти явленія по аналогіи съ собственными дѣйствіями, и такимъ образомъ приходитъ къ мысли о бытіи живыхъ существъ производящихъ эти явленія. Затѣмъ, когда достигнуто уже познаніе истинныхъ дѣятелей въ природѣ,—остается еще необъяснимымъ самое существованіе и устройство міра, и потому вѣрованіе во множество боговъ

замѣняется вѣрованіемъ въ единое, верховное существо, признаваемое виновникомъ, и правителемъ міра, которое онъ надѣляетъ всѣми совершенствами. Согласимся, что точно такимъ путемъ человѣкъ приходитъ къ представленію Божества. Упраздняется ли *вѣра въ бытіе Бога* такимъ объясненіемъ происхожденія въ насъ идеи Бога?

Существовало нѣкогда мнѣніе что наши представленія вещей существующихъ внѣ насъ, не что иное какъ отпечатки самихъ вещей въ нашей душѣ. Теперь мы уже не признаемъ воззрительныя представленія просто отображеніями вещей; на самомъ дѣлѣ они суть такіе психическіе факты, данные лишь въ нашемъ сознаніи, которые главнымъ образомъ условливаются природою нашей души, и однако, не смотря на субъективный характеръ происхожденія нашихъ представленій, мы, зная это, ни мало не сомнѣваемся въ объективной значимости этихъ представленій, необходимо вѣримъ въ независимое отъ нашего сознанія во внѣшнее для насъ существованіе вещей. Вѣра эта не тоже что представленія и есть актъ отличный отъ представляющей способности, тѣмъ неменѣе необходимо соединяется съ ними, коль скоро представленія *непроизвольны.* Такимъ образомъ хотя въ представленіи вещей внѣ насъ существующихъ ничего такого нѣтъ, чего нельзя было бы такъ или иначе вывести изъ субъективныхъ условій нашего сознанія, и на этомъ основаніи, какъ извѣстно, Берклей отрицалъ бытіе матеріальнаго міра,—однако же этимъ ни мало неисключается и неуничтожается вѣра наша въ бытіе вещей внѣ насъ, ибо вѣра эта для насъ необходима. Подобнымъ же образомъ мы можемъ сказать, что хотя бы представленіе о Богѣ и было созданіемъ нашего духа, однако этимъ нимало не исключается необходимость для насъ вѣры въ бытіе Бога. И прежде всего какъ необходима для насъ увѣренность въ бытіи вещей внѣ насъ,—такъ необходимо для насъ и представленіе о Богѣ, какъ *причинѣ* всѣхъ вещей. Правда, представленіе о Богѣ не есть, говорятъ, теоретическая мысль,

служащая къ объясненію явленій, ибо въ такомъ объясненіи происхожденія въ человѣкѣ идеи о Богѣ „заключается то нелѣпое предположеніе, что въ тѣ первобытныя времена, къ которымъ должно быть относимо происхожденіе религіозныхъ представленій, человѣкъ былъ такимъ же абстрактнымъ теоретикомъ, каковы современные ученые. Современный ученый дѣйствительно нуждается въ разныхъ теоріяхъ и гипотезахъ для объясненія естественныхъ явленій, потому что для него эти явленія представляются чѣмъ то внѣшнимъ и чуждымъ. Но для древняго человѣка, какъ это несомнѣнно доказывается языкомъ и миѳологіей, естественныхъ явленій, въ нашемъ смыслѣ, совсѣмъ не существовало, слѣдовательно и *объяснять было нечего*; для него все существующее непосредственно являлось, какъ выраженіе и *дѣйствіе* существа или существъ одушевленныхъ; онъ не только говорилъ, но и *мыслилъ* миѳологически (по справедливому замѣчанію Штейнталя)... Давно уже наука отвергла тѣ объясненія, по которымъ общія и существенныя явленія человѣческой жизни считались произведеніемъ сознательнаго соображенія и преднамѣреннаго умысла“. (Кризисъ западной философіи, Вл. Соловьева, стр. 133 и д.). Противъ этихъ замѣчаній можно спросить: былъ ли древній человѣкъ существомъ мыслящимъ? Если мышленіе въ немъ совершенно отсутствовало, то можно ли признать такое существо человѣкомъ? Коль скоро же онъ былъ существомъ мыслящимъ, то и въ немъ безъ сомнѣнія дѣйствовали законы ума, законы мысли человѣческой, ибо законы эти такъ же неизмѣнны, какъ неизмѣняемъ въ существѣ своемъ духъ человѣческій, какъ неизмѣняемъ разумъ, слѣдовательно и вопросъ о причинѣ для него существовалъ, хотя конечно такой человѣкъ и *не ставилъ ясно и сознательно* этого вопроса. Вѣдь мысль съ присущими ей законами дѣйствуетъ не только сознательно и не только въ ученыхъ теоретикахъ, но и въ человѣкѣ живущемъ натуральною, безъискуственною жизнію. Авторъ приведенныхъ выше замѣчаній говоритъ,

что для древняго человѣка естественныхъ явленій не существовало, и объяснять было нечего, но слѣдующія за тѣмъ его же слова: „для него все существующее являлось какъ *дѣйствіе* существъ одушевленныхъ“—вѣдь сами по себѣ уже предполагаютъ что древній человѣкъ въ личности этихъ представляемыхъ имъ одушевленныхъ существъ мыслилъ *причину* всего происходящаго и существующаго въ мірѣ; вѣдь различалъ же древній человѣкъ боговъ отъ ихъ дѣйствій, т. е. явленій дѣйствительности? Итакъ несомнѣнно что въ представленіи Божества заключается сознательная или безсознательная, смутная или ясная мысль о *причинѣ* существованія вещей. Не должно ли признать поэтому что какъ съ представленіемъ вещей у насъ соединяется вѣра въ ихъ дѣйствительное существованіе внѣ насъ, и этою вѣрою *изъясняется* для насъ непроизвольное возникновеніе въ нашемъ сознаніи самихъ представленій, такъ и съ представленіемъ Бога необходимо соединяется вѣра въ бытіе Его? Въ самомъ дѣлѣ допустимъ сомнѣніе относительно существованія вещей внѣ насъ, основываясь на томъ, что мы знаемъ только представленія данныя въ нашемъ сознаніи, а не самыя вещи; если бы только могли мы совершенно искренно проникнуться такимъ сомнѣніемъ, то неминуемымъ послѣдствіемъ этого было бы разстройство физическаго нашего существованія; но въ томъ-то и дѣло, что тѣлесныя наши потребности и разнообразныя отношенія и дѣйствія, имѣющія связь съ этими потребностями, дѣлаютъ для насъ невозможнымъ искреннее сомнѣніе въ бытіи матеріальнаго міра. А вѣра въ бытіе Бога не такое ли значеніе имѣетъ по отношенію къ жизни духовной и къ нравственнымъ интересамъ этой жизни, какое въ отношеніи къ физическому нашему существованію несомнѣнно имѣетъ увѣренность въ бытіи вещей? И потому невѣріе или сомнѣніе относительно бытія Бога не должно ли также сопровождаться разстройствомъ *нравственной* жизни? Это было бы несомнѣнно такъ, если бы указанная параллель была вполнѣ вѣрною. Но по-

видимому этого нельзя утверждать. Дѣйствительно усумниться въ бытіи вещей мы не можемъ, и хотя Декартъ нашелъ необходимымъ доказывать существованіе вещей внѣ насъ, однако несомнѣнно, что увѣренность наша въ бытіи внѣшняго міра сильнѣе всякихъ доказательствъ и едва ли въ нихъ нуждается Сомнѣніе же и даже положительное невѣріе относительно бытія Бога не только возможно, но и дѣйствительно нерѣдко бываетъ. Поэтому вѣра въ бытіе Бога не имѣетъ очевидно такой же необходимой связи съ представленіемъ Бога, какая несомнѣнно есть между вѣрою въ бытіе вещей и воззрительнымъ представленіемъ ихъ. Если бы, какъ это утверждается въ такъ назыв. онтологическомъ доказательствѣ, бытіе Бога доказывалось самимъ понятіемъ о Богѣ какъ существѣ высочайшемъ, или иначе, съ понятіемъ о Богѣ соединялось для насъ бытіе Бога какъ необходимый его признакъ, или свойство (подобно тому какъ въ понятія треугольника, по замѣчанію Декарта, данъ тотъ его признакъ что сумма угловъ его равна двумъ прямымъ), тогда для насъ вѣра въ Бога была бы необходимостію, какъ необходима вѣра въ бытіе вещей. Но, какъ это утверждалъ Кантъ, изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ необходимомъ, не слѣдуетъ необходимо что Богъ есть, существуетъ. Г. Чичеринъ говоритъ, что логически необходимое понятіе должно быть признано необходимымъ и въ дѣйствительности. Что это значитъ? То ли что необходимое понятіе необходимо? Но этого никто и не отвергаетъ: это простое тождесловіе. Вѣроятно г. Чичеринъ хотѣлъ сказать, что существо мыслимое какъ необходимое, поэтому самому должно признать дѣйствительнымъ. Всѣ тѣ, которые старались когда либо отстоять онтологическое доказательство бытія Бога, конечно имѣли въ виду указать на то что есть нѣкоторая логическая необходимость заключающаяся въ понятіи Бога. Но въ чемъ состоитъ эта необходимость? Въ томъ что для насъ необходимо мыслить первую причину, а также послѣднюю или конечную цѣль всего.

Правильно развитое раціональное понятіе о Богѣ есть именно таково. Божество необходимо мыслить какъ первую и конечную причину всего, т. е. такую причину, отъ которой исходитъ и къ которой направляется все отъ нея зависимое. Но религіозная вѣра въ бытіе Бога, какъ уже замѣчено выше, означаетъ нѣчто большее чѣмъ это раціональное понятіе, именно: религіозная вѣра необходимо предполагаетъ что Божество есть существо личное, открывающееся свободнымъ образомъ человѣку, независимо отъ естественнаго хода вещей,—такое существо, съ которымъ человѣкъ можетъ входить въ духовное общеніе Очевидно что означенное выше раціональное понятіе само по себѣ далеко еще не даетъ такой вѣры, ибо если первая и конечная причина понимается какъ сила безличная, дѣйствующая по необходимымъ законамъ, безсознательная, то какое же нравственное общеніе возможно съ такою силою? Понимаемая такимъ образомъ первая причина можетъ быть не болѣе какъ только теоретическимъ понятіемъ, безъ яркаго и энергическаго воздѣйствія на жизнь человѣка, на его поведеніе. Итакъ если и есть въ понятіи Божества логическая необходимость и насколько оно необходимо,—можетъ быть предметомъ доказательства, то неслѣдуетъ такого логически необходимаго понятія о Богѣ смѣшивать съ религіозною вѣрою, въ которой оно составляетъ общечеловѣческій, наиболѣе общій и потому никакъ не характеристическій элементъ. Слѣдоват. доказываніе бытія Бога для религіозной вѣры въ Бога не имѣетъ значенія; въ самомъ дѣлѣ для вѣрующаго употребительныя доказательства бытія Б. могутъ служить подкрѣпленіемъ его вѣры, но тѣ же доказательства для невѣрующаго могутъ служить поддержкою его невѣрія [1]). Да и

[1]) Доказательства эти, какъ показалъ Кантъ, настолько слабы, что религіозная вѣра была бы слишкомъ непрочна если бы на нихъ только опиралась. Видя въ нихъ тѣ пути, которыми человѣкъ пришелъ къ идеѣ о Богѣ, невѣрующій можетъ поэтому отъ слабости и нерѣшительности ихъ дѣлать заключеніе о непрочности и неосновательности самой идеи о Богѣ.

раціональное понятіе, если и можетъ быть представлено какъ необходимое, то не слѣдуетъ забывать что это только *необходимость логическая*, имѣющая для насъ силу только когда сознается нами, слѣд. свободно признаваемая нами, необходимость эта неисключаетъ ея отрицанія, тогда какъ мы не можемъ на самомъ дѣлѣ отрицать бытія вещей, слѣдовательно необходимость вѣры въ существованіе вещей отличается бо́льшею принудительностію сравнительно съ признаніемъ логическаго понятія о божествѣ. Это необходимость физико-психическая и потому не свободная.

При всемъ этомъ указанная выше аналогія между вѣрою въ существованіе вещей внѣ насъ и вѣрою въ бытіе Бога въ существенномъ не подлежитъ сомнѣнію. Истинность этой аналогіи состоитъ въ томъ что вѣра въ Бога такое же значеніе имѣетъ для нравственной нашей жизни какое по отношенію къ физическому нашему существованію, къ жизни тѣлесной, имѣетъ увѣренность въ существованіи вещей внѣ насъ. И если вѣра въ бытіе Бога не такъ *необходима* какъ увѣренность въ бытіи вещей, то это именно потому что вѣра въ Бога есть фактъ относящійся къ нравственной жизни человѣка, отличающейся своимъ *свободнымъ* характеромъ, ибо свобода составляетъ условіе возможности этой жизни. Вѣра въ Бога не есть для насъ необходимость въ томъ смыслѣ, что хотя она и является въ человѣкѣ невольно въ силу естественныхъ законовъ его духа, но, при дальнѣйшемъ развитіи его, вѣра эта *свободно* принимается, и человѣкъ утверждается тогда въ этой вѣрѣ, но также свободно можетъ быть и отвергаема. Въ другомъ же смыслѣ вѣра въ Бога точно необходима для насъ. Она необходима какъ основаніе нравственной жизни человѣка. Она *не такъ*, а иначе необходима, нежели какъ необходима вѣра въ существованіе вещей, но *столь же* необходима по отношенію къ нравственному бытію человѣка, сколько эта послѣдняя необходима для бытія матеріальнаго, тѣлеснаго. Необходимость для насъ вѣры въ Бога есть *моральная*,—иэтимъ вполнѣ опредѣляется значеніе

этой вѣры. Безъ нея правильная нравственная жизнь невозможна. Человѣкъ безъ этой вѣры можетъ жить только физико-психическою, натуральною жизнію, но не нравственною. Конечно, утрачивая живую вѣру въ Бога, человѣкъ не лишается чрезъ то высшихъ силъ духа, каковы умъ и воля, открывающіеся по преимуществу въ нравственно-общественной жизни человѣка, но эти силы обращаются въ орудіе служенія интересамъ матеріальнаго существованія человѣка. Само собою разумѣется что указанное здѣсь значеніе по отношенію къ нравственной жизни человѣка вѣра въ Бога имѣетъ только тогда, когда Богъ не только мыслится или представляется нами, но и ощущается какъ реальная дѣйствительность, ибо само по себѣ раціональное понятіе о Богѣ хотя и составляетъ необходимый элементъ въ религіозной вѣрѣ, такъ какъ въ ней участвуютъ равномѣрно всѣ силы человѣческаго духа, но, какъ показано выше, все же понятіе о Богѣ не есть еще вѣра, ибо и невѣрующій можетъ представлять Бога извѣстнымъ образомъ, имѣть объ Немъ такое или иное понятіе. Мысль о Богѣ только тогда можетъ быть дѣйственною въ нашей жизни, если человѣкъ такъ проникается ею что она становится живою вѣрою не только въ дѣйствительность, но и въ откровеніе и общеніе съ нимъ Бога. Какъ совершается въ человѣкѣ возбужденіе этой живой дѣйственной вѣры, при сообщеніи ему мысли о Богѣ, извѣстнаго понятія о Немъ, это едва ли можетъ быть разъяснено вполнѣ; несомнѣнно только то что въ этой вѣрѣ заключается высочайшее благо человѣка, ибо она составляетъ необходимѣйшую опору нравственной жизни человѣка. Но точно ли религіозная вѣра имѣетъ для насъ такое значеніе? Почему человѣкъ не можетъ быть нравственнымъ и безъ религіозной вѣры? Развѣ мы не видимъ что не мало есть людей утратившихъ и даже прямо отрицающихъ всякую религіозную вѣру, и однако не лишенныхъ нравственнаго достоинства и въ этомъ отношеніи заслуживающихъ уваженія?

Дѣйствительно есть подобные примѣры, но не слѣдуетъ забывать, что пока религіозная вѣра со всѣми принадлежащими къ ней учрежденіями существуетъ въ обществахъ человѣческихъ, до тѣхъ поръ никто не можетъ быть совершенно свободнымъ отъ ея вліянія. Вліяніе это дѣйствуетъ помимо воли и сознанія человѣка, подъ этимъ вліяніемъ сложились обращающіяся въ общественной жизни понятія и привычки, которыя болѣе или менѣе усвояются и признаются каждымъ еще прежде чѣмъ сдѣлается возможнымъ сознательное отрицаніе вѣры. Итакъ хотя философы извѣстной школы давно уже озабочены тѣмъ, чтобы замѣнить религіозную нравственность нравственностью естественною, натуральною, но пока въ чистомъ видѣ примѣровъ подобной нравственности жизнь дѣйствительная еще не представляетъ; только нѣкоторыя черты, и при томъ въ самомъ крайнемъ своемъ выраженіи едва ли желательномъ для самыхъ философовъ натуралистовъ, предполагаемаго ими идеала нравственности дѣйствительно встрѣчаются. Въ своемъ же чистомъ видѣ такъ называемая натуральная нравственность существуетъ лишь въ теоріи; и для того чтобы видѣть какое значеніе имѣетъ религіозная вѣра, и насколько человѣкъ безъ этой вѣры можетъ быть нравственнымъ существомъ ничего болѣе не остается какъ обратиться къ разсмотрѣнію натуралистической теоріи о нравственности; (принимая во вниманіе при этомъ конечно и тѣ послѣдствія, къ которымъ уже приводитъ въ дѣйствительной жизни подобная теорія хотя бы и вопреки ожиданіямъ самыхъ авторовъ подобныхъ теорій).

