Г. Г. Шпетт.

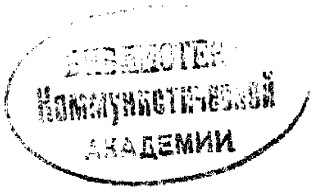
Логика.

Записки слушательницъ по лекціямъ, читаннымъ въ 1911-12 г. на Высшихъ женскихъ курсахъ.

ЧАСТЬ II.

МОСКВА.
Типо-Литографія И. Х. КАВЫКИНА, Москва, Ст. Басманная д. № 16.
1912 г.

Проф. 1959



573
35

ИНДУКЦІЯ.

Къ ученію о методахъ мы можемъ перейти непосредственно послѣ того анализа выводовъ, который мы дѣлали выше. Мы могли видѣть, что всѣ выводы сводятся въ концѣ концовъ къ двумъ формамъ: утвердительной и отрицательной. Въ первомъ случаѣ мы переходимъ отъ утвержденія основанія къ утвержденію слѣдствія, во второмъ случаѣ переходимъ отъ отрицанія слѣдствія къ отрицанію основанія, причемъ, если мы идемъ этимъ путемъ, то получимъ выводъ достовѣрный. Если же мы будемъ переходить отъ утвержденія слѣдствія къ утвержденію основанія, то достовѣрнаго вывода мы получить не можемъ. Самое большое, если получимъ выводъ вѣроятный. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія логической достовѣрности, мы можемъ раздѣлить всѣ выводы на двѣ группы, - на выводы, дающіе намъ достовѣрное знаніе, и на выводы, дающіе намъ только вѣроятное знаніе. Что касается характеристики того пути, которымъ мы идемъ при этомъ, то можно ее выразить слѣдующими терминами: когда мы переходимъ отъ основанія къ слѣдствію, мы говоримъ, что идемъ синтетическимъ путемъ, такъ какъ сказуемое при этомъ присоединяетъ къ подлежащему признакъ не заключенный въ послѣднемъ; наоборотъ, когда мы переходимъ отъ слѣдствія къ основанію, мы идемъ путемъ аналитическимъ, потому что при этомъ приходится разлагать извѣстное сложное слѣдствіе на его элементы и отыскивать элементарную причину, элементарное свойство. Въ логикѣ принято иначе обозначать эти

два пути, а именно говорятъ, что мы употребляемъ либо методъ дедуктивный, либо индуктивный: дедуктивный тогда, когда мы говоримъ с синтетическомъ пути, индуктивный тогда, когда говоримъ объ аналитическомъ. Мы начнемъ изученіе методовъ съ разсмотрѣнія индукціи. Слѣдуетъ различать два ученія объ индукціи, - логическое ученіе, когда мы говоримъ объ индукціи, какъ о методѣ доказательства или методѣ изложенія, и собственно не логическое, а эвристическое ученіе объ индукціи, когда мы говоримъ о ней, какъ о средствѣ нахожденія истины. До сихъ поръ въ логикѣ эти вопросы не различались: обыкновенно эвристическіе пріемы разсматривались точно такъ же, какъ логическіе, но это невѣрно по слѣдующей причинѣ: когда рѣчь идетъ объ эвристическихъ пріемахъ, мы говоримъ о томъ, какимъ путемъ мы находимъ истину. Но вѣдь собственно найти истину можно вовсе не логическимъ путемъ, а, напр., интуитивно открыть ее. Сплошь да рядомъ въ научной работѣ мы съ такого рода открытіемъ истинъ и имѣемъ дѣло, и только потомъ мы поставлены въ необходимость логически обосновать свое открытіе. Конечно, это двѣ вещи разныя. Первое - логическое сужденіе, второе - логическое обоснованіе, а какъ была открыта истина, - это уже вопросъ психологіи научнаго творчества. Но въ логику давно вошло ученіе объ эвристическихъ методахъ, и потому приходится на этомъ останавливаться. Если итти послѣдовательно, въ логику нужно вводить массу другихъ эвристическихъ пріемовъ, а именно пріемъ, съ которымъ намъ приходится встрѣчаться въ историческомъ изслѣдованіи. Мы говоримъ, что къ историческому

изслѣдованію мы примѣняемъ методъ индукціи. Историческій методъ необходимо предполагаетъ интерпретацію, критику текста документовъ и т.д., а это и есть эвристическій пріемъ. Итакъ мы должны перейти къ разсмотрѣнію вопроса о томъ, что такое индуктивный методъ. Методъ вообще означаетъ извѣстную систему выводовъ; а сущность научныхъ методовъ заключается въ томъ, что мы съ помощью выводовъ получаемъ нѣкоторое новое знаніе, новое сужденіе. Индукція есть, слѣдовательно, нѣкоторая система пріемовъ, съ помощью которыхъ мы получаемъ новое знаніе. Вопросъ и заключается въ томъ, какимъ же образомъ мы получаемъ это новое знаніе. Поскольку рѣчь идетъ о логическомъ орудіи мысли, о сужденіи, мы говоримъ, что получаемъ новыя истины изъ другихъ сужденій, но всегда можетъ возникнуть вопросъ, какъ мы получаемъ это другое сужденіе. Если скажемъ, что путемъ выводовъ, то гдѣ же конецъ, или лучше сказать, гдѣ же начало этихъ выводовъ. Естъ ли такое сужденіе, которое мы не получаемъ путемъ выводовъ? Мы говорили уже о томъ, что такія сужденія есть,- это истины самоочевидныя или аксіомы. Мы говоримъ, что онѣ не получаются путемъ выводовъ, а всѣ же другія сужденія выводныя. Слѣдовательно, когда мы говоримъ, что пріобрѣтаемъ новое знаніе изъ сужденій, мы утверждаемъ, что это сужденіе, изъ котораго мы пріобрѣтаемъ знаніе, либо само тоже получено путемъ вывода, либо является истиной, непосредственно очевидной, аксіомой, или постулатомъ. Нужно сдѣлать еще одно добавленіе, выяснить дѣйствительно ли непосредственно очевидными истинами являются только аксіомы, для которыхъ характернымъ признакомъ является

то, что онѣ суть положенія общеобязательныя, общія. Только ли общія сужденія суть непосредственно очевидныя? Если мы вспомнимъ о существованіи внутренняго опыта и вспомнимъ, что изъ него мы получаемъ единичныя сужденія, но тѣмъ не менѣе непосредственно очевидныя, мы должны будемъ расширить въ этомъ мѣстѣ ученіе логики, должны будемъ сказать, что есть нѣкоторыя сужденія и единичныя и тѣмъ не менѣе непосредственно очевидныя. Почему онѣ пріобрѣтаютъ для насъ достовѣрность.- это вопросъ не логики, а теоріи познанія. Во всякомъ случаѣ мы здѣсь имѣемъ дѣло съ нѣкоторыми сужденіями, выражающими опытъ съ точки зрѣнія теоріи познанія. Если мы отвѣтимъ на вопросъ, что такое опытъ съ гносеологической точки зрѣнія, можно будетъ разрѣшить и другой частный вопросъ,- есть ли сужденія и не общаго характера, имѣющія тѣмъ не менѣе непосредственно очевидныя. Собственно это есть основной вопросъ всей индукціи. Съ точки зрѣнія логики, съ помощью индукціи мы пріобрѣтаемъ какъ разъ эмпирическія сужденія, т.е. сужденія опытныя.

Поскольку въ наукѣ ставится проблема объ опытѣ, рѣшать ее можно въ разныхъ дисциплинахъ: можно говорить объ опытѣ съ гносеологической точки зрѣнія; при широкой постановкѣ вопроса и объ опытѣ съ точки зрѣнія психологической (потому что вѣдь всякій опытъ необходимо предполагаетъ участіе испытующаго субъекта); можно говорить и съ точки зрѣнія логики, именно поскольку рѣчь идетъ о достовѣрности нашихъ знаній. Наконецъ, можно разсматривать опытъ съ точки зрѣнія спеціальныхъ наукъ, т.е. каждая наука можетъ говорить о своемъ специфическомъ опытѣ:

опытъ физика не то же,что опытъ психолога;и если социологъ будетъ говорить объ опытѣ,то опять таки будетъ понимать его какъ то иначе. Я вкратцѣ остановлюсь на понятіи опыта съ точки зрѣнія теоріи познанія и съ точки зрѣнія логики.чтобы ясно было различіе понятій,ясна была наша логическая проблема.Съ психологической точки зрѣнія объ опытѣ можно говорить только, какъ о нашемъ воспріятіи: все, что дано намъ, дано нашимъ воспріятіемъ и это есть опытъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Подъ воспріятіемъ, съ точки зрѣнія психологической мы должны разумѣть всякое содержаніе нашего сознанія, которому мы приписываемъ какое бы то ни было существованіе. Это необходимый характерный признакъ воспріятія. Мы говоримъ, что вещь существуетъ, ибо мы ее воспринимаемъ, не касаясь вопроса о томъ, какого характера это существованіе, есть ли это логическое представленіе или психологическое, существуетъ ли дѣйствительно вещь, или только психическій процессъ, или еще какой нибудь видъ бытія. Съ этой точки зрѣнія отождествляется понятіе опыта и понятіе воспріятія. Конечно, здѣсь сейчасъ же рождается вопросъ о томъ, что такое внѣшнее воспріятіе и внутреннее, что такое внѣшній и что такое внутренній міръ, которымъ мы приписываемъ существованіе, какое изъ этихъ существованій реальнѣе и т.д. Это все вопросы выходящіе изъ границъ психологіи и теряющіеся въ метафизикѣ. Что касается теоріи познанія, то здѣсь вопросъ нѣсколько сложнѣе. Теорія познанія ставитъ основной вопросъ по отношенію къ каждому сужденію,- какую цѣнность имѣетъ для насъ это сужденіе. Слѣдовательно, это вопросъ не объ опытѣ, а вопросъ о цѣнности опыта.

Такъ какъ теорія познанія интересуется главнымъ образомъ тѣмъ, какую роль играетъ въ нашемъ познаніи познающій субъектъ, то съ точки зрѣнія познающаго субъекта и долженъ рѣшаться этотъ вопросъ. Познающій субъектъ есть необходимое условіе всякаго познанія, включая и опытное познаніе; слѣдовательно, вопросъ здѣсь въ сущности сводится къ тому, при какихъ условіяхъ опытъ имѣетъ цѣнность для насъ. Цѣнность въ теоріи познанія, какъ и въ логикѣ, имѣетъ то, что истинно. Иначе, при какихъ условіяхъ наши опытныя сужденія или наши высказыванія объ опытѣ будутъ истинными? Вотъ какова постановка вопроса въ теоріи познанія. Теорія познанія не игнорируетъ того, что субъектъ направляетъ мысль на познаніе нѣкотораго объекта, и съ этой точки зрѣнія теорія познанія часто опредѣляется, какъ проблема объ отношеніи сознанія къ бытію, какъ бы ни разсматривать самое бытіе, какъ продуктъ ли чистаго сознанія или какъ нѣчто противостоящее сознанію. Съ гносеологической точки зрѣнія опытомъ можетъ называться согласованіе дѣятельности познающаго субъекта съ тѣмъ, что онъ познаетъ, или иначе, полное отраженіе того, что онъ познаетъ: субъектъ отражаетъ познаваемую имъ дѣйствительность. Если мы съ этой точки зрѣнія подойдемъ къ вопросу о сужденіи, выражающемъ опытъ, то мы уже найдемъ нѣкоторый матеріалъ и для логики; именно, - мы говоримъ, что всякое сужденіе пріобрѣтается либо непосредственно, либо путемъ выводовъ. Въ выводахъ исходнымъ пунктомъ служитъ основаніе, либо слѣдствіе. Поскольку же опытъ разсматривается какъ цѣнность, т.е. какъ взаимодѣйствіе познающаго субъекта съ познаваемымъ объектомъ,

намъ можетъ быть дано и основаніе и слѣдствіе. Возьмемъ такой примѣръ: допустимъ, у меня возникаетъ извѣстное желаніе, которое я сейчасъ же привожу въ дѣйствіе. Здѣсь налицо и основаніе и слѣдствіе, они даны вмѣстѣ; но у меня не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что здѣсь имѣется переходъ отъ основанія къ слѣдствію, а не наоборотъ. Я знаю изъ внутренняго опыта, что это происходитъ именно такъ. Непосредственно въ нашемъ опытѣ дано извѣстное слѣдствованіе, даны одновременно, такъ сказать, и причина и дѣйствіе. Это знаніе является наиболѣе достовѣрнымъ, но можетъ быть и иначе: можетъ быть дана только причина, а дѣйствіе послѣдуетъ черезъ нѣкоторый промежутокъ. Это знаніе будетъ обладать меньшей достовѣрностью, потому что не всегда изъ причины можемъ непосредственно вывести слѣдствіе. Какъ разъ въ области опыта, въ области эмпирической, это невозможно. Изъ того, что дерево обладаетъ извѣстными свойствами, я не могу вывести, что оно горитъ, если я не знаю этого изъ опыта. Если же опытнымъ путемъ такая связь установлена, то дальше уже съ увѣренностью переходятъ отъ причинъ къ дѣйствіямъ, однако и сужденіе это менѣе достовѣрно, чѣмъ въ первомъ случаѣ, такъ какъ нужно предварительно обосновать эмпирическую связь причины и дѣйствія. Но можетъ быть и третій случай, когда будетъ дано только одно дѣйствіе, и намъ нужно найти причину. Это, конечно, наименѣе совершенный видъ опыта, потому что, съ точки зрѣнія логическаго ученія о выводахъ, мы знаемъ, что здѣсь можетъ быть множество причинъ. Какая изъ нихъ въ дѣйствительности здѣсь имѣла мѣсто, логически не сразу можно уга-

дать, потому что можетъ смутить то обстоятельство, что фактически мы сплошь да рядомъ заключаемъ отъ слѣдствія къ причинѣ безошибочно. Если я хочу узнать причину смерти даннаго человѣка, и если я врачъ, мнѣ достаточно вскрыть умершаго, и я съ увѣренностью могу сказать, что здѣсь была такая то причина. Принимая во вниманіе всю совокупность обстоятельствъ, я сразу нашелъ причину. Но логически мы должны были бы дѣлать такъ: вотъ А есть слѣдствіе, причинъ его N. Я беру одну причину и отбрасываю ее, затѣмъ вторую, третью и т.д., пока не найду нужную мнѣ. Это работа чрезвычайно трудная. Выводы, сдѣланные такимъ образомъ, мы признаемъ наименѣе достовѣрными. Вотъ какіе различные виды опыта составляютъ содержаніе индукціи. Для того, чтобы еще болѣе освѣтить этотъ вопросъ, разсмотримъ, какъ совершается научная работа въ спеціальныхъ наукахъ. Мы увидимъ, что дѣйствительно имѣемъ дѣло съ третьимъ видомъ опыта, и что заключеніе индуктивное всегда сомнительно.

Если обратимся къ работѣ представителя какой нибудь спеціальной науки, (физика, химика, историка и т.п.) мы увидимъ, что центральное мѣсто въ его работѣ всегда занимаетъ опытъ. Передъ нимъ имѣется многообразіе извѣстныхъ явленій, очень сложныхъ, часто запутанныхъ, и изъ этой сѣти самыхъ разнообразныхъ причинъ и дѣйствій онъ долженъ извлечь какое то отдѣльное явленіе, отдѣльное событіе и затѣмъ отыскать его причину. Отыскать причину значитъ итти индуктивнымъ путемъ. Прежде чѣмъ приступить къ отысканію причины нужно выполнить еще одну работу, именно извлечь событіе изъ наличнаго многообразія. Это не простая ра-

бота. Сравнивая труды ученыхъ различныхъ десятилѣтій, мы видимъ, что одно и то же событіе описывается разными словами, разными терминами; и прогрессъ научной работы именно и заключается въ томъ, чтобы мы все время пополняли то, что сдѣлано раньше. Самый процессъ извлеченія какого нибудь событія не есть простой процессъ: онъ тоже требуетъ предварительной логической работы, которую можно обозначить какъ описаніе. Нѣкоторые ученые думаютъ, что можно ограничиться однимъ описаніемъ явленія, и это очень распространенный взглядъ среди представителей спеціальныхъ наукъ. Они думаютъ, что только описаніе и есть цѣль научной работы, что всякія дальнѣйшія предположенія о причинахъ уже вводятъ въ науку элементъ гипотетическій. Своевременно я указывалъ, что предварительная описательная работа для индукціи необходима. Изъ элементарной логики мы знаемъ, что существуютъ два средства обработки понятій: со стороны содержанія понятія и со стороны объема понятія. Эти два средства мы называемъ опредѣленіемъ и дѣленіемъ понятій. Въ сущности описать какое нибудь явленіе это и значитъ опредѣлить его т.е. раскрыть признаки даннаго явленія и затѣмъ указать его мѣсто въ ряду другихъ предметовъ, сходныхъ съ нимъ, - слѣдовательно, подвергнуть его обработкѣ съ помощью дѣленія или классификаціи; поэтому можно сказать, что описаніе есть опредѣленіе и дѣленіе вмѣстѣ. На основаніи вышесказаннаго мы можемъ опредѣлить описаніе какъ установленіе признаковъ и объема даннаго понятія сообразно преслѣдуемой цѣли. Вотъ эту послѣднюю оговорку необходимо принимать во вниманіе. Иначе является такое представленіе, что

разъ дано описаніе понятія, то оно должно служить всей научной жизни. Это невѣрно потому, что сообразно разнымъ цѣлямъ, мы разно будемъ описывать одно и то же явленіе. Эта оговорка имѣетъ и принципіальное значеніе въ другомъ отношеніи. Тѣ, кто считаетъ, что описаніе есть единственное средство науки, что можно обойтись безъ другихъ средствъ, указываютъ, что только описаніе можетъ быть безошибочно, потому что оно констатируетъ признаки, имѣющіеся дѣйствительно налицо у предмета, и никакихъ гипотезъ не вводитъ. Если описаніе руководствуется цѣлью, то это разсужденіе явно невѣрно. Ясно, что всегда вносится въ описаніе нѣкоторый произволъ въ томъ смыслѣ, что берутъ тотъ, а не иной признакъ. Историкъ культуры описываетъ какое нибудь явленіе, напр., гуманизмъ, иначе, чѣмъ историкъ экономическаго развитія, т.е. послѣдній обращаетъ вниманіе на совершенно другіе признаки. Насколько различны могутъ быть описанія одного и того же явленія можно судить по слѣдующему конкретному примѣру: гуманизмъ часто характеризуютъ какъ „возрожденіе наукъ и искусствъ". По отношенію къ положенію искусствъ это вѣрно, но какое собственно положеніе наукъ было при гуманизмѣ? Никакой философіи, и никакихъ наукъ. Возрожденіе наукъ наблюдается значительно позже. Съ точки зрѣнія возрожденія искусствъ это правильный терминъ, но при описаніи гуманизма съ точки зрѣнія науки, философіи, - неправильный. Гуманизмъ характеризуется упадкомъ (наукъ) и возрожденіемъ (искусствъ). Такихъ примѣровъ можно привести очень много. Возьмемъ еще одинъ: въ исторіи существуетъ, какъ извѣстно, вѣкъ просвѣщенія, который извѣстенъ

своимъ необычайнымъ упадкомъ философіи, и въ то же время необычайной популяризаціей. Съ точки зрѣнія развитія наукъ это - упадокъ, съ точки зрѣнія популяризаціи наукъ въ широкой публикѣ это дѣйствительно вѣкъ просвѣщенія. Итакъ одно и то же явленіе сообразно съ различными цѣлями можно опредѣлять различно. Допустимъ, что мы выполнили эту работу, описали предметъ и выбрали признаки сообразно нашей цѣли. Какъ въ такомъ случаѣ характеризовать эти признаки? Логика говоритъ, что это будутъ существенные признаки, хотя только по отношенію къ опредѣленной цѣли. Какъ же мы узнаемъ существенные признаки предмета? Возьмемъ опять конкретный примѣръ. Допустимъ, что мы изучаемъ какое нибудь физическое явленіе, напр. явленіе теплоты. Замѣчаемъ, что это явленіе обнаруживается при цѣломъ рядѣ фактовъ: вотъ огонь, - здѣсь есть теплота; начинаемъ тереть два предмета и опять ощущаемъ теплоту; и при цѣломъ рядѣ другихъ явленій также можемъ обнаружить теплоту. Что же является существеннымъ признакомъ теплоты? какъ его выдѣлить изъ этихъ, повидимому, разнородныхъ явленій. Логика, какъ и представители спеціальныхъ наукъ, отвѣчаетъ, что нужно брать тѣ признаки, которые постоянно сопровождаютъ данное явленіе. Горѣніе, треніе, движеніе, - явленія разнородныя, но что нибудь общее, что нибудь постоянное у всѣхъ этихъ явленій есть. Если мы находимъ это общее или постоянное; значитъ мы находимъ существенный признакъ. Остается рѣшить вопросъ, который представляется однимъ изъ самыхъ трудныхъ и основныхъ проблемъ индукціи, вопросъ, - почему постоянное въ явленіи признается существеннымъ

признакомъ. Рѣшеніе этого вопроса является обоснованіемъ индукціи, противное же оставляетъ ее необоснованной, т.е. ею можно будетъ пользоваться практически, но не логически. Впослѣдствіи мы перейдемъ къ спеціальному разсмотрѣнію этого вопроса, а сейчасъ, принявъ его какъ предпосылку, хотя и нуждающуюся въ обоснованіи, займемся анализомъ понятія „постоянство".