II.

Извѣстно, что распространеніе протестантизма въ Европѣ и борьба его съ католичествомъ повсюду сопровождались кровавыми волненіями и возбудили особенно въ католическомъ мірѣ духъ самаго ожесточеннаго фанатизма,

къ которому, впрочемъ, сверхъ религіозныхъ разногласій и распрей, примѣшивались, особенно въ Англіи, и политическіе мотивы. Не удивительно если въ тѣ времена многимъ могло казаться что религіозная вѣра не только не способствуетъ смягченію нравовъ, напротивъ дѣлаетъ человѣка жестокимъ и потому безнравственнымъ, ибо порождаетъ фанатизмъ, который ослѣпляетъ человѣка до того что заставляетъ его попирать всѣ нравственные законы. Припоминались при этомъ гоненія, воздвигнутыя противъ христіанства язычниками, при самомъ его появленіи, источникомъ которыхъ, казалось, также былъ религіозный фанатизмъ. Въ виду этихъ фактовъ изъ прошедшаго и тогдашняго настоящаго само собою являлось подобное разсужденіе: если приверженцы каждой религіозной секты, каждаго вѣроисповѣданія считаютъ священнымъ своимъ долгомъ всѣми мѣрами принуждать другихъ къ принятію ихъ вѣрованій и подвергать жестокимъ преслѣдованіямъ въ случаѣ непринятія, то такая неразумная ревность по вѣрѣ есть слѣдствіе того ложнаго воззрѣнія, что внѣ извѣстной системы вѣрованій нѣтъ для человѣка спасенія, что онъ обреченъ на погибель, есть жертва діавола и что слѣдоват. по человѣколюбію надлежитъ спасать таковыхъ отъ погибели хотя бы вопреки ихъ собственной волѣ. Но стоитъ лишь убѣдиться что нравственное достоинство человѣка ни мало не зависитъ отъ принятія тѣхъ или иныхъ вѣрованій, что нравственныя понятія и нравственная жизнь имѣютъ независимыя отъ религіозной вѣры натуральныя основанія, дабы само собою потеряло силу означенное выше неправильное воззрѣніе, порождающее фанатизмъ. Руководясь этимъ соображеніемъ англійскіе моралисты и деисты XVII столѣтія старались доказать что нравственныя стремленія и понятія имѣютъ свой источникъ не въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, а въ натуральныхъ свойствахъ человѣка, что поэтому нравственная жизнь не только независима отъ религіозной вѣры, но даже тѣмъ чище, чѣмъ свободнѣе отъ ре-

лигіознаго вліянія. А чтобы оправдать такой взглядъ на нравственную жизнь, для этого предприняли построить теорію нравственныхъ понятій на натуральныхъ основаніяхъ, независимыхъ отъ религіозной вѣры, причемъ конечно по необходимости являлись разногласія въ опредѣленіи самихъ этихъ основаній. Справедливость требуетъ замѣтить, что религіозной вѣры при этомъ неотрицали, но выводя нравственныя стремленія человѣка и нравств. понятія изъ натуральныхъ основаній, признавали однако оную уже не основаніемъ, а только формою обнаруженія нравственныхъ понятій и стремленій человѣка, и потому старались свести все содержаніе религіозной вѣры къ нравственнымъ принципамъ, а какъ принципы эти полагались въ самой природѣ человѣка, то и основанную на ней вѣру религіозную признавали натуральною религіею, противополагая ее всѣмъ положительнымъ религіямъ и считая такую предполагаемую натуральную религію общечеловѣческимъ основаніемъ и сущностію всѣхъ положительныхъ религій (деизмъ). Впослѣдствіи же, именно французскіе философы—сенсуалисты и матеріалисты XVIII в.,—отбросили всякую мысль о Богѣ даже въ видѣ такъ называемой натуральной религіи, или теологіи, считая таковую мысль не только излишнею, но даже вредною для нравственной жизни человѣка; вмѣстѣ съ тѣмъ уже не обязанность, не долгъ (можетъ ли природа или человѣкъ человѣка нравственно обязывать?), а стремленіе къ счастію, эгоизмъ, самолюбіе признавали принципомъ практической дѣятельности человѣка.

И въ наше время еще слышатся толки о фанатизмѣ, будто бы неизбѣжно порождаемомъ религіозною вѣрою. Но это уже не болѣе какъ отголоски старыхъ предразсудковъ, ибо достаточно мы имѣемъ фактовъ, свидѣтельствующихъ о томъ что и невѣріе также бываетъ фанатическимъ. И потому отрицательное направленіе въ отношеніи религіи въ настоящее время заявляетъ себя не столько во имя гуманности, человѣколюбія, какъ прежде, сколько во имя науки,

которая признаетъ авторитетнымъ для человѣка одинъ лишь голосъ натуры, но не голосъ совѣсти. Авторитетъ науки, не вообще науки, а лишь натуралистической, при чемъ подъ наукою разумѣются излюбленныя теоріи,—такъ великъ въ глазахъ просвѣщенныхъ людей нашего времени, что являются попытки создать научную систему нравственности,—причемъ такая система противопоставляется нравственности религіозной какъ ненаучной, т. е. основанной на суевѣріи и предразсудкахъ. Опытъ подобнаго рода *научной* системы нравственности представляетъ ученіе о нравственности Герберта Спенсера, изложенное имъ въ книгѣ: *Данныя науки о нравственности* (рус. пер. изд. редакціею журн. „Мысль“ въ 1880 г. въ С.П.Б.). Не менѣе характерною чертою этой системы нравственности слѣдуетъ признать и то что самъ Г. Спенсеръ называетъ ее системою *промышленной* нравственности.

Г. Спенсеръ придаетъ важное значеніе названной своей книгѣ. По плану, предначертанному имъ самому себѣ, ученіе или изслѣдованіе о нравственности должно быть заключительною частію его философской системы. Но боязнь что онъ не въ состояніи будетъ выполнить программу своего труда, побудила его поспѣшить изложеніемъ своихъ взглядовъ относительно основныхъ началъ нравственности,—прежде нежели слѣдовало это сдѣлать по плану. Должно полагать что не одинъ научный, но вѣроятно и практическій интересъ этихъ взглядовъ побудилъ его съ такою поспѣшностію ихъ высказать; онъ конечно желалъ и желаетъ доставить этимъ взглядамъ торжество въ жизни, способствовать утвержденію въ обществѣ научной нравственности вмѣсто религіозной. А потому конечно въ настоящемъ случаѣ не столько важенъ вопросъ о научной состоятельности тѣхъ гипотезъ, которыя служатъ основаніемъ предлагаемой системы нравственности, какъ вопросъ о практическихъ послѣдствіяхъ ея. Можно ли раздѣлять съ авторомъ системы питаемую имъ увѣренность въ томъ что господство ея въ

жизни должно осчастливить человѣчество [1])? Не то важно, научная ли или ненаучная та система нравственности, которую отстаиваетъ Г. Спенсеръ, о чемъ съ такимъ торжествомъ заявляетъ Спенсеръ; заслуживаетъ конечно вниманія и этотъ вопросъ, но гораздо важнѣе знать, насколько обезпечивается нравственное достоинство жизни этою системою? Можетъ ли она дѣйствительно въ большей степени морализовать общество сравнительно со всякою другою системою? Что же касается научнаго значенія системы, то вѣроятно научность ея слѣдуетъ видѣть въ томъ взглядѣ на природу и происхожденіе человѣка, который предполагается этою системою. По теоріи Спенсера истинное основаніе, по которому одни дѣйствія признаются добрыми, а другія дурными, заключается единственно въ томъ какъ относятся тѣ или другія дѣйствія къ собственному нашему благополучію, а также къ благополучію другихъ, способствуютъ ли, или же препятствуютъ достиженію этой цѣли и чрезъ то причиняютъ ли удовольствіе намъ, или страданіе. Тѣ дѣйствія мы признаемъ добрыми, послѣдствіемъ которыхъ является удовольствіе, а которыя причиняютъ страданіе называемъ дурными. Такимъ образомъ Г. Спенсеръ полагаетъ, что какъ моральныя понятія, такъ равно стремленія и дѣйствія наши проистекаютъ изъ свойственныхъ нашей природѣ,—и не только нашей, но и природѣ всѣхъ живыхъ существъ, хотя и не въ равной степени развитія,—побужденій частію къ самосохраненію индивидуума, а частію къ продолженію рода, а также сохраненію общества, въ которомъ живемъ. Этими началами, полагаетъ Спенсеръ, обусловливается вся дѣятельность человѣка частная и общест-

---

[1]) Большой вредъ, говоритъ онъ, былъ сдѣланъ тѣмъ непривлекательнымъ видомъ, который придавали правиламъ нравственности ея изъяснители, и безмѣрныхъ выгодъ можно ожидать отъ представленія нравственныхъ правилъ въ формѣ влекущей къ нимъ, когда они не искажены суевѣріемъ и аскетизмомъ (Предисл. стр. 11).

венная съ относящимися къ ней моральными понятіями и сужденіями. „Поведеніе, къ которому мы примѣняемъ слово *хорошій*, говоритъ Спенсеръ, есть относительно болѣе развитое поведеніе, а слово *дурной* мы примѣняемъ къ такому поведенію, которое относительно менѣе развито.—А въ чемъ состоитъ большее и меньшее развитіе поведенія,—Спенсеръ такъ разъясняетъ: „развитіе, всегда стремящееся къ самосохраненію,—достигаетъ своего предѣла тогда, когда индивидуальная жизнь достигаетъ наибольшей величины какъ по продолжительности, такъ и по полнотѣ". Соотвѣтственно этому „мы считаемъ хорошимъ поведеніе, содѣйствующее самосохраненію, и дурнымъ поведеніе, ведущее къ самоуничтоженію.... Но на ряду съ этою способностію идетъ возрастающая способность къ продолженію вида, и въ этомъ послѣднемъ направленіи развитіе достигаетъ своего предѣла тогда когда необходимое число потомковъ уцѣлѣваетъ до зрѣлости и подготовлено къ цѣльной жизни по ея полнотѣ и продолжительности... Наконецъ основаніе ассоціировавшагося государства дѣлаетъ возможнымъ и требуетъ такой формы поведенія чтобы жизнь была полной для каждаго и для его дѣтей, не только не мѣшая полнотѣ жизни другихъ, но и содѣйствуя этой полнотѣ" (стр. 12-я). Итакъ существуютъ три цѣли: личное благосостояніе, поддержаніе вида и благосостояніе общества, среди котораго живемъ, или иначе сохраненіе индивидуума, семьи и общества. И въ большемъ или меньшемъ приспособленіи дѣйствій къ этимъ цѣлямъ, при которомъ онѣ не мѣшали, напротивъ содѣйствовали бы одна другой, и состоитъ то что Спенсеръ называетъ *развитіемъ* поведенія. Руководящимъ мотивомъ при этомъ является всегда желаніе наибольшаго счастія,—желаніе получить наиболѣе удовольствій и избѣгнуть страданій. „Большинство людей открыто или безмолвно признаетъ окончательнымъ оправданіемъ сохраненія жизни только доставляемый ею излишекъ пріятнаго чувства надъ чувствомъ страданія, а хорошими или дурными называютъ дѣйствія спо-

собствующія или препятствующія жизни, только основываясь на этомъ предположеніи“ (стр. 15-я). Для доказательства того, что таково дѣйствительно основное побужденіе, руководящее нашими дѣйствіями и сужденіями о добромъ и дурномъ, Спенсеръ высказываетъ слѣд. соображеніе: если бы дѣйствія, причиняющія другимъ страданіе, которыя мы считаемъ поэтому дурными, были напротивъ пріятны тѣмъ, противъ кого совершаются, то конечно не стали бы тогда считать подобныя дѣйствія преступными. „Предположимъ что раны и синяки причиняли бы пріятное ощущеніе и влекли бы за собой возрастающую способность къ дѣятельности и наслажденію; стали бы мы смотрѣть на нападенье такъ же какъ мы смотримъ на него теперь“?... „Единственно потому мы называемъ подобныя дѣйствія дурными что они причиняютъ страданіе непосредственное или отдаленное и мы не приписывали бы имъ этого свойства. если бы они доставляли удовольствіе“ (стр. 16). Разбирая ученіе Аристотеля о добродѣтели, Спенсеръ находитъ что различныя добродѣтели, перечисляемыя Аристотелемъ: мужество, кротость, щедрость, великолѣпіе, умѣренность, дружелюбіе, правдивость, справедливость ничего не имѣютъ въ себѣ общаго, кромѣ свойственнаго всѣмъ имъ отношенія къ счастію. Потому онѣ и имѣютъ цѣну какъ добродѣтели что одинаково ведутъ къ достиженію этой цѣли, т. е. счастія. „Ихъ соединяетъ (въ одинъ классъ или разрядъ добродѣтелей, т. е. дѣйствій заслуживающихъ одобренія) только общее отношеніе ихъ къ этому результату, тогда какъ по внутреннимъ свойствамъ ихъ нѣтъ между ними никакой связи“ (стр. 19).

Итакъ по ученію Спенсера есть три побужденія, которыя должно признать основными свойствами нашей природы и которыми управляются всѣ наши дѣйствія. Таковы побужденія къ самосохраненію, къ сохраненію вида и наконецъ побужденіе къ поддержанію общества, среди котораго мы живемъ. Побужденія эти какъ натуральныя свойства

дѣйствуютъ въ насъ *необходимо*. Но согласны ли между собою эти побужденія такъ, чтобы въ своихъ проявленіяхъ они непрепятствовали одно другому свободно развиваться? Конечно такого согласія нѣтъ: то одно, то другое побужденіе усиливается въ ущербъ остальнымъ. А такъ какъ всѣ названныя побужденія одинаково необходимы, то ни одно не можетъ совершенно исчезнуть. Поэтому одно побужденіе можетъ съ успѣхомъ развиваться въ соотвѣтственномъ ему родѣ дѣйствій или поведенія (по выраженію Спенсера) и находить такимъ образомъ удовлетвореніе себѣ только тогда если достигаетъ нѣкотораго *приспособленія* къ потребностямъ и дѣйствіямъ, которыя условливаются другими побужденіями. Въ постепенномъ усовершеніи взаимной приспособленности названныхъ побужденій и состоитъ по Спенсеру задача нравственности. Съ этой точки зрѣнія одинаково должно признать несовершеннымъ, а потому заслуживающимъ порицанія, какъ то поведеніе въ которомъ преобладающимъ является эгоистическое побужденіе къ самосохраненію, такъ и поведеніе отличающееся господствомъ противоположныхъ склонностей дѣйствующихъ въ ущербъ самосохраненію. „Когда зрѣніе повреждено болѣзнью, происшедшей отъ неумѣренныхъ наслажденій, говоритъ Спенсеръ,—этотъ вредъ причисляется къ тѣмъ поврежденіямъ, которыя производятся безнравственнымъ поведеніемъ, но если человѣкъ слѣпнетъ отъ того, что заставляетъ усиленно работать глаза вскорѣ послѣ офталміи (воспаленія глазъ), не обращая вниманія на предостерегающій голосъ ощущеній, и этимъ не только дѣлаетъ несчастнымъ себя, но и взваливаетъ обузу на плечи другихъ, то моралисты молчатъ. Переломъ ноги, случайно полученный пьяницей, причисляется къ тѣмъ несчастіямъ, которыя пострадавшій навлекъ на себя и свое семейство неумѣренностію, и даетъ основаніе порицать его; но если забота объ исполненіи своего долга заставляетъ работать человѣка съ вывихнутымъ колѣннымъ суставомъ, не обращая вниманія на страданія,

съ которыми связана эта работа, и потому приводитъ къ хроническому увѣчью и связанной съ нимъ полною бездѣятельностію, болѣзненностію безсиліемъ, тревогами и несчастіемъ, то полагаютъ что этика не можетъ высказывать своего приговора въ этомъ случаѣ. Студентъ не выдержавшій экзамена, вслѣдствіе того что вмѣсто занятій, онъ проводилъ свое время и тратилъ деньги на развлеченья, подвергается порицанію за то что сдѣлалъ несчастными своихъ родителей, да и себѣ приготовилъ опасную будущность; но тотъ который думалъ исключительно объ обязанности, проводилъ дни и ночи въ чтеніи книгъ, не обращая вниманія ни на жаръ въ головѣ, ни на головныя боли, и затѣмъ разстроивъ свой организмъ, возвращается домой безъ диплома съ разбитымъ здоровьемъ и неспособный содержать себя, вызываетъ только выраженія сожалѣнія и неподвергается вовсе нравственнымъ порицаніямъ; напротивъ, сужденія о его нравственности окажутся даже благопріятными для него“ (стр. 54). Если Спенсеръ находитъ, что человѣкъ разстраивающій свои силы и подвергающій опасности свое здоровье и самую жизнь, по причинѣ чрезмѣрнаго усердія въ исполненіи своего долга, *одинаково виновенъ* и подлежитъ осужденію наравнѣ съ тѣмъ кто невоздержаніемъ и вообще дурными привычками и увлеченіями причиняетъ себѣ такой же вредъ, то это неизбѣжный выводъ изъ основаній его морали изложенныхъ выше. Коль скоро побужденія нашей природы къ самосохраненію, сохраненію своего рода и общества совершенно равноправны, ибо одинаково для насъ необходимы, то цѣльность нашей жизни, гармонія нашей природы въ равной мѣрѣ нарушается какъ тогда когда первое изъ названныхъ побужденій преобладаетъ, такъ и въ томъ случаѣ если преобладающимъ является другое или третье побужденіе въ ущербъ остальнымъ.—Какъ возвышенна мораль, которая не видитъ, или по крайней мѣрѣ вынуждена не видѣть, существенной разницы въ нравственномъ достоинствѣ между человѣкомъ преданнымъ долгу до самоотверженія, хотя бы и вопреки