Сказать, что нужно найти постоянство, еще очень мало: нужно обладать средствами нахожденія его. Допустимъ, я изучаю явленіе горѣнія. Первое требованіе постоянства заключается въ повторности явленія. Если явленіе не повторяется, мы должны ждать, чтобы оно повторилось; но такъ какъ это было бы очень неудобно, то мы вмѣшиваемся въ событіе, и заставляемъ его повториться. Только этими двумя средствами или путями мы и можемъ установить, есть ли какой нибудь постоянный признакъ у явленія или нѣтъ. Далѣе, изучая тотъ же огонь въ воздухѣ, мы интересуемся повторить это явленіе въ другой обстановкѣ, напр., въ водѣ, - для чего зажигаемъ что нибудь въ водѣ и ждемъ результатовъ; потомъ мѣняемъ самый воздухъ, - беремъ давленіе одной атмосферы или двухъ или совершенно выкачиваемъ воздухъ, словомъ всячески мѣняемъ обстановку, въ которой производится изученіе, и повторяемъ явленіе въ измѣненной обстановкѣ. Когда такимъ образомъ мы мѣняемъ обстановку, очевидно, самое изученіе явленія зависитъ отъ нашей воли; но легко представить такой случай, когда, при самыхъ энергичныхъ стараніяхъ повторить опытъ, не можемъ этого сдѣлать, потому что условія отъ насъ не зависятъ. Опытъ, слѣдовательно, либо совершается при такихъ условіяхъ, повторе-

ніе которыхъ зависитъ отъ нашей воли, либо же при такихъ, которыя отъ нашей воли не зависятъ. Эти два вида опыта можно опредѣлить двумя различными терминами: можно говорить о наблюденіи, когда рѣчь идетъ объ условіяхъ, отъ нашей воли не зависящихъ, и объ экспериментѣ, когда условія повторяются сообразно цѣли, которую мы себѣ поставили. Въ результатѣ наблюденія и эксперимента получается рядъ свѣдѣній, дающихъ возможность установить нѣкоторый постоянный признакъ. Этотъ признакъ въ концѣ концовъ выражается въ сужденіи, которое необходимо должно носить общій характеръ. Эти общіе выводы, получаемые нами, собственно и есть индуктивные выводы, которые можно называть индуктивными законами, эмпирическими законами или просто общими положеніями, полученными путемъ наблюденія или эксперимента. Но самый процессъ полученія этихъ выводовъ заключаетъ въ себѣ рядъ опасностей, которыя мы должны предусматривать и тщательно избѣгать въ научной работѣ.

Передъ нами, слѣдовательно, встаетъ вопросъ о томъ, чѣмъ отличается настоящая индукція отъ другихъ процессовъ, сходныхъ съ нею или, иначе говоря, какъ предохранить себя отъ возможныхъ ошибокъ при полученіи индуктивныхъ выводовъ. Прежде всего бросается въ глаза, что при тщательной работѣ всегда легко принять несущественные признаки за существенные и, слѣдовательно, дать не то описаніе явленія, которое соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Въ научной работѣ постоянно съ такого рода ошибками приходится считаться. Какъ извѣстно, теплота переходитъ только отъ тѣлъ болѣе теплыхъ къ менѣе нагрѣтымъ. Прежде объ-

ясняли это явленіе такимъ образомъ: есть нѣкоторая жидкость, нѣкоторое вещество, называемое теплородомъ, который переходитъ отъ одного тѣла къ другому; гдѣ его больше, оттуда онъ и вытекаетъ. Эта неправильная точка зрѣнія очень долго держалась въ наукѣ, такъ какъ особый родъ движенія при теплотѣ былъ смѣшанъ съ движеніемъ, однимъ изъ признаковъ жидкости. Часто такого рода ошибки встрѣчаются въ области спеціальныхъ наукъ, гдѣ еще легче принять несущественный признакъ за существенный, - что существенно для характеристики, напр.. удѣльнаго періода и что несущественно? Достаточно припомнить тѣ заключенія и тѣ описанія, которыя мы дѣлаемъ въ обыденной жизни, чтобы понять, что въ сущности мы постоянно имѣемъ дѣло съ подобными ошибками. Допустимъ, цѣлый рядъ представителей какого нибудь сословія доставляли непріятности во все время нашей жизни, - намъ непремѣнно захочется описать это сословіе такимъ образомъ, чтобы включить сюда признаки отрицательные. Такого рода ошибочная индукція, которая основывается на несущественныхъ признакахъ, получила въ логикѣ названіе „вульгарной индукціи", именно индукціи, руководящейся не существенными признаками, а такъ сказать обыденными мнѣніями. Не избѣжавъ этой ошибки, - мы можемъ впасть въ другую, а именно объяснить себѣ, что ошибка произошла оттого, что изучены не всѣ предметы, входящіе въ данный классъ; что стоитъ описать всѣ предметы и мы ошибки избѣгнемъ. Вернемся къ прежнему примѣру. Представители извѣстнаго сословія все время дѣлаютъ намъ непріятности. Давая имъ отрицательную характеристику, мы можемъ сомнѣваться въ правильности ея, ду-

мая, что встрѣчались не со всѣми представителями сословія, и что мнѣніе наше измѣнится, ошибка исправится, если изучимъ всѣхъ. Нѣкоторые стоятъ на этой точкѣ зрѣнія по крайней мѣрѣ въ логикѣ, если не въ обыденной жизни. Аристотель даже представилъ индукцію именно въ формѣ такого полнаго перечисленія всѣхъ предметовъ и, слѣдовательно, признаковъ. Казалось, что здѣсь заключеніе будетъ безошибочно и совершенно не принималось во вниманіе, что заключенія то здѣсь собственно нѣтъ никакого, а есть только превращеніе соединительныхъ и раздѣлительныхъ сужденій въ общее сужденіе. Если знаемъ что нибудь относительно десяти представителей данной группы и затѣмъ, перечисливъ всѣ предметы данной группы утверждаемъ, что они обладаютъ такими же свойствами, то мы еще не пріобрѣтаемъ никакого новаго знанія, которое собственно и характеризуетъ индукцію. Въ данномъ случаѣ простое обобщеніе мы принимаемъ за выводъ. Такого рода индукція получила названіе индукціи черезъ перечисленіе и черезъ полное перечисленіе, и это точно также не настоящая индукція. Настоящая индукція есть та, которая дѣйствительно исходитъ отъ нѣкоторыхъ представителей класса и заключаетъ ко всѣмъ на основаніи существенныхъ признаковъ. Въ самомъ началѣ было сказано, что индукція есть не что иное, какъ аналитическій методъ. Анализъ заключается въ томъ, что мы сложное явленіе разлагаемъ на его элементы и отыскиваемъ его причину. Отыскать причину,—это значитъ разрѣшить проблему индукціи. Въ причинѣ заключается существенное, по нашему мнѣнію, потому, что причина есть необходимое условіе всякаго явленія. Она заключаетъ въ

Листъ 2-й

себѣ существенный признакъ. Такимъ образомъ, послѣ этого опредѣленія, мы опять возвращаемся къ основной проблемѣ индукціи, къ вопросу о причинѣ. Какъ вопросъ объ опытѣ есть центральное мѣсто индукціи, такъ вопросъ о причинѣ есть въ сущности вопросъ объ основаніи въ индукціи; другими словами мы возвращаемся къ той предпосылкѣ, которую пока только условно приняли, предпосылкѣ постоянства. Мы возвращаемся къ ней вслѣдствіе предположенія, что именно причина обусловливаетъ постоянство. Исходя изъ причины мы получаемъ слѣдствіе. Разъ мы знаемъ причину, то мы знаемъ нѣкоторый постоянный факторъ какого либо явленія. Мы перейдемъ къ вопросу о причинѣ путемъ обзора исторіи ученія объ индукціи. Изъ этого обзора станетъ совершенно ясно, какъ пришли къ тому понятію объ индукціи, которое сейчас господствуетъ въ логикѣ.

Собственно, объ индукціи уже говоритъ Аристотель. Разсужденіе Аристотеля чрезвычайно своеобразно и отличается отъ нашего разсужденія. У него индукціей считается то, чему мы не дадимъ такого названія, именно - настоящей индукціей онъ считаетъ индукцію черезъ простое перечисленіе. Онъ разсуждаетъ такимъ образомъ: всякое знаніе безспорно получается изъ болѣе перваго знанія; но что значитъ знаніе болѣе первое? Можно говорить о первомъ для насъ, но и о первомъ самомъ по себѣ, въ силу своей природы. Это не одно и то же: для насъ можетъ быть первымъ то, что само по себѣ вовсе не первое, и обратно, то, что само по себѣ первое, для насъ можетъ оказаться послѣднимъ. Для насъ первое то, съ чѣмъ мы знакомимся черезъ посредство органовъ

чувствъ, все же, стоящее внѣ зависимости отъ этого знакомства, будь оно первымъ само по себѣ, намъ представится обоснованнымъ а не обосновывающимъ явленіемъ. А въ нашихъ воспріятіяхъ черезъ посредство органовъ чувствъ, мы получаемъ только единичныя представленія. Первое для насъ есть, такимъ образомъ, единичное. Отсюда оставалось заключить, что первое само по себѣ есть общее, а общее есть источникъ единичнаго. Мы не станемъ останавливаться на томъ, насколько это разсужденіе справедливо, насколько оно пріемлимо. Для насъ просто важно усвоить практическую сторону разсужденія. Все то, что мы можемъ развивать, продолжаетъ Аристотель, мы узнаемъ либо изъ силлогизма, либо изъ пріема, стоящаго рядомъ съ силлогизмомъ, который можно назвать индукціей, и который въ сущности заключаетъ въ себѣ выводъ отъ отдѣльныхъ примѣровъ. Если мы на отдѣльныхъ примѣрахъ убѣждаемся въ чемъ либо, мы стараемся сдѣлать выводъ, обобщающій наши заключенія. Если мы, зная, что признакомъ хорошаго кормчаго является знаніе имъ своего дѣла, признакомъ хорошаго химика является знаніе химіи, признакомъ хорошаго ремесленника знаніе ремесла, говоримъ, что признакомъ хорошаго является знаніе, то мы отъ отдѣльныхъ примѣровъ переходимъ къ выводамъ общимъ. Но нашъ выводъ, по мнѣнію Аристотеля, будетъ правиленъ тогда, когда мы сдѣлаемъ полное перечисленіе, примемъ во вниманіе всѣ предметы. Въ современной логикѣ такимъ опредѣленіемъ индукціи не только не удовлетворяются, но прямо считаютъ индукцію черезъ полное перечисленіе неправильной. Первымъ, обратившимъ вниманіе на это обстоятельство, былъ Бэконъ. Поэтому Бэ-

конъ и считается основателемъ новой индуктивной логики.

Прежде чѣмъ перейти къ изложенію теоріи Бэкона, нужно обратить вниманіе на одно болѣе общее обстоятельство философскаго характера, которое объясняетъ до извѣстной степени, почему именно у Бэкона, мы находимъ такую точку зрѣнія, по которой индукція черезъ полное перечисленіе не есть индукція, а настоящая индукція основывается на существенныхъ признакахъ. Это обстоятельство заключается въ общемъ характерѣ древней и новой философіи. Эти двѣ философіи прямо противоположны: древняя философія исходитъ всегда изъ принципа данности намъ міра; міръ намъ данъ, и вся задача нашего познанія заключается въ томъ, чтобы только раскрыть это данное. Ничего привнести, ничего создать мы не можемъ. Весь прогрессъ знанія заключается въ томъ, что мы это данное все больше и больше раскрываемъ. Міръ представляется какимъ то неисчерпаемымъ запасомъ фактовъ, изъ которыхъ ни одинъ не можетъ исчезнуть, и ни одинъ не можетъ прибавиться. Это - черта, характерная и для греческой и для восточной философіи. Все есть данное, и человѣкъ только созерцаетъ и черезъ созерцаніе получаетъ свое знаніе. Въ этомъ есть извѣстнаго рода раціонализмъ, который порождается общимъ духомъ греческой философіи, признававшей реальнымъ только общее, выражающееся въ нашихъ понятіяхъ, и который характеризуется, какъ созерцательный раціонализмъ. Совершенно иное мы встрѣчаемъ въ новой философіи. Уже со временъ Августина Блаженнаго отмѣчается, что самымъ существеннымъ въ познаніи является не разсудокъ, не созерцаніе, а дѣйствованіе. Если основаніемъ всегда является

не созерцаніе, не размышленіе, а наша дѣятельность, то нельзя себѣ представить міръ, какъ нѣчто законченное, разъ навсегда данное; наоборотъ - въ жизнь міра мы можемъ вмѣшиваться, преобразовывать его и являться какъ бы творцами міра. Міръ нами познается не какъ данное, но какъ нѣчто постоянно создаваемое. Въ этомъ и заключалась основная черта христіанской философіи. Она особенно ярко обнаруживается въ новую эпоху у Декарта и Бэкона, но наибольшую силу и чистоту выраженія получаетъ у Канта, въ его знаменитомъ положеніи, что не природа предписываетъ намъ законы, но мы предписываемъ законы природѣ. Можно критиковать это положеніе, какъ несоотвѣтствующее дѣйствительности, но какъ принципъ его можно признать. Въ этомъ смыслѣ вся новая философія является творческой философіей. Логика Аристотеля, вполнѣ понятно, является только дедукціей: намъ нѣчто дано, мы дѣлаемъ наши выводы, согласуясь съ фактами, но новаго ничего создать не можемъ. Индукція наоборотъ, предоставляетъ право созданія новаго: намъ дано не все, а мы отъ себя дополняемъ. Та же тенденція обнаруживается и у Декарта, который, основывая новую философію, въ отношеніи логики занимаетъ позицію какъ будто противоположную вышеочерченной. Эта противоположность требуетъ выясненія: Декартъ раціоналистъ безспорно, но онъ ясно сознаетъ, что наше знаніе съ помощью мышленія не можетъ быть настоящимъ знаніемъ, если не будетъ продѣлана аналитическая работа. Вся его теорія сводится формально къ 4 положеніямъ, которымъ предшествуетъ утвержденіе необходимости аналитической работы. Хотя христіанскую философію и методъ Декарта мы разсматрива-

ли всегда, какъ методъ синтетическій, но синтезъ это вѣдь не есть силлогизмъ, это не есть простой выводъ изъ положенія. Синтезировать не значитъ сложить рядомъ предметы. Синтезировать значитъ доказать нѣчто новое , на него часто непохожее. Если принять во вниманіе это отличительное свойство мышленія въ новое время и въ древнемъ мірѣ, то для насъ станетъ яснымъ; почему у основателей новой философіи мы находимъ логику, которую можно было бы характеризовать, какъ логику творческаго разума въ противоположность созерцательному разуму древнихъ.

Теперь обратимся къ Бэкону. Онъ начинаетъ свое изложеніе съ критики аристотелевскаго ученія объ индукціи. По его мнѣнію, индукція черезъ полное перечисленіе, которой придерживается Аристотель, есть не что иное, какъ ребяческое дѣло, и серьезнаго вниманія не заслуживаетъ. Несмотря на требованіе полнаго перечисленія фактовъ по мнѣнію Бэкона, логика игнорируетъ самое существенное въ нашемъ процессѣ мышленія, именно то, что наше мышленіе идетъ постепенно: мы собираемъ рядъ фактовъ и убѣждаемся въ общемъ только тогда, когда подойдемъ къ нему черезъ нѣкоторое среднее промежуточное звено. Логика Аристотеля игнорируетъ, по мнѣнію Бэкона, то обстоятельство, что для насъ достаточно собрать нѣсколько примѣровъ, чтобы имѣть нѣкоторое общее положеніе. Аристотель эти среднія положенія или аксіомы совершенно не принимаетъ во вниманіе. Второе возраженіе въ устахъ Бэкона является упрекомъ по адресу Аристотеля и формальной логики. Что собственно нужно отъ логики? Нужно, чтобы она была руководительницей нашей мысли, стремящейся найти истину. Въ этомъ смыс-

лѣ Бэконъ называлъ ее искусствомъ изобрѣтенія истинъ. И такой логики у насъ до сихъ поръ нѣтъ, говоритъ Бэконъ. Всѣ открытія, которыя мы имѣемъ, носятъ случайный характеръ. При этомъ Бэконъ ссылается на рядъ примѣровъ: такъ порохъ, компасъ и большинство другихъ научныхъ открытій сдѣланы случайно. Нужно, чтобы мы имѣли нѣкоторыя постоянныя правила открывать истины, чтобы имѣли въ рукахъ инструменты для этихъ открытій. Бэконъ поясняетъ свою мысль слѣдующимъ образомъ: Начертить прямую линію даже опытный человѣкъ не сможетъ сразу, если же взять линейку, то съ помощью нея и неопытный человѣкъ и въ темнотѣ начертитъ совершенно правильную прямую. Нужно дать въ руки ученыхъ такое средство, которое замѣняло бы въ мышленіи роль линейки. Для того, чтобы создать новую логику, Бэконъ считаетъ нужнымъ предварительно очистить для нея путь, разрушить въ ней все старое и тогда только приступить къ новому созданію. Его сочиненіе, названное „Новый органонъ" въ противоположность „Органону" Аристотеля, состоитъ изъ двухъ частей, - разрушительной и созидательной. Остановимся кратцѣ на первой части „Новаго органона", такъ какъ она своеобразно характеризуетъ общій духъ новой логики и новой философіи... Освободиться отъ старой логики,— это значитъ освободиться отъ тѣхъ заблужденій, которыя уже проникли въ наше сознаніе, и которыя мѣшаютъ намъ строить новое. Задача заключается въ томъ, чтобы собрать эти заблужденія, перечислить ихъ, - классифицировать. Бэконъ сводитъ ихъ въ концѣ концовъ къ четыремъ основнымъ типамъ заблужденій и называетъ ихъ призраками или idola. Прежде всего назовемъ idola tribus,

заблужденія, коренящіяся въ природѣ человѣческаго рода, которыхъ мы не можемъ избѣжать. Нужно установить ихъ и всегда тщательно очищать отъ нихъ свое мышленіе. Къ этимъ ошибкамъ присоединяются ошибки, которыя Бэконъ назвалъ idola specus, т.е. заблужденія пещеры. Это значитъ, что каждый человѣкъ представляетъ изъ себя часть цѣлаго, участвуя въ общей исторіи рода и общественной жизни, и въ то же время индивидуально онъ замкнутъ; его духъ, его способности, познанія - заключены въ немъ, какъ бы въ пещерѣ, и если онъ не избавится отъ субъективизма, отъ личной предвзятости, то idola specus всегда будутъ затруднять чистое воспріятіе дѣйствительности. Представьте себѣ, говоритъ Бэконъ, человѣка, который проводя безвыходно всю жизнь въ пещерѣ, старался бы познать міръ. Какъ далеко простирались бы его познанія. А если бы онъ сталъ умствовать, то какъ много ошибокъ онъ допустилъ бы. Кабинетные ученые очень похожи на этихъ людей въ пещерахъ: они замкнулись въ себѣ и стараются изъ себя извлечь необходимыя знанія. Нужно избѣгать тѣхъ ошибокъ, которыя проистекаютъ изъ такого отношенія къ дѣлу. Самыя опасныя заблужденія - это idola theatri. Это опять образъ, который имѣетъ слѣдующее значеніе. Представьте себѣ театральную сцену, гдѣ выходятъ различныя дѣйствующія лица, герои и героини пьесы, люди добродѣтельные и злодѣи выходятъ въ маскахъ и въ гримѣ, дѣйствуютъ на сценѣ, совершаютъ извѣстные поступки, обнаруживаютъ такіе-то интересы; но въ дѣйствительности мы вѣдь не знаемъ, что скрывается за этими масками, и каковы дѣйствительные интересы и поступки этихъ людей. То

же самое повторяется и въ наукѣ. Здѣсь громадное количество сектъ, школъ, направленій, которыя постоянно другъ съ другомъ сталкиваются, борятся, но всѣ они въ маскахъ; не истина ими руководитъ, а другія соображенія. Сорвите маски, разберитесь, что въ дѣйствительности руководитъ каждымъ изъ нихъ, каждой изъ этихъ школъ, сектъ, направленій, и тогда вы дѣйствительно приблизитесь къ истинѣ. Люди настолько привыкли довѣрять авторитету господствующимъ мнѣніямъ, такъ мало даютъ вниманія собственнымъ размышленіямъ, что ошибокъ накопляется огромное количество и дѣйствительность скрывается за ними. Наконецъ четвертая группа заблужденій - idola fori или заблужденія площади, рынка. Образность этого выраженія поясняется слѣдующимъ примѣромъ: на форумѣ, гдѣ собираются всѣ для выполненія нѣкоторыхъ общественныхъ обязанностей, выступаютъ ораторы при произнесеніи политическихъ и всякихъ другихъ рѣчей; собираются коммерсанты говорить о своихъ дѣлахъ; происходитъ купля-продажа, при чемъ каждый купецъ старается обмануть покупателя, а покупатель купца; обѣ стороны прибѣгаютъ къ самымъ тонкимъ уловкамъ, чтобы обойти другъ друга. Самымъ могущественнымъ, объединяющимъ всѣхъ орудіемъ необходимо является слово; ораторъ, который говоритъ на политическія темы, купецъ, который продаетъ или покупаетъ, - всѣ они именно словомъ стараются обмануть другихъ. Ихъ слова лживы, потому что они служатъ для того, чтобы представить истину не такой, какъ она есть. Вотъ ошибка, которая намъ свойственна: мы часто принимаемъ слова за истину. Когда мы научимся придавать словамъ ихъ истинное зна-

ченіе, то избавимся отъ этой группы ошибокъ. Итакъ, допустимъ, что мы избѣгли этихъ ошибокъ. Тогда можно перейти къ построительной работѣ, къ созданію новой логими. Чтобы приступить къ ея построенію, мы должны условиться, зачѣмъ намъ нужна не только логика, но вообще зачѣмъ намъ нужно знаніе. Намъ знаніе нужно, говорить Бэконъ, затѣмъ, чтобы управлять и познавать природу. Научиться управлять природой можно только въ томъ случаѣ, если мы понимаемъ ее, знаемъ ее, можемъ интерпретировать ее. Конечная наша цѣль есть управленіе природой, средство - знаніе. Логика должна дать намъ средства пріобрѣтать научныя знанія, такъ какъ они помогаютъ управлять природой; чтобы интерпретировать природу, нужно найти ея основные законы, т.е. положенія, въ которыхъ заключаются причины, найти ея формы, (основные законы и формы у Бэкона синонимы). Какъ устанавливать эти причины? Бэконъ даетъ очень утомительные и длинные совѣты, перечисленіе которыхъ невѣроятно скучно, но самое основное сводится къ слѣдующему: чтобы узнать формы или основные законы, нужно составлять таблицы того, что мы изучаемъ, при чемъ должно быть три таблицы, - одна, въ которую включаемъ все то, что присуще описываемому явленію; другая, - гдѣ перечисляемъ все то, что данному явленію неприсуще, и третья таблица, гдѣ устанавливаемъ степень, въ которой данный признакъ присущъ или неприсущъ явленію. Когда мы составимъ эти таблицы, начинается настоящая индукція, которая заключается въ томъ, что мы отбрасываемъ нѣкоторыя свойства, которыя не должны содержаться въ изучаемомъ явленіи. Допустимъ, мы изучаемъ теплоту. Тамъ, гдѣ встрѣчается