узкимъ расчетамъ благоразумія,—и человѣкомъ порочнымъ,—это само по себѣ ясно. Но спрашивается: вправѣ ли изрекать приговоръ, оправдывающій или порицающій, по отношенію къ какимъ бы то ни было дѣйствіямъ, моралистъ утверждающій что всѣ поступки человѣка, все его поведеніе не что иное какъ необходимое послѣдствіе натуральныхъ свойствъ человѣка? Вѣдь въ сущности Г. Спенсеръ разсматриваетъ человѣческія дѣйствія, поступки не съ точки зрѣнія моралиста, а съ точки зрѣнія натуралиста. Недаромъ же Спенсеръ, изъясняя человѣческое поведеніе въ различныхъ отношеніяхъ, сопоставляетъ его съ поведеніемъ низшихъ животныхъ при чемъ подъ названіемъ поведенія разумѣется совокупность внѣшнихъ движеній и дѣйствій, направленныхъ къ удовлетворенію жизненныхъ потребностей организма. „Мы вступаемъ въ область поведенія, говоритъ онъ, когда начинаемъ изучать такія комбинаціи между дѣйствіями органовъ чувствъ и движенія, которыя проявляются *внѣшнимъ образомъ*“ (стр. 4-я) Различіе между поведеніемъ животнаго и поведеніемъ человѣка заключается единственно въ степени развитія, а бо́льшая степень развитія человѣческаго поведенія состоитъ въ бо́льшой приспособленности къ жизненнымъ цѣлямъ, опредѣляемымъ означенными выше потребностями или побужденіями нашей природы.—Поэтому задача науки о нравственности, какъ понимаетъ ее Г. Спенсеръ, не въ томъ чтобы опредѣлить *должное*, направляя всѣ усилія человѣка къ осуществленію этого должнаго и предостерегая отъ всего противнаго долгу. Въ наукѣ о нравственности, которую хочетъ создать Г. Спенсеръ, нѣтъ мѣста для идеи долга, обязанности, которая и въ жизни, по его мнѣнію, имѣетъ лишь временное значеніе. „Взглядъ, за который я стою, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что собственно такъ называемая нравственность—наука о правильномъ поведеніи—имѣетъ своимъ предметомъ опредѣленіе какъ и почему извѣстныя формы и способы поведенія—вредны, а другіе полезны. Дурные и хорошіе результаты

поведенія не могутъ быть случайнымп, но должны быть *необходимыми слѣдствіями устройства вещей*, и я признаю, что задача нравственной науки есть выводъ изъ законовъ жизни и условій существованія того какіе роды дѣйствія необходимо клонятся къ произведенію счастія и какіе къ произведенію несчастія". Стр. 32. И это понятно. Ибо что иное какъ не желаніе счастія является, по теоріи Спенсера, единственнымъ регулирующимъ началомъ въ столкновеніи и взаимодѣйствіи основныхъ побужденій нашей природы, а также въ приспособленіи дѣйствій къ цѣлямъ истекающимъ изъ этихъ побужденій? Само собою понятно что всѣ дѣйствія, клонящіяся къ удовлетворенію нашихъ потребностей, какъ содѣйствующія счастію, должны быть желательны, а всѣ дѣйствія препятствующія достиженію этой цѣли, по необходимости отвергаются. Имѣя въ виду эти необходимыя основанія нашего поведенія, мы можемъ сказать только, что вотъ это поведеніе менѣе, а такое-то другое поведеніе болѣе приспособлено къ достиженію счастія, и потому одно болѣе, а другое менѣе развито. И дѣйствительно Герб. Спенсеръ, какъ мы видѣли, прямо говоритъ, что поведеніе, къ которому мы примѣняемъ слово *хорошій*, есть относительно *болѣе развитое* поведеніе, а слово дурной мы примѣняемъ къ такому поведенію, которое относительно *менѣе развито*. Ни для одобренія, ни для осужденія, при такомъ взглядѣ на человѣческое поведеніе, нѣтъ мѣста. Требуется лишь точное и безпристрастное констатированіе фактовъ и правильная логическая послѣдовательность выводовъ. Задача состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить и охарактеризовать различныя степени человѣческаго поведенія развивающагося по необходимому и общему для всей органической природы *закону эволюціи*. При этомъ само собою понятно, что высшая степень должна представляться по отношенію къ низшей какъ идеалъ, къ осуществленію котораго волею неволею направляется подборъ человѣческихъ дѣйствій. Итакъ посмотримъ какія степени различаетъ Спенсеръ въ постепенномъ

совершенствованіи человѣческаго поведенія въ какихъ чертахъ рисуется ему идеалъ будущаго счастія. Хотя Спенсеръ и говоритъ что „полное изъясненіе поведенія не можетъ быть достигнуто разсмотрѣніемъ поведенія однихъ только человѣческихъ существъ, ибо это послѣднее составляетъ только часть поведенія вообще, какъ совокупности дѣйствій приспособленныхъ къ цѣлямъ“ (стр. 3-я); но для насъ важно знать лишь то къ какимъ выводамъ пришелъ онъ относительно человѣческаго поведенія.

III.

Такъ какъ въ природѣ нашей дѣйствуютъ и управляютъ нашими поступками три главныхъ побужденія,—къ самосохраненію, къ сохраненію вида и побужденіе къ общежитію, или сохраненію общества, то соотвѣтственно этимъ побужденіямъ Герб. Спенсеръ различаетъ и три вида человѣческаго поведенія. Развитіе поведенія состоитъ въ постепенномъ совершенствованіи способовъ и формъ удовлетворенія всѣхъ указанныхъ побужденій, при чемъ большее и лучшее приспособленіе къ цѣлямъ одного изъ указанныхъ видовъ поведенія содѣйствуетъ дальнѣйшему развитію другихъ. Такъ, что касается прежде всего побужденія къ самосохраненію, то у высшихъ расъ человѣчества, сравнительно съ низшими, мы находимъ и болѣе *многочисленное* и болѣе совершенное приспособленіе къ цѣлямъ этого побужденія. „Если мы разсмотримъ какую нибудь одну изъ достигнутыхъ высшихъ цѣлей, мы увидимъ бо́льшую сложность исполненія у цивилизованныхъ, чѣмъ у дикихъ народовъ; мы видимъ исполненіе сравнительно безчисленныхъ низшихъ цѣлей, служащихъ для высшей цѣли. Возьмемъ пищу: она приспособлена болѣе правильно для удовлетворенія аппетита; она выше качествомъ, свободна отъ нечистотъ, разнообразнѣе, лучше приготовлена. Тоже относительно согрѣванія. Стоитъ лишь вспомнить фабрики,

приготовляющія одежды и матеріалы для нихъ. Тоже и съ жилищами, если сравнить шалашъ дикаря съ домами цивилизованныхъ людей"... Развитіе дѣятельности въ этомъ направленіи имѣетъ своею конечною цѣлью—наибольшую продолжительность жизни и наибольшее ея расширеніе, т. е. разнообразіе по содержанію. „Оцѣнивая жизнь произведеніемъ изъ ея *длины на ширину*, мы должны сказать, что тѣ ея улучшенія, которыя сопровождаются развитіемъ поведенія, образуются путемъ увеличенія обоихъ факторовъ, т. е. и продолжительности жизни и количества жизненности" (стр. 8-я). Важнѣйшій признакъ относительнаго совершенства жизни есть послѣдній: *количество жизненности*, т. е. разнообразіе дѣйствій. Основаніе этого признака заключается въ томъ что, по ученію такъ назыв. эволюціонной теоріи (Дарвина) „при развитіи аггрегата развивается не только вещество, составляющее его, но и движеніе этого вещества, переходящее отъ неопредѣленнаго несвязнаго однообразія къ опредѣленному связному разнообразію". На этомъ основаніи Спенсеръ утверждаетъ что „поведеніе, которое мы называемъ нравственнымъ, отличается большей связностью составляющихъ его дѣйствій отъ поведенія, которое мы называемъ безнравственнымъ". Подтвержденіе этого мнѣнія онъ находитъ въ томъ, что безнравственное поведеніе называютъ обыкновенно безпорядочнымъ, распущеннымъ, между тѣмъ какъ точность и опредѣленность во всѣхъ дѣлахъ составляетъ отличительный признакъ добросовѣстнаго человѣка; тоже самое видно изъ того что „одно изъ отличій поведенія, называемаго безнравственнымъ, есть крайность, тогда какъ умѣренность обыкновенно отличаетъ нравственное поведеніе", откуда слѣдуетъ самъ собою тотъ выводъ, что „развитіе поведенія, разсматриваемаго съ нравственной стороны, стремится къ *равновѣсію движеній*": „у дикарей, какъ и у людей безнравственныхъ, ритмъ внѣшнихъ движеній безпрестанно нарушается неправильностями и излишествами; и такъ какъ вслѣдствіе этого часто нарушается и ритмъ вну-

тренних движеній, то сокращается и продолжительность равновѣсія движеній (стр. 38—41).

Но само собою понятно что такое состояніе жизни недостижимо было бы, если бы человѣкъ ограничивалъ свою дѣятельность потребностями индивидуальнаго своего существованія. Поэтому рядомъ съ постепеннымъ приспособленіемъ дѣятельности къ цѣлямъ самосохраненія должно идти соотвѣтственное усовершеніе дѣятельностей направленныхъ къ сохраненію расы и общества человѣческаго.

Самосохраненіе, говоритъ Герб. Спенсеръ, въ каждомъ поколѣніи находится въ тѣсной зависимости отъ сохраненія дѣтеныша предшествующимъ поколѣніемъ. Поэтому поведеніе, которымъ обезпечивается сохраненіе расы, развивается наряду съ поведеніемъ поддерживающимъ самосохраненіе. Хотя это должно сказать обо всѣхъ низшихъ и высшихъ животныхъ, но человѣчество представляетъ великій прогрессъ въ этомъ отношеніи. „Сравнивая съ животными дикаря, мы найдемъ его выше и относительно поведенія самосохраняющаго и относительно поведенія сохраняющаго расу. Гораздо большее число потребностей ребенка удовлетворено, уходъ родителей продолжается долѣе и состоитъ также въ передачѣ ему искусствъ и обычаевъ, которые приспособляютъ его къ условіямъ существованія. Чтобы понять, какъ это сравнительно высокое состояніе поведенія, сохраняющаго расу, развивается еще далѣе у цивилизованныхъ народовъ, достаточно упомянуть о современномъ воспитаніи со всѣми его приспособленіями: здѣсь уже цѣлая масса сложныхъ дѣйствій, приспособленныхъ къ сложнымъ цѣлямъ, стремится удовлетворить безчисленнымъ нуждамъ ребенка въ настоящемъ и будущемъ. При этомъ помощь и заботы о дѣтяхъ продолжаются въ теченіи большей части ихъ жизни“.

Но приспособленіе къ цѣлямъ какъ самосохраненія, такъ и сохраненія расы „сопровождалось борьбой за существованіе, происходящей сразу и между членами того же

вида, и между членами различныхъ видовъ, такъ что по большей части успѣшное приспособленіе одного существа совпадаетъ съ неуспѣхомъ приспособленія другаго того же рода или иного". Ибо многочисленныя существа всякихъ родовъ, населяющія землю, не могутъ жить вполнѣ отдѣльно другъ отъ друга, они всегда находятся болѣе или менѣе въ присутствіи другъ друга, сталкиваются другъ съ другомъ.

„Путемъ простаго противоположенія, говоритъ далѣе Г. Спенсеръ, можно отъ этой несовершенно развитой формы поведенія (которая сопровождается борьбою за существованіе) додуматься до высшей его формы. Созерцая эти приспособленія къ цѣлямъ, которымъ недостаетъ совершенства, потому что они не могутъ явиться такъ чтобы другіе не были устранены отъ такихъ же дѣйствій, мы приходимъ къ мысли о такихъ цѣлесообразныхъ дѣйствіяхъ, которыя могли бы совершиться у однихъ безъ устраненія другихъ отъ такихъ же дѣйствій. Такова высшая форма поведенія". „Столь совершенное приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ сохраненія индивидуальной жизни и воспитанія новыхъ индивидуумовъ, которое производится каждымъ безъ препятствія другимъ совершать подобныя же приспособленія, является, по самому опредѣленію своему, такимъ родомъ поведенія, къ которому можно приблизиться только тогда, когда уменьшается и стихаетъ борьба". Но и это еще не окончательная форма усовершенствованной жизни. Недостаточно того чтобы одни другимъ не мѣшали въ достиженіи ихъ цѣлей, должно наконецъ послѣдовать такое устройство общества чтобы члены его оказывали взаимную помощь въ достиженіи ими своихъ цѣлей. „А отсюда слѣдуетъ заключеніе что поведеніе достигаетъ этической санкціи въ пропорціи съ тѣмъ, насколько дѣятельности, все болѣе и болѣе теряя воинственность, становятся болѣе и болѣе *промышленными*, не принуждаютъ ко взаимному вреду или помѣхѣ, но состоятъ и будутъ развиваясь состоять въ кооперації и взаимной помощи" (стр. 8—11).

Такъ какъ, по теоріи эволюціи, путемъ постепеннаго приспособленія къ цѣлямъ существованія не только измѣняется характеръ и способы дѣйствій (поведеніе), но и самая организація живаго существа усовершается, то надобно полагать что вмѣстѣ съ достиженіемъ означенной наивысшей формы общественной жизни измѣнятся, конечно къ лучшему, и натуральныя свойства человѣка; самое достиженіе совершенной жизни конечно должно, по теоріи, быть въ зависимости отъ этого измѣненія природы человѣка, хотя также и наоборотъ наилучшее устройство общежитія неминуемо будетъ способствовать, по крайней мѣрѣ, сохраненію и укрѣпленію пріобрѣтенныхъ человѣкомъ наиболѣе полезныхъ и содѣйствующихъ всеобщему счастію свойствъ. Что мѣшаетъ людямъ спокойно наслаждаться жизнію, когда они находятся въ дикомъ состояніи? Ничто другое какъ взаимная непримиримая вражда и истребительныя войны, которыя одно племя ведетъ съ другимъ. Но откуда эта вражда? Можно предположить что источникъ ея заключается въ господствѣ эгоистическаго побужденія къ самосохраненію надъ всѣми другими побужденіями. Такъ какъ однакоже продолжающійся непрерывно антагонизмъ является препятствіемъ для каждаго къ обезпеченію даже собственнаго существованія, то прямой расчетъ требовалъ устроиться такимъ образомъ, чтобы не только никто не терпѣлъ ущерба своимъ интересамъ, напротивъ оказывали бы всѣ взаимное содѣйствіе другъ другу къ достиженію общаго счастія. Такимъ образомъ, конечно съ крайне медленною постепенностію, должны наконецъ благожелательныя склонности развиться въ людяхъ и сдѣлаться преобладающими, такъ что, въ противоположность первобытному состоянію человѣчества, въ которомъ господствовалъ и еще теперь господствуетъ у дикарей эгоизмъ, будущее идеальное состояніе должно такъ понимать что тогда человѣкъ будетъ имѣть природу склонную болѣе оказывать, чѣмъ принимать услуги. Безспорно, утѣшительна такая перспектива, но къ сожалѣнію она нѣ-

сколько помрачается тѣмъ что собственно услугъ никому не придется оказывать никакихъ, ибо всѣ одинаково будутъ одушевлены желаніемъ служить другимъ, слѣдоват. никто не захочетъ ничего принимать отъ другихъ и пользоваться услугами другаго. Правда Спенсеръ въ этомъ именно и находитъ совершенство будущаго идеальнаго счастія, которое его теорія нравственности сулитъ человѣчеству. Съ видимымъ удовольствіемъ онъ описываетъ это блаженное состояніе. „Поводы къ пожертвованію личныхъ выгодъ въ пользу другихъ, составляющему альтруизмъ въ ординарномъ пониманіи его, по мѣрѣ приближенія къ наивысшему состоянію, должны различными путями все болѣе и болѣе ограничиться.—Обширныя требованія возлагаемыя на альтруиста предполагаютъ существованіе значительнаго несчастія. Для того чтобы стали возможными многочисленныя и значительныя требованія усилій со стороны однихъ въ пользу другихъ, должно существовать много такихъ индивидовъ, которые находятся въ условіяхъ требующихъ помощи,—въ сравнительно бѣдственныхъ условіяхъ. Но развитіе симпатіи къ ближнему можетъ совершаться лишь *постольку быстро, насколько происходитъ уменьшеніе бѣдствія* (т. е. по мѣрѣ того какъ она менѣе нужна?). Симпатія можетъ достигнуть своей полной высоты только тогда, когда прекратится появленіе частыхъ поводовъ къ сколько нибудь серьезному самопожертвованію“ (стр. 154). Какую же цѣну можетъ имѣть въ такомъ случаѣ симпатія? Не должно ли признать страннымъ такой выводъ въ теоріи, которая основывается на предположеніи что всякое дѣйствіе и всякая склонность живаго существа условливается *необходимостію приспособленія* къ условіямъ и цѣлямъ его существованія? Какой смыслъ будетъ имѣть и чѣмъ можно оправдать господство благожелательныхъ склонностей въ обществѣ человѣческомъ въ томъ его состояніи, когда для этихъ склонностей будетъ наименѣе поводовъ къ ихъ примѣненію? Или быть можетъ за неимѣніемъ поводовъ къ „сколько нибудь серьезному само-