огонь, не можетъ быть замерзанія, слѣдовательно, этотъ признакъ мы должны отбросить. Затѣмъ мы отбрасываемъ свойства, встрѣчающіяся тамъ, гдѣ данное свойство отсутствуетъ; потомъ, отбрасываемъ свойства, возрастающія тамъ, гдѣ данное убываетъ, и наконецъ отбрасываемъ тѣ, которыя убываютъ тамъ, гдѣ данное возрастаетъ. Все это производитъ впечатлѣніе совершенно механической работы, и, если бы нашлись ученые, примѣняющіе этотъ способъ, это было бы примѣромъ типичной безплодной работы. Но Бэкону казалось, что именно такимъ способомъ можно научить людей, даже лишенныхъ таланта, дѣлать нѣкоторыя открытія. Возможно ли это или нѣтъ, - другой вопросъ. Фактъ тотъ, что въ ученіи Бэкона есть кое-что новое, но не трудно уловить въ немъ и нѣкоторый остатокъ схоластики, и притомъ значительный остатокъ; самая вѣра въ законченность логической работы не свойственна духу новой философіи. Но тѣмъ не менѣе задачи Бэкона подтверждаются и повторяются цѣлымъ рядомъ работъ другихъ новыхъ философовъ. Въ своемъ „Новомъ органонѣ" Бэконъ перечисляетъ десятки и сотни таблицъ, которыя въ концѣ концовъ можно свести къ двумъ пріемамъ, именно: съ одной стороны мы отбрасываемъ свойства, которыя не встрѣчаются тамъ, гдѣ встрѣчается данное извѣстное свойство, съ другой отбрасываемъ свойства, которыя встрѣчаются тамъ, гдѣ данное свойство отсутствуетъ. Не трудно увидѣть, что это есть выраженіе того, что мы называемъ экспериментомъ, т.е. это есть не что иное какъ опытъ, зависящій отъ нашей воли. По существу дѣла дальнѣйшая разработка метода индукціи, не очень далеко ушла отъ Бэкона: дали только новую фор-

му, новыя названія, но существенное сохранилось. Намъ нужно было узнать, что такое причины, почему постоянство гарантируетъ индукцію, что такое постоянство и т.д. Бэконъ не разрѣшилъ этихъ вопросовъ, а только указалъ, какъ вести научную работу, т.е. его логика есть не что иное, какъ совокупность эвристическихъ пріемовъ,но не собственно логическихъ... Ученіе о методѣ индукціи, какъ эвристическомъ пріемѣ, послѣ Бэкона было въ значительной степени усовершенствовано Гершелемъ и, наконецъ, Миллемъ была придана ему окончательная форма. Милль различаетъ всего четыре основныхъ способа умозаключенія въ индукціи: методъ сходства, методъ различія, методъ остатковъ, методъ сопутствующихъ измѣненій. Методъ сходства есть собственно методъ наблюденія: если мы замѣчаемъ, что два или нѣсколько случаевъ изслѣдуемаго явленія постоянно сходятся въ одномъ обстоятельствѣ, мы обнаруживаемъ стремленіе предположить причину въ этомъ одномъ обстоятельствѣ. Это основаніе метода сходства. Если мы видимъ, что съ удаленіемъ одного свойства уничтожается какое нибудь явленіе, хотя всѣ остальныя свойства остаются, мы склонны думать, что это удаленное свойство и есть причина изслѣдуемаго явленія. Это методъ различія. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ простымъ наблюденіемъ, во второмъ случаѣ съ экспериментомъ. Что касается метода остатковъ, то онъ впервые былъ введенъ Миллемъ и заключается въ слѣдующемъ: мы можемъ знать, что извѣстное свойство уже находится въ причинной связи съ другимъ свойствомъ; остается нѣчто, нѣкоторый X, остатокъ, о которомъ мы не знаемъ, съ чѣмъ онъ находится въ связи,

при этомъ есть и нѣкоторая причина, которая является тоже, такъ сказать, безпріютной. Ихъ то мы и связываемъ, т.е. дѣлаемъ заключеніе по методу остатковъ. Послѣдній методъ, методъ сопутствующихъ измѣненій, заключается въ томъ, что, когда увеличеніе одного явленія влечетъ за собой увеличеніе или уменьшеніе другого явленія, мы заключаемъ о причинной связи между ними. Но все это относится только къ эвристической части или къ эвристическимъ методамъ, а собственно логическая проблема индукціи разрѣшалась позднѣе.

ОБОСНОВАНІЕ ИНДУКЦІИ.

Самымъ важнымъ вопросомъ въ ученіи объ индукціи является вопросъ: какъ логически обосновать процессъ перехода отъ частнаго къ общему? Эта проблема разрѣшалась только въ 19-мъ вѣкѣ и разрѣшалась въ связи съ другимъ вопросомъ, именно съ вопросомъ о причинности. Выводъ отъ частнаго къ общему возможенъ лишь при предположеніи единообразнаго порядка явленій. Поэтому центръ тяжести въ вопросѣ, существуетъ ли такое единообразіе и какъ его понимать? Обычно единообразіе мы склонны толковать какъ единообразіе причинности, и потому самое единообразіе вообще превращается часто въ утвержденіе закона причинности, т.е. разъ мы утверждаемъ, что всякое явленіе имѣетъ причину, то достаточно указать причину этого явленія, и мы получаемъ право дѣлать извѣстные выводы. Такимъ образомъ, эти двѣ проблемы, причинности и единообразія, какъ бы отождествлены,

но понятіе единообразія въ одномъ отношеніи шире понятія причинности, а въ другомъ отношеніи уже: шире въ томъ смыслѣ, что мы себѣ можемъ представить нѣкоторое единообразіе, которое вовсе не будетъ въ причинной зависимости отъ сопутствующихъ измѣненій, а съ другой стороны, причинность не всегда есть единообразіе. Вотъ стороны, на которыя въ особенности нужно обратить вниманіе. Мы привыкли думать, что если мы знаемъ причину, такъ мы необходимо можемъ заключать отъ нея къ ея дѣйствіямъ. Дѣйствительно дѣло происходитъ такъ, поскольку рѣчь идетъ о математическихъ основаніяхъ и даже физикѣ. Но происходитъ ли такъ дѣло, когда рѣчь идетъ о психологіи, о психической причинности? Если я разумѣю пока не научную обработку, а наше обычное представленіе, то всякій разъ, когда мы говоримъ о причинности въ области психологіи, то мы свою волю разсматриваемъ какъ причину нѣкотораго дѣйствія, представляя дѣло такъ, какъ будто бы мы сами создаемъ нѣчто изъ ничего. Каждый волевой актъ есть до извѣстной степени и творческій. Причинность психологическая въ этомъ смыслѣ являлась причинностью творческой. Съ этой точки зрѣнія очевидно единообразіе не отождествляется съ причинностью. Поэтому заключать объ единообразіи въ области психологической причинности затруднительно. А такъ какъ эти проблемы единообразія и причинности отождествлялись, и теоріи 19-го вѣка пытались разрѣшить вопросъ объ единообразіи съ точки зрѣнія закона причинности, то намъ сперва слѣдуетъ остановиться на томъ, какъ рѣшать вопросъ о причинности.

Здѣсь необходимо провести одно разграниченіе: будемъ различать законы причинности и простыя эмпирическія сужденія о причинѣ. Закономъ причинности мы называемъ положеніе, что всякое явленіе, которое мы наблюдаемъ или когда нибудь будемъ наблюдать, имѣетъ свою причину. Слѣдовательно это есть нѣкоторое положеніе не эмпирическаго характера. Изъ опыта оно не получается, потому что всѣхъ явленій мы не знаемъ. Это слѣдовательно безусловное всеобщее положеніе, но оно должно быть въ своей всеобщности обосновано. Это положеніе не можетъ быть эмпирическими сужденіями о причинности, т.е. сужденіями, которыя мы встрѣчаемъ въ наукѣ: такая то причина вызываетъ такое то слѣдствіе, за А слѣдуетъ Б. Это эмпирически установленное правило. Когда мы говоримъ о томъ, что единообразіе явленій отождествляется съ закономъ причинности мы, конечно, имѣемъ въ виду причинность только въ первомъ смыслѣ,т.е. законъ причинности, но какъ его можно обосновать? Въ раціоналистической философіи 17-го и 18-го вѣка понятіе причинности часто толковали, какъ понятіе врожденное, т.е. слѣдовательно по своему значенію это понятіе становилось на ряду съ понятіемъ субстанціи, Божества и другими врожденными идеями. Тогда становится очевиднымъ, что разъ идея причинности намъ врождена, то мы ее всюду примѣняемъ, и что она имѣетъ значеніе совершенно общее. Наиболѣе серьезное возраженіе противъ врожденныхъ идей выставилъ Локкъ. Поэтому его критика примѣнялась и къ значенію понятій причинности. Послѣ Локка трудно было утверждать, что причинность намъ прирожденна. Но тогда опять возникъ вопросъ, почему она имѣетъ

всеобщій характеръ. Локкъ пытался объяснить это слѣдующимъ образомъ: понятіе о причинности мы получаемъ изъ внутренняго опыта, гдѣ мы находимъ всегда въ дѣйствіи нѣчто причиняющее его. Затѣмъ эту причинность мы переносимъ на весь міръ. И это безспорно такъ, поскольку мы знаемъ, что всякое первобытное міровоззрѣніе антропоморфично. Слѣдовательно въ этомъ отношеніи Локкъ правъ. Но будетъ ли логическимъ это обоснованіе Локка? Собственно, его объясненія къ дѣлу не идутъ. Вѣдь мы не сомнѣваемся практически въ томъ, что всякое явленіе имѣетъ свою причину, но мы сомнѣваемся въ этомъ теоретически. Какъ теоретически доказать, что всякое явленіе имѣетъ свою причину? За эту задачу взялся Юмъ. Его рѣшеніе проблемы причинности считается основнымъ для цѣлаго ряда направленій, главнымъ образомъ для эмпирическаго. Юмъ, какъ извѣстно, приходитъ къ выводамъ весьма скептическимъ и, другими словами, Юмъ все-таки не разрѣшилъ этой проблемы. Тогда за нее взялся Кантъ, причемъ ему казалось, что онъ устранилъ недоумѣнія Юма. Такимъ образомъ въ лицѣ Юма и Канта мы имѣемъ два типическихъ рѣшенія этой проблемы. Къ ней можно подходить съ точки зрѣнія Юма или съ точки зрѣнія Канта, т.е., конечно условно, со всѣми тѣми поправками, которыя мы можемъ внести теперь. Я долженъ остановиться на обѣихъ точкахъ зрѣнія. Тогда намъ станетъ понятна точка зрѣнія современной логики, а именно: Милль стоитъ всецѣло на почвѣ Юма, современная же логика въ лицѣ Зигварта, напр., который въ настоящее время является наиболѣе крупнымъ представителемъ современной логики, ближе къ Канту.

Итакъ остановимся на ученіи Юма. Юмъ разсуждалъ слѣдующимъ образомъ. Если мы дѣйствительно хотимъ пріобрѣсти какое либо новое знаніе, мы должны заранѣе опредѣлить, что мы можемъ постигнуть, и чего не можемъ, т.е. мы должны какъ бы опредѣлить границы нашего разума, составить географію нашего разума. Юмъ ставитъ вопросъ съ точки зрѣнія теоріи познанія, а именно онъ полагаетъ дѣятельность нашего разума вообще ограниченной. Единственно, что есть надежнаго въ дѣятельности разума, это то, что дается опытомъ. Поэтому, если мы хотимъ найти разрѣшеніе проблемы, мы должны не выходить за предѣлы опыта. Итакъ, мы должны начать свое разсужденіе, оставаясь исключительно въ предѣлахъ того, что намъ дано.... Разсмотрѣвъ то, что намъ дано, мы должны будемъ сказать, что у насъ есть нѣкоторое содержаніе сознанія. Говорить о томъ, что есть какое то содержаніе внѣ насъ, мы не можемъ, потому что оно намъ изъ опыта не дано. Для Юма это было положеніе очевидное. Слѣдовательно, все, что мы знаемъ, все о чемъ мы можемъ говорить, есть содержаніе нашего сознанія. Все, что внѣ нашего сознанія, очевидно, не подлежитъ нашему вѣдѣнію. Тутъ заключается очень скользкій пунктъ если оно не подлежитъ нашему вѣдѣнію, но мы говоримъ, что оно существуетъ, то мы уже очевидно какъ-то объ этомъ знаемъ. Откуда же мы знаемъ? Мы можемъ не хотѣть этого знать, но все же мы какъ нибудь да относимся къ нему, и этимъ познаемъ его существованіе. Но стараясь, какъ и Юмъ, придерживаться взгляда, что ничего кромѣ содержанія сознанія нѣтъ, мы видимъ, что нѣкоторыя изъ содержанія сознанія похожи другъ на друга, а дру-

гія различны. Слѣдовательно, мы уже можемъ произвести нѣкоторую классификацію. Условимся теперь въ нѣкоторыхъ терминахъ: будемъ называть всякое отдѣльное содержаніе сознанія воспріятіемъ. Тогда мы можемъ сказать, что всѣ наши воспріятія дѣлятся на двѣ группы. Какими же признаками отличается одна группа отъ другой? Очень нетрудно замѣтить, что всѣ наши воспріятія отличаются другъ отъ друга между прочимъ интенсивностью, т.е. одни воспріятія болѣе интенсивны, другія - менѣе. Условимся называть болѣе яркія воспріятія впечатлѣніями, а менѣе яркія - представленіями или идеями. Теперь мы имѣемъ право сказать, что все содержаніе нашего сознанія состоитъ, съ одной стороны, изъ впечатлѣній, съ другой, изъ представленій. Но представленія суть только болѣе слабыя впечатлѣнія, какъ бы ихъ копіи. Возникаетъ вопросъ, ~~~ ли какой нибудь между ними зависимости. Если мы станемъ разсматривать наши отдѣльныя воспріятія, то мы замѣтимъ, что болѣе яркія предшествуютъ менѣе яркимъ. Съ нашей обычной точки зрѣнія все это гораздо проще: у насъ есть нѣкоторое воспріятіе предмета, а затѣмъ его представленіе. Но Юмъ не желаетъ говорить о предметахъ; онъ не знаетъ, что есть внѣ его сознанія. Поэтому получается нѣкоторая искусственность въ построеніи, и искусственность довольно привлекательная съ точки зрѣнія логической. Итакъ, мы можемъ допустить, что дѣйствительно представленія являются копіями впечатлѣній по той причинѣ, что впечатлѣнія всегда предшествуютъ представленіямъ. Если такъ, то мы можемъ сдѣлать еще шагъ впередъ и сказать, что въ дѣйствительности впечатлѣнія вызываютъ представленія, т.е. являются ихъ причинами.

Теперь, есть ли что нибудь, что было бы причиной впечатлѣній? Согласно всему ходу разсужденія, мы должны были бы на этотъ вопросъ сказать: „не знаю, это находится внѣ сознанія". Но Юмъ здѣсь не совсѣмъ послѣдовательно допускаетъ, что нѣкоторый X есть, но объ этомъ X онъ ничего не знаетъ, кромѣ того, что онъ есть. Но здѣсь у Юма и заключается противорѣчіе. Разъ мы сдѣлали это раздѣленіе, мы можемъ установить критерій, по которому станемъ опредѣлять, что истинно и что неистинно. Когда рѣчь идетъ о представленіяхъ и идеяхъ, то мы можемъ утверждать, что истинно то представленіе или идея, впечатлѣніе которой мы можемъ указать, а если мы не можемъ для какой нибудь идеи указать впечатлѣніе, то эта идея мнимая, фиктивная. Дѣйствительно, возьмемъ любое представленіе, напр., стола. Мы можемъ указать для него соотвѣтствующее впечатлѣніе. Слѣдовательно, столъ существуетъ. Но возьмемъ идею субстанціи. Гдѣ впечатлѣніе, которое я могъ бы назвать впечатлѣніемъ субстанціи? Такого нѣтъ. Слѣдовательно субстанція вообще не существуетъ. Нашимъ критеріемъ мы можемъ провѣрить и имѣющееся у насъ понятіе причинности. Но прежде чѣмъ перейти къ причинности продолжимъ нѣсколько анализъ нашего сознанія. Пока у насъ есть съ одной стороны впечатлѣнія, съ другой представленія. Есть ли какая нибудь связь между отдѣльными представленіями? Есть ли вообще какая нибудь закономѣрность въ появленіи отдѣльныхъ представленій и впечатлѣній? Мы можемъ замѣтить, что иной разъ какое нибудь представленіе не имѣетъ соотвѣтствующаго впечатлѣнія, но мы замѣчаемъ, что оно сводится къ нѣсколькимъ другимъ представле-

ніямъ, болѣе простымъ, а этимъ болѣе простымъ представленіямъ затѣмъ уже соотвѣтствуютъ впечатлѣнія. Очевидно сложное образованіе уже есть продуктъ нѣкоторой дѣятельности нашего воображенія. Но этого мало. Мы можемъ подмѣтить, что въ нашей дѣятельности воображенія и памяти всегда представленія идутъ связно, парами или по нѣсколько штукъ. Эта связность до извѣстной степени необходима, въ томъ смыслѣ, что разъ мы замѣтили опредѣленную связь, то мы впредь уже воспроизводимъ эту связь. Условимся называть эту связь ассоціаціями. Тогда мы скажемъ, что дѣятельность нашего сознанія подчинена законамъ ассоціаціи. (Юмъ считается въ дѣлѣ психологіи основателемъ ученія объ ассоціаціяхъ.) Эти ассоціаціи носятъ совершенно такой же характеръ, какой въ естественномъ мірѣ носитъ законъ тяготѣнія, характеръ необходимости. Законъ тяготѣнія уже не требуетъ объясненій: это есть нѣкоторый конечный законъ. Точно также и ассоціаціи нѣтъ надобности пытаться объяснять; по мнѣнію Юма, это выходитъ изъ предѣловъ нашей познавательной способности. Ассоціаціи раздѣляются на три группы: ассоціаціи по сходству, по смежности и по причинности. На основаніи этихъ ассоціацій у насъ и создаются разнообразныя отношенія между представленіями. Эти отношенія суть: время, пространство, число, тожество, сходство, различіе, причинность. Слѣдовательно, отношеніе причинности создается на почвѣ ассоціаціи по причинности. Именно теперь мы вплотную подошли къ интересовавшему насъ понятію. Какъ же оно возникло? Есть ли у насъ какое нибудь впечатлѣніе, которое соотвѣтствуетъ представленію о причинности? По мнѣнію Юма прямо

указать его нельзя, но нельзя отрицать того, что причина есть фактъ, постоянно присутствующій въ явленіи. Значитъ либо критерій истины неправиленъ, либо нужно иначе объяснять причинность. Юмъ разсматриваетъ прежнее ученіе о причинности и находитъ, что оно несостоятельно. Несостоятельно ученіе Локка потому, что оно ссылается на волю. Это значитъ ссылаться на нѣкоторую силу, но вѣдь сила и причинность это одно и то же. Это не значитъ объяснить понятіе,- это значитъ замѣнить одно слово другимъ. Юмъ точно также возстаетъ противъ раціонализма. Раціоналисты думаютъ, что изъ понятія причины само собою вытекаетъ слѣдствіе. Юмъ совершенно справедливо говоритъ, что нужно быть очень проозорливымъ человѣкомъ, чтобы напримѣръ изъ прозрачности воды, не имѣя никакого опыта, заключить, что въ водѣ можно захлебнуться. Только опытъ можетъ установить здѣсь причинную связь. Но убѣждаетъ ли насъ опытъ въ необходимости закона причинности? Собственно, если бы на основаніи опыта мы дѣлали заключенія, то можно было бы только сказать, что такъ было всегда. Но тутъ Юмъ ставитъ свой знаменитый вопросъ: развѣ можно изъ того, что солнце до сихъ поръ каждый день всходило, заключить, что оно завтра взойдетъ? и во всякомъ случаѣ изъ того, что нѣчто было, не слѣдуетъ, что оно будетъ и впредь, слѣдовательно, простой опытъ намъ здѣсь ничего не даетъ и не уясняетъ. Но какъ же тогда можно объяснить законъ причинности и его необходимость? Юмъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ:установивъ признаки причинности, мы найдемъ: 1) послѣдовательность во времени, т.е причина всегда предшествуетъ дѣйствію и 2) они связаны необходимо. Тотъ фактъ,

что причина предшествуетъ дѣйствію, есть фактъ постоянный. Но безспорно и то, что во времени можно связать вещи, которымъ мы не приписываемъ причинности. Слѣдовательно, вся суть въ необходимости. Юмъ далѣе разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: въ сущности здѣсь причинность не есть представленіе, которое есть копія нѣкотораго впечатлѣнія. Она вообще не есть представленіе, а впечатлѣніе, соотвѣтствующее нѣкоторой умственной дѣятельности или дѣятельности воображенія, т.е. здѣсь надо представить такое постоянное сопутствіе явленію: за явленіемъ А всегда слѣдуетъ явленіе Б. Поэтому я предполагаю, что здѣсь есть необходимая связь, и потому, когда вновь наступаетъ А, я уже поджидаю В. Вотъ это ожиданіе либо оправдывается, либо не оправдывается, и по мѣрѣ того, какъ оно оправдывается, у меня создается привычка связывать А съ Б. Эта привычка порождаетъ у меня идею причинности, т.е. идею необходимой связи А съ Б. Слѣдовательно, никакого впечатлѣнія, отъ котораго мы заимствовали бы идею причинности, нѣтъ. Это есть просто на-просто привычка. Но обосновываетъ ли привычка причинность? Совершенно ясно, что нѣтъ. Развѣ мы не можемъ допустить, что мы привыкнемъ связывать А съ Б тамъ, гдѣ причинной связи нѣтъ, а есть случайная послѣдовательность. Юмъ, конечно, сознавалъ этотъ недостатокъ и дѣлаетъ своеобразный выходъ изъ положенія, а именно: нельзя довѣряться разуму. Разумъ можетъ дѣлать ошибки, но природой въ насъ заложенъ своеобразный инстинктъ, который руководитъ нами, который заставляетъ насъ поступать правильно и правильно признавать причинную связь, т.е. другими словами, мы бы сказали,