пожертвованію" откроется иной способъ примѣненія названныхъ склонностей? Дѣйствительно, Г. Спенсеръ полагаетъ, что благожелательныя склонности найдутъ для себя выраженіе въ томъ что каждый не будетъ дозволять другому слишкомъ пренебрегать своими интересами. „Если бы кто нибудь порѣшилъ, говоритъ онъ, обойтись съ собою строже чѣмъ слѣдовало бы по указанію „безпристрастнаго зрителя", сталъ отказываться отъ присвоенія себѣ должнаго, то другіе, *принимая на себя заботу о немъ*, когда онъ самъ не захочетъ заботиться о себѣ, по необходимости должны будутъ настаивать на томъ чтобы онъ взялъ ему принадлежащее"... „Знакомое намъ нынѣ отношеніе людей приметъ обратный видъ; вмѣсто того чтобы каждый поддерживалъ свои собственныя требованія, другіе станутъ поддерживать его требованія за него—будутъ поддерживать конечно *не при помощи активныхъ усилій* (стало быть забота о другомъ ничего не будетъ стоить, говоря иначе, каждый будетъ охотно брать на себя роль благодѣтеля, такъ какъ эта роль будетъ слишкомъ легка), которыя будутъ излишни, но пассивнымъ сопротивленіемъ всякой ненадлежащей уступкѣ со стороны индивида". Забота о ближнемъ превращается, такимъ образомъ, въ высокомѣрное отстраненіе отъ себя всякихъ услугъ со стороны другихъ.—Что это именно настроеніе подразумѣвается, видно изъ слѣдующаго за тѣмъ замѣчанія: „даже среди теперешнихъ людей у тѣхъ, для кого дѣлаются частыя пожертвованія, иногда возникаетъ *чувство оскорбленія* отъ предположенія, что они всегда готовы принимать пожертвованія" (стр. 155). Но уже совершенно непонятно, какимъ образомъ при подобномъ настроеніи, которое должно охватить всѣхъ, возможно будетъ предполагаемое Спенсеромъ соревнованіе въ предоставленіи другъ другу случаевъ сдѣлать услугу кому либо и даже къ самопожертвованію. „Даже и теперь, говоритъ Спенсеръ, можно наблюдать уступки случаевъ къ самопожертвованію съ цѣлію предоставить такой случай другому". Какое же

возможно самопожертвованіе тогда, когда каждый будетъ озабоченъ тѣмъ чтобы другой не вздумалъ оказать ему благодѣянія, когда каждый будетъ сопротивляться всякимъ попыткамъ къ самопожертвованію? Крайне мудрено согласить все это; ясно только одно: по теоріи Спенсера въ будущемъ, наиболѣе совершенномъ состояніи человѣчества, симпатія будетъ выражаться въ соревнованіи о томъ чтобы заставить каждаго быть эгоистомъ и ограничить, даже уничтожить, симпатическія склонности. Благожеланіе будетъ выражаться въ стремленіи къ самоограниченію и даже уничтоженію его. Конечно не въ себѣ, а въ другомъ каждый будетъ стараться ограничить благожелательныя склонности, но также и самъ будетъ постоянно встрѣчать со стороны другихъ ограниченія тѣмъ же склонностямъ въ себѣ самомъ. Но не слѣдуетъ забывать, что, по теоріи, желаніе получить удовольствіе всегда было и будетъ единственнымъ руководителемъ нашихъ дѣйствій. Итакъ если благожелательныя склонности сдѣлаются нѣкогда господствующими, то это конечно потому что въ нихъ именно каждый будетъ находить для себя наибольшій источникъ удовольствій, и слѣдоват. противодѣйствіе названнымъ склонностямъ будетъ очевидно препятствіемъ къ полученію наиболѣе цѣнныхъ удовольствій. Ясно что изъ такого взаимнаго противодѣйствія къ полученію удовольствій, безъ чего счастіе не возможно, должна возникнуть сильнѣйшая вражда, и миръ оказывается, такимъ образомъ, иллюзіею даже и при томъ состояніи жизни, которое, по мнѣнію Спенсера, должно принести съ собою совершенно мирное наслажденіе жизнію. И какъ же можетъ быть иначе, коль скоро человѣкъ долженъ остаться эгоистомъ (только утонченнымъ) и тогда, какъ, вмѣсто самолюбивыхъ, должны будутъ возобладать благожелательныя склонности, ибо въ сущности это будетъ означать только перемѣну вкусовъ. Прежде люди находили удовольствіе въ томъ, чтобы преслѣдовать и истреблять другъ друга (такъ думаетъ Спенсеръ), впослѣдствіи же времени они будутъ на-

ходить *удовольствіе* въ томъ чтобы благодѣтельствовать другъ другу; какъ прежде каждый старался обезпечить себя противъ хищническихъ нападеній другаго, такъ впослѣдствіи каждый будетъ озабоченъ тѣмъ чтобы избѣгнуть всякихъ благожелательныхъ покушеній со стороны другихъ. И дѣйствительно, Спенсеръ прямо говоритъ: „этика должна признать, ужъ признанную въ неэтической сферѣ мысли истину, что *эгоизмъ стоитъ впереди альтруизма* (т. е самолюбіе выше человѣколюбія). Если каждый не будетъ надлежащимъ образомъ заботиться о самомъ себѣ, то его заботы о всѣхъ другихъ окончатся смертію, и если каждый умретъ такимъ образомъ, то не останется другихъ о комъ должно заботиться“.—Спенсеръ увѣряетъ даже, что недостаточный эгоизмъ вредитъ счастію другихъ, и наоборотъ, заботясь о себѣ, человѣкъ чрезъ то увеличиваетъ общее счастіе. Руководясь этою мыслію, онъ даетъ намъ слѣдующій образъ счастливаго, или что тоже по Спенсеру,—совершеннаго человѣка: „Бодро вскакивая съ постели, послѣ непрерывавшагося сна, напѣвая или насвистывая во время одѣванія, выходя съ сіяющимъ лицомъ, готовымъ засмѣяться по малѣйшему поводу (sic), здоровый человѣкъ, съ сильными способностями, полный сознанія прошлыхъ успѣховъ, и вслѣдствіе своей энергіи, проворства, находчивости (resource), увѣренный въ будущемъ, приступаетъ къ своей дневной работѣ не съ отвращеніемъ, но съ радостію и т. д. (стр. 115). Спенсеръ полагаетъ даже что „обнаруженіемъ своего полнаго счастія человѣкъ (заботящійся о себѣ) можетъ увеличить счастіе другихъ болѣе чѣмъ положительными усиліями сдѣлать для нихъ доброе дѣло“... „Всѣ всегда рады человѣку полному живости. Для жены у него всегда есть улыбки и шутливыя рѣчи; для дѣтей неистощимый запасъ смѣшнаго и всякихъ игръ; для друзей пріятная бесѣда“. стр. 118). Мало того: отсутствіе эгоизма даже приноситъ вредъ,—порождаетъ эгоизмъ (!?!). Какимъ образомъ? очень просто. Доставляя другимъ удовольствія, мы чрезъ то под-

держиваемъ и развиваемъ въ нихъ эгоистическую склонность. „Въ настоящее время большинство мыслящихъ людей признаетъ деморализацію, причиняемую безразборчивою подачею милостыни". А сколько вреда происходитъ для общества, по мнѣнію Спенсера, отъ того что нѣкоторые, будучи слишкомъ преданы заботамъ о благѣ другихъ, разстраиваютъ свои силы и вымираютъ не оставивъ потомства (стр. 120)? Чичиковъ былъ правъ, что такъ былъ озабоченъ тѣмъ какъ бы не умереть не оставивъ потомства.

Итакъ хотя Спенсеръ и утверждаетъ, что по закону эволюціи природа человѣческая безпрерывно измѣняется къ лучшему, и это утвержденіе составляетъ даже основаніе его теоріи, но по самой этой теоріи оказывается что человѣкъ на самомъ дѣлѣ на всегда долженъ остаться эгоистомъ, какимъ онъ былъ и въ первобытныя времена, по теоріи Спенсера выходитъ, что не природа человѣка измѣняется и усовершается, а измѣняются и усовершаются лишь формы и способы обнаруженія эгоизма; вмѣсто грубаго и откровеннаго эгоизмъ дѣлается болѣе и болѣе утонченнымъ и замаскированнымъ, или что тоже, болѣе приспособленнымъ къ условіямъ благоустроеннаго общежитія. Если же природа человѣка навсегда должна остаться въ сущности тою же какою, по мнѣнію Спенсера, она была лишь въ первобытныя времена грубости,—то какое же основаніе имѣетъ Спенсеръ мечтать о томъ, что настанетъ когда-то безмятежное господство мира и спокойное наслажденіе достигнутымъ общимъ счастіемъ? Идеалъ Спенсера, представленный выше, нетолько безсиленъ упрочить миръ между людьми, напротивъ если бы дѣйствительно былъ принятъ въ значеніи цѣли, на осуществленіе которой надлежитъ употребить всѣ силы, оказался бы годнымъ лишь на то чтобы возбуждать и поддерживать въ обществѣ смуту и доводить людей до отчаянія. Конечно, по теоріи, человѣчество хотя медленно, но *неизбѣжно* должно придти къ осуществленію представленнаго выше совершеннаго состоянія. Но такъ какъ сча-

стіе есть не только единственная, но и необходимая цѣль жизни для каждаго, и какъ полное счастіе невозможно пока оно не сдѣлается общимъ состояніемъ всѣхъ, то не должно ли явиться желаніе во что бы ни стало приблизить человѣчество, хотя бы насильственно, къ желаемому совершенному состоянію? Ибо какое же утѣшеніе можетъ быть въ томъ что когда-то всѣ будутъ счастливы, не естественно ли желать и домогаться чтобы уже теперь счастіе было общимъ удѣломъ всѣхъ? И это тѣмъ болѣе что ничто не можетъ препятствовать употребленію *всякихъ* средствъ къ достиженію этой цѣли для тѣхъ, кто захотѣлъ бы серьозно держаться теоріи Спенсера: никакого долга, никакихъ обязанностей непризнаетъ эта теорія за исключеніемъ лишь одной обязанности—искать счастія. „Нравственный человѣкъ, говоритъ Спенсеръ, есть такой, всѣ функціи котораго, столь многочисленныя и разнообразныя, совершаются въ тѣхъ размѣрахъ, которые *надлежащимъ образомъ* приспособлены къ условіямъ существованія“ (стр. 43). А надлежащимъ образомъ приспособлены будутъ они лишь когда будетъ достигнуто совершенное состояніе жизни. Итакъ не только никакой задержки не представляетъ теорія Спенсера, напротивъ побуждаетъ усиленно стремиться къ тому чтобы осчастливить человѣчество, хотя бы даже насильственнымъ образомъ. Но конечно развѣ недальновидные и мелкіе умы готовы были бы пойти по этому пути. Ибо по основному предположенію системы только *законъ* подбора или такъ назыв. эволюціи приведетъ человѣчество къ совершенному состоянію жизни. Теперь же по необходимости жизнь должна быть несовершенною и бѣдственною. Но можно ли ею довольствоваться въ такомъ случаѣ, можетъ ли быть она желательна и слѣдуетъ ли заботиться о продолженіи ея? И вотъ мы имѣемъ пессимизмъ, недовольство жизнію и притомъ безъ всякой метафизической основы. Теорія нравственности, полагающая идеалъ жизни въ счастіи, неизбѣжно ведетъ либо къ необузданной погонѣ за удовольствіями и бла-

гами жизни, при чемъ никакими средствами непренебрегаютъ, либо къ пессимизму. Что первое есть прямое отрицаніе всякой нравственности, нѣтъ нужды говорить; но и пессимизмъ безъ всякой метафизической основы есть безсмысленное, чудовищное явленіе. Ибо когда, смотря на настоящую жизнь какъ на явленіе само по себѣ ничтожное, призрачное и обманчивое, въ тоже время за предѣлами ея предполагаютъ высшую дѣйствительность, и въ ней—цѣль существованія на землѣ, то при этомъ хотя и возникаетъ требованіе освобожденія отъ узъ настоящаго призрачнаго существованія, однакожъ не всякій способъ отрѣшенія отъ настоящей жизни признается соотвѣтсвующимъ цѣли, а только такой, который способствуетъ *очищенію* духа отъ всего приковывающаго къ землѣ. Когда же за предѣлами настоящаго существованія ничего не полагается, а между тѣмъ и самая жизнь представляется сплошнымъ бѣдствіемъ, несчастіемъ, пустою игрою случая, тогда уже ничѣмъ не можетъ быть оправдана разборчивость въ средствахъ къ преодолѣнію естественной склонности къ жизни; въ этомъ случаѣ кратчайшій путь къ цѣли есть наилучшій.

Но можно ли еще признать представленное выше состояніе человѣчества, какъ наиболѣе совершенное по Спенсеру, *выводомъ*, хотя бы и ложной въ своемъ основаніи, теоріи,—и состояніе это дѣйствительно ли представляетъ дальнѣйшую и высшую, по сравненію съ настоящимъ состояніемъ жизни, степень ея *развитія*, хотя бы и неправильно односторонне понятаго? Спенсеръ, какъ мы видѣли, дѣйствительно говоритъ о развитіи поведенія и даже указываетъ степени этого развитія. Но какое же развитіе возможно съ точки зрѣнія теоріи, изъясняющей всѣ явленія жизни *необходимостію приспособляться* къ измѣнчивымъ, случайнымъ условіямъ? Начало это достаточно для того чтобы произвести рядъ перемѣнъ во внѣшнемъ положеіи, но не внутреннее развитіе. И дѣйствительно Спенсеръ самъ постоянно говоритъ о компромиссахъ. Да и самая его теорія нравственности въ сущности есть не что иное какъ компромиссъ

грубыхъ влеченій животной природы человѣка съ понятіями и взглядами, получившими свое начало въ религіозномъ ученіи, такой компромиссъ, въ которомъ реальное значеніе придается однимъ лишь низшимъ побужденіямъ, требованія же высшаго порядка употребляются на то чтобы сообщить первымъ благообразную смягченную форму. Непризнавая никакихъ иныхъ основаній для своихъ положеній кромѣ данныхъ *опыта*, могла ли эта теорія идти далѣе того что представляетъ дѣйствительная жизнь въ данномъ ея состояніи? „Всегда и вездѣ, говоритъ Г. Спенсеръ, возникающая у людей теорія сообразуется съ тѣмъ что у нихъ существуетъ на практикѣ. Природа дикаря, давшая начало его дикому понятію о божествѣ, создала и теорію о сверхъестественномъ контролѣ... Тамъ гдѣ война, вызываемая сосѣдствомъ воинственныхъ народовъ, становится главнымъ дѣломъ жизни, высшими добродѣтелями считаются тѣ, которыя требуются для войны; напротивъ того тамъ гдѣ получаетъ преобладаніе индустріализмъ (т. е промышленное состояніе общества), насиліе и обманъ, которыми гордятся воины, возводятся на степень преступленія“. Теорію самаго Спенсера мы очевидно должны признать системою индустріальной нравственности: не даромъ же онъ такъ любитъ приводить въ примѣръ совершеннаго человѣка купцовъ, банкировъ, вообще людей, привыкшихъ къ точности и порядку въ дѣлахъ, нетерпящихъ ничего нарушающаго правильный и неумолимый какъ машина порядокъ жизни. Не очевидно ли что система, имѣющая смѣлость утверждать, „что веденіе тѣла путями, уменьшающими полноту и силу жизненности, безнравственно“ (стр. 44 я), система эта возводитъ въ норму и на степень идеала то съ чѣмъ мы уже давно знакомы по ежедневному опыту? Не трудно представить образъ того человѣка (средняго), съ котораго заимствованы черты предлагаемой Спенсеромъ системы нравственности. Человѣкъ этотъ пользуется всѣми благами жизни; не любитъ ни въ чемъ себѣ отказывать и болѣе всего дорожитъ спо-

койствіемъ, ибо только при спокойствіи можно наслаждаться жизнію. Отъ такого человѣка нельзя ожидать великодушныхъ порывовъ; для него противенъ самый видъ страданія и нищеты; вотъ почему онъ не любитъ непосредственно подавать кому либо руку помощи, хотя и неотказывается поддерживать благотворительныя и общеполезныя учрежденія, ибо этого требуетъ долгъ *порядочнаго* человѣка. Онъ не прочь и отъ самоограниченій, но эти самоограниченія большею частію не простираются далѣе разнообразныхъ формъ вѣжливости и внѣшнихъ приличій, на то и существующихъ, чтобы ограждать личность отъ всякихъ слишкомъ грубыхъ и назойливыхъ къ ней прикосновеній. Таковъ идеалъ совершеннаго человѣка по кодексу *свѣтской* нравственности. Къ сожалѣнію идеалъ этотъ слишкомъ не новъ: еще древніе эпикурейцы начертали его; и теперь онъ остается и практикуется въ жизни безъ существенной перемѣны.