что въ концѣ концовъ заключеніе о причинности, указываетъ только на то, что есть нѣчто постоянное въ самой нашей организаціи психической и физической. Она является условіемъ познанія, и постоянство въ нашей организаціи гарантируетъ нѣкоторое постоянство закона причинности. Но разумѣется, это не есть рѣшеніе. Это выводъ въ высшей степени условный. Ну, а если измѣнится наша организація, скажемъ, въ порядкѣ эволюціи, черезъ 50 лѣтъ, мы измѣнимъ всѣ свои физическія функціи, психическія и т.д., - тогда измѣнится и законъ причинности? Затѣмъ, если итти обратно, то мы можемъ дойти до пункта, когда закона причинности не было, когда, слѣдовательно, совершались явленія безъ причины. Но можемъ ли мы это помыслить? Можемъ ли представить себѣ тотъ міръ, въ которомъ происходятъ дѣйствія безъ причинъ? Мы этого совершенно не можемъ допустить. Если мы не знаемъ причины какого нибудь явленія, мы говоримъ, что это случайность; въ этомъ случаѣ мы указываемъ только, что здѣсь отсутствуетъ закономѣрность. Мы не говоримъ, что это явленіе безъ причины. Когда причина совершенно неизвѣстна, мы говоримъ, что это чудо, но чудо нѣкто создаетъ. Слѣдовательно, мы опять предполагаемъ нѣкоторую причину. Слѣдовательно, Юмъ не даетъ отвѣта на вопросъ. Собственно спасти положеніе вещей и было задачей Канта. Онъ ставитъ свою задачу гораздо шире, или по крайней мѣрѣ ему казалось, что онъ ставитъ ее много шире. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Кантъ говоритъ, что именно Юмъ былъ тотъ, кто заставилъ его мыслить, пробудилъ его изъ состоянія застоя и заставилъ задуматься надъ вопросами теоріи познанія. Канту кажется,

что Юмъ напрасно разсматривалъ только проблему причинности. Кантъ хочетъ поставить вопросъ во всей широтѣ и показать, что на ряду съ причинностью есть еще другія, понятія, такого же характера, какъ и причинность, и очевидно, что возможно найти объясненіе одно для всѣхъ этихъ понятій. Здѣсь безспорно у Канта ошибка, какъ мы можемъ сейчасъ увидѣть. Юмъ ставилъ задачу въ томъ же объемѣ. Юмъ говорилъ объ отношеніяхъ пространства, времени, количества, причинности. То же самое дѣлаетъ и Кантъ: онъ разсматриваетъ пространство, время, количество, субстанцію, взаимодѣйствіе, причинность и т.д., т.е. тѣ же понятія, что и у Юма, только Юмъ называлъ ихъ отношеніями, а Кантъ категоріями. По мнѣнію Канта, Юмъ „посадилъ корабль философіи на мель скептицизма". Вотъ Кантъ и хотѣлъ свести корабль съ мели и, какъ онъ выражается, „ввести въ спокойную бухту". Разсужденіе Канта слѣдующее: онъ подходитъ къ вопросу, какъ онъ самъ думаетъ, такъ, какъ подходилъ когда то къ вопросу о мірѣ Коперникъ: не было правильнаго разрѣшенія этого вопроса до тѣхъ поръ, пока представляли себѣ, что въ центрѣ солнечной системы, находится наша земля. Но какъ только Коперникъ переставилъ отношенія и поставилъ въ центрѣ солнечной системы солнце, все разрѣшилось очень просто. По мнѣнію Канта, онъ также совершаетъ „коперниковскій подвигъ", какъ онъ самъ выражается: именно мы говоримъ о познаніи, но въ познаніи налицо есть и познаваемое и тотъ, кто познаетъ. Мы ищемъ объясненія необходимости въ самомъ познаваемомъ, мы думаемъ, что есть какой то необходимый, отъ насъ независящій законъ природы, но попробуйте мыслить иначе, а

именно, что та необходимость, о которой идетъ рѣчь въ познаніи, зависитъ вовсе не отъ познаваемаго, а отъ насъ самихъ, отъ познающаго. Мы не можемъ, конечно, говорить, что было бы безъ познающаго субъекта, но образно мы можемъ сказать, что это былъ бы хаосъ. Порядокъ въ мірѣ, закономѣрность вносится познающимъ субъектомъ. Закономѣрность есть формированіе нѣкотораго матеріала, а формы вноситъ познающій субъектъ. Выходитъ, что поскольку необходима закономѣрность, она вносится нами самими. Самъ Кантъ передаетъ эту теорію нѣсколько иначе, въ терминахъ очень часто запутанныхъ. Но основная мысль его ясна. Онъ, слѣдовательно, какъ бы перевертываетъ наше міросозерцаніе и, дѣйствительно, въ центрѣ міра ставитъ познающаго субъекта. Этимъ объясняется смыслъ той фразы, которую мнѣ уже приходилось цитировать, а именно, что невѣрно, будто природа предписываетъ намъ законы. Наоборотъ это мы предписываемъ законы природѣ. Та закономѣрность, то постоянство, которыя наблюдаются въ мірѣ, есть ничто иное, какъ нѣкоторыя формы нашего познанія. Какъ понимать это положеніе? Кантъ рѣшаетъ дѣло такимъ образомъ: всякое наше познаніе, говоритъ онъ, начинается вмѣстѣ съ опытомъ. До опыта, слѣдовательно, никакого познанія нѣтъ, но это не значитъ, что всякое познаніе проистекаетъ изъ опыта. Безъ опыта невозможно познаніе, но это не значитъ, что все получается изъ опыта. Эта мысль безусловно правильна. Онъ указываетъ на то, что во всякомъ опытѣ есть нѣкоторый не опытный элементъ. Условимся называть его апріорнымъ. Тогда возникаетъ вопросъ, откуда же получаются эти апріорные элементы?

До опыта мы о нихъ не знаемъ, но какъ только произведемъ опытъ, мы уже о нихъ знаемъ именно потому, что всякій опытъ производитъ познающій субъектъ. Дѣятельность его познанія, формированіе опыта, это есть то, что не получается изъ опыта, а есть, слѣдовательно, то, что привносится самимъ субъектомъ, есть форма познанія. Если мы теперь станемъ разсматривать источникъ нашего познанія, то мы найдемъ два элемента, - чувственность и разсудокъ. Всѣ наши познанія либо изъ чувственности, либо изъ разсудка, но нельзя говорить, что есть познаніе только изъ чувственности или только изъ разсудка. Опытъ необходимо предполагаетъ и то и другое. Если мы теперь скажемъ, что то, что дается черезъ чувственность, есть интуиція, а то, что намъ дается черезъ разсудокъ, есть понятіе, то, выражая въ другихъ терминахъ мысль объ опытѣ, можемъ сказать, что всякое познаніе есть интуиція и понятіе въ одно и то же время, или же, какъ говоритъ Кантъ, безъ понятій однѣ интуиціи были бы слѣпы, безъ интуицій одни понятія были бы пусты. Всякій опытъ необходимо есть подведеніе интуитивнаго содержанія подъ разсудочныя понятія, или же, какъ мы теперь называемъ эти понятія, подъ которыя подводится содержаніе нашего опыта, - категоріи. Слѣдовательно, всякій опытъ есть подведеніе интуитивнаго содержанія подъ категоріи. Въ концѣ концовъ оказывается у Канта, что въ числѣ этихъ категорій находится и понятіе о причинности. Съ этой точки зрѣнія понятіе о причинности, слѣдовательно, есть нѣкоторая форма нашего разума. Слѣдовательно, какъ форма, она обязательна при всякомъ опытѣ. Такимъ образомъ, какъ бы обосновывается и спаса-

ется отъ скептицизма понятіе причинности. Но отъ понятія причинности нужно еще перейти къ основоположенію причинности, тому положенію, которое мы сейчасъ называли закономъ причинности, которое состоитъ въ томъ, что всякое явленіе имѣетъ свою причину. Вопросъ о законѣ или основоположеніи причинности, рѣшается Кантомъ аналогично тому, какъ онъ рѣшаетъ вопросъ о понятіи причинности, т.е. основоположеніе онъ разсматриваетъ, какъ необходимую форму, которая вносится самимъ познающимъ въ познаваемый имъ міръ. Такимъ образомъ, и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же рѣшеніемъ. Законъ и понятіе причинности поэтому являются необходимыми. Они суть апріорныя формы познающаго субъекта. Это рѣшеніе Канту казалось совершенно удовлетворительнымъ. Однако въ 19-мъ вѣкѣ цѣлый рядъ философовъ возражалъ Канту, главнымъ образомъ въ томъ отношеніи, что вѣдь если это условіе нашего познанія, то вполнѣ зависитъ отъ насъ принять это условіе или не принять. Если мы желаемъ познавать, мы должны признать это положеніе. Если не желаемъ познавать, то мы не будемъ признавать этого общаго положенія. Само собою разумѣется, что опять таки рѣчь здѣсь идетъ о чисто теоретическомъ признаніи, такъ какъ фактически никто въ законѣ причинности не сомнѣвается, и въ этомъ смыслѣ формулировалъ Виндельбандъ свое отношеніе къ апріорнымъ формамъ, когда говорилъ, что здѣсь признается одна предпосылка. Итакъ законъ причинности есть предварительная предпосылка нашего мышленія. Правда, во второй половинѣ 19-го вѣка былъ и другой способъ истолкованія этой предпосылки, другое обоснованіе закона причинности,

но теперь для насъ имѣетъ значеніе ученія самого Юма и самого Канта, затѣмъ, что на почвѣ ихъ легче понять послѣдующія теоріи.

Теперь мы должны перейти къ разсмотрѣнію ученія Милля. Милль является авторомъ наиболѣе распространеннаго ученія объ индукціи. Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ является, главнымъ образомъ, эмпирикомъ. Милль всецѣло склоняется на точку зрѣнія Юма, но нѣкоторыя измѣненія, которыя онъ дѣлаетъ въ обоснованіи понятія причинности и закона причинности, все же представляютъ для насъ интересъ, тѣмъ болѣе, что, какъ мы увидимъ, въ нѣкоторыхъ пунктахъ онъ идетъ даже нѣсколько назадъ по сравненію съ Юмомъ. Милль разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: само собою разумѣется, что когда рѣчь идетъ объ обоснованіи индукціи, рѣчь идетъ объ обоснованіи такъ называемой истинной индукціи, т.е. той индукціи, которая пользуется существенными признаками. Мы должны, слѣдовательно, отвѣтить на вопросъ, почему тотъ или другой признакъ мы признаемъ существеннымъ, почему мы допускаемъ, что именно существенные признаки указываютъ на то извѣстное единообразіе, которое мы признаемъ за всѣми явленіями. Прежде всего какое единообразіе? Неправильно думать, что будто бы существуетъ какое нибудь одно единообразіе, будто бы существуетъ какая то общая причина, отъ которой исходятъ всѣ остальныя причины. Правильнѣе было бы думать, и болѣе согласуется съ эмпирической точкой зрѣнія, что въ сущности весь міръ опыта есть міръ отдѣльныхъ единообразій, между собою постоянно переплетающихся, такъ что въ концѣ концовъ получается какой то сложный узелъ,

клубокъ единообразія. Задача индуктивнаго изслѣдованія состоитъ въ томъ, чтобы распутать этотъ клубокъ. Всякая причинная зависимость, всякое единообразіе иначе могутъ быть названы законами природы. Поэтому задача заключается собственно въ томъ, чтобы изслѣдовать, какъ получаются вообще законы природы. Такимъ образомъ, мы отвѣтимъ на вопросъ: какъ получаются единообразія въ природѣ, и слѣдовательно, отвѣтимъ на вопросъ, какъ обосновывается наше правс на индуктивное умозаключеніе. Милль соглашается съ Юмомъ въ томъ пунктѣ, что, дѣйствительно, тѣ законы, которые мы устанавливаемъ въ природѣ, въ концѣ концовъ суть продукты нѣкоторой привычки. Эта привычка, которая заставляетъ насъ утверждать, что за А постоянно слѣдуетъ В, есть не что иное, какъ индукція. Она, слѣдовательно, и предполагаетъ нѣкоторое единообразіе. Какъ его обосновать? Нужно представить себѣ дѣло такимъ образомъ, что когда мы составляемъ свое сужденіе о природѣ, то всѣ эти сужденія составляются именно на основаніи привычныхъ соединеній. На основаніи индукціи мы убѣждаемся въ правильности или неправильности какой либо индукціи только послѣ того, когда у насъ есть много индукцій; тогда индукціи вступаютъ между собою какъ бы въ борьбу. Происходитъ борьба за существованіе, и та индукція, которая побѣдитъ въ борьбѣ, и является правильной. Теперь, когда мы начинаемъ пріобрѣтать такія правильныя индукціи и по мѣрѣ того, какъ пріобрѣтаемъ все больше и больше ихъ, у насъ порождается убѣжденіе, что сами эти индукціи обусловливаютъ единообразіе природы. Въ концѣ концовъ вѣроятность того, что гдѣ нибудь есть не еди-

нообразныя явленія, и отсутствуетъ закономѣрность, сводится почти къ нулю. Такимъ образомъ, самое положеніе о единообразіи явленій точно также есть продуктъ индукціи. Вотъ въ общихъ чертахъ разсужденія Милля. Но откуда все-таки получается безусловная необходимость этого положенія? Милль, очевидно, не рѣшаетъ этого вопроса. Разъ самое положеніе о единообразіи получается индуктивнымъ путемъ, то мы не имѣемъ рѣшенія, а просто на-просто запутались въ какомъ то кругѣ. Въ концѣ концовъ, чтобы быть послѣдовательнымъ, Милль долженъ былъ признать, что, конечно, это заключеніе только вѣроятное. Вотъ тутъ и вводитъ Милль то знаменитое, часто цитируемое положеніе, гдѣ онъ пользуется примѣромъ какой то звѣзды, отъ насъ очень отдаленной, гдѣ все происходитъ не такъ, какъ у насъ, и гдѣ 2*2 будетъ 5. Но здѣсь въ разсужденіи Милля одна сторона, которая и заставила меня сказать, что собственно Миль по сравненію съ Юмомъ дѣлаетъ шагъ назадъ: именно, если принципъ единообразія въ концѣ концовъ есть продуктъ индукціи, то онъ есть продуктъ вывода. Юмъ совершенно справедливо указалъ, что путемъ вывода нельзя обосновать это положеніе. Юмъ стоялъ на болѣе прочной точкѣ зрѣнія, когда указывалъ на то, что принципъ единообразія въ концѣ концовъ зависитъ отъ нѣкоторой нашей физической организаціи. Мы видимъ, что въ сущности рѣшеніе Канта по этому пункту было совершенно аналогично рѣшенію Юма, только у Канта законъ причинности зависитъ отъ познающаго субъекта, трансцендентальнаго „я", свободнаго отъ всѣхъ физическихъ и психическихъ проявленій и измѣненій. Такимъ образомъ, эта точка зрѣ-

нія, безспорно болѣе устойчива, чѣмъ точка зрѣнія Милля. Милль въ концѣ концовъ приводитъ индукцію къ полному абсурту, къ полной невозможности обоснованія. Какъ же теперь выйти изъ затрудненія? Нельзя ли выйти съ точки зрѣнія самой логики, т.е. не прибѣгая къ гносеологическому обоснованію или обоснованію съ точки зрѣнія теоріи познанія, какъ это дѣлалъ Кантъ? Мы должны разсмотрѣть эти попытки, потому что увидимъ, что въ концѣ концовъ эти попытки встрѣчаются именно у Зигварта, попытки обосновать индукцію съ точки зрѣнія самой логики. Переходомъ отъ Милля къ новому ученію объ индукціи, гдѣ съ точки зрѣнія самой логики дается нѣкоторое обоснованіе, служитъ нѣсколько своеобразное ученіе Джевонса. Какъ совершился тотъ переходъ, который сейчасъ совершается? Переходъ въ высшей степени интересный, потому что дѣйствительно приходится имѣть дѣло съ очень своеобразными манипуляціями. Кантъ говорилъ, что онъ дѣлаетъ дѣло Коперника или, какъ выражался въ свое время Гегель, то, что стояло на ногахъ, ставитъ на голову. А теперь происходитъ обратное, - то, что стояло на головѣ теперь пытаются опять поставить на ноги.

Вотъ собственно попытка опять поставить индукцію на ноги и была сдѣлана Джевонсомъ. Когда была вводима индукція Бэкономъ и когда она развивалась Миллемъ, оба они стояли на точкѣ зрѣнія, что ничего нѣтъ кромѣ индукціи, что поэтому индукція есть основной методъ, и все получается путемъ индукціи. Джевонсъ старается показать, что, можетъ быть, весь секретъ заключается въ томъ, что нѣтъ индукціи, а есть одна только дедукція. Тогда ма-

жетъ быть то, что называется индукціей, съ этой точки зрѣнія окажется обоснованнымъ. Джевонсъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: когда мы говоримъ о процессѣ нашего мышленія, и когда мы дѣйствительно анализируемъ мышленіе въ его проявленіяхъ такъ, какъ оно совершается каждый день и является въ наукѣ, - то мы приходимъ къ убѣжденію, что процессъ мышленія всегда одинъ и тотъ же. Собственно нельзя понять, зачѣмъ вводится этотъ дуализмъ, зачѣмъ противопоставляютъ индукцію дедукціи. По мнѣнію Джевонса процессъ мышленія заключается въ томъ, что мы переносимъ на нѣкоторые новые предметы нѣчто, что мы знаемъ о другихъ старыхъ предметахъ. Въ этомъ сущность всякаго умозаключенія. Какъ только мы сдѣлали это перенесеніе, мы уже сдѣлали выводъ, и всякій выводъ, - называйте его, какъ хотите, - будетъ состоять въ перенесеніи нѣкоторыхъ знаній на новые предметы. Въ этомъ мы видимъ и новое во всякомъ выводѣ. Мы можемъ замѣтить, что всюду, гдѣ мы замѣчаемъ тождество, сходство, тамъ мы говоримъ объ одной вещи то, что мы говоримъ о другихъ вещахъ. Мы даже замѣчаемъ, что такихъ сходствъ всего двѣ группы, - либо количественное сходство, либо качественное. Совершенно очевидно, что всякій счетъ, всякая мѣра, это есть перенесеніе сходства. Всѣ мѣры въ концѣ концовъ въ основаніи имѣютъ какое то постоянное отношеніе, и то же наблюдается въ качествѣ. Когда мы дѣлаемъ практическія заключенія, то конечно, дѣлаемъ только потому, что видя сходство въ одномъ, предполагаетъ сходство и въ остальномъ. Джевонсъ приводитъ такой примѣръ: мы беремъ образчикъ какой нибудь ленты и по этому образчику покупа-

емъ большое количество матеріала. Здѣсь есть нѣкоторая однаковость, нѣкоторое качественное сходство, и наши умозаключенія оказываются справедливы. Слѣдовательно основнымъ принципомъ нашего вывода является принципъ замѣщенія или принципъ подстановки: мы одно подставляемъ на мѣсто другого. Нельзя въ этомъ разсужденіи не видѣть нѣкоторой узости, которая проистекаетъ изъ того, что Джевонсъ представляетъ себѣ процессъ заключенія нѣсколько формально, формально-математически. Принципъ замѣщенія есть принципъ математическій,- мы въ ариометикѣ и алгебрѣ замѣняемъ однѣ величины другими, подставляемъ равныя на мѣсто равныхъ. Но такъ ли это происходитъ въ качественномъ процессѣ мышленія? Очевидно, что нѣтъ. Здѣсь дѣло гораздо сложнѣе. Подставляя одно на мѣсто другого, мы дѣйствительно можемъ итти двоякимъ путемъ,- либо къ результатамъ, либо отъ результатовъ. Вотъ этотъ дѣйствительно двоякій путь и есть индукція и дедукція. Такъ что индукція и дедукція не два разныхъ процесса мышленія. Индукція ничего новаго по сравненію съ дедукціей не представляетъ,- это обратная или обращенная дедукція или редукція. Если такъ много говорятъ и коренномъ различіи индукціи съ дедукціей, то это происходитъ отъ того, что процессъ редукціи, обратнаго перехода, значительно труднѣе, какъ вообще труденъ каждый обратный процессъ. Для того, чтобы понять совершенно мысль Джевонса, не нужно забывать, что и здѣсь, какъ и во всѣхъ разсужденіяхъ онъ имѣетъ въ виду математическія отношенія. Обратный процессъ у Джевонса имѣетъ аналогію съ обратнымъ дѣйствіемъ. Мы знаемъ, что въ математикѣ каждое дѣйствіе имѣетъ

обратное дѣйствіе: сложеніе имѣетъ обратнымъ вычитаніе, умноженіе - дѣленіе, возведеніе въ степень - извлеченіе корня, дифференцированіе - интегрированіе. Точно въ такомъ же отношеніи находятся индукція и дедукція. Всякій обратный процессъ получается изъ прямого путемъ введенія новыхъ величинъ. Какъ получается вычитаніе? Возьмемъ примѣры: 2 + 2 = 4, 2 + 1 = 3, 2 + 0 = 2, 2 + (-1) = 1, 2 + (-2) = 0 и т.д. Я прихожу къ обратному процессу, благодаря прямому процессу, но въ этотъ прямой процессъ я ввелъ нѣкоторое новое понятіе, отрицательную величину. (То же самое происходитъ и при умноженіи. Пока я множу цѣлыя числа, я дѣйствительно умножаю. Какъ только я ввелъ дроби, то получаю по формѣ какъ будто бы новое дѣйствіе, - дѣленіе). Это имѣетъ значеніе для всѣхъ процессовъ. И вотъ тутъ обнаруживается и характерный признакъ обратнаго процесса: они всегда задаютъ намъ совершенно новыя проблемы и проблемы всегда очень трудныя. Что такое, напр., отрицательная величина? Что такое, напр., ирраціональное число? То же самое наблюдается и съ дедукціей: дедукція легче, потому что это прямой процессъ. Индукція казалась совершенно новымъ процессомъ, потому что она гораздо труднѣе. Возьмемъ опять аналогію съ математикой. Допустимъ, намъ нужно умножить два числа, 37.41 = 1517. Но вотъ мнѣ дано 1517, и меня спрашиваютъ, изъ какихъ множителей состоитъ это число. Конечно, эта задача гораздо труднѣе. Я здѣсь все-таки могу сказать въ концѣ концовъ, что это число состоитъ изъ множителей 37 и 41, но если я возьму число болѣе сложное, которое состоитъ изъ десятковъ множителей, изъ какихъ двухъ множи-