Не смотря на такія слишкомъ знакомыя всякому черты идеала, предлагаемаго Спенсеромъ, онъ беретъ на себя роль реформатора. „Теперь, говоритъ онъ въ предисловіи, когда требованія нравственности утратили тотъ авторитетъ, который имъ придавался предполагавшимся священнымъ происхожденіемъ, является настоятельная необходимость секуляризировать ихъ, т. е. установить *на свѣтскихъ началахъ*. Не многія вещи могутъ повлечь за собою больше гибели чѣмъ упадокъ и смерть регулятивной системы, переставшей дѣйствовать, пока не выростетъ на ея мѣсто другая, *болѣе приспособленная къ новымъ условіямъ* регулятивная система". Такую-то систему и поспѣшилъ намъ дать Герб. Спенсеръ. Неудивительно, что нравственныя понятія, основанныя на религіозной вѣрѣ, онъ трактуетъ какъ уже отжившія свое время, но въ своихъ нападкахъ на такъ называемую имъ религіозную систему нравственности онъ обнаруживаетъ крайне грубое непониманіе истиннаго существа религіозной вѣры. Такъ, доказывая что ощущенія пріятнаго и непріятнаго должны быть единственными руководителями нашихъ

дѣйствій, Спенсеръ замѣчаетъ, что это можетъ непризнать только „та теорія, которая говоритъ что люди созданы съ тою цѣлью, чтобы быть источниками несчастія для самихъ себя и что они обязаны продолжать жить для того чтобы ихъ создатель могъ удовлетворяться созерцаніемъ ихъ страданія“... „Низшія вѣрованія (?), продолжаетъ онъ, преисполнены тѣмъ убѣжденіемъ что зрѣлище страданій угодно богамъ. Происходя отъ кровожадныхъ предковъ, такіе боги естественно представляются намъ существами счастливыми чужимъ страданіемъ. Во время своей жизни они наслаждались, мучая другихъ, и предполагается что созерцаніе мученій продолжаетъ доставлять имъ наслажденіе. Упомянутыя понятія долговѣчны. Стоитъ только назвать индійскихъ факировъ, висящихъ на крючкахъ, и восточныхъ дервишей, покрывающихъ себя ранами, чтобы ясно показать, что въ обществахъ, достигшихъ значительной степени развитія, все еще встрѣчается много такихъ людей, которые думаютъ что, подвергая себя мученьямъ, они заслуживаютъ божественную милость“. (стр. 14-я). Спенсеръ очевидно не понимаетъ той простой вещи, что не потому послѣдователи нѣкоторыхъ религіозныхъ ученій добровольно подвергали себя истязаніямъ, что боги будто бы, по представленію ихъ, услаждаются страданіями людей, но потому что въ своей тѣлесной природѣ видѣли зло, требующее истребленія,— слѣдоват. поступали такъ изъ *любви къ добру* и въ увѣренности, что эта именно любовь къ добру, дающая человѣку силы переносить страданія, и доказываемая добровольнымъ мученичествомъ, угодна богамъ. Въ другомъ мѣстѣ Спенсеръ говоритъ: „руководимые безмолвнымъ предположеніемъ, общимъ одинаково и язычникамъ стоикамъ и христіанскимъ аскетамъ, будто мы такъ дьявольски организованы, что для насъ полезны страданія, а вредны удовольствія, люди повсюду представляютъ примѣры порчи жизни, заставляя себя дѣйствовать наперекоръ своимъ ощущеніямъ“ (стр. 55). Съ точки зрѣнія теоріи, признающей единственнымъ принци-

помъ дѣйствія удовольствіе, страданіе конечно должно казаться безсмысленнымъ, ибо теорія эта недопускаетъ чтобы человѣкъ могъ быть виновенъ; онъ можетъ быть неразчетливъ, неблагоразуменъ, но не виновенъ; для кого же нарушеніе нравственныхъ правилъ есть вина, грѣхъ, а не просто ошибка, непредусмотрительность, тотъ лишь въ страданіи можетъ найти успокоеніе своей встревоженной совѣсти, ибо за вину человѣкъ долженъ понести наказаніе. Потому, то человѣка, который еще не утратилъ чувства долга, страданіе смягчаетъ и дѣлаетъ сострадательнымъ, тѣхъ же, которые единственнымъ благомъ признаютъ удовольствіе, напротивъ ожесточаетъ и повергаетъ въ состояніе отчаянія.— Для такихъ людей простое воздержаніе уже кажется мученіемъ. Но замѣчательно, что, вопреки выше приведенному собственному мнѣнію о христіанскихъ аскетахъ, Спенсеръ въ другомъ случаѣ утверждаетъ, что и тѣ люди которые руководятся религіозными правилами въ сущности также полагаютъ цѣль своей дѣятельности въ удовольствіи или счастіи, ибо имѣютъ надежду на полученіе вѣчнаго блаженства. „Они перестали бы считать обязанностію то что они считаютъ теперь, если бы эта обязанность обѣщала вѣчныя мученія вмѣсто вѣчнаго счастья“ (стр. 25). Но блаженство ожидаемое въ будущей жизни вѣрующими не есть цѣль, а награда. Цѣль составляетъ то, за что получается награда, которая есть нечто иное какъ свидѣтельство, признаніе заслуги и достоинства. Не сама по себѣ награда имѣетъ цѣну, а лишь то даетъ ей цѣну, за что она получается, между тѣмъ какъ для человѣка ищущаго удовольствія безразлично—какою цѣною оно получается. Смѣшивать нравственное удовлетвореніе съ удовольствіемъ, всегда имѣющимъ эгоистическій характеръ, значитъ неразличать животныхъ побужденій отъ высшихъ требованій и законовъ духа человѣческаго. Дѣйствительно, задача теоріи Спенсера въ томъ именно и состоитъ, чтобы высшія проявленія и законы духа человѣческаго низвести на степень простыхъ привычекъ,

имѣющихъ всегда временное и условное значеніе. Что такое напр. чувство, или идея долга? Чувство это есть отвлеченное, отвѣчаетъ Спенсеръ, и произошло тѣмъ же путемъ какъ и другія отвлеченныя чувства. Происхожденіе же отвлеченныхъ чувствъ изъясняется слѣдующимъ образомъ. „Проходя мысленно всю скалу существъ, говоритъ Спенсеръ, начиная отъ самыхъ низшихъ вплоть до человѣка и отъ низшихъ типовъ человѣка до его высшихъ типовъ, мы увидимъ что *самосохраненіе совершенствуется* вмѣстѣ съ подчиненіемъ простыхъ возбужденій—возбужденіямъ сложнымъ, непосредственныхъ ощущеній идеальнымъ представленіямъ объ ощущеніяхъ грядущихъ, непосредственныхъ чувствъ—воспроизведеннымъ чувствамъ". „Отсюда слѣдуетъ что чувства становятся тѣмъ болѣе *авторитетными* руководителями чѣмъ въ большей степени они удалились отъ простыхъ ощущеній и страстей по своей сложности и идеальности (т. е. отвлеченности)". Стр. 63. Итакъ отвлеченныя чувства—это наиболѣе сложныя, наиболѣе удаленныя отъ непосредственныхъ ощущеній, но существенно неразличаются отъ послѣднихъ, ибо цѣль ихъ таже—обезпеченіе нашего счастія; но только при руководительствѣ сложными или отвлеченными чувствами, цѣль эта лучше достигается. Отсюда *обязательность*, авторитетность таковыхъ чувствъ; не ближайшее и мимолетное, а дальнѣйшее и важнѣйшее служитъ предметомъ этихъ чувствъ,—въ этомъ состоитъ ихъ идеальность, а также въ томъ что они образуются чрезъ *воспроизведеніе* многихъ частныхъ чувствъ, испытанныхъ нами въ отдѣльныхъ случаяхъ. Такъ напр. дикарь самаго низшаго типа пожираетъ всю пищу, которую ему удалось добыть на охотѣ въ теченіи дня; но голодный на утро, онъ быть можетъ долженъ будетъ выносить цѣлые дни муки голоданія. Дикарь, болѣе развитой, представляющій себѣ болѣе ясно ожидающія его страданія, если не найдется дичи, удерживается этимъ *сложнымъ чувствомъ* отъ того чтобы отдаться всецѣло своему простому чувству (стр. 62-я). Однимъ сло-

вомъ совокупность отвлеченныхъ или идеальныхъ чувствъ составляетъ то что называютъ обыкновенно благоразуміемъ, опытностію, предусмотрительностію. Спенсеръ находитъ даже у высшихъ животныхъ борьбу между чувствами и подчиненіе простѣйшихъ чувствъ болѣе сложнымъ, но только это подчиненіе не сознательно, тогда какъ у людей, покрайней мѣрѣ болѣе развитыхъ, оно является сознательнымъ, а въ этомъ-то сознаніи необходимости подчинять низшія и болѣе простыя ощущенія болѣе сложнымъ чувствамъ и состоитъ идея долга. Итакъ повидимому то что человѣкъ считаетъ для себя обязательнымъ имѣетъ своимъ предметомъ собственное благополучіе человѣка, ибо внушается ему благоразуміемъ и предусмотрительностію, основанною на многочисленныхъ опытахъ, или иначе, долгъ указываетъ человѣку то именно что наиболѣе для него выгодно, и чего онъ долженъ бы желать безъ всякаго понужденія. Но съ этимъ заключеніемъ изъ собственной его теоріи Спенсеръ не согласенъ. Онъ находитъ, напротивъ, что „авторитетность низшихъ чувствъ, какъ руководителей, далеко не всегда ниже авторитетности высшихъ чувствъ, но часто даже выше ея (почему жъ въ такомъ случаѣ не называть эти чувства высшими?). Въ случаяхъ обыденной жизни скорѣе должно повиноваться ощущеніямъ, чѣмъ чувствамъ“ (стр. 64). Почему же это? Очевидно потому что не всегда выгодно и пріятно руководительство высшихъ чувствъ. Итакъ, хотя, говоря вообще, благоразуміе требуетъ исполнять должное, но иногда было бы и не благоразумно слѣдовать указаніямъ долга. Вотъ какова обязательность долга понимаемаго въ смыслѣ Г. Спенсера. Не удивительно поэтому что, по мнѣнію Спенсера, „чувство долга и нравственной обязанности есть чувство переходное и будетъ ослабляться по мѣрѣ того какъ будетъ возвышаться нравственность“ (стр. 75).

Нѣтъ, Г. Спенсеръ ничего новаго несказалъ. Напрасно онъ спѣшилъ высказаться, полагая что открылъ новую, и

притомъ научную—и это главное—систему нравственности. Не новую систему нравственности, а на самомъ дѣлѣ безнравственность онъ хочетъ противопоставить нравственности религіозной, только разумѣется замаскированную, какъ любитъ выражаться Спенсеръ, приспособленную къ условіямъ современной жизни. Это таже борьба чувственности противъ духа, которая непрерывно продолжается въ исторіи человѣчества, измѣняя только формы своего выраженія. Не подлежитъ сомнѣнію, что Спенсеръ руководился самыми благими намѣреніями, и конечно убѣжденъ въ истинности своей системы; но это показываетъ только, какъ велико въ наше время обаяніе разнаго рода научныхъ теорій, хотя бы и ложныхъ, и какъ великъ страхъ внушаемый суевѣріями, къ числу которыхъ давно уже привыкли относить религіозныя вѣрованія, не смотря на то что нѣкоторыя понятія и мнѣнія, пріурочиваемыя обыкновенно къ наукѣ, давно уже сдѣлались суевѣріями, между тѣмъ какъ наоборотъ,—дѣйствительно суевѣрныя народныя повѣствованія, по существенному своему содержанію, не лишены истины, такъ какъ въ нихъ выражается лишь вѣра въ существованіе враждебной всему доброму демонической силы: новѣйшіе приверженцы научныхъ теорій конечно не имѣютъ такой вѣры, за то сами въ себѣ нерѣдко воплощаютъ это демоническое начало.

IV.

Изъ всѣхъ религій христіанство совершеннѣйшимъ образомъ обезпечиваетъ (если можно такъ выразиться) и воспитываетъ нравственную жизнь въ человѣчествѣ. Ибо и самая эта религія отличается высочайшимъ и чистѣйшимъ нравственнымъ достоинствомъ. Въ лицѣ Богочеловѣка на всегда данъ величайшій первообразъ духовной чистоты и святости. Но этотъ первообразъ имѣетъ для насъ не одно только нравственное значеніе; съ этимъ значеніемъ нераздѣльно связано другое,—таинственно религіозное, ибо Спа-

ситель явилъ себя міру не только какъ праведникъ, но и какъ Искупитель человѣчества, какъ Сынъ Божій. Поэтому и нравственное ученіе христіанства, преподанное первоначально самимъ Спасителемъ и переданное въ Евангеліи, имѣетъ необходимую и неразрывную связь съ ученіемъ догматическимъ. Обыкновенно существенное значеніе христіанства полагаютъ въ христіанскомъ нравоученіи, считая догматическое ученіе христіанской Вѣры несущественною временною частію. Такой взглядъ на христіанство установили еще деисты XVII и XVIII в.; впослѣдствіи же этотъ взглядъ сдѣлался если не общепринятымъ, то по крайней мѣрѣ довольно распространеннымъ, ибо когда говорятъ о христіанствѣ, то обыкновенно указываютъ на нравоученіе, дабы представить важность и высокое достоинство этой религіи, совершенно оставляя безъ вниманія догматическую его часть. Существуетъ даже мнѣніе, которое объясняетъ происхожденіе христіанскаго догматическаго ученія склонностію грековъ къ отвлеченнымъ умствованіямъ и діалектическимъ спорамъ. Говорятъ что христіанство вначалѣ было не столько умозрительною доктриною, сколько извѣстнымъ направленіемъ самой жизни, имѣло характеръ не теоретическій, но практическій по преимуществу. Другіе же, вполнѣ понимая что безъ теоретической умозрительной основы невозможно никакое нравоученіе и никакое опредѣленное направленіе практической жизни, хотятъ раціонализировать христіанское Вѣроученіе, чтобы представить его въ видѣ философской доктрины, но чрезъ то лишаютъ его религіознаго характера и значенія. Религіозное значеніе можетъ имѣть лишь такое ученіе, съ которымъ соединяется вѣра въ божественное его происхожденіе. Поэтому всякаго рода попытки приспособить христіанское Вѣроученіе къ какимъ либо философскимъ воззрѣніямъ мы должны признать далекими отъ разумѣнія истинной силы его и значенія. Въ прежней статьѣ было показано, что невозможно вывести нравственныя истины, подобно истинамъ научнымъ, изъ разума путемъ умозаключеній,

ибо истины эти суть божественныя повелѣнія, хотя и не чуждыя человѣческому разуму, насколько человѣку свойственно вообще нѣкоторое расположеніе къ добру и истинѣ, и потому усвояются чрезъ разумъ, такъ какъ безъ живаго разумѣнія ихъ невозможно было бы руководительство ими въ жизни.—Но и догматическія истины имѣютъ то общее съ нравственными что имъ должно принадлежать также значеніе руководственное; содержаніемъ ихъ служитъ то что выше познанія, поэтому цѣль ихъ не въ томъ чтобы обогатить умъ человѣческій познаніями, и недолжно слѣдовательно относиться къ нимъ такъ какъ мы относимся къ познаніямъ, т. е. подвергать ихъ критическому испытанію или же стараться доказать ихъ достовѣрность; въ нихъ пожалуй заключается вѣдѣніе, но особаго рода,—требующее довѣрчиваго принятія и усвоенія, сопутствуемаго твердою рѣшимостію хранить его въ неизмѣнномъ видѣ какъ ученіе основанное на Откровеніи, а не изобрѣтенное какимъ либо частнымъ умомъ. Однако съ цѣлію облегчить разумѣніе этихъ истинъ, безъ чего невозможно правильное и полное ихъ усвоеніе, всегда были дѣлаемы попытки къ выясненію точнаго ихъ смысла и значенія. Нужно лишь остерегаться чтобы въ истолкованіе и изложеніе догматическихъ положеній не внести что либо чуждое ихъ дѣйствительному значенію. Но потому именно что это возможно, тѣмъ болѣе необходимо иногда разъясненіе точнаго смысла Вѣроученія. Г. Чичеринъ представилъ въ своей книгѣ опыть изъясненія важнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ. Въ этомъ изъясненіи весьма важно то что онъ повсюду указываетъ связь христіанскаго догматическаго ученія съ нравоученіемъ, но его объясненія не вездѣ можно признать точными; иногда они несомнѣнно требуютъ исправленій и дополненій.

Въ связи съ доказательствами бытія Бога, которыя уже выше указаны, г. Чичеринъ слѣдующимъ образомъ излагаетъ выведенное имъ изъ этихъ доказательствъ понятіе о Богѣ. Онъ говоритъ, что совокупность доказательствъ

бытія Бога выражаетъ собою развитіе философскаго понятія объ абсолютномъ бытіи, или о Богѣ. „Абсолютное является какъ причина *производящая* (къ этому опредѣленію приводитъ онтологическое доказательство), какъ причина *формальная*, какъ причина *матеріальная* (космологическое доказательство приводитъ къ заключенію о первой причинѣ, а такою причиною должно признать частію разумъ какъ начало *формирующее* матерію,—частію же самую *матерію*) и какъ причина *конечная* (сообразно телеологическому доказательству). Изъ этихъ четырехъ опредѣленій, третья причина матеріальная составляетъ сущность видимаго нами міра (?); остальныя же три суть божественныя начала, окружающія этотъ міръ и составляющія для него начало, средину и конецъ“... „Для мысли, постигающей самыя основы бытія, вся эта видимая вселенная представляется осѣненною Божественною сущностью, которая проникаетъ ее со всѣхъ сторонъ и связываетъ ее высшими невидимыми узами. А такъ какъ эти начала представляютъ развитіе одной и той же божественной сущности, то всѣ они понимаются какъ опредѣленія единаго Божества. Но каждое изъ нихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ будучи явленіемъ абсолютнаго, само составляетъ абсолютное начало, вслѣдствіе чего единое Божество представляется въ различныхъ формахъ. Отсюда понятенъ глубокій философскій смыслъ (?) христіанскаго ученія, признающаго единаго Бога въ троичности лицъ, какъ Силу, какъ Слово и какъ Духъ. Непосвященнымъ въ философію умамъ это ученіе кажется непостижимою тайною... Но изъ предъидущаго ясно (!) что въ немъ выражаются высшія и необходимыя начала разумнаго богопознанія, начала составляющія приложеніе и развитіе самыхъ основныхъ законовъ разума“ (стр. 113—114).

Итакъ, по мнѣнію г. Чичерина въ христіанскомъ ученіи о Троичности заключается глубокій философскій смыслъ: оно есть выраженіе основныхъ опредѣленій абсолютнаго начала, которое разумъ нашъ познаетъ какъ основосущее

или производительную силу (Отецъ)—точка зрѣнія натурализма,—какъ Слово, т. е. разумъ дѣйствующій въ матеріи и образующій оную (Сынъ),--точка зрѣнія спиритуализма и матеріализма, изъ которыхъ первый полагая разумъ отрицаетъ матерію, а послѣдній наоборотъ, признавая безусловнымъ началомъ матерію, отрицаетъ разумъ,—и наконецъ какъ Духъ, т. е. конечную причину или цѣль всего—точка зрѣнія идеализма примиряющаго спиритуализмъ съ матеріализмомъ, ибо конечною причиною оба противоположныя начала, разумъ и матерія, сводятся къ высшему единству, какъ верховной цѣли всего.

Такое толкованіе христіанскаго ученія о Троичности очевидно превращаетъ религіозный догматъ въ философскую доктрину и можетъ быть оправдано только тѣмъ взглядомъ на отношеніе между религіею и философіей, по которому религія есть низшая, сравнительно съ философіею, и потому временная, форма представленія того что болѣе совершеннымъ образомъ познаетъ философія и выражаетъ въ болѣе соотвѣтственной формѣ; съ этой точки зрѣнія философія познаетъ въ формѣ понятій то что для религіознаго сознанія дано въ формѣ представленія и чувства, именно—*абсолютное*. А такой взглядъ на отношеніе религіи и философіи необходимо ведетъ къ тому заключенію, что философія должна замѣнить собою религію для того кто возвысился до философскаго сознанія.

Но г. Чичеринъ съ этимъ не соглашается и оспариваетъ изложенный взглядъ на отношеніе между собою религіи и философіи, какъ принадлежащій Гегелю, на основаніи его же діалектики. „Пониманіе религіи, какъ низшей ступени философскаго сознанія, имѣетъ за себя авторитетъ, говоритъ онъ, такого великаго мыслителя какъ Гегель; но собственная діалектика Гегеля обнаруживаетъ несостоятельность этого взгляда. Философія относится къ религіи какъ чистая мысль къ живому единенію (?), то есть, какъ отвлеченно общее начало къ конкретному единству. Послѣднее,

въ силу діалектическаго закона, съ одной стороны предшествуетъ отвлеченію, но съ другой стороны оно слѣдуетъ за отвлеченіемъ. Въ отношеніи къ первоначальному единству отвлеченное познаніе будетъ отчасти составлять высшую ступень развитія; но это—ступень односторонняя, на которой нельзя остановиться: отвлеченно общее начало все таки должно снова возвратиться къ конкретному единству, которое представляя высшее сочетаніе противоположностей, является вѣнцомъ развитія. Гегель началъ съ отвлеченно общаго начала, съ чистой логики, а потому долженъ былъ кончить тѣмъ же: въ этомъ состоитъ самая существенная его ошибка. Но по внутреннему смыслу его системы, конкретное должно быть поставлено выше абстрактнаго, слѣд. религія выше философіи, а не наоборотъ“ (стр. 227).

Едва ли Гегеля можно оспаривать на основаніи самаго же Гегеля въ настоящемъ случаѣ,—какъ это дѣлаетъ г. Чичеринъ. Если конкретное должно быть поставлено выше абстрактнаго, то изъ этого не слѣдуетъ, по Гегелю, что религія выше философіи; вѣдь діалектическое движеніе мысли философской и состоитъ именно въ томъ что, переходя отъ одного абстрактнаго начала, вслѣдствіе сознанія его односторонности, къ другому, столь же односторонне абстрактному, она постепенно такимъ образомъ расширяетъ свой кругозоръ и дѣлается многостороннѣе по содержанію, пока наконецъ небудетъ достигнуто познаніе дѣйствительности столь полное что всякое раздѣленіе между субъективнымъ мышленіемъ и объективнымъ его содержаніемъ при этомъ совершенно исчезаетъ. Достигши такого воззрѣнія на дѣйствительность, путемъ діалектическаго развитія понятій, мышленіе уже перестаетъ быть отвлеченнымъ, но дѣлается вполнѣ конкретнымъ, тожественнымъ съ тѣмъ что чрезъ него познается, т. е. съ Абсолютнымъ. Гегель полагалъ что такой именно характеръ не абстрактнаго, а конкретнаго мышленія составляетъ отличительную черту и превосходство его философской системы. Другія философскія ученія, отли-

чающіяся абстрактнымъ характеромъ мышленія, съ точки зрѣнія Гегеля, дѣйствительно могутъ быть поставлены ниже религіозныхъ созерцаній, какъ выражающихъ съ большею полнотою сознаніе абсолютнаго начала, но нельзя того же утверждать о философіи Гегеля,—какъ философіи *спекулятивной*, т. е. конкретно, а не абстрактно мыслящей, выражающей Абсолютное во всей цѣлости его моментовъ, а не со стороны отдѣльнаго какого либо изъ этихъ моментовъ. Философія Гегеля (съ точки зрѣнія самаго Гегеля) имѣетъ такимъ образомъ то общее съ религіознымъ міросозерцаніемъ, что одинаково съ религіею стоитъ на точкѣ зрѣнія конкретной, а не абстрактной, но *выше религіи* въ томъ отношеніи, что съ большею точностію и ясностію выражаетъ въ себѣ Абсолютное, ибо органомъ для нея служитъ отчетливое мышленіе, а не темное и неопредѣленное чувство какъ въ религіи.

Итакъ, напрасный трудъ оспаривать взглядъ Гегеля на отношеніе религіи и философіи между собою,—вооружившись для этого философіею самаго Гегеля. Не только религія не выше философіи, напротивъ она прямо невозможна притомъ пониманіи абсолютнаго начала какое, слѣдуя Гегелю, даетъ намъ г. Чичеринъ. Онъ утверждаетъ что чисто философское развитіе понятія, независимо, отъ какихъ бы то нибыло религіозныхъ опредѣленій, приводитъ насъ къ признанію трехъ Лицъ Божества (стр. 115). Какимъ же образомъ? Мы видѣли что г. Чичеринъ изъ разсмотрѣнія доказательствъ бытія Бога вывелъ слѣдующ. три опредѣленія Божества: оно есть производительная сила, разумъ и духъ. Посмотримъ же что означаютъ эти опредѣленія. Какъ сила все изъ себя производящая, Богъ есть бытіе самосущее, и все въ себѣ заключающее. „Бытіе самосущее, бытіе безусловно необходимое и бытіе заключающее въ себѣ всякое бытіе,—все это понятія тождественныя, относящіяся къ абсолютному началу всего сущаго“ (стр. 102). Но будучи самосущимъ и все въ себѣ заключая, Абсолютное производитъ

изъ себя частное бытіе; „производя же изъ себя частное бытіе, Абсолютное тѣмъ самымъ отличаетъ себя отъ этого бытія, притомъ нетолько логически, но и реально". Значитъ первоначально Абсолютное находится въ состояніи простаго безразличія въ отношеніи ко всему частному бытію, которое въ немъ заключается. „Каждое частное явленіе происходитъ отъ другаго, тоже частнаго явленія, другое отъ третьяго и т. д. Абсолютная же основа представляется только *первоначальною* причиною, отъ которой исходитъ эта преемственная цѣпь". Итакъ вотъ какимъ образомъ происходитъ реальное различеніе частнаго отъ Абсолютнаго: оно условливается тѣмъ, что отъ Абсолютнаго исходитъ только первый толчокъ въ процессѣ происхожденія частнаго бытія, и затѣмъ уже одно частное происходитъ отъ другаго частнаго, но не отъ Абсолютнаго. Какимъ же образомъ можно сказать послѣ этого, что Абсолютное все въ себѣ заключаетъ? Вопросъ этотъ разрѣшается тѣмъ что „безусловное и условное составляютъ двѣ стороны одного и того же бытія": „условное никогда не могло бы существовать, если бы оно не имѣло безусловнаго начала. Это безусловное начало, будучи отлично отъ условнаго, не принадлежитъ къ числу явленій, а потому и не начинаетъ дѣйствовать во времени, но вѣчно пребываетъ и *дѣйствуетъ*, *проявляясь* въ безконечномъ рядѣ конечныхъ опредѣленій, связанныхъ закономъ причинности". Стр. 105. Это уже не совсѣмъ понятно. Абсолютное не начинаетъ дѣйствовать во времени, однако же дѣйствуетъ и очевидно во времени; ибо дѣйствіе Абсолютнаго состоитъ въ томъ что оно производитъ безконечный рядъ явленій, а такъ какъ при этомъ Абсолютное само проявляется въ этомъ рядѣ, то хотя прежде и было сказано, что одно частное бытіе происходитъ отъ другаго частнаго, не смотря на то Абсолютное открывается въ каждомъ частномъ бытіи, производя его, только не прямо изъ себя, а чрезъ посредство другаго частнаго бытія. Яснѣе выражается это отношеніе Абсолютнаго къ частному въ дальнѣйшемъ

опредѣленіи. Какъ причина всего происходящаго, Абсолютное должно заключать въ себѣ все что есть въ самихъ вещахъ". Есть явленія матеріальныя и есть явленія духовныя. Этимъ предполагается бытіе двухъ началъ: матеріальнаго, или частнаго и начала формальнаго, общаго. Послѣднее есть разумъ, дѣйствующій въ матеріи какъ *общій* законъ (разумъ есть сознаніе общаго), господствующій надъ всѣмъ частнымъ, какъ формулирующее начало образующее матерію. Итакъ мы имѣемъ теперь второе опредѣленіе Божества: Божество есть не только самосущее бытіе, сила все изъ себя производящая, но и разумъ, однако разумъ дѣйствующій въ матеріи. При совмѣстномъ существованіи и взаимодѣйствіи этихъ противоположныхъ началъ необходимо требуется ихъ соглашеніе и соединеніе, которое и есть цѣль ихъ взаимодѣйствія. Въ значеніи же цѣли непрерывно совершающагося въ мірѣ процесса образованія вещей,—это единство или соглашеніе разума и матеріи есть духъ, „ибо жизнь и неразлучное съ нею развитіе выражаются именно въ стремленіи къ высшей цѣли". Цѣлесообразность есть свойство принадлежащее всему живому, и притомъ не внѣшняя, а внутренняя цѣлесообразность. „Разумъ соединяясь съ матеріею является... извнутри дѣйствующею силою. Такимъ онъ представляется на первый разъ въ непосредственной или безсознательной формѣ, въ органическомъ мірѣ, который составляетъ переходъ отъ механическихъ законовъ матеріи къ высшему духовному міру; это первое проявленіе духовнаго начала въ царствѣ природы. Но истинное явленіе духа мы видимъ въ *человѣкѣ*, въ которомъ съ безсознательнымъ началомъ сочетается сознаніе, безконечное съ конечнымъ... Царство человѣка, воздвигаясь надъ природою, образуетъ цѣлый духовный міръ, который развивается на основаніи внутреннихъ своихъ законовъ, въ силу присущаго ему абсолютнаго начала, или что тоже, руководится духомъ Божіимъ къ высшему возможному для него совершенству". (стр. 112).

Кажется ясно само собою что изложенное понятіе объ абсолютномъ началѣ не можетъ имѣть никакого религіознаго значенія. Ибо религія, какъ союзъ человѣка съ Богомъ, необходимо предполагаетъ вѣру въ бытіе Бога,—какъ такого существа личнаго, которое и хочетъ и можетъ снизойти къ человѣку и войти съ нимъ въ извѣстное духовное и моральное отношеніе, непосредственное или же чрезъ какое либо посредство. Но какое же общеніе человѣка съ Божествомъ возможно коль скоро Божество есть причина дѣйствующая въ мірѣ, хотя и разумная, но безличная и являющаяся какъ личность только въ самомъ человѣкѣ, если т. е. духъ самаго же человѣка и есть Божество,—и притомъ въ самомъ высшемъ его проявленіи, такъ что отношеніе человѣка къ Божеству, при такомъ понятіи о Богѣ, было бы отношеніемъ къ самому себѣ. Потому-то и нуждается человѣкъ въ общеніи съ существомъ высочайшимъ и совершеннымъ, что себя онъ сознаетъ слабымъ, немощнымъ, недостаточнымъ для самаго себя. А ему говорятъ что нечего искать, что онъ уже имѣетъ Бога въ себѣ самомъ, что самъ же онъ и есть Богъ, насколько онъ живетъ духовною жизнію. Нужно ли говорить что изложенное философское изъясненіе христіанскаго ученія о Троичности ничего неимѣетъ общаго съ этимъ ученіемъ?

Такъ какъ по христіанскому ученію Богъ сотворилъ человѣка по образу своему и по подобію, то кажется мы будемъ ближе къ цѣли, если попытаемся найти въ человѣкѣ нѣкоторую аналогію для опредѣленія и приблизительнаго, по крайней мѣрѣ, изъясненія основаннаго на Откровеніи ученія о Троичности.

Душа человѣческая проявляетъ себя троякимъ образомъ: какъ воля, какъ разумъ и наконецъ какъ чувство. Не представляютъ ли эти силы нѣкоторое подобіе трехъ божественныхъ Лицъ, исповѣдуемыхъ христіанскою церковью какъ единое Существо? Въ самомъ дѣлѣ, Богъ Отецъ, какъ Творецъ міра и Промыслитель, именуется по преимуществу

вседержителемъ, что указываетъ на то что могущество и власть —преимущественныя его свойства (не говоримъ отличительныя), а такъ какъ Богъ—существо совершенное и высочайшее, то и могущество и власть божественная направлены ко благу, или иначе—*воля* Божественная есть не только всемогущая, но и благая. Второе лицо Троицы, какъ извѣстно, именуется *Словомъ* Божіимъ (логосомъ), т. е. разумомъ, и потому главныя свойства этого Лица—всевѣденіе и и истинность; наконецъ Духъ преимущественно называется святымъ, ибо онъ освящаетъ человѣческія души и вдохновляетъ ихъ на все доброе и святое. Какъ Слово Божіе „просвѣщаетъ всякаго человѣка грядущаго въ міръ", такъ Духъ Святой подаетъ ему силу необходимую для совершенія всего добраго, возбуждаетъ, движетъ и направляетъ его волю ко всякимъ благимъ цѣлямъ. Весьма знаменательно что Духъ Св. явился въ видѣ языковъ: „отъ избытка *сердца* уста глаголятъ".

Изъясняемое такимъ образомъ христіанское ученіе о Троичности приводитъ насъ къ понятію о Богѣ, какъ такомъ существѣ, которое заключаетъ въ себѣ всю полноту силъ и свойствъ духовной жизни. Никогда, ни прежде ни послѣ происхожденія христіанства религіозное созерцаніе недостигало такой высоты и полносодержательности. Евреи знали Бога только какъ властителя міра, законодателя и грознаго судію. Древніе греки, въ лицѣ лучшихъ своихъ философовъ, дошли до понятія о высочайшемъ божественномъ разумѣ, но этотъ разумъ они понимали какъ начало безличное, безучастное ко всему происходящему въ мірѣ, вся дѣятельность котораго заключается въ неподвижномъ созерцаніи (понятіе это особенно ясно выражено Аристотелемъ). Такъ какъ боги Греціи были созданіемъ человѣка, то и неудивительно что они не были чужды человѣческихъ страстей; философы же, находя человѣческія страсти недостойными Божества, вмѣстѣ съ отрицаніемъ ихъ, вообще отвергли возможность въ Божествѣ какихъ бы то нибыло

чувствованій, такъ какъ для нихъ были понятны и вѣдомы лишь чувствованія имѣющія чувственный, страстный характеръ, но не духовныя. Отсюда видно, что христіанство не могло заимствовать характеристическія черты для своего ученія о Богѣ просто изъ жизни, дабы представить Бога по подобію человѣка въ различныхъ проявленіяхъ его духа. Напротивъ, въ христіанскомъ ученіи о Богѣ данъ былъ первообразъ для послѣдующаго духовнаго развитія жизни, которая дѣйствительно подъ благотворнымъ вліяніемъ новой вѣры получаетъ иной характеръ, пріобрѣтаетъ новыя черты, несуществовавшія прежде. А самое это ученіе могло быть построено только на основаніи жизни Спасителя и всего того что было имъ возвѣщено человѣчеству. Посему личность Спасителя, слова Его и дѣла дѣйствительно были новымъ Откровеніемъ для человѣчества. Если греческіе философы возвысились до понятія о высочайшемъ божественномъ разумѣ, то самый этотъ разумъ былъ для нихъ не болѣе какъ только *понятіемъ* отвлеченнымъ, а равно и истина, составляющая необходимую принадлежность разума, была только цѣлью ихъ стремленій, а не обладаніемъ; греческіе философы, какъ справедливо указывали на то церковн. писатели и какъ заявляли о себѣ и сами философы, были только искателями, любителями истины, но не обладателями. Въ лицѣ же Спасителя Слово Божіе воплотилось и стало человѣкомъ, слѣд. открылось какъ личность. А такъ какъ это Слово было послано Богомъ не только для того чтобы людямъ возвѣстить истину [1]), но также дабы принести себя въ жертву за грѣхи человѣчества и чрезъ то даровать ему оправданіе предъ Богомъ, то понятно что церковь, смотря на Спасителя какъ на воплотившееся Слово Божіе, въ то же

---

[1]) Спаситель говоритъ увѣровавшимъ въ Него: если пребудете въ словѣ Моемъ, то вы истинно Мои ученики. И *познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными.* Ев. Іоанна VIII, 31. 32. Сравн. ib. 1, 17. Я на то родился, и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать *о истинѣ.* ibid. XVIII, 37.