телей можетъ состоять это число? Задача даетъ неопредѣленное количество рѣшеній. Въ индукціи мы имѣемъ дѣло именно съ такимъ положеніемъ вещей. Здѣсь возможно большое количество отвѣтовъ. Вотъ почему индукція гораздо труднѣе, и вотъ почему индукція казалась своеобразнымъ методомъ. Чтобы показать, насколько трудны заключенія по индукціи, Джевонсъ дѣлаетъ подсчетъ возможныхъ отвѣтовъ. Этотъ подсчетъ сводится къ слѣдующему. Допустимъ, что мы имѣемъ только два понятія. Мы можемъ брать ихъ либо въ утвердительномъ, либо въ отрицательномъ значеніи. Тогда мы можемъ получить изъ этихъ терминовъ 16 комбинацій, но оказывается, что вѣрныхъ логически изъ нихъ только 7. Если взять три термина, то мы будемъ имѣть вообще комбинацій 256, а правильныхъ только 15. Но вотъ, если мы возьмемъ 4 термина, то однѣхъ правильныхъ комбинацій будетъ 396. Но вѣдь обычно намъ приходится имѣть дѣло не съ четырьмя терминами, а въ наше разсужденіе входитъ много терминовъ. Слѣдовательно, всякое индуктивное заключеніе дѣйствительно въ высшей степени трудно. Такимъ образомъ, если мы хотѣли бы строго логически разсуждать въ области индукціи, - мы были бы обречены на очень своеобразную и, собственно, бездарную работу. Представьте себѣ, что мы бы имѣли 4 термина и получили бы 396 правильныхъ комбинацій. Мы не хотѣли бы дѣлать ошибокъ, а для этого мы должны были бы выписать всѣ эти 396 комбинацій и затѣмъ по очереди выбрасывали бы каждую, которая не подходитъ къ данному случаю. Въ результатѣ у насъ получится одно правильное индуктивное заключеніе. Но вѣдь въ такомъ случаѣ работа ученыхъ была бы

самая скучная, самая тяжелая. Но во всякомъ случаѣ изъ этого разсужденія становится ясной мысль Джевонса: процессъ индукціи чрезвычайно сложный, но по существу это есть та же дедукція, только обратная. Но здѣсь есть еще одинъ вопросъ. Если мы не будемъ производить той тяжелой работы, которой требуетъ логика, тогда мы, слѣдовательно, на основаніи индукціи высказываемъ только предположенія. Такимъ образомъ, общія положенія это есть только наши предположенія или же гипотезы. Поэтому индукція тѣсно связана съ гипотезами, и индуктивныя положенія всегда гипотетичны. Но вотъ если быть послѣдовательнымъ, - если индукція есть обратная дедукція, и индукція гипотетична, - то дедукція будетъ гипотетична или нѣтъ? Тоже гипотетична, - это выводъ Джевонса. Получается, такимъ образомъ, своеобразное явленіе: Джевонсъ взялся за это дѣло затѣмъ, чтобы примирить скептицизмъ Милля, но самъ приходитъ къ скептицизму. Дѣйствительно, Джевонсъ правъ, когда говоритъ, что съ его точки зрѣнія мы не можемъ имѣть нынѣ исчерпывающаго значенія, а пока мы не будемъ имѣть исчерпывающаго значенія, его ученіе остается обоснованнымъ. Именно, всегда останутся обоснованными двѣ предпосылки: одна, что прежнія наши наблюденія даютъ правильное знаніе о томъ, о чемъ идетъ рѣчь, и что условія вещей остаются постоянными, т.е. въ сущности это есть перифразъ той же предпосылки о единообразіи. Джевонсъ сравниваетъ здѣсь природу съ баллотировочнымъ ящикомъ: природа, говоритъ онъ, есть ящикъ, изъ котораго мы постоянно вынимаемъ шары, и также не можемъ здѣсь предсказывать вѣроятный ходъ будущаго вниманія. Мы можемъ предска-

зывать только въ томъ случаѣ, если у насъ есть полное знаніе числа шаровъ, находящихся въ баллотировочномъ ящикѣ, числа шаровъ, уже вынутыхъ, и затѣмъ, если содержаніе ящика остается неизмѣннымъ. Мы не можемъ сказать, чтобы природа или баллотировочный ящикъ удовлетворяла этимъ двумъ требованіямъ. Мы этого въ сущности не знаемъ, и потому гипотезы здѣсь всегда неизбѣжны, всегда заключенія будутъ болѣе или менѣе вѣроятны. Достовѣрными, по мнѣнію Джевонса, могутъ быть только ощущенія и самый процессъ умозаключенія, но не то, относительно чего мы умозаключаемъ. Это ясно изъ слѣдующаго примѣра: я долженъ доказать извѣстную теорему, что сумма внутреннихъ угловъ треугольника равна 2 прямымъ угламъ. Доказательство наше можетъ быть безукоризненно правильно, но когда вамъ даютъ треугольникъ, можемъ ли мы утверждать, что это дѣйствительно правильный треугольникъ? Конечно нѣтъ, такъ какъ вмѣсто прямой линіи можетъ быть начерчена непрямая. Это сомнѣніе всегда останется. Поэтому наши ощущенія, нашъ процессъ умозаключенія могутъ быть безукоризненно правильны, и все-таки у насъ знаніе будетъ только вѣроятнымъ. Теперь, разсмотрѣвъ все ученіе Джевонса, мы должны признать, что, конечно, въ немъ есть много недостатковъ, поскольку это ученіе слишкомъ формалистично, слишкомъ математически принципіально для того, чтобы обнять всѣ самыя разнообразныя формы умозаключеній. Но одна его мысль безусловно плодотворна, а именно, что въ самомъ дѣлѣ индукція по своему характеру не есть процессъ, принципіально отличный отъ дедукціи. Если мы опять вспомнимъ этотъ примѣръ, то, конечно, для насъ онъ по-

раздо болѣе объясняетъ. Если вычитаніе именно такой процессъ перехода къ отрицательнымъ величинамъ, то слѣдовательно, мы вводимъ новое понятіе въ процессъ. Какъ новый процессъ онъ просто необъяснимъ, какъ тотъ же простой процессъ, но съ новыми понятіями онъ получаетъ большую ясность. Вотъ собственно съ этой точки зрѣнія разбираетъ современное ученіе о дедукціи Зигвартъ, который даетъ его въ наиболѣе законченной формѣ и подходитъ къ нему съ нѣсколько безотраднымъ настроеніемъ. Не скандалъ ли, спрашиваетъ онъ, для логики, что она основныя свои положенія не можетъ доказать логически? Но Зигвартъ надѣется, что положеніе не безнадежно и пытается его спасти, примиряя ученіе эмпириковъ съ тѣмъ ученіемъ Канта, о которомъ у насъ шла рѣчь. Онъ говоритъ, что эмпирики совершенно правильно думаютъ, что собственно у насъ есть въ области знанія, такъ сказать, два міра: одинъ міръ - міръ связанности, міръ ассоціацій, а другой міръ, гдѣ эта связанность отсутствуетъ, и вотъ наша вѣра въ то, что дѣйствительно существуетъ единообразіе, что дѣйствительно можно дѣлать извѣстныя предсказанія, относится къ міру связанному. Не трудно убѣдиться, что въ нашемъ знаніи мы всегда центромъ считаемъ міръ связанности. Спрашивается, почему мы ему отдаемъ предпочтеніе? Конечно, проще всего можно было бы отвѣтить, что здѣсь мы ищемъ, а разъ мы ищемъ, то и находимъ. Вотъ, основываясь на этой мысли, мы и обращаемся къ міру ассоціацій, къ міру связанности и ищемъ здѣсь закономѣрности. Разъ мы ищемъ, то мы дѣйствительно находимъ. Въ самомъ нашемъ исканіи въ самомъ фактѣ, что мы ищемъ, мы рѣша-

емъ свою задачу. Разъ намъ нужна связь между явленіями, то мы сами свяжемъ явленія, несвязанныя, а разъ мы свяжемъ, то эта связь будетъ для насъ обязательной. Конечно, это болѣе простой способъ изложенія, болѣе естественный, но мысль въ сущности та же, что и у Канта, что законъ причинности потому необходимъ, что онъ является предпосылкой нашей. Не все ли равно сказать, что у насъ есть предпосылка или сказать, что разъ мы ищемъ, то находимъ, т.е. даже если будетъ невозможно связать между собою вещи, мы ихъ все же свяжемъ, а разъ мы свяжемъ, то мы будемъ разсматривать эту связь какъ необходимое условіе нашего мышленія. Мы говоримъ, что мы хотимъ мыслить, отыскавъ нѣкоторую постоянную связь, отыскавъ, т.е. установивъ ее, а тамъ уже она дѣлается необходимой предпосылкой нашего мышленія. Но доказалъ ли этимъ Зигвартъ или нѣтъ законъ причинности и единообразія? Если не признать, что Кантъ доказалъ, то нельзя и признать, что Зигвартъ доказалъ. Доказательство у Зигварта болѣе искусственное, но вѣдь въ сущности это то же самое. Доказать законъ причинности можно только съ одной точки зрѣнія, а именно: дѣйствительно ли онъ есть? Доказанъ ли онъ, объ этомъ я сейчасъ не говорю,- я думаю что доказанъ. Но допустимъ, что онъ доказанъ. Все-таки можно задаться вопросомъ, съ какой точки зрѣнія онъ можетъ быть доказанъ? Что является условіемъ его доказательства? Обратите вниманіе на то, что и Юмъ, и Милль, и Кантъ, и Зигвартъ, всѣ они стоятъ на точкѣ зрѣнія феноменалистической, точкѣ зрѣнія, которая думаетъ, что мы имѣемъ дѣло съ содержаніемъ сознанія и ничего не знаемъ, что находится внѣ сознанія. Здѣсь возникаетъ вопросъ

съ которымъ мы неоднократно обращались, какъ выйти за предѣлы сознанія? Иначе необходимо это принудитъ насъ вращаться въ кругѣ. Замѣтьте, какъ поступаютъ разныя лица при объясненіи этого явленія. Когда Миллъ приходитъ къ феноменализму, онъ [illegible] приходитъ въ тупикъ, онъ все уступаетъ даже „дважды два четы-[illegible]е". Это честно и безспорно послѣдовательно. Что дѣлаетъ Юмъ, когда онъ заходитъ тоже въ тупикъ? Онъ согласуетъ разумъ съ какимъ то инстинктомъ, присущимъ человѣку, но вѣдь это не есть рѣшеніе вопроса. Такъ собственно дѣло происходитъ и сейчасъ: допускаютъ тайно, что есть нѣчто, что носитъ названіе „вещи въ себѣ" или нѣкотораго Х, о которомъ мы все же говоримъ, что онъ есть. Вѣдь въ сущности всякій разъ, когда мы говоримъ о вещи, что мы ничего про нее не знаемъ, мы уже говоримъ, что она есть, и что мы слѣдовательно что-то про нее знаемъ. Слѣдовательно, всякій выходъ, гдѣ есть „ вещь въ себѣ." необходимо являетъ противорѣчіе. Отсюда можетъ быть только одинъ способъ, - допустить, что вещи существуютъ не сами по себѣ и не такъ, какъ онѣ даны намъ, а просто вещи существуютъ. Можно встать на точку зрѣнія реализма, причемъ источникомъ нашего представленія о причинности являются дѣйствительно наши волевые акты, какъ это указывалъ и Локкъ: съ этой точки зрѣнія только и можно доказать интересующій насъ вопросъ. Конечно, сдѣлано это или нѣтъ, это вопросъ иной, я только хочу указать, что феноменализмъ не есть условіе для рѣшенія этой проблемы. Для рѣшенія этой проблемы условіемъ является реализмъ.

ДЕДУКЦІЯ.

Итакъ мы видѣли, что вопросъ объ обоснованіи индукціи въ концѣ концовъ сводится къ вопросу о томъ, что такое дедукція, такъ какъ не представляется повидимому логически возможнымъ обоснованіе индукціи; если мы не допустимъ въ основаніи индуктивнаго процесса нѣкоторой предпосылки, а допустивъ предпосылку, мы тѣмъ самымъ сводимъ индукцію къ дедукціи. Въ опредѣленіи дедукціи, какъ и повсюду въ научной работѣ, мы встрѣчаемся съ разными точками зрѣнія. Основная противоположность здѣсь заключается между точками зрѣнія эмпиризма съ одной стороны, а съ другой - теоріи, которую можно назвать логизмомъ, во всякомъ случаѣ теоріей, которая противоположна эмпирической. Какъ представителя эмпиризма мы все время брали Милля, и здѣсь, конечно, мы остановимся на немъ же. Милль разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: фактически при изслѣдованіяхъ индуктивныхъ намъ приходится имѣть дѣло съ множествомъ причинъ. Хотя самую индукцію мы представляемъ такимъ упрощеннымъ образомъ, что есть какая то причина, которая вызываетъ такое то слѣдствіе, но фактически никогда одному явленію не предшествуетъ строго опредѣленное другое явленіе; напротивъ всякое явленіе выступаетъ передъ нами въ очень сложной обстановкѣ. Когда рѣчь идетъ о связи отдѣльныхъ причинъ съ отдѣльными дѣйствіями, тогда мы ихъ просто связываемъ между собой. Но если причинъ много, то производить такимъ образомъ заключеніе мы не можемъ, такъ какъ не можемъ знать

всей совокупности причинъ. Задача индукціи заключается въ томъ, чтобы разложить это множество причинъ на отдѣльные элементы, а разъ мы знаемъ отдѣльные элементы, тогда можемъ представить себѣ или вычислить , такъ сказать, результаты такихъ совокупныхъ дѣйствій, слѣдовательно, и то, которое мы разсматриваемъ. Но бываютъ случаи, когда нѣтъ возможности произвести индуктивную работу до конца, когда мы сталкиваемся съ такою сложностью явленій, гдѣ никакой анализъ не можетъ помочь. Вотъ только въ этомъ случаѣ, т.е. когда индукція не можетъ справиться со своей задачей, и примѣняется, по мнѣнію Милля, дедуктивный выводъ. Чтобы понять точку зрѣнія Милля, нужно обратить вниманіе на его пониманіе задачъ научной работы. Многіе логики, особенно старые логики, были склонны смотрѣть на отношенія наукъ, какъ на отношенія, опредѣляющіяся собственно количественнымъ различіемъ, т.е. дѣло представлялось такимъ образомъ, что большая или меньшая достовѣрность наукъ обусловливается простотой или сложностью тѣхъ явленій, которыя они изучаютъ. Такія науки, какъ математика, физика изучаютъ сравнительно простые объекты, поэтому находимъ законы въ математикѣ написанными сравнительно легко. Но когда мы начинаемъ изучать общественныя явленія или психическую жизнь, тогда, наоборотъ, сталкиваемся съ необычайно сложными явленіями, и недостовѣрность, неточность нашихъ знаній въ этихъ наукахъ только отъ сложности явленій и зависитъ. Если такимъ образомъ, разница между науками заключается въ этомъ количественномъ отношеніи, тогда, конечно, можно мечтать, что со временемъ, когда человѣческій умъ усовершенствуется, мы будем

такъ же постигать явленія соціальной жизни, какъ теперь постигаемъ явленія физической жизни, а слѣдовательно, тогда мы будемъ строить законы соціальной жизни такъ же строго, какъ законы физическаго міра. Такимъ образомъ, выходитъ, что науки такъ просто располагаются: математика внизу, затѣмъ физика, которая немного посложнѣе, физіологія и психологія, значительно болѣе сложныя и, наконецъ, соціологія, какъ идеалъ. Но нельзя сомнѣваться въ томъ, что въ концѣ концовъ законы общественной и даже исторической жизни можно будетъ устанавливать точно такъ же, какъ законы физики. На этой точкѣ зрѣнія старыхъ логиковъ стоитъ отчасти и Милль. Нужно сказать, что взглядъ Милля несомнѣнно, конечно, навѣянъ общимъ духомъ научной работы его времени. Онъ самъ очень много работалъ въ области политической экономіи, его отецъ, его ближайшіе друзья были либо политическими либо научными дѣятелями въ области общественныхъ наукъ. Наиболѣе распространеннымъ взглядомъ на общественныя науки былъ всегда тотъ взглядъ, что можно устанавливать какіе то законы соціальныхъ отношеній. Этотъ взглядъ, который получилъ названіе классическаго направленія, хотя былъ сильно распространенъ и въ другихъ дисциплинахъ, наиболѣе ярко обнаруживался въ политической экономіи. Классическое направленіе, какъ извѣстно, смѣнилось новой точкой зрѣнія, такъ называемымъ историческимъ направленіемъ, которое поколебало въ глазахъ ученыхъ тотъ взглядъ, будто бы можно устанавливать какіе то законы соціальныхъ отношеній. Но для Милля вполнѣ естественно, конечно, было стоять на точкѣ зрѣнія его времени, призна-

вавшей что между соціальными науками и науками естественными разница только въ степеняхъ. Взглядъ Милля на дедукцію и можетъ быть понятъ только, если мы будемъ исходить изъ его пониманія различія между науками. Разсужденіе Милля, о которомъ я уже въ общихъ чертахъ говорилъ выше, сводится къ слѣдующему: существуютъ сложныя явленія, какъ явленія соціальной жизни, путемъ индукціи мы не можемъ учесть всѣ факторы этихъ явленій, поэтому остается примѣнить другой методъ, который мы знаемъ, методъ апріорный; т.е. дедукцію. Дедукція, слѣдовательно, представлялась Миллю въ такомъ упрощенномъ видѣ: мы должны заранѣе составить себѣ нѣкоторое общее положеніе, а затѣмъ дѣлать изъ него выводы. Эти выводы либо согласуются, либо не согласуются съ тѣмъ, что осуществляется фактически и въ зависимости отъ этого наши общія положенія либо принимаются, либо нѣтъ. Изъ этого разсужденія Милля получается однако нѣсколько неожиданный выводъ: поскольку мы говорили о дедукціи, какъ о методѣ, основанномъ на силлогизмахъ, какъ о методѣ, который опредѣляется какъ переходъ отъ болѣе общаго къ болѣе частному, поскольку мы говорили о математикѣ, какъ наиболѣе типичной наукѣ, пользующейся именно дедуктивнымъ методомъ, мы всегда принимали дедукцію, какъ методъ наиболѣе точныхъ наукъ. Теперь получается какъ будто обратное: дедуктивный методъ мы примѣняемъ тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ наиболѣе сложными явленіями, явленіями соціальными, слѣдовательно, дедуктивный методъ есть методъ соціологіи, т.е. науки наименѣе точной. Но Милля здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, это противорѣчіе нисколько не сму-

шаетъ, и онъ, дѣйствительно, опредѣляетъ дедукцію, какъ какой то методъ, самостоятельнаго значенія не имѣющій, а остающійся только для тѣхъ, кто хочетъ работать надъ особенно сложными явленіями. „Тотъ способъ," говоритъ онъ, „который остается главнымъ источникомъ нашего теперешняго возможнаго знанія въ области сложныхъ законовъ и болѣе сложныхъ явленій, называется дедуктивнымъ методомъ". Собственно такое опредѣленіе оставляетъ дедуктивному методу, конечно, очень незначительное мѣсто въ ряду другихъ методовъ, мѣсто, которое опредѣляется, такъ сказать, нѣкоторой силой неизбѣжности, причемъ неизбѣжность эта со временемъ однако можетъ исчезнуть.

Самый процессъ научной работы Милль описываетъ слѣдующимъ образомъ: въ тѣхъ случаяхъ, когда мы сталкиваемся съ явленіями сложными, прежде всего мы начинаемъ съ индукціи. Въ механическомъ дѣйствіи мы анализируемъ отдѣльныя силы, подъ вліяніемъ которыхъ оно совершается, въ соціальномъ явленіи мы отыскиваемъ отдѣльные психологическіе мотивы, открываемъ вліяніе внѣшнихъ факторовъ, и т.д. Затѣмъ, послѣ того, когда всѣ эти отдѣльные процессы вскрыты, дальнѣйшая работа будетъ заключаться въ томъ, что мы должны будемъ вычислить тотъ результатъ, который получится отъ сложенія этихъ отдѣльныхъ элементовъ. Какъ при механическомъ дѣйствіи, если на тѣло дѣйствуютъ различныя силы, то мы вычисляемъ равнодѣйствующую, и опредѣляемъ направленіе движенія тѣла, такъ и въ соціальныхъ явленіяхъ мы можемъ спрашивать себя, по какой равнодѣйствующей пойдетъ извѣстное соціальное или психическое явленіе. Такимъ образомъ, за процес-

сомъ анализа слѣдуетъ, собственно, моментъ в ы ч и с л е н і я въ широкомъ смыслѣ слова, и этотъ моментъ и есть настоящая дедукція. Милль приводитъ слѣдующій примѣръ: допустимъ, что мы знаемъ, что ядро движется подъ вліяніемъ ряда силъ. Мы должны знать силу взрыва пороха, силу сопротивленія атмосферы, уголъ наклоненія, подъ которымъ было пущено ядро. Когда мы имѣемъ всѣ эти данныя въ своемъ распоряженіи, тогда можно вычислить, гдѣ именно упадетъ ядро. Было бы желательно, чтобы и соціальныя явленія предсказывались съ такою же точностью, какъ паденіе ядра. Но такъ какъ мы не можемъ быть увѣрены, что при какомъ бы то ни было вычисленіи мы приняли во вниманіе всѣ условія, всѣ стремленія, всѣ факты, то является необходимость еще въ третьемъ моментѣ работы, который можно назвать провѣркой. Поскольку рѣчь идетъ въ отношеніи ядра, провѣрка, конечно, дѣло очень легкое, но какъ провѣрить соціальное явленіе? Милль разрѣшаетъ эту задачу совершенно просто. Можно было бы допускать введеніе тѣхъ или другихъ законовъ, а затѣмъ наблюдать, какое дѣйствіе оказали бы эти законы, способствовали бы они, напр., благосостоянію населенія или нѣтъ. Если способствовали, то значитъ наше предсказаніе было вѣрно. Конечно, нѣтъ надобности входить въ оцѣнку такого разсужденія по существу, такъ какъ и логическая и фактическая ложность его вполнѣ очевидна. Оно интересно лишь тѣмъ, что совершенно ясно обнаруживаетъ точку зрѣнія Милля: у него всегда въ умѣ аналогія простыхъ наукъ.