время не могла не признать Его Личностію отличною отъ Бога Отца, хотя и совѣчною Ему и единою съ Нимъ по существу, ибо какимъ бы образомъ одно и то же лицо могло быть и пославшимъ и посланнымъ? Также точно Духу святому усвояется особое участіе въ искупленіи и потому также необходимо было признать Духа, обѣтованнаго своимъ ученикамъ Спасителемъ, Личностію отличною отъ личности Отца и Сына[1]). Но съ другой стороны церковь немогла допустить и того что названныя три Лица не что иное какъ *послѣдовательныя* проявленія и откровенія Бога, ибо это означало бы что Богъ измѣняемъ (такъ сказать развивается) и слѣдоват. небезусловно совершенъ. Вотъ почему нельзя признать выражающимъ смыслъ христіанскаго ученія о Богѣ

---

[1]) Вообще искупленіе и спасеніе человѣчества, по вѣрованію христіанской церкви, есть дѣло всѣхъ Лицъ божества. Троицы, не такъ однакоже, чтобы вмѣстѣ съ Сыномъ воплотились и сдѣлались человѣкомъ, дабы подвергнуться страданіямъ и смерти, Отецъ и Духъ, но каждому Лицу усволяется особое участіе въ дѣлѣ искупленія, а такъ какъ всѣ три Лица суть едино по существу, то признавая это особое участіе каждаго Лица, въ тоже время должно смотрѣть на искупленіе человѣчества какъ на дѣло единой и нераздѣльной любви Божіей къ человѣку. У нѣмецкихъ писателей въ большомъ ходу та мысль, что древній міръ оказался такъ сказать уже изжившимся, и потому мало способнымъ къ воспріятію и усвоенію христіанства. Для новой религіи нуженъ былъ новый міръ, необходимы были новые народы, и таковы были преимущественно Германцы. Особое такъ сказать призваніе Германцевъ къ воспріятію христ. религіи и созданію новой цивилизаціи въ ея духѣ видятъ въ томъ, что Германцамъ въ высокой степени было свойственно сознаніе личности. Западная цивилизація дѣйствительно можетъ гордиться развитіемъ этого сознанія. Но должно замѣтить, что сознаніе это выразилось въ формѣ невполнѣ соотвѣтственной духу христіанской религіи, которая хотя дѣйствительно усвояетъ высочайшее достоинство личности человѣка, однако же требуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ общенія и союза любви между всѣми, а не внѣшняго разграниченія и обезпеченія *правъ* каждаго съ цѣлію охраненія свободы и *независимости* каждаго члена общества. Сознанію личности, которое внушается христіанствомъ, болѣе свойственно выражаться въ заботливомъ исполненіи *обязанностей*, чѣмъ въ стремленіи къ обезпеченію своихъ *правъ*, въ желаніи быть всѣмъ *слугою* болѣе чѣмъ въ требованіи всеобщаго *равенства*, во взаимномъ довѣріи и любви, а не въ антагонизмѣ...

слѣдующее толкованіе г. Чичерина. „Мы неизбѣжно должны признать, говоритъ онъ, господство въ мірѣ верховнаго разума, слѣдоват. личнаго Бога. Если разуму *предшествуетъ* сила, то и эта сила должна быть не слѣпая, а разумная, ибо иначе она не могла бы произвести разумъ. Послѣдній составляетъ необходимый ея *аттрибутъ*, который затѣмъ, выдѣляясь (?), становится самостоятельнымъ началомъ. Съ своей стороны духъ, какъ высшее единство противоположностей, необходимо предполагаетъ чистый разумъ, какъ *предшествующій моментъ*, и самъ содержитъ его въ себѣ". Къ сему присоединяется затѣмъ слѣдующее замѣчаніе: „Мы видимъ что чисто философское развитіе понятія, независимо отъ какихъ бы то нибыло религіозныхъ опредѣленій, приводитъ насъ къ признанію трехъ лицъ Божества". (?!) стр. 115.

Разсматривая взаимное отношеніе религіи и нравственности г. Чичеринъ приходитъ къ выводамъ, съ которыми также трудно согласиться. Такъ, выходя изъ той мысли что хотя совѣсть и указываетъ человѣку на добро и зло, однако поелику можетъ заглохнуть и даже извратиться,—сама она нуждается въ опорѣ, г. Чичеринъ находитъ что такою опорою должны быть философія и религія. Какимъ же образомъ философія можетъ служить опорою для нравственности? „Философія, говоритъ Чичеринъ, объясняетъ нравственный законъ, выводя его изъ разумной природы человѣка". А если философія ложно изъясняетъ нравственный законъ и даже совершенно его отрицаетъ? Существуютъ вѣдь разныя направленія и ученія философскія, дающія далеко неравные взгляды на нравственную жизнь человѣка. „Она, т. е. философія *доказываетъ* что разумъ связываетъ всѣ разумныя существа между собою, дѣлая ихъ членами единаго нравственнаго міра, и что въ исполненіи этого закона (?) заключается достоинство человѣка" (стр. 245). Если дѣйствительно разумъ *связываетъ* всѣ разумныя существа между собою, то зачѣмъ же это доказывать? А если философія беретъ на

себя это доказывать, то значитъ существованіе связи сомнительно. Не понятно также, какимъ образомъ философія можетъ доказывать, что въ исполненіи нравственнаго закона заключается достоинство человѣка, когда въ самомъ пониманіи нравственнаго достоинства философы не согласны между собою. Нѣтъ, философія не беретъ на себя задачи— руководить людей въ исполненіи ихъ нравственнаго долга, управлять ихъ жизнію Дѣло свойственное философіи состоитъ въ *изслѣдованіи*, а не въ руководствѣ. Было время, когда философія считалась наставницею въ добродѣтели, въ разрѣшеніи и осуществленіи предназначенной человѣку цѣли. Это было въ древности, когда религіозная вѣра была утрачена: тогда философія дѣйствительно полагала главную свою задачу въ томъ чтобы опредѣлить и выяснить цѣль жизни, или какъ тогда выражались высшее благо, а также указать путь къ осуществленію его, но тогда же обнаружилось вполнѣ безсиліе философіи разрѣшить эту задачу. Слѣдствіемъ ея усилій въ этомъ направленіи были только разногласія и споры между послѣдователями различныхъ школъ, а наконецъ абсолютный скептицизмъ „Если мы взглянемъ, говоритъ г. Чичеринъ, на тѣ нравственные идеалы, которые встрѣчаются у языческихъ философовъ, неозаренныхъ свѣтомъ христіанства, у Сократа, у Платона, у Стоиковъ, мы не можемъ не придти къ убѣжденію, что философія сама по себѣ способна не только привести человѣка къ сознанію высшаго нравственнаго совершенства, но *и руководить его жизнію*. Читая напр. *Мысли* Марка Аврелія, нельзя неумиляться передъ тою невозмутимою кротостью, тою неизсякаемою любовью къ человѣчеству (?), тѣмъ глубокимъ смиреніемъ и сознаніемъ своего долга, которыми дышетъ въ нихъ каждая строка. Всѣ высшія правила христіанства, братство всѣхъ людей, прощеніе обидъ, любовь ко врагамъ, все это находится у стоическаго мудреца, облеченнаго императорскою порфирою. И это глубоко нравственное настроеніе производитъ на насъ тѣмъ болѣе впечатлѣнія, что тутъ нѣтъ ожиданія будущей

награды. Все ограничивается сознаніемъ долга и жизнью во имя этого долга. Оттого (?) на всѣхъ этихъ размышленіяхъ лежитъ печать какой то поэтической грусти, которая дѣлаетъ ихъ еще болѣе привлекательными". Стр 245—246. Не въ этомъ ли г. Чичеринъ видитъ доказательство того что философія способна руководить жизнію человѣка? Но сами по себѣ размышленія, какъ бы ни были возвышенны, этого не доказываютъ. Напротивъ чѣмъ благороднѣе и чище настроеніе мыслей, тѣмъ съ большею горечью чувствуется при этомъ безсиліе провести ихъ въ жизни, сообщить имъ господство надъ умами и дѣлами людей. Отъ этого именно сознанія своей духовной немощи происходитъ печать грусти, свойственная философскимъ размышленіямъ древнихъ, а не отъ другой какой либо причины. Дѣйствительно, въ то время когда человѣкъ, имѣвшій въ своихъ рукахъ неограниченную власть, и сознавая разложеніе нравственнаго духа въ обществѣ, ограничивался по необходимости одними лишь размышленіями благочестивыми, не въ состояніи будучи сдѣлать что либо для осуществленія ихъ въ жизни,—въ то время люди, не только безъ всякой власти но и преслѣдуемые, совершали великое дѣло обновленія жизни человѣческой,—и это потому что они дѣйствовали въ силу авторитета безконечно превышающаго всякую человѣческую власть. Не что другое какъ тоже сознаніе своего безсилія выразилось и въ требованіи покорности волѣ провидѣнія, которое, какъ извѣстно, стоики понимали въ смыслѣ судьбы или непреложнаго натуральнаго закона, такъ что означенное требованіе было просто фатализмомъ. Что же касается того, что стоики требовали повиновенія долгу безъ всякаго ожиданія будущей награды, то нужно знать еще какъ разумѣли они самый долгъ. Конечно они долгъ полагали въ добродѣтели, но добродѣтель понимали какъ источникъ счастія, внутренняго довольства и спокойствія, и съ этой стороны главнымъ образомъ оцѣнивали ее, видя въ ней высшее *благо*, наиболѣе желательное для человѣка, по тому одному,

что только добродѣтель составляетъ неотъемлемую собственность, обладаніе которымъ даетъ силу къ перенесенію внѣшнихъ бѣдствій и превратностей судьбы, а съ другой стороны даетъ право относиться съ пренебреженіемъ ко всякимъ внѣшнимъ преимуществамъ и благамъ жизни. Но только сознаніе непрочности внѣшняго благополучія, при тогдашнихъ условіяхъ жизни, а съ другой стороны потребность наполнить внутреннюю пустоту, которая была естественнымъ послѣдствіемъ упадка общественныхъ интересовъ,—побуждали искать прибѣжища въ философіи, въ разсужденіяхъ о добродѣтельной жизни. Притомъ же не слѣдуетъ забывать, что разсужденія не всегда соотвѣтствовали дѣлу, а съ другой стороны какъ мало находили успокоенія въ добродѣтели, объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что единственнымъ исходомъ изъ всѣхъ жизненныхъ затрудненій считалось добровольное лишеніе себя жизни. Впрочемъ и самъ г. Чичеринъ замѣчаетъ: „углубляясь въ себя и подкрѣпляясь сознаніемъ духовной своей природы, стоическій философъ чувствовалъ однако свое безсиліе противодѣйствовать внѣшнему теченію событій. Христіанство, явившись въ мірѣ не какъ новая философская теорія, а какъ новая религія, измѣнило весь ликъ земли и сдѣлалось поворотною точкою въ исторіи человѣчества“. Стр. 247. Значеніе христіанства и существенное его содержаніе г. Чичеринъ полагаетъ въ разрѣшеніи нравственнаго противорѣчія между сознаніемъ обязательности нравственнаго закона, за нарушеніе котораго правосудіе божественное требуетъ возмездія, и безсиліемъ исполнить этотъ законъ, которое человѣка побуждаетъ искать утѣшенія въ надеждѣ на милосердіе и благость Божію. Христіанство примиряетъ божественное правосудіе съ милосердіемъ и чрезъ то разрѣшаетъ указанное противорѣчіе. Въ чемъ же состоитъ это разрѣшеніе? „Религіозный инстинктъ народовъ всегда видѣлъ въ жертвѣ искупляющее начало человѣческихъ грѣховъ. Посредствомъ жертвоприношеній язычъ-

ники старались умилостивить своихъ боговъ". А по причинѣ нравственной солидарности всѣхъ людей, еще въ языческой древности существовало вѣрованіе что грѣхи человѣческіе искупаются и правосудіе примиряется съ милосердіемъ тѣмъ что одинъ человѣкъ добровольно приноситъ себя въ жертву за другихъ. Даже въ юридической области, хотя правосудіе и требуетъ чтобы каждый несъ наказаніе за свою вину, но этимъ неисключается и право помилованія не только за прежнія заслуги виновнаго, но и заслуги его отца, матери. „Нравственная же отвѣтственность не только за себя, но и за другихъ инстинктивно сознается нами, когда мы чувствуемъ себя внутренно униженными или возвышенными вслѣдствіе вины или заслугъ близкихъ къ намъ людей или свойствъ и дѣяній того народа, къ которому мы принадлежимъ". Въ силу этого именно закона нравственной взаимности заслуги однихъ искупаютъ грѣхи другихъ. Но для искупленія всего человѣческаго рода не могутъ быть достаточны заслуги какого бы то нибыло человѣка. Конечно искупитель долженъ быть человѣкомъ, ибо только причастный человѣческому естеству можетъ взять на себя грѣхи людей и принесть себя добровольно въ жертву за братьевъ, но съ другой стороны онъ долженъ стоять выше человѣческаго естества; онъ долженъ быть непричастнымъ грѣху, однимъ словомъ долженъ быть Богочеловѣкомъ. „Вѣрою въ воплощенное Слово всѣ люди дѣлаются причастниками искупленія. Этою абсолютною жертвою разрѣшается нравственный вопросъ: актомъ милосердія Божьяго примиряется правосудіе съ милосердіемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ осуществляется нравственная солидарность всего нравственнаго міра, котораго Слово есть законъ и средоточіе. Таково разрѣшеніе нравственнаго вопроса, данное христіанствомъ". Стр. 249—253.

Это изъясненіе важнѣйшаго христіанскаго догмата объ искупленіи нельзя не признать остроумнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ никакъ нельзя сказать что оно вполнѣ вѣрно. Справедливо г. Чичеринъ указываетъ на нравственную солидар-

ность; но христіанское ученіе не простираетъ эту солидарность, этотъ нравственный союзъ всѣхъ людей такъ далеко какъ полагаетъ г. Чичеринъ. Если нельзя не скорбѣть при видѣ преступныхъ дѣлъ, совершаемыхъ другими. то это не доказательство того что каждый считаетъ, или долженъ считать, себя отвѣтственнымъ за вины всѣхъ другихъ, ибо когда всѣ виновны, то это значитъ что никто не виновенъ въ особенности. Такая общность всѣхъ людей относительно заслугъ и виновности, простирающаяся въ равной мѣрѣ на всѣ человѣческія дѣянія, мыслима только при томъ условіи, если каждая отдѣльная человѣческая личность есть неболѣе какъ не самостоятельное проявленіе одного общаго духа, или одной субстанціи дѣйствующей во всѣхъ. Связь очевидно есть между людьми, но связь эта не такова, чтобы дѣлаемое однимъ другой считалъ своимъ, т. е. принадлежащимъ не одному, но всѣмъ вмѣстѣ. Отсюда ссли, по ученію христіанскому, Спаситель совершилъ искупленіе человѣчества отъ грѣха, то не отъ всякаго грѣха; такое пониманіе тайны искупленія ведетъ къ квіэтизму. Выше приведенныя слова г. Чичерина, что вѣрою въ воплощенное Слово всѣ люди дѣлаются причастниками искупленія, если понимать дѣло искупленія въ смыслѣ толкованія г. Чичерина, выражаютъ прямое отрицаніе дѣятельной стороны христіанства, ограничивая весь подвигъ христіанской жизни простымъ принятіемъ и храненіемъ вѣры въ искупительное значеніе заслугъ Спасителя; ибо если всѣ грѣхи человѣческіе искуплены, тогда ничего болѣе и не остается дѣлать для своего спасенія какъ только имѣть вѣру въ Искупителя. Не всѣ грѣхи, а только *первородный* грѣхъ подлежалъ искупленію, о другихъ грѣхахъ можно сказать что они также взяты на себя и искуплены Спасителемъ, лишь насколько они были послѣдствіемъ первороднаго грѣха, слѣдовательно о грѣхахъ совершенныхъ лишь когда былъ въ силѣ первородный грѣхъ. Первородный грѣхъ, по ученію христіанской церкви, разстроилъ, но не уничтожилъ въ человѣкѣ образъ Божій; это

значитъ что расположенность къ добру и стыдъ содѣяннаго зла сохранились въ человѣкѣ, но онъ лишился силы къ совершенію добра, явилась въ его природѣ противоборствующая добру наклонность къ дурному и злому. Отсюда искупленіе состояло въ томъ что Спаситель снялъ это бремя грѣха, эту человѣческую немочь, это безсиліе, которое живо чувствовалось и было выражаемо и въ мірѣ языческомъ, какъ сказано выше, и исходатайствовалъ у Бога *благодать* св. Духа, которая воодушевляетъ человѣка къ совершенію добра и такимъ образомъ вспомоществуетъ ему и исцѣляетъ его отъ душевной немощи, но самая благодать снискивается только чрезъ вѣру. Итакъ вѣра съ нашей стороны необходима прежде всего, но вѣра не есть еще спасеніе, а только первый хотя и важнѣйшій шагъ ко спасенію, безъ котораго не возможно избавленіе отъ главнаго зла, отъ безсилія душевнаго.

V.

Христіанство послужило основаніемъ для новой цивилизаціи, для новаго образованія. Европейская образованность несомнѣнно, по крайней мѣрѣ въ лучшихъ своихъ проявленіяхъ, имѣетъ на себѣ печать христіанскаго духа. Въ христіанскомъ ученіи о Богѣ былъ данъ залогъ всесторонняго развитія духовныхъ силъ человѣка. Но у разныхъ европейскихъ народовъ христіанство исповѣдуется не въ одинаковомъ видѣ, а съ болѣе или менѣе существенными различіями и особенностями. Наше православіе напр. много различается отъ католичества и протестантства. Отсюда является важный вопросъ: въ чемъ заключается характерная особенность православія сравнительно съ католичествомъ и протестантствомъ? На это можно отвѣчать такъ: особенность православія въ томъ, что оно неимѣетъ и нежелаетъ имѣть никакихъ особенностей; оно не питаетъ ни малѣйшаго стремленія обособиться въ нѣкоторую отдѣльную секту, признавая себя вселенскимъ исповѣданіемъ Вѣры.

Задача православія, если можно такъ выразиться, состоитъ просто въ неизмѣнномъ храненіи вѣковѣчныхъ истинъ, преподанныхъ человѣчеству самимъ Основателемъ христіанства. И это понятно. Если Вѣра христіанская дана отъ Бога, то всякое ея измѣненіе было бы нарушеніемъ авторитета Божественнаго. Вотъ почему католичество, допустивъ нѣкоторыя измѣненія, нарушавшія первоначальную чистоту и неприкосновенность Вѣры, какъ бы въ замѣнъ нарушеннаго божественнаго авторитета, должно было возвести на равную съ нимъ степень авторитетъ своего главы, признавъ его непогрѣшимымъ. И протестантство справедливо отвергло этотъ авторитетъ, но въ то же время оно не возстановило нарушенный католичествомъ авторитетъ самой Вѣры, неизмѣнно хранимый церковью, и такимъ образомъ осталось безъ всякаго авторитета. Но это не только не казалось ненормальнымъ, напротивъ съ теченіемъ времени отрицаніе авторитета было возведено въ принципъ, ибо свобода мысли, признанная кореннымъ условіемъ новаго образованія, прежде всего была понята какъ независимость отъ всякаго авторитета. Однакожъ необходимо признать (этого требуетъ основной законъ нашего мышленія) что должно быть нѣчто имѣющее значеніе безусловное; должно быть такое начало, въ которомъ заключается условіе всякаго бытія, и которымъ слѣдоват. должны опредѣляться какъ наше познаніе, такъ и всякая наша дѣятельность. Отсюда въ философіи снова явилось стремленіе, которое господствовало и въ древней языческой философіи—найти и опредѣлить такое безусловное начало. Но наряду съ этимъ стремленіемъ постоянно вновь возникало сомнѣніе въ возможности рѣшенія такой задачи, а наконецъ явилось направленіе, господствующее въ наше время, которое или признаетъ все относительнымъ, условнымъ, безусловнаго же ничего недопускаетъ, или же покрайней мѣрѣ отвергаетъ познаваемость для насъ такого начала, слѣдоват. вообще отрицаетъ самое стремленіе къ отысканію абсолютнаго на-

чала. Но стремленіе это не можетъ быть уничтожено, ибо какъ сказано мышленію нашему необходимо присуща идея о безусловномъ началѣ, и самые отрицатели безусловнаго на самомъ дѣлѣ возводятъ нѣчто (напр. матерію) въ безусловный принципъ. Итакъ остается одно изъ двухъ: или продолжать попытки къ отысканію безусловнаго начала, безъ надежды когда либо порѣшить эту задачу, или же признать что такое безусловное начало мы уже имѣемъ въ христіанскомъ ученіи о Богѣ. Но признать авторитетъ христіанскаго ученія о Богѣ, или что тоже, усвоить значеніе безусловнаго принципа этому ученію незначитъ ли ограничить и стѣснить свободу мысли и изслѣдованія, которая была завоевана съ такими усиліями? На это нѣтъ нужды придумывать отвѣтъ; онъ уже данъ, на него ясно указываютъ признаки времени для всякаго кто способенъ ихъ понимать. А признаки эти слѣдующіе. Мы видимъ что въ наукѣ нашего времени принято правило—не полагать никакихъ абсолютовъ; признается напротивъ все условнымъ и относительнымъ и это до такой степени, что ничего и нигдѣ не допускается неизмѣннаго и непреходящаго, напротивъ все и во всемъ признается продуктомъ непрерывно продолжающихся перемѣнъ. „Все течетъ“—это изреченіе древняго мудреца вполнѣ выражаетъ господствующую нынѣ точку зрѣнія на вещи. Поэтому для тѣхъ, которые отвергаютъ авторитетъ христіанскаго ученія о Богѣ, мѣсто, занимаемое въ нашемъ міровоззрѣніи этимъ ученіемъ, по необходимости, должно остаться пустымъ. Скажутъ: кто ничего не признаетъ безусловнымъ, у того не можетъ быть пустаго мѣста, ибо міровоззрѣніе такого человѣка сплошь наполнено условнымъ и относительнымъ. Но уже Платонъ въ древности показалъ съ полною ясностію и убѣдительностію невозможность удержаться на точкѣ зрѣнія выраженной въ упомянутомъ изреченіи. Мысль неизбѣжно приводитъ насъ къ предположенію безусловнаго; среди потока измѣняемости должно быть нѣчто неизмѣнное и необходимое. Остановиться

ли на какомъ либо изъ началъ, указываемыхъ философіею? Но чѣмъ же выше и достойнѣе, сравнительно съ христ. ученіемъ о Богѣ, напр. слѣпая воля Шопенгауера, которая и сама не знаетъ чего хочетъ, или абсолютная идея Гегеля со своимъ неумолимо однообразнымъ, тоску наводящимъ, діалектическимъ закономъ. Впрочемъ и сама философія уже пришла къ сознанію односторонности и несостоятельности подобныхъ началъ, и въ настоящее время существуетъ не маловажная по значенію и вліянію своему школа стремящаяся къ философскому обоснованію *христіанскаго теизма*. Говорятъ еще, что всякій авторитетъ, а тѣмъ болѣе авторитетъ религіознаго ученія тѣмъ опасенъ по отношенію къ свободѣ научнаго изслѣдованія и мысли, что какъ бы обязываетъ довольствоваться готовымъ объясненіемъ для многихъ представляющихся наблюденію явленій въ природѣ и жизни человѣческой, вмѣсто того чтобы изыскивать изъясненіе путемъ изученія и изслѣдованія самихъ явленій. Но вѣдь наука всегда ищетъ основаній для изслѣдуемыхъ ею явленій на почвѣ фактовъ и силъ имѣющихъ лишь относительное значеніе. Религіозная точка зрѣнія нимало не стѣсняетъ свободы изслѣдованія въ этой именно области, которую и сама наука отмежовываетъ для себя, признавая всякія предположенія идущія далѣе этихъ границъ не имѣющими научнаго значенія, а только такого рода предположенія и могутъ приходить въ столкновеніе съ религіозными воззрѣніями. Когда изученіе природы было въ состояніи несовершенномъ, тогда по необходимости религіозныя воззрѣнія замѣняли нѣкоторымъ образомъ недостатокъ научныхъ знаній, и потому всякое частное явленіе разсматривалось съ точки зрѣнія религіозной. Теперь мы видимъ обратное явленіе; разнаго рода научныя теоріи стремятся къ тому чтобы вытѣснить авторитетъ религіозныхъ вѣрованій и замѣнить его собою даже тамъ, гдѣ этотъ авторитетъ долженъ оставаться неприкосновеннымъ; но подобныя попытки не могутъ несопровождаться вредомъ для науки, подрывая

уваженіе къ ней, подобно тому какъ въ свое время упадокъ вѣры, или покрайней мѣрѣ нѣкоторое охлажденіе въ отношеніи къ религіозному авторитету, (разумѣется въ Европѣ, гдѣ была борьба между религіею и наукою) несомнѣнно было слѣдствіемъ того, что представители его стремились всѣми мѣрами удержать свой голосъ и въ области чисто научныхъ вопросовъ, навсегда отстоять въ этой области свое прежнее значеніе, которое по существу дѣла могло быть только временнымъ.

Въ заключеніе, нѣсколько словъ о цѣли нашихъ статей по поводу книги г. Чичерина *Наука и религія*. Г. Чичеринъ имѣлъ въ виду отстоять идеализмъ противъ эмпиризма. Эмпиризмъ основывается въ своихъ сужденіяхъ и заключеніяхъ исключительно на опытѣ; по крайней мѣрѣ ставитъ это главнымъ правиломъ для себя, а потому относится отрицательно ко всему, чего невозможно прямо вывести изъ данныхъ опыта. Идеализмъ же на ряду съ опытомъ важнѣйшее значеніе придаетъ умозрѣнію, признавая умозрѣніе источникомъ такого рода понятій, которыя не могутъ быть выведены прямо изъ опыта, и тѣмъ не менѣе столь для насъ необходимы что входятъ во всякое міровоззрѣніе какъ существенные, основные его элементы. Дѣйствительно, въ рѣшеніи важнѣйшихъ вопросовъ, касающихся основныхъ принциповъ познанія и бытія, опытъ не можетъ служить для насъ руководствомъ, хотя и необходимо его содѣйствіе и ни въ какомъ случаѣ не должно пренебрегать данными опыта. Къ сожалѣнію г. Чичеринъ не выяснилъ надлежащимъ образомъ въ своей обширной книгѣ—что должно разумѣть подъ именемъ умозрѣнія, не показалъ какія именно понятія должно отнести къ области умозрительнаго познанія, или по крайней мѣрѣ не сдѣлалъ вывода этихъ понятій, неопредѣлилъ точно границъ умозрительнаго познанія; напротивъ онъ слишкомъ далеко раздвигаетъ границы умозрѣ-

нія, ибо относитъ къ области умозрительнаго познанія даже принципы религіозно-нравственной жизни, включая такимъ образомъ въ область умозрѣнія и религіозно-нравственное сознаніе, которое хотя и заключаетъ въ себѣ нѣкоторые умозрительные общечеловѣческіе элементы, однако далеко не изъясняется изъ одного умозрѣнія, а съ другой стороны причисляетъ къ умозрительнымъ понятіямъ и такія представленія (напр. пред. пространства), которыя несомнѣнно имѣютъ связь съ опытомъ и образуются въ зависимости отъ опыта Посему задача наша состояла прежде всего въ томъ, чтобы по возможности выяснить, въ чемъ состоитъ *умозрѣніе*. Относительно этого вопроса главный выводъ, найденный нами, тотъ что мышленіе, какъ органъ умозрительнаго познанія, имѣетъ способность познавать собственную дѣятельность, доходить до сознанія присущихъ этой дѣятельности законовъ и формъ. Нерѣдко смѣшиваютъ такое самосознаніе, обращенное къ дѣятельности мышленія, или тотъ способъ, какимъ познается нами мыслящая дѣятельность, съ самонаблюденіемъ. Но самонаблюденіе, такъ же какъ и внѣшнее наблюденіе, даетъ намъ знать лишь объ отдѣльныхъ фактахъ, т. е. о различныхъ состояніяхъ, испытываемыхъ нами. Если бы и дѣятельность мышленія также была познаваема нами чрезъ самонаблюденіе, то и она представлялась бы намъ не болѣе какъ совокупностію отдѣльныхъ фактовъ или явленій просто данныхъ въ нашемъ сознаніи. Между тѣмъ различныя формы и способы мыслящей дѣятельности, коль скоро познаются нами, имѣютъ значеніе для насъ общаго закона, которому мы придаемъ силу равную для всѣхъ мыслящихъ существъ, и потому познаніе, выработанное при посредствѣ мыслящей дѣятельности, имѣетъ для насъ объективное значеніе. Предположимъ что мышленіе не что иное какъ совокупность такихъ умственныхъ привычекъ и пріемовъ, которые выработались постепенно (по теоріи Дарвина) путемъ длиннаго ряда приспособленій нашей нервной организаціи къ внѣшнимъ отношеніямъ

вещей. При такомъ взглядѣ на мышленіе само собою является то заключеніе, что всѣ наши познанія и теоріи объ устройствѣ вещей имѣютъ для насъ достовѣрность только пока остаются въ силѣ нажитыя человѣчествомъ умственныя привычки; съ теченіемъ времени привычки эти должны измѣниться, а потому должны будутъ возникнуть совершенно иные взгляды, иныя теоріи, которыя ничего общаго не будутъ имѣть съ господствующими нынѣ, ибо люди будутъ мыслить иначе, пріемы мышленія ихъ будутъ отличные отъ нашихъ, слѣдоват. и дѣйствительность будетъ представляться имъ въ иномъ видѣ. Съ другой стороны, слѣдуя означенному взгляду на мышленіе, мы должны признать что мы вправѣ дѣлать предположенія и заключенія лишь относительно того порядка вещей, который послужилъ источникомъ существующихъ теперь умственныхъ привычекъ, ибо умъ нашъ приспособленъ только къ существующимъ отношеніямъ вещей, слѣд. о тѣхъ временахъ, когда были иныя отношенія, мы не можемъ судить, не можемъ слѣдоват. знать и того такъ ли именно, какъ полагаетъ теорія, образовался умъ человѣка. Однимъ словомъ—если не признать что нашему мышленію присущи *необходимые* и *неизмѣнные законы*, которыми управляется его дѣятельность, тогда мы должны также отвергнуть и всякіе другіе законы познаваемой дѣйствительности; повсюду мы должны видѣть въ такомъ случаѣ однѣ лишь случайности и обнаруженія или послѣдствія измѣнчивыхъ отношеній; ни въ чемъ тогда не можетъ быть для насъ чего либо необходимаго и неизмѣннаго. Въ этомъ смыслѣ нельзя не согласиться съ Кантомъ въ томъ что разсудокъ нашъ предписываетъ законы природы, т. е. ни въ чемъ и нигдѣ для насъ не существовало бы никакихъ законовъ, если бы дѣятельность мышленія неуправлялась опредѣленными законами, но конечно было ошибкою сдѣланное на этомъ основаніи заключеніе, что законы дѣйствительности могутъ быть выведены a priori изъ нашего мышленія; только познаваемость, но не бытіе законовъ дѣйствительности условливается законами мышленія, да и познаваемость условливается для насъ не однимъ только мышленіемъ, ибо и само мышленіе можетъ быть дѣятельнымъ и

достигать достовѣрнаго познанія только при содѣйствіи данныхъ чувственнаго опыта. Далѣе, когда было установлено правильное понятіе объ умозрѣніи и выведены нѣкоторыя основныя умозрительныя понятія, необходимо было разграничить умозрѣніе отъ опыта (см. статьи: *Опытъ и умозрѣніе*, особенно же: *Діалектика и логика*). При изслѣдованіи этого вопроса оказалось, что хотя и не слѣдуетъ смѣшивать умозрѣніе и опытъ, однако не должно также и раздѣлять, какъ это дѣлаютъ тѣ, которые, подобно г. Чичерину, видятъ въ діалектикѣ, (созданной Гегелемъ) особую умозрительную науку, въ которой умозрѣніе является будто бы вполнѣ свободнымъ и независимымъ отъ опыта, развивающимся изъ себя самаго. Но если не должно раздѣлять умозрѣніе и опытъ, то отсюда возникалъ далѣе вопросъ объ отношеніи между умозрѣніемъ и опытомъ (статья: *Познаніе и бытіе*). Существуетъ двоякій опытъ: внѣшній и внутренній. Направленіе умозрѣнія, а вмѣстѣ съ тѣмъ умозрительное изъясненіе бытія вещей, и прежде всего опредѣленіе отношенія между познаніемъ и бытіемъ,—становится существенно инымъ смотря по тому, что преимущественнымъ опорнымъ пунктомъ для умозрѣнія избирается либо внѣшній опытъ предпочтительно предъ внутреннимъ, либо внутренній преимущественно предъ внѣшнимъ. При этомъ самая эта двойственность опыта остается неизъяснимою, если психическія явленія, о которыхъ мы знаемъ по внутреннему опыту, признать лишь внутреннею стороною тѣлесныхъ процессовъ познаваемыхъ чрезъ внѣшній опытъ. Если умозрѣніе имѣетъ связь съ опытомъ, то съ другой стороны оно соприкасается съ высшею областью духовной жизни, съ нравственно-религіознымъ сознаніемъ, и хотя входитъ въ область этого сознанія, какъ существенный элементъ, но оказывается невполнѣ достаточнымъ для изъясненія ея; эта недостаточность умозрѣнія восполняется признаніемъ высшаго авторитета безконечно превосходящаго слабый умъ человѣка и его немощную волю (статьи: *Свобода и необходимость, Религія и нравственность*).

ОПЕЧАТКИ.

Напечатано: стран.	стр.		Слѣдуетъ:
81	9	св. тольло	только
186	7	сн. невозможнымъ	возможнымъ
204	16	св. общемъ благѣ	въ общемъ благѣ
207	10	сн. равно	такъ равно
214	5	*тартюфа*	*Тартюфа*