Въ научной работѣ мы имѣемъ, слѣдовательно, три момента: 1) анализъ, 2) вычисленіе или дедукцію, 3) провѣрку. Собствен-

но, если не брать эту точку зрѣнія во всемъ томъ широкомъ значеніи, которое приписываетъ ей Милль, то въ общемъ здѣсь мы получаемъ правильное описаніе процесса научной работы. Точка зрѣнія Милля, который различаетъ науки только, какъ науки сложныя и простыя, есть безспорно точка зрѣнія догматическая. Въ настоящее время скорѣе склонны смотрѣть на дѣло такимъ образомъ, что разница между науками опредѣляется специфическими различіями. Вопросъ этотъ мы подробно будемъ разбирать позже, а сейчасъ я хочу обратить вниманіе на то, что Милль совершенно правъ былъ въ описаніи процесса научной работы, пока рѣчь идетъ о явленіяхъ міра физическаго, астрономическаго или химическаго. Но уже онъ не правъ поскольку рѣчь идетъ объ установленіи законовъ, напр., въ области физіологіи, а тѣмъ болѣе въ области психологіи. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ разсмотрѣть и то, въ какой мѣрѣ приложима его точка зрѣнія хотя бы въ области физическихъ явленій. Милль самъ даетъ примѣръ, который послѣ этого становится классическимъ и повторяется во всѣхъ учебникахъ по логикѣ. Взятый изъ исторіи наукъ этотъ примѣръ, казалось, дѣйствительно показываетъ, что тотъ распорядокъ научной работы, который предписывается Миллемъ, вполнѣ осуществляется въ самой научной работѣ. Примѣръ этотъ слѣдующій: вслѣдъ за тѣмъ, какъ было установлено, что планеты движутся вокругъ солнца, а не солнце вокругъ земли, заинтересовались вопросомъ, въ какомъ же отношеніи пути планетъ находятся къ солнцу и другъ къ другу. Прежде всего явилось представленіе, что планеты движутся по кругамъ. Правильность такого представленія однако по-

стоянно интересовала астрономовъ. Были составлены очень слож-
ныя большія таблицы наблюденій отдѣльныхъ астрономовъ. Особен-
но много сдѣлалъ извѣстный астрономъ Тихо де Браге, который
составилъ „рудольфовы таблицы". Кеплеръ на основаніи ихъ при-
шелъ къ убѣжденію, что путь планетъ совершается не по кругамъ,
а по эллипсамъ. Прежде всего это было установлено по отношенію
къ Марсу, и затѣмъ это положеніе было обобщено. Это обобщеніе
и получило названіе закона Кеплера. Къ этому закону скоро при-
соединены были еще два закона. Для насъ не важна сущность
этихъ законовъ, а важно только то, что въ результатѣ нѣкото-
рыхъ опытовъ, нѣкоторой эмпирической работы были установлены
нѣкоторыя положенія, которыя можно характеризовать какъ эмпи-
рическіе законы. Однако индуктивное положеніе или эмпирическій
законъ превращается въ достовѣрное положеніе только тогда, ког-
да оно вытекаетъ изъ другого болѣе общаго закона, т.е. когда
эмпирическій законъ превращается въ производный. Теперь задача
заключается въ томъ, чтобы доказать, что законъ Кеплера былъ
закономъ производнымъ. Для этого нужно было найти какой нибудь
болѣе общій законъ, а такіе законы устанавливаются уже не эмпи-
рически, а дедуктивно. Такой законъ былъ дѣйствительно установ-
ленъ Ньютономъ. Онъ объяснилъ, что движеніе планетъ обусловли-
вается, главнымъ образомъ, вліяніемъ двухъ силъ — центробѣжной
и центростремительной, или же силой тяготѣнія и силой инерціи.
Итакъ, законъ Кеплера, провѣренный дедуктивно, сталъ производ-
нымъ закономъ. Здѣсь мы встрѣтились со второй стадіей научной
работы. Первая стадія, анализъ, была работа Кеплера, вторая

стадія, - работа Ньютона, есть вычисленіе, собственно дедукція. Нуженъ, слѣдовательно, еще третій моментъ, провѣрка; эта провѣрка была въ дѣйствительности выполнена. Солнечную систему представляли себѣ въ видѣ цѣлаго ряда планетъ, послѣдней изъ которыхъ былъ Ураиъ. Всѣ пути планетъ можно было оправдать согласно вычисленіямъ Ньютона, кромѣ этой послѣдней планеты Урана. Очевидно, нужно было или допустить, что законъ Ньютона неправиленъ, либо есть какая-то другая причина, которая оказываетъ вліяніе на путь Урана. Въ результатѣ этого предположенія была открыта планета Нептунъ. Разсуждали слѣдующимъ образомъ: какое то тѣло вліяетъ на движеніе Урана, значитъ возможно допустить, что есть еще одна планета. Такъ какъ мы это измѣненіе движенія Урана знаемъ, то можемъ вычислить мѣсто той новой планеты. Такими вычисленіями занялся Леверрье, и ему удалось вычислить мѣсто, гдѣ должна находиться эта планета. Туда былъ направленъ телескопъ, и планета была открыта дѣйствительно. Эта была послѣдняя стадія научной работы, - провѣрка. Весь процессъ научной работы, слѣдовательно, былъ здѣсь совершенъ по всѣмъ требованіямъ логическаго метода. Этотъ примѣръ, конечно, совершенно оправдывалъ предписанія процесса научной работы и сталъ поэтому классическимъ. Теперь опять возникаетъ вопросъ, какую же роль играетъ здѣсь дедукція? Если держаться точки зрѣнія Милля, то мы должны будемъ сдѣлать два вывода, а именно, что дедукція естъ процессъ доказательный, и что она есть процессъ объяснительный. Именно законъ Ньютона не только доказываетъ законъ Кеплера, но онъ и объясняетъ намъ тѣ явленія,

къ которымъ мы примѣняемъ этотъ законъ. Слѣдовательно, дедукція логически играетъ двоякую роль: доказательства и объясненія. Но, что собственно существеннѣе для характеристики дедукціи? Нужно сказать, что поскольку рѣчь идетъ о доказательствѣ, у Милля эта часть является не какъ способъ изложенія, а какъ способъ открытія истинъ, т.е. дедукція у Милля выступаетъ въ роли открывателя истинъ. Эта та точка зрѣнія, которая предлагалась Бэкономъ, и которую можно было бы характеризовать какъ Бэконизмомъ въ логикѣ. Что касается открытія истинъ, то на этомъ вопросѣ нѣтъ надобности останавливаться: я уже указывалъ на то, что собственно введеніе въ логику ученія объ эвристическихъ пріемахъ изслѣдованія, не расширяетъ задачи логики, а скорѣй даже вредитъ ей во многихъ случаяхъ. Если поэтому мы хотимъ оставаться въ сферѣ логики, то должны будемъ сосредоточить все вниманіе именно на объясненіи. Что значитъ объясненіе, и почему объясненіе связываютъ съ дедукціей? По мнѣнію Милля, объяснить - это значитъ указать причину какого нибудь явленія. Если мы встрѣчаемся не съ явленіемъ, а съ закономъ, относящимся къ группѣ явленій, въ такомъ случаѣ объяснить - значитъ указать болѣе общій законъ. По существу оба эти опредѣленія сливаются въ одно, ибо когда мы говоримъ, что объяснить явленіе или фактъ, значитъ указать его причину, вѣдь мы собственно думаемъ опять, что указавъ причину, мы вводимъ нѣкоторое общее положеніе. Слѣдовательно, и здѣсь объясненіе есть указаніе нѣкотораго общаго положенія, подъ которое подводится нашъ фактъ или наше явленіе, но такъ какъ рѣчь идетъ о

дедукціи, то правильнѣе было бы говорить, - изъ котораго выводится нашъ фактъ. То же самое, слѣдовательно, относится и къ эмпирическимъ законамъ: объяснить эмпирическій законъ, значитъ подвести или вывести его изъ нѣкотораго болѣе общаго закона. Разсматривая объясненія, которыя встрѣчаются въ наукѣ, Милль отмѣчаетъ три разныхъ вида объясненій. Вотъ эти слѣдующіе. Бываютъ случаи, когда какое нибудь явленіе обусловливается не однимъ фактомъ, не одной причиной, а двумя или нѣсколькими. Въ такомъ случаѣ объяснить какое нибудь явленіе значитъ свести его къ двумъ или большему количеству общихъ положеній, или, если мы условимся называть эти общія положенія законами, то мы скажемъ, что мы сводимъ все явленіе къ двумъ или нѣсколькимъ законамъ. Эти законы будутъ объясняющими, а нашъ фактъ, наше положеніе, будетъ объясняемымъ. Объясняющій законъ будетъ первоначальнымъ закономъ или первоначальнымъ общимъ положеніемъ, по отношенію къ которому эмпирическіе законы всегда будутъ производными. Иллюстрацію подобнаго объясненія мы имѣемъ въ подведеніи эмпирическаго закона Кеплера, что планеты движутся по эллипсамъ, подъ законы инерціи и тяготѣнія. Затѣмъ второй видъ объясненія заключается въ томъ, что мы часто расчленяемъ явленія, на первый взглядъ связанныя между собой и, расчленивъ, въ промежутокъ вставляемъ указаніе на причину. Вотъ насколько мы вставили эту причину, мы ею объяснили какое нибудь явленіе, т.е. если у меня есть явленіе A и за нимъ слѣдуетъ явленіе B, и ближайшій анализъ обнаруживаетъ, что это не есть непосредственное слѣдствованіе, а что между ними есть еще нѣкіи x, тогда указа-

ніе на этотъ х и есть объясненіе явленія, съ которымъ мы имѣемъ дѣло. Третій видъ объясненія заключается въ томъ, что при наблюденіи нѣкоторыхъ фактовъ мы видимъ отдѣльныя явленія и каждое изъ нихъ подводимъ подъ какое нибудь общее положеніе. Такъ, напр., если мы приходимъ къ убѣжденію, что явленія электричества и магнетизма общи въ нѣкоторомъ отношеніи. Мы ихъ подводимъ подъ нѣкоторый общій законъ, и мы въ правѣ считать, что это есть объясненіе этихъ явленій.

Теперь возникаетъ вопросъ почему каждое изъ этихъ объясненій мы называемъ дедукціей, почему методъ объясненія и методъ дедукціи тождественны между собою. Если мы проанализируемъ всѣ виды объясненій, то мы увидимъ, что во всѣхъ видахъ мы дѣйствительно имѣемъ дѣло съ выведеніемъ нѣкотораго частнаго изъ общаго. Въ первомъ случаѣ это ясно, такъ какъ самый тотъ фактъ, что явленіе объясняется д в у м я законами и свидѣтельствуетъ о томъ, что эти законы вызываются болѣе общимъ закономъ, ибо ясно, что законъ не возникаетъ самъ по себѣ. Совершенно очевидно, что въ третьемъ случаѣ, когда мы просто подводимъ нѣлый рядъ фактовъ подъ одно общее положеніе, мы тоже имѣемъ дедукцію. По отношенію ко второму случаю труднѣе доказать, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ выведеніемъ изъ общаго болѣе частнаго. Есть нѣкоторая послѣдовательность А и В. Мы говоримъ, что вставляется промежуточный элементъ х, который и объясняетъ явленіе послѣдовательности А и В. Если теперь разсматривать отношеніе А:х, какъ болѣе общее, чѣмъ отношеніе х:В, то это возможно. Это если между А и В *Дикс* х, но возможно, что за А будутъ

слѣдовать, кромѣ х, еще у, и много другихъ явленій, т.е. А по отношенію къ промежуточнымъ явленіямъ вообще есть болѣе общее, чѣмъ по отношенію къ болѣе частному случаю В. Слѣдовательно и тутъ мы имѣемъ дѣло съ подведеніемъ частнаго подъ болѣе общее, или же мы выводимъ изъ болѣе частнаго болѣе общее, т.е. имѣемъ дѣло съ дедукціей. Итакъ, мы можемъ теперь сказать, объясненіе есть процессъ дедуктивный, и характеризуется объясненіе тѣмъ, что, во-первыхъ, мы всякій разъ исходимъ изъ нѣкотораго общаго положенія, а во вторыхъ, что въ этомъ общемъ положеніи всегда заключается указаніе на причину, ибо мы и начали съ этого опр дѣленія.- объяснить явленіе значитъ указать его причину. Это, конечно, не значитъ, что тотъ законъ, который мы приводимъ, есть причина извѣстнаго явленія, а между тѣмъ очень многіе представители спеціальныхъ наукъ, протестуя противъ понятія причинности, сплошь да рядомъ говорятъ, что они не могутъ понять, какъ какой нибудь законъ можетъ быть причиной явленія, какъ напр. законъ Ньютона, т.е. фактъ, что два тѣла притягиваются, разсматривается, какъ реальная причина нѣкотораго движенія. Ясно, что здѣсь недоразумѣніе: не законъ является причиной, а въ формулированіи закона скрыто указаніе на причину. Дѣйствительно, если мы говоримъ, что два тѣла притягиваются обратно пропорціонально квадратамъ разстояній, то мы здѣсь только описываемъ нѣкоторый общій фактъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы разумѣемъ, что есть нѣкоторая сила притяженія, которая и производитъ соотвѣтствующее явленіе. Собственно, во всякомъ объяснительномъ процессѣ есть явное или тайное указаніе на такого

рода причину, а поэтому споръ, который ведется сейчасъ между послѣдователями ученія о томъ, что могутъ быть науки описательныя и науки объяснительныя, этотъ споръ вытекаетъ изъ неправильнаго пониманія, что такое законъ.

Теперь мы перейдемъ къ критическому разсмотрѣнію ученія Милля. Наиболѣе общее утвержденіе его, что объясненіе есть процессъ дедуктивный, конечно, пріемлимо. Извѣстно, что поскольку мы говоримъ, объ объяснительныхъ или описательныхъ наукахъ вся цѣль ихъ и заключается въ томъ, чтобы установить нѣкоторое общее положеніе, которое мы называемъ закономъ. Но когда мы переходимъ къ разсмотрѣнію тѣхъ случаевъ объясненія, которое приводитъ Милль, то возникаетъ вопросъ, во-первыхъ, дѣйствительно ли тремя случаями, которые приводитъ Милль исчерпываются всѣ виды объясненій,- а во-вторыхъ, если даже исчерпываются, то находятся ли эти виды въ отношеніи координаціи или подчиненія. Эти вопросы можно поставить еще иначе: 1) во всѣхъ ли наукахъ мы встрѣчаемся съ о б ъ я с н е н і я м и въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, 2) во всѣхъ ли наукахъ встрѣчаются в с ѣ э т и 3 в и д а объясненій, или различныя объясненія относятся къ различнымъ наукамъ, другими словами, не есть ли перечисленіе видовъ объясненій ничто иное, какъ классификація наукъ? Собственно, у Милля совершенно нельзя найти отвѣта на эти вопросы. Прежде всего неизвѣстно, во всѣхъ ли наукахъ существуетъ объясненіе. Примѣры, которые приводитъ Милль, относятся, главнымъ образомъ, къ явленіямъ физическаго міра. По общему принципу, который лежитъ въ основѣ дедукціи,

объясненія относятся также и къ соціальнымъ наукамъ. Никто не станетъ отрицать, что въ исторіи, напр., есть объясненіе, но будетъ ли это объясненіе закономъ. Допустимъ у насъ есть совершенно опредѣленный, историческій фактъ, напр., изданіе Карломъ Великимъ указа, относящагося къ епископамъ, который заставляетъ ихъ ввести въ обязательной формѣ обученіе... Повидимому, это есть принципъ всеобщаго обученія. Допустимъ, что мы сумѣемъ опредѣлить какими условіями времени этотъ указъ вызванъ, и тѣмъ объяснить этотъ фактъ. Здѣсь вполнѣ очевидно, что это есть объясненіе только единичнаго факта, но не законъ, потому что если бы это былъ законъ, то мы должны бы были требовать, чтобы всякій разъ, когда гдѣ нибудь проводится принципъ всеобщаго обученія, этотъ принципъ проистекалъ изъ такихъ же условій, какія дѣйствовали при Карлѣ Великомъ. Это не только безсмыслица, но это исключаетъ весь смыслъ исторіи. Слѣдовательно, здѣсь есть какое то недоразумѣніе: либо здѣсь объясненіе не есть указаніе на законъ, и тогда мы не имѣемъ права отождествлять эти понятія, либо же мы должны изслѣдовать спеціальныя отдѣльныя науки. Но какъ только мы произведемъ изслѣдованіе этихъ отдѣльныхъ наукъ, мы натолкнемся на второй вопросъ, который я поставилъ: всѣ ли три вида объясненія встрѣчаются во всѣхъ наукахъ или нѣтъ? У Милля мы не можемъ найти отвѣтъ на этотъ вопросъ по весьма понятной причинѣ. По мнѣнію Милля различіе между науками не есть различіе принципіальное: въ своей лѣстницѣ наукъ онъ признавалъ различіе только количественное,- однѣ науки попроще, другія посложнѣе, а по существу повсюду рѣчь идетъ объ

одномъ и томъ же логическомъ процессѣ. Слѣдовательно, для него, конечно, не существовало поставленнаго нами вопроса, могутъ ли въ разныхъ наукахъ быть разныя объясненія? Но если мы сомнѣваемся въ томъ, что науки различаются между собою только количественно, то мы должны выработать какую нибудь другую теорію, которая бы отвѣтила на нашъ вопросъ.

Мы опять будемъ исходить изъ опредѣленнаго ученія, именно ученія Зигварта. Задачи объясненія Зигвартъ опредѣляетъ совершенно аналогично Миллю. Именно онъ говоритъ, что выводъ даннаго положенія изъ общихъ посылокъ и есть объясненіе явленія, т.е. разница между ученіемъ Милля и Зигварта, собственно, заключается въ томъ, что Милль все время говорилъ о подведеніи, а Зигвартъ о выведеніи. Зигвартъ, конечно, только выражается болѣе точно, но по существу это то же опредѣленіе. Въ чемъ заключаются задачи объясненія? Зигвартъ не просто перечисляетъ ихъ, а указываетъ, что онѣ относятся другъ къ другу внутренне такъ, что каждая слѣдующая ступень есть какъ бы болѣе высокая ступень, и въ то же время эти ступени связаны съ различными науками. Именно Зигвартъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: объяснить значитъ прежде всего представить какое нибудь явленіе въ нѣкоторомъ необходимомъ родствѣ съ другимъ явленіемъ, согласно извѣстному положенію причинности. Поскольку мы говоримъ о такомъ объясненіи, т.е. объ установленіи причинныхъ отношеній согласно нѣкоторому общему положенію, мы можемъ встрѣтиться съ двумя случаями: либо можетъ быть такъ, что у насъ налицо основаніе, т.е. налицо нѣкоторая причина, и тогда нужно только

привлечь законъ, но можетъ случиться такъ, что сознаніе закона у насъ есть, а причины мы еще не нашли. Это относится къ одному и тому же объясненію, но это два различныхъ подхода. Возьмемъ примѣръ: допустимъ, я разсматриваю радугу и долженъ объяснить это явленіе. Я говорю, что солнечныя лучи преломляются черезъ частички воды. Я нашелъ объясненіе, причина здѣсь налицо, но я долженъ еще установить нѣкоторое общее положеніе. Общее положеніе заключается въ томъ, что мы здѣсь имѣемъ законъ преломленія свѣта. Но можетъ случиться обратно, что сознаніе закона у меня есть, но причины у меня еще нѣтъ. Допустимъ, я имѣю дѣло съ какимъ нибудь заболѣваніемъ. У меня есть сознаніе нѣкотораго общаго положенія, что это заболѣваніе вызвано наличностью какихъ либо бактерій, но какихъ - я не знаю, и, слѣдовательно, имѣя общее положеніе, я долженъ еще отыскать причину. Само собой разумѣется, что тамъ, гдѣ можетъ имѣть мѣсто первый случай, тамъ можетъ имѣть мѣсто и второй, т.е. слѣдовательно, во всѣхъ наукахъ мы можемъ встрѣтиться съ однимъ и тѣмъ же объясненіемъ. Но если есть какая нибудь наука, для которой возможенъ только второй случай объясненія, то мы будемъ имѣть дѣло съ какой то новой группой наукъ, принципіально отличной отъ первой группы, допускающей первый видъ объясненія. Возьмемъ примѣръ: мы наталкиваемся на трупъ, на трупѣ рана, - чѣмъ она была вызвана? Причину мы непосредственно не воспринимаемъ, и легко представить, что мы ее совсѣмъ можемъ не найти. Можно себѣ представить такой случай, что причины просто невозможно отыскать, и тогда здѣсь уже будетъ нѣкоторое толкованіе самой при-

чины. Возьмемъ явленіе чисто психологическое: человѣкъ нѣчто говоритъ, жестикулируя. Мы слушаемъ и понимаемъ. Но какъ узнать, что собственно въ немъ сейчасъ совершается? Вѣдь это и есть причина. Узнать, что онъ сейчасъ переживаетъ, значитъ въ значительной степени объяснить себѣ причину. Возьмемъ еще примѣръ: мы находимъ какой нибудь памятникъ. Какъ намъ объяснить его возникновеніе, какъ найти причину, почему онъ былъ поставленъ въ такомъ то мѣстѣ, объяснить надпись, которая на немъ находится? Здѣсь опять, очевидно, мы имѣемъ причину, которую воспринять мы не можемъ. Очевидно, что здѣсь необходимы методы совершенно иные, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда мы просто изслѣдуемъ физическое явленіе. Я уже сказалъ, что эти методы объясненія - это методы, преимущественно, свойственные наукѣ о духѣ, наукѣ психологическихъ, соціальныхъ и историческихъ явленій.

Теперь мы перейдемъ къ третьему виду объясненій, именно къ тому объясненію, когда насъ не удовлетворяетъ указаніе на нѣкоторыя мѣняющіяся причины, а мы хотимъ найти объясненіе въ какой нибудь причинѣ безусловно постоянной, когда простое явленіе мы соединяемъ съ другими и предполагаемъ за извѣстными явленіями нѣкоторую сущность, и, ссылаясь на эту сущность, считаемъ наше явленіе объясненнымъ. Допустимъ, что мы хотѣли бы объяснить законы Ньютона. Несомнѣнно, противорѣчія нѣтъ въ томъ, что мы, можетъ быть, найдемъ одинъ законъ, изъ котораго законъ Ньютона будетъ вытекать, какъ частный случай. Собственно здѣсь всѣ попытки объясненія сводятся къ тому, что мы ана-

лизируемъ, къ сущности. Мы говоримъ, что здѣсь имѣетъ значеніе сила притяженія, что сила притяженія есть дѣйствіе матеріи, т.е. силы, апеллирующей къ матеріальной сущности.

Здѣсь мы, конечно, выходимъ за предѣлы научнаго объясненія, такъ какъ объяснять какой нибудь законъ и группу явленій съ точки зрѣнія сущности это уже значитъ объяснять не научно, а метафизически. Такимъ образомъ, выходитъ, что у Зигварта есть какая то іерархія объясненій: когда мы встрѣчаемся съ такими причинностями, которыя мы не можемъ удовлетворительно воспринимать, то, въ концѣ концовъ, мы переходимъ къ такимъ объясненіямъ, которыя выходятъ за предѣлы науки и вступаютъ въ область метафизики. Если я объясняю жизненныя явленія съ точки зрѣнія какой либо особой жизненной субстанціи, съ точки зрѣнія жизненной силы, то я уже становлюсь на почву метафизики. Если я говорю, что въ русской исторіи какое нибудь явленіе объясняется не только тѣмъ или инымъ фактомъ, но тѣмъ, что нашъ народъ является носителемъ или выразителемъ извѣстной идеи, *то мое объясненіе переходитъ в область метафизики.*

Разсужденіе Зигварта во многихъ отношеніяхъ является болѣе совершеннымъ, чѣмъ ученіе Милля, но конечно и у него много недостатковъ. Прежде всего здѣсь цѣлый рядъ неясностей. Я уже указывалъ на то, что Зигвартъ въ одно и то же время какъ будто указываетъ на раздѣленіе объясненій по наукамъ, а съ другой стороны указываетъ на извѣстную іерархію въ самихъ объясненіяхъ. Дѣйствительно, въ первыхъ двухъ видахъ объясненій мы имѣемъ рѣзкое раздѣленіе наукъ на двѣ группы, на группу наукъ

матеріальныхъ или наукъ о природѣ, и на группу наукъ о духѣ.. Третій видъ объясненій есть философское метафизическое объясненіе, которое должно обнять оба объясненія. Можно согласовать то и другое только въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что и въ наукахъ существуетъ извѣстная іерархія.

Собственно очень многіе философы на дѣло такимъ образомъ и смотрятъ, что, дѣйствительно, науки располагаются очень удобно и принимаютъ наиболѣе распространенную классификацію. Но это мнѣніе однако только апріорное и догматическое, такъ какъ логическаго основанія для него нѣтъ. Кромѣ того, почему собственно производится у Зигварта раздѣленіе на науки о природѣ и науки о духѣ? Какое мы имѣемъ право утверждать, что методы объясненій въ этихъ наукахъ разные? Мы имѣли бы это право, если бы изслѣдовали самый процессъ научной работы, и доказали бы, что здѣсь дѣло идетъ о совершенно различныхъ методахъ. Но вѣдь мы этого не дѣлаемъ и устанавливаемъ нашъ принципъ объясненій апріорно... Вѣдь мы знаемъ, что въ настоящее время существуетъ цѣлый рядъ историковъ, которые утверждаютъ, что въ исторіи можно установить какіе то законы. Правда они говорятъ, что сами они этакихъ законовъ не знаютъ, но надѣются, что со временемъ явится такой спеціалистъ, который найдетъ этотъ общій законъ. Они, конечно, имѣютъ право такъ говорить, потому что они знаютъ процессъ своей научной работы, и онъ для нихъ яснѣе, чѣмъ для логиковъ и для философовъ. Если логика хочетъ разсуждать критически, то она должна изслѣдовать фактическій ходъ ихъ научной работы. Итакъ, утвержде-

ніе Зигварта, что есть разница между науками о духѣ и науками о природѣ, и что онѣ работаютъ разными методами, въ общемъ неправильно. Но если мы примемъ во вниманіе его принципъ не абсолютно, то мы увидимъ, что, дѣйствительно, здѣсь указывается такъ сказать раціональный путь разрѣшенія этого вопроса, путь, который заключается въ томъ, что Зигвартъ обращаетъ вниманіе, на п р е д м е т ы н а у к ъ. На этомъ вопросѣ слѣдуетъ остановиться.

Дѣло заключается въ томъ, что когда мы говоримъ о логикѣ, какъ наукѣ о наукахъ, то мы стараемся разъяснить, что мы будемъ говорить только о методахъ наукъ, независимо отъ ихъ содержанія. Но фактически, конечно, это невѣрно: фактически логика не можетъ обойтись безъ нѣкотораго знанія содержанія наукъ. Дѣйствительно, это не есть спеціальное знаніе, но она не можетъ понять методы, если она ничего о наукахъ не знаетъ. Слѣдовательно, знаніе методовъ обязываетъ къ нѣкоторому знанію содержанія наукъ, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ предѣлахъ. Многіе логики стараются показать, что это знаніе все-таки ненужно и можно все установить апріорно. Но тутъ то и начинается тотъ догматизмъ, который мы встрѣчаемъ у Зигварта. Собственно, нельзя не признать, что совершенно напрасно логики ограничиваются изученіемъ однихъ методовъ. Вѣдь совершенно безспорно, что методы зависятъ отъ предметовъ, а потому логика обязана изучать и предметы наукъ, - но не такъ, конечно, какъ изучаютъ ихъ спеціалисты въ извѣстныхъ наукахъ. Если историкъ подходитъ къ своей наукѣ, онъ, собственно, опредѣляетъ не предметъ своей науки, а

опредѣляетъ задачу, и здѣсь, конечно, только историкъ и компетентенъ. О предметѣ своей науки самъ историкъ говорить не можетъ, и этотъ вопросъ можетъ, дѣйствительно, разрѣшить только логикъ. Я имѣю въ виду слѣдующее. Въ логикѣ мы оперируемъ только съ методами, но методъ есть не что иное, какъ система заключеній, сводящихся къ сужденію, сужденіе же есть извѣстное отношеніе понятій. Но понятіе либо предполагается нами, какъ созданіе познающаго субъекта, либо мы полагаемъ, что понятія соотвѣтствуютъ нѣкоторымъ предметамъ. Если бы мы утверждали, что понятія суть созданіе нашего познающаго разума, то наша наука была бы не логикой, а теоріей познанія. Это была бы точка зрѣнія, которая ведетъ къ феноменализму, къ утвержденію, что ничего кромѣ представленій, нѣтъ. Если мы признаемъ что логика есть наука объективная, и въ то же время она есть наука о наукахъ, и всѣ науки имѣютъ какой нибудь объектъ, то въ такомъ случаѣ мы въ логикѣ должны изучать не понятія, а дѣйствительные предметы, но эти предметы не суть конкретныя задачи научнаго изслѣдованія, а суть, такъ сказать, нѣкоторыя схемы, цѣль, по которымъ направляется научное изслѣдованіе. И какъ только мы станемъ изслѣдовать предметы въ такомъ самомъ общемъ видѣ, мы найдемъ между ними специфическія различія, которыя и вызываютъ за собой различія въ наукахъ. Различіе въ наукахъ есть различіе логическое, не только потому, что науки пользуются разными методами, но потому, что онѣ направлены на разные предметы. Къ сожалѣнію, данный предметъ логическаго изученія въ настоящее время совершенно не разработанъ. Нѣтъ и

особенно ясныхъ указаній на зависимость нашихъ методовъ отъ тѣхъ или другихъ задачъ изслѣдованія. Возьмемъ хотя бы предметъ, съ которымъ мы уже встрѣчались, а именно раздѣленіе явленій на абстрактныя и конкретныя. Мы говоримъ, что у насъ есть понятіе объ абстрактныхъ и конкретныхъ предметахъ, но кто же опредѣляетъ, будетъ ли предметъ данной науки абстрактнымъ или конкретнымъ. Это несомнѣнно дѣло логики. Когда мы переходимъ въ область, напр., психологіи, прежде всего, собственно, должно разрѣшить вопросъ будетъ ли ея предметъ конкретный или абстрактный. Рѣшать его будетъ, конечно, не психологъ, а логикъ, но, разумѣется, онъ долженъ воздерживаться отъ опредѣленія задачи психологіи. Самой психологіи нужно показать, есть ли ея предметъ конкретный, въ чемъ онъ отличается отъ тѣхъ конкретныхъ предметовъ, которые мы называемъ конкретными предметами внѣшняго міра. Что есть, далѣе, предметъ исторіи? Если это будетъ опредѣлять историкъ, то долженъ будетъ опредѣлить задачи изслѣдованія исторіи, если будетъ опредѣлять логикъ, то онъ скажетъ, что предметъ исторіи соціальный. Но соціальные предметы это предметы специфическіе, которые подлежатъ еще логическому изслѣдованію. Нужно указать, что это за предметъ, почему къ нему приложимо одинъ разъ изслѣдованіе соціально-научное, а въ другой разъ онъ поддается совершенно специфическому изслѣдованію, именно историческому. Все это вопросы, которые, безспорно, зависятъ отъ логики. Вотъ если мы примемъ во вниманіе раздѣленіе предметовъ, то мы уже найдемъ почву для раздѣленія наукъ, и мы замѣтимъ, что здѣсь есть не іерархія,

а извѣстное соотвѣтствіе, которое дѣйствительно часто выражается въ разныхъ философскихъ системахъ и въ научныхъ объясненіяхъ, какъ крайнія точки зрѣнія.

Классификація наукъ.

Изъ того, что было сказано по отношенію къ Зигварту, у насъ возникло два вопроса: одинъ изъ этихъ вопросовъ сводился къ тому, дѣйствительно ли можно говорить о научномъ знаніи, какъ объ одной наукѣ, т.е. дѣйствительно ли логически позволительно мечтать о томъ, чтобы разнообразіе нашихъ знаній было сведено къ одной какой нибудь системѣ или, наоборотъ, мы обязаны предположить, что существуетъ много наукъ, и слѣдовательно много объясненій. Въ такомъ случаѣ задача логики сводится къ тому, чтобы показать, что вопросъ о томъ, существуетъ ли дѣйствительно много наукъ или одна наука, есть вмѣстѣ съ тѣмъ вопросъ о классификаціи наукъ, вопросъ о томъ, какъ дѣлятся науки, и какъ онѣ взаимно другъ къ другу относятся. Вотъ этотъ вопросъ мы и должны теперь разсмотрѣть. При разсмотрѣніи вопроса о дедукціи и индукціи мы исходили изъ миллевскаго ученія. Миллъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: съ помощью индукціи мы устанавливаемъ нѣкоторое общее положеніе, которое носитъ названіе закона; поскольку эти законы являются просто обобщеніемъ опытовъ, мы называемъ эти законы эмпирическими законами, но если мы сможемъ объяснить этотъ законъ болѣе общимъ, то положеніе, которое мы получаемъ эмпирическимъ путемъ, становится производнымъ. Если такъ, то мы можемъ се-

объ легко представить, что существуетъ нѣкоторая іерархія между законами: каждый законъ является производнымъ по отношенію къ какому то болѣе высокому закону. Мы можемъ предположить теоретически, что есть какой то такой законъ, изъ котораго мы можемъ вывести всѣ остальные. Такой законъ можно назвать конечнымъ. Вотъ въ поискахъ этого конечнаго закона логика и наталкивается на вопросъ о раздѣленіи или, наоборотъ, объ объединеніи наукъ. Дѣйствительно ли позволительно мечтать о такомъ конечномъ законѣ? Милль допускаетъ, что собственно такихъ законовъ будетъ нѣсколько. Но это заявленіе Милля находится нѣсколько въ противорѣчіи съ общепринятымъ эмпирическимъ взглядомъ по той причинѣ, что именно въ эмпиризмѣ склонны были утверждать, что существуетъ всего одинъ общій законъ, изъ котораго можно вывести всѣ остальные законы. Въ 17-омъ и въ особенности въ 18 вѣкѣ физики говорили, что существуетъ нѣкая единая формула, которую, когда мы ее найдемъ, можно будетъ примѣнять къ любому явленію. /Такая формула даже получила названіе Лапласовской/. Милль относился нѣсколько скептически къ возможности найти такую формулу, причемъ его скептицизмъ вытекалъ въ сущности изъ его міросозерцанія. Его взглядъ на міръ именуется феноменализмомъ, т.е. Милль представлялъ себѣ дѣло такимъ образомъ, что доступное нашему познанію исчерпывается областью явленій. А явленіе мы можемъ разсматривать какъ комплексъ нашихъ ощущеній. Слѣдовательно, ясно, что ощущенія,

Лист 6-й

качественно разнообразныя, суть основные элементы, изъ которыхъ мы исходимъ въ объясненіи нашего сознанія. Если мы говоримъ о звукѣ, о цвѣтѣ, объ обоняніи, то мы напередъ утверждаемъ, что звукъ къ цвѣту сведенъ не можетъ быть, что общаго элемента между ними быть не можетъ. Если мы стоимъ на этой точкѣ зрѣнія, то сейчасъ становится понятнымъ, что объясненій можетъ быть столько, сколько существуетъ качествъ ощущеній. Слѣдовательно, должно существовать нѣсколько наукъ, изъ которыхъ каждая соотвѣтствовала бы одному опредѣленному качеству ощущеній. Вотъ въ этихъ границахъ между качествами ощущеній Миллъ и видѣлъ границы наукъ. Ему казалось, что всякое объясненіе въ концѣ концовъ должно быть сведено къ качествамъ ощущеній. Эта точка зрѣнія въ высшей степени проста и понятна. Но недостатки ея заключаются прежде всего въ томъ, чѣмъ вообще грѣшитъ феноменализмъ: именно, не показано, гдѣ кончается область нашего дѣйствительнаго знанія, и гдѣ начинается область иллюзій. Вѣдь въ нашемъ сознаніи одинаково реальны и иллюзіи и то, что мы называемъ дѣйствительными представленіями. Этотъ упрекъ, который обычно дѣлается феноменализму, характеризуется слѣдующимъ образомъ: мы говоримъ, что всякій феноменализмъ неизбѣжно приводитъ къ иллюзіонизму. Но помимо этого, разсужденія Милля страдаютъ еще однимъ недостаткомъ: поскольку мы сводимъ границы между науками къ границамъ между ощущеніями, мы собственно разсуждаемъ не логически: въ логикѣ нѣтъ

понятія ощущенія. То, что мы въ психологіи называемъ ощущеніями, то въ логикѣ есть просто признаки вещей. Есть ли это ощущеніе или какой нибудь другой процессъ, физіологическій или психическій, для логики это безразлично. Поэтому все разсужденіе Милля носитъ въ сущности не логическій, а психологическій характеръ, и съ этой точки зрѣнія оно, конечно, непріемлимо. Въ самомъ дѣлѣ, если мы сравнимъ разсужденіе Милля съ тѣмъ, что дѣлается дѣйствительно въ наукѣ, то мы найдемъ большое противорѣчіе. Гдѣ въ наукѣ объясняются явленія сведеніемъ ихъ къ ощущеніямъ? Правда, въ послѣднее время нѣкоторые представители феноменализма какъ разъ въ области научной работы какъ будто утверждаютъ, что ничего, кромѣ ощущеній, у насъ нѣтъ. Такъ напримѣръ Махъ говоритъ, что наше сознаніе есть комплексъ ощущеній, и все сводится къ ощущеніямъ. По его мнѣнію, наука должна ограничиваться только описаніями, и это вполнѣ послѣдовательно. Въ самомъ дѣлѣ, если все, что есть, есть содержаніе нашего сознанія, и никакого дѣйствительно причиненія нѣтъ, то, въ такомъ случаѣ, остается только описывать. Вѣдь если мы принимаемъ причиненіе, то мы всегда предполагаемъ, что здѣсь есть нѣкоторая дѣйствующая сила. Мыслить дѣйствующую силу мы можемъ только въ томъ случаѣ, если предполагаемъ нѣкотораго носителя этой силы. Другими словами, правильное пониманіе причины необходимо предполагаетъ еще наличность нѣкоторой субстанціи, нѣкоторой сущности, которая скрывается, такъ ска-

зать, за явленіемъ, но разъ ничего, кромѣ явленія, нѣтъ, то ни о какой сущности говорить нельзя и можно ограничиться однимъ описаніемъ. Махъ такъ и дѣлаетъ, но за исключеніемъ этого одного случая, мы вообще въ наукѣ находимъ процессъ работы, совершенно непохожій на тотъ, который представляется Миллемъ. Физика напр., изучаетъ такія явленія, какъ явленіе теплоты, свѣта и т.д., но въ идеалѣ она мечтаетъ о такомъ общемъ законѣ, къ которому сводились бы всѣ явленія. Когда былъ открытъ законъ сохраненія энергіи, механистическое міропониманіе торжествовало побѣду, потому что казалось, что теперь всѣ явленія можно свести къ этому общему закону, потому что было признано, что нѣтъ различія между различными формами энергіи: онѣ превращаются одна въ другую. Итакъ, слѣдовательно, фактически въ наукѣ мечтали о какой то единой формулѣ. Тотъ фактъ, что механизмъ пользовался такимъ широкимъ распространеніемъ, указываетъ, что здѣсь мы дѣйствительно имѣемъ какую то завѣтную мечту ученыхъ. Механизмъ былъ настолько широко распространенъ, что не только представители физики и химіи мечтали о механистическомъ объясненіи своихъ явленій, и физіологи были глубоко убѣждены, что всѣ физіологическія явленія сводятся къ явленіямъ физическимъ и химическимъ безъ остатка. Но механистическое міровоззрѣніе шло еще дальше и мечтало о томъ, чтобы подчинить механизму и психологію. Тутъ уже явно игнорировался творческій характеръ психологической причинности. Отсюда

новѣйшая психологія впадала въ матеріализмъ. Но, если итти дальше, то мы должны будемъ признать, что и соціальныя явленія должны быть сведены къ механизму, и что можно найти формулу, которая объясняла бы всѣ безъ исключенія явленія, какъ явленія механистическія. Но собственно можно утверждать, что фактически мы такою формулой уже обладаемъ: именно, въ математикѣ знаютъ формулу, въ которой заключаются всѣ возможные виды движеній. Всѣ виды движеній мы можемъ опредѣлить по этой формулѣ. Если мы до сихъ поръ этого не сдѣлали, то просто потому, что наши знанія интегрированія несовершенны. Но все-таки эта формула ничего не объясняетъ, она оказывается совершенно пустой, потому что она слишкомъ широка по своему объему. Въ этомъ и заключается опасность всякаго механизма, всякаго мечтанья о единой формулѣ. Въ поискахъ этой формулы есть еще другая опасная сторона, именно, поскольку мы утверждаемъ, что всѣ явленія, въ концѣ концовъ, сводятся къ явленіямъ механизма, мы дѣлаемъ слѣдующую ошибку: почему мы выбрали механику, какъ идеалъ всѣхъ наукъ, почему мы думаемъ, что именно механистическая формула должна объяснять всѣ явленія? Потому, говорятъ, что механика является наукой, лежащей въ основѣ всѣхъ другихъ наукъ, т.е. здѣсь скрыто или явно допускается, что всѣ науки располагаются какъ бы въ іерархіи: внизу находится механика. А затѣмъ выше стоятъ другія науки,- физика, химія, физіологія, психологія и соціологія, и всякую другую науку можно ввести въ этотъ распо-

докъ. Но собственно на какомъ же основаніи именно механика находится внизу? Вѣдь можно утверждать, что сама механика въ концѣ концовъ основывается на математикѣ, и въ такомъ случаѣ мы должны говорить не о механистическомъ міросозерцаніи, а о математическомъ, т.е. мы должны слѣдовательно исключить нѣкоторыя допущенія, которыя есть въ механикѣ и которыхъ нѣтъ въ математикѣ, напр. движеніе. Ученые дѣйствительно дѣлали попытки создать математическое міросозерцаніе. Эти попытки были сдѣланы еще въ 17 вѣкѣ, когда не только физическія науки, и науки о природѣ, но и гуманитарныя науки пытались объяснить по способамъ геометріи. Это было время, когда Спиноза писалъ свою "Этику", допустивъ нѣсколько апріорныхъ аксіомъ; онъ сдѣлалъ то, что математическимъ способомъ стали доказываться нѣкоторыя психологическія положенія. Мы въ настоящее время не можемъ допустить этого: для насъ это искусственный способъ разсужденія, но мы знаемъ, что не только Спиноза, но и многіе другіе ученые, занимались тѣмъ же вопросомъ. [illegible] В 19-омъ вѣкѣ господствовало механистическое міросозерцаніе. Почему же оно имѣло преимущество передъ математическимъ? Да просто потому, что оно вводило новое понятіе, понятіе движенія. Математически движеніе нельзя объяснить. Но теперь мы должны задаться слѣдующимъ вопросомъ: почему же мы не можемъ допустить, что присоединивъ къ отношеніямъ пространства и числа движеніе, мы не можемъ присоединить еще какого-нибудь новаго понятія? Напр., мы

можемъ допустить, что движеніе зависитъ отъ качества движущейся матеріи. Механика вся смотритъ такимъ образомъ, что движеніе не зависитъ отъ состоянія тѣла. Но въ настоящее время физика, въ наибольшей степени, заинтересована принципомъ, который, какъ разъ, утверждаетъ, что движеніе зависитъ отъ качества движущагося тѣла, что вовсе не все равно, какое тѣло движется. Подъ вліяніемъ этой мысли, мы теперь всюду слышимъ, что механистическое міропониманіе отжило свой вѣкъ. Если для физики механистическое міросозерцаніе недостаточно, то какъ же физіологія, а тѣмъ болѣе психологія или соціологія могутъ быть механикой? Съ точки зрѣнія логической, мы здѣсь имѣемъ дѣло вотъ съ чѣмъ. Когда мы переходимъ отъ физики къ физіологіи, то у насъ прибавляется нѣкоторое новое понятіе, именно понятіе жизни, и дальше мы должны строго держаться того понятія, которое ввели; тогда эта наука не будетъ походить ни на какую другую науку. Если же мы будемъ пытаться сводить эту науку къ какой нибудь другой наукѣ, то совершимъ логическую ошибку. Слѣдовательно, вопросъ о предѣлахъ научнаго изслѣдованія разрѣшается логически въ высшей степени просто, именно, каждая наука имѣетъ свой опредѣленный предметъ. Разъ это опредѣленіе дано, то этимъ напередъ намѣчены границы нашего объясненія. Всякій выходъ нашъ за эти границы будетъ собственно не научнымъ объясненіемъ, а метафизическимъ. Метафизика имѣетъ право ставить себѣ такія задачи, допускать какую-либо единую субстанцію,

къ которой можно будетъ свести всѣ явленія, но для научнаго объясненія въ наукѣ предѣлъ есть. Допустимъ, что я встрѣчаюсь съ какимъ-либо предметомъ. Послѣ тщательныхъ поисковъ объясненія явленій, которые совершаются въ этомъ предметѣ или въ связи съ нимъ, я ничего не могу найти. Тогда я совершаю слѣдующіе поиски, я оеру другой предметъ, но и здѣсь наталкиваюсь на большія затрудненія. Тогда я изучаю слѣдующій предметъ и, наконецъ, возвращаюсь къ предмету, съ котораго я началъ. Такъ дѣло происходитъ въ физіологіи. Наталкиваясь на вопросы, которые она не можетъ разрѣшить, она привлекаетъ физику и Химію, забывая, что она не имѣетъ права аппелировать къ физикѣ и химіи. Какъ только она сказала, что она изучаетъ жизнь, она уже тѣмъ самымъ отрѣзала связь съ физикой и химіей, потому что если она думаетъ дѣйствительно, что со временемъ она вернется къ физикѣ и химіи, она не имѣетъ права говорить о новомъ поняті жизни. Тогда она должна сказать: я изучаю все же физическіе и химическіе процессы въ ихъ отношеніи къ физіологіи. Это совершенно правильно. Но, если я говорю, что моимъ предметомъ является жизнь или душа, или общество, я уже опредѣляю себѣ свой предметъ. Само собою разумѣется, что поскольку мы говоримъ о предѣлахъ научнаго объясненія, мы говоримъ о предѣлахъ или о границахъ, которые находятся между науками, т.е. о границахъ, которыя отдѣляютъ одну науку отъ другой. Чтобы сдѣлать эту мысль болѣе ясной, я возьму еще одинъ примѣръ. Во второй

половинѣ 19 вѣка было очень распространено такъ наз.физіологическое объясненіе психологіи.Это такъ и называли:физіологическая психологія. Представители этого ученія думали,что въ концѣ концовъ всѣ психическія явленія могутъ быть сведены къ процессамъ физіологическимъ,въ частности къ процессамъ,совершающимся въ нашей нервной системѣ и,главнымъ образомъ,въ головномъ мозгу. Спрашивается,имѣемъ ли мы на это логическое право?Психологи совершенно справедливо сравнивали попытки для объясненія психическихъ явленій-изучать организмъ-съ тѣмъ человѣкомъ,который,желая узнать, который часъ,смотритъ не на циферблатъ,а на механизмъ. Логически это обосновывается такъ, что, желая изучать предметъ, признаки котораго я себѣ заранѣе указалъ, я игнорирую эти признаки и изучаю какой то другой предметъ, имѣющій другіе признаки. Вопреки представленію ученыхъ, физіологическая психологія ни къ чему не привела - это привело къ тому, что для всякаго психическаго процесса мы всегда найдемъ множество попытокъ объяснить его, потому что это область гипотезъ совершенно произвольныхъ. Вотъ еще одинъ примѣръ, наиболѣе яркій по своей нелѣпости: въ соціологіи существовала попытка объясненія соціальныхъ явленій - какъ органическихъ. Взглядъ этотъ носилъ названіе органической соціологіи. По ученію органической соціологіи общество есть не что иное, какъ организмъ. Мы говоримъ что организмъ управляется нѣкоторымъ центромъ,т.е.мозгомъ.Органическіе соціологи утверждали,что так.центромъ въ обществѣ яв-

лѣтся правительство. Отъ мозга идутъ развѣтленія по всему организму, нервныя ткани. Въ обществѣ этимъ нервнымъ тканямъ соотвѣтствуютъ телеграфные провода и почта. Организмъ питается. Въ обществѣ то же самое, именно купцы, рынки, магазины и т.д. Эта аналогія нѣкоторыми сторонниками органической соціологіи проводилась чрезвычайно далеко. Но вотъ какъ разъ детальность изученія и обнаруживаетъ ея пустоту. Такой аналогіей можно воспользоваться для поясненія своей мысли; такъ, напр., чтобы объяснить такое соціальное явленіе, какъ почта и телеграфъ, я бы могъ указать, что это соотвѣтствуетъ нервнымъ тканямъ въ организмѣ, но конечно, это не есть объясненіе. Итакъ, слѣдовательно, вопросъ о предѣлахъ научнаго объясненія въ логикѣ рѣшается совершенно категорически: мы не имѣемъ права логически допустить, что между науками существуетъ такое отношеніе, какъ будто бы одна наука является основной для всѣхъ наукъ. Напротивъ, мы должны допустить, что наукъ существуетъ много, столько, сколько мы можемъ задать себѣ предметовъ изученія. Съ точки зрѣнія логической тѣ предѣлы, которые мы ставимъ себѣ, и ограничиваютъ одну научную задачу отъ другой и оказывается предѣлами, вообще регулирующими научную дѣятельность. Слѣдовательно, тѣмъ важнѣе представляется вопросъ о классификаціи наукъ,- какъ вообще можно классифицировать науки, какъ распредѣлить ихъ окончательно. Вотъ, мы теперь и должны перейти къ критическому разсмотрѣнію классификацій, которыя пользуются въ логикѣ

и въ философіи наиболѣе широкимъ примѣненіемъ. Классификація, которая пользуется наибольшей популярностью, это классификація Конта. Эта классификація пользуется широкимъ распространеніемъ во 1/ въ силу своей чрезвычайной простоты, 2/ въ силу нѣкотораго практическаго удобства. Другія классификаціи, которыя предлагались позже Конта, болѣе или менѣе на нее походятъ, и основной принципъ классификаціи сохраняется. Разсужденіе Конта заключается въ слѣдующемъ: онъ задается цѣлью показать отношеніе между науками вообще и старается показать, что собственно логически науки развиваются совершенно такъ же, какъ онѣ развивались исторически. Слѣдовательно, возьмемъ ли мы за принципъ логическое отношеніе между науками или возьмемъ за принципъ простой фактъ историческаго развитія ихъ, - все равно мы придемъ къ одному и тому же результату: увидимъ, что, какъ логически мы переходимъ отъ болѣе простого къ болѣе сложному, такъ и исторически наука ставила себѣ сначала задачи, относящіяся къ простымъ явленіямъ, а затѣмъ къ сложнымъ. Для того, чтобы лучше освѣтить вопросъ о наукахъ съ исторической точки зрѣнія, мы должны намѣтить по крайней мѣрѣ тѣ стадіи, черезъ которыя проходитъ развитіе человѣческаго знанія. Контъ говоритъ, что человѣческая мысль проходитъ вообще черезъ три стадіи. Такъ въ историческомъ ходѣ наблюдается то же, что и въ развитіи каждаго отдѣльнаго ума. Этотъ законъ 3-хъ стадій онъ называлъ основнымъ источникомъ знанія и считалъ величайшимъ

своимъ открытіемъ. Человѣкъ, накопляя знанія, не удовлетворяется просто наличностью знаній и старается ихъ объяснять. Прежде всего человѣкъ начинаетъ объяснять ихъ по аналогіи съ самимъ собой. Отсюда проистекаетъ антропоморфизмъ всякаго первоначальнаго міросозерцанія. Встрѣчаясь съ явленіемъ, человѣкъ непремѣнно предполагаетъ, что за этимъ явленіемъ скрывается нѣкоторое существо, которое и руководитъ этимъ явленіемъ. Это первоначальная стадія въ развитіи человѣка и можетъ быть характеризована, какъ стадія теологическая. Но по мѣрѣ расширенія своего опыта человѣкъ убѣждается, что никакихъ существъ за тѣми явленіями, съ которыми онъ встрѣчается, нѣтъ. Тогда онъ предполагаетъ, что за явленіемъ скрыто, если не существо, то, по крайней мѣрѣ, сущность, и вотъ эта сущность, сама по себѣ неизмѣнная, руководитъ, какъ таковая, явленіями. Задача научнаго объясненія въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, чтобы раскрыть эту сущность. Всякое указаніе на силу, скрывающуюся за явленіемъ, есть объясненіе, относящееся ко второй стадіи, которую можно характеризовать, какъ метафизическую. Наконецъ, умъ человѣка освобождается отъ этихъ предразсудковъ, будто есть какая нибудь сущность и начинаетъ понимать дѣйствительность только какъ совокупность явленій. Вотъ это собственно и есть настоящее научное или позитивное объясненіе. Такимъ образомъ, человѣкъ въ своемъ развитіи постепенно переходитъ отъ стадіи теологической къ стадіи позитивной. Если мы прослѣдимъ каждую науку

въ ея развитіи, то непремѣнно найдемъ въ ней элементы всѣхъ этихъ трехъ стадій. Но прогрессъ науки заключается именно въ освобожденіи отъ теологической и метафизической стадіи и въ достиженіи чисто позитивной стадіи. Въ самомъ дѣлѣ, если мы возьмемъ астрологію и сравнимъ ее съ астрономіей, тогда намъ станетъ ясно, что въ астрологіи мы имѣемъ дѣло съ метафизической стадіей. Алхимія и химія находятся въ такомъ же отношеніи, Чѣмъ больше развита наука, тѣмъ меньше въ ней теологическаго и метафизическаго. Напримѣръ, въ математикѣ мы уже совершенно освободились отъ сущности, но въ такихъ наукахъ, какъ напр. физіологія, мы еще прибѣгаемъ къ сущности, мы говоримъ. о жизненной силѣ. Въ соціологіи мы не только прибѣгаемъ къ метафизическимъ допущеніямъ, къ допущенію нѣкоторой сущности, но допускаемъ еще и нѣкоторыя теологическія объясненія, напр. говоримъ о божественномъ происхожденіи королевской власти. Слѣдовательно, всегда въ наукѣ бываютъ такіе моменты, и нужно стремиться къ тому, чтобы по возможности скорѣе освободиться отъ этихъ первоначальныхъ стадій развитія. Если разсматривать науки позитивныя, то мы замѣтимъ, что онѣ дѣлятся на двѣ группы,- съ одной стороны это науки абстрактныя, или науки динамическія по терминологіи Конта, съ другой стороны, науки конкретныя или статическія. Всегда первыми возникаютъ конкретныя науки, но онѣ сейчасъ же приводятъ насъ къ вопросамъ абстрактнымъ. Но несмотря на это, конкретныя науки отстали отъ абстрактныхъ

въ своемъ развитіи, такъ какъ онѣ въ сущности до сихъ поръ остаются въ томъ же положеніи, въ какомъ онѣ находились въ древнемъ мірѣ, между тѣмъ абстрактныя науки достигли необычайнаго развитія. Если мы сравнимъ описаніе животнаго или растенія по такой конкретной наукѣ, какъ ботаника или зоологія, то увидимъ, что это описаніе мало чѣмъ отличается отъ описанія Аристотеля. Между тѣмъ такія науки, какъ математика, астрономія, конечно, очень далеко подвинулись впередъ въ сравненіи съ тѣми знаніями, которыми обладали древніе. Цѣнными и являются въ сущности именно абстрактныя науки, потому что только онѣ дѣйствительно удовлетворяютъ запросамъ позитивнаго разума. А запросы позитивнаго разума въ отношеніи къ наукамъ сводятся къ слѣдующему: мы должны знать для того, чтобы умѣть предсказывать явленія, и умѣть предсказывать мы должны для того, чтобы мочь. Поэтому конкретныя науки оставляются нами внѣ разсмотрѣнія. Какъ можно классифицировать науки абстрактныя? Придерживаясь взгляда Конта, можно въ основаніе классификаціи положить принципъ историческій и логическій. По мнѣнію Конта можно взять историческій процессъ развитія, и сами собою тогда науки расположатся въ извѣстномъ порядкѣ. Прежде всего достигаютъ позитивной стадіи математическія знанія, поэтому математика есть наука, которая положена въ основаніе всѣхъ наукъ. Затѣмъ исторически достигаетъ позитивной стадіи первой астрономія, и поэтому должна итти вслѣдъ за математикой. За астрономіей

идетъ физика, затѣмъ химія, за химіей физіологія. /Этотъ терминъ употребляется Контомъ въ нѣсколько иномъ смыслѣ, чѣмъ мы его употребляемъ: подъ физіологіей онъ подразумѣваетъ то, что мы теперь называемъ біологіей/. Послѣднее мѣсто занимаетъ соціологія, которая, по мнѣнію Конта, возникла только въ началѣ 19-го и въ концѣ 18-го вѣка. Собственно самого себя Контъ и считаетъ основателемъ этой науки: ему казалось, что онъ первый далъ позитивное начало этой наукѣ. Если мы теперь попробуемъ классифицировать науки логически, то увидимъ, что дѣйствительно математика наиболѣе проста, затѣмъ всѣ остальныя науки, все болѣе и болѣе сложны, - астрономія, физика, химія,- и, наконецъ, идетъ соціологія, которая является наиболѣе сложной изъ наукъ. Но мы можемъ найти и еще одну особенность, которая выражается въ этой классификаціи: именно, математика не только болѣе простая наука, но она и наиболѣе общая наука. Законы математики суть наиболѣе общіе законы, нѣсколько менѣе общи законы астрономіи и т.д. до соціологіи. Вотъ въ чемъ, въ общемъ, заключается классификація Конта, но слѣдуетъ остановиться еще на одномъ вопросѣ, именно на послѣднемъ вопросѣ объ общности: почему собственно астрономія общѣе, чѣмъ напр., физика или химія? Контъ даетъ очень своеобразное разъясненіе: математика является наиболѣе общей потому, что она изучаетъ формы и пространство къ чему онѣ ни относились. Поэтому общность ея несомнѣнна. Астрономія общая потому, что она изучаетъ міръ.

Міръ это конечно есть то, что есть наиболѣе общаго послѣ пространства и формы. Если мы возьмемъ физику, то увидимъ, что она изучаетъ только то, что происходитъ на землѣ, физика не можетъ изучать тѣхъ процессовъ, которые происходятъ на звѣздахъ. Для насъ напр. всегда останется недоступнымъ изученіе химическаго состава звѣздъ. / Это мнѣніе Конта невѣрно, такъ какъ извѣстно, что благодаря открытію спектральнаго анализа, это сдѣлалось доступнымъ. Но для насъ важенъ только путь его разсужденія /. Во всяком случаѣ мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ міромъ, а съ изученіемъ отдѣльныхъ планетъ. Химія еще менѣе обща, потому что для нея существуютъ только элементы, отдѣльные атомы. Слѣдовательно отъ отдѣльныхъ планетъ мы переходимъ къ изученію атомовъ. Атомы еще менѣе общи. Что касается физіологіи, то понятно, что она еще менѣе обща, такъ какъ имѣетъ дѣло съ явленіями жизни, которыя менѣе часто встрѣчаются, чѣмъ явленія физическія или химическія. Соціологія еще менѣе обща, потому что она изучаетъ организмъ общества, изучаетъ только соціальныя отношенія. Это разсужденіе Конта въ высшей степени своеобразно, но оно сразу показываетъ логическіе недостатки: классификація Конта невѣрна въ силу проведенія принципа общности. Вѣдь собственно, что такое общность? Общимъ понятіемъ мы называемъ понятіе, относящееся къ ряду предметовъ. Но развѣ здѣсь это соблюдается? Развѣ дѣйствительно можно сказать, что астрономія въ этомъ смыслѣ общѣе, чѣмъ физика? Можно было бы сказать, что наоборотъ физика и химія

гораздо обшѣе. Контъ говоритъ, что астрономія занимается цѣлымъ міромъ, а не одной планетой. Но вѣдь здѣсь дѣло идетъ о величинѣ, а вовсе не объ общности. Міръ, конечно, побольше, нѣмъ наша планета, но это не значитъ, что онъ обшѣе. Если мы прослѣдимъ это общее между отдѣльными науками, то намъ сразу броситься въ глаза, что классификація эта невѣрна. Нѣкоторые старались ее поправить, говорили, что нужно только поставить на второе мѣсто физику и химію. Но если такъ поступать, то нарушится весь логическій принципъ Конта, нарушится и историческій, потому что вѣдь астрономія была раньше извѣстна. чѣмъ другія науки. Есть здѣсь и еще недостатки, а именно бросается въ глаза, что здѣсь нѣтъ психологіи. Намъ скажутъ, что ее можно туда вставить, но куда? Если мы будемъ разсуждать совершенно догматически, то мы ее должны будемъ поставить между физіологіей и соціологіей. Но если мы примемъ во вниманіе нашу критическую предпосылку, то почему, собственно съ точки зрѣнія Конта психологія должна лежать въ основаніи соціологіи, а не наоборотъ? Это вопросъ, дѣйствительно, серьезный. Вѣдь мы же утверждаемъ, что психическая жизнь немыслима внѣ общества. Мы не можемъ допустить, чтобы психическая жизнь развивалась внѣ соціальныхъ отношеній, для того, чтобы понимать психологію индивидуума, мы должны между прочимъ понимать соціальныя условія, въ которыхъ протекаетъ его жизнь. Но въ такомъ случаѣ, соціологія должна стоять выше психологіи, и, такимъ образомъ, рушится вся

Лист 7-ой

система. Очевидно у Конта было нѣкоторое чувство заставившее его выбросить психологію, но тутъ была и другая причина: онъ признавалъ френологію. Френологія и должна была быть той позитивной наукой, которая должна замѣнить метафизическую и телеологическую психологію. Во всякомъ случаѣ, эти недочеты классификаціи, недочеты не случайные, которые легко устранить тѣмъ, что вставить отдѣльныя науки. Нѣкоторыя явленія указываютъ на то, что здѣсь логическая принципіальная ошибка, состоящая въ томъ, что у Конта отсутствуетъ опредѣленіе и логическое выясненіе природы общаго.

Вслѣдъ за классификаціей Конта появилось много другихъ, изъ которыхъ я остановлюсь только на классификаціи Спенсера по той причинѣ, что она пользуется большимъ распространеніемъ особенно у насъ въ Россіи. Спенсеръ, повидимому, сознаетъ недостатки Конта, и именно въ тѣхъ пунктахъ, которые я сейчасъ отмѣтилъ, и потому старается внести поправки именно въ эти пункты, но въ общемъ принципъ Конта, принципъ отношенія простого къ сложному, онъ сохраняетъ, хотя вся классификація у него въ высшей степени усложняется. Онъ замѣтилъ, что какъ только мы начинаемъ вставлять науки, сейчасъ же получается такая странная іерархія, и вотъ тутъ онъ и дѣлаетъ упрекъ Конту, говоря, что нельзя создавать линейную классификацію по одному измѣренію, что необходимо создать не іерархію, а такъ сказать развѣтляющееся дерево. Прежде всего нужно сохранить то дѣленіе на абстрактное и конкрет-

ное, изъ котораго исходилъ Контъ. Кромѣ этихъ двухъ вѣтвей, существуетъ еще группа наукъ, которыя изучаютъ конкретные предметы, но устанавливаютъ абстрактные законы. Эту группу наукъ можно назвать абстрактно-конкретными. И вотъ мы получаемъ три основныя вѣтви, уже исходя изъ которыхъ, мы будемъ строить другія развѣтленія, подчасъ очень сложныя. Но мы остановимся на этихъ трехъ группахъ, -абстрактныхъ, абстрактно-конкретныхъ и просто-конкретныхъ. Къ абстрактной группѣ относятся формальныя науки, или иначе идеальныя. Это очень существенно, потому что изъ этого утвержденія ясно, что Спенсеръ отождествляетъ абстрактное съ идеальнымъ. Абстрактныя науки это тѣ, которыя изучаютъ только формы, но не изучаютъ всего предмета. Таковы математика и логика. Въ этомъ смыслѣ мы и говоримъ о логикѣ, какъ о формальной наукѣ. Затѣмъ отъ изученія формы мы переходимъ къ изученію предмета, но предметъ мы изучаемъ либо въ его элементахъ, либо въ цѣломъ. Когда мы изучаемъ въ элементахъ, мы въ сущности прилагаемъ нѣкоторые абстрактные методы къ изученію конкретныхъ предметовъ. Это науки абстрактно - конкретныя и къ нимъ относится физика, химія, психологія, социологія. Къ наукамъ конкретнымъ относятся науки описательныя, слѣдовательно физіологія, описательная соціологія, какъ отдѣльная наука, геологія. Для полной гармоніи Спенсеръ выдумываетъ названія наукъ. Это между прочимъ, свойство многихъ классификаторовъ, - для гармонической законченности непремѣнно прибавить науку, которой еще нѣтъ, но которая

со временемъ по мысли классификатора должна появиться. Здѣсь опять мы встрѣчаемся съ тѣмъ же явленіемъ, на которое я уже указывалъ, съ извѣстной догматичностью нашего ума, требующей, чтобы непремѣнно вся мысль была закончена. Вотъ въ классификаціяхъ этотъ недостатокъ всюду и сказывается. Каждая классификація поражаетъ своей схематичностью. Въ сущности въ этой схематичности, въ законченности мысли и должна заключаться причина нашего недовѣрія: если уже мысли такъ закончены, то навѣрное невѣрны. Это мы замѣтимъ и у Спенсера. Именно, его раздѣленіе имѣетъ въ виду исправить раздѣленіе Конта наукъ на абстрактныя и конкретныя. Но, собственно, что называется абстрактнымъ? Спенсеръ говоритъ, что абстрактное это - идеальное, а идеальное - это то, что создается самимъ нашимъ умомъ. Въ сущности по отношенію къ математикѣ это правильно, но тогда что же является конкретнымъ? Конкретными являются тѣ предметы, которые мы выдѣляемъ изъ окружающей обстановки, и которымъ приписываемъ бытіе. И это въ сущности правильно. Но теперь возникаетъ вопросъ, значитъ ли абстрактное непремѣнно общее, и значитъ ли конкретное непремѣнно единичное? Вовсе нѣтъ. Вѣдь конкретное можетъ быть общимъ. На это какъ разъ мы наталкиваемся у Конта, гдѣ онъ говорилъ, что астрономія общѣе физики и указывалъ на то, что міръ побольше, чѣмъ одна планета. Здѣсь онъ имѣлъ дѣло съ общимъ — конкретнымъ и абстрактнымъ — единичнымъ.

ЗАКОНЪ ПРИЧИННОСТИ И ЗАКОНЪ СОХРАНЕНІЯ ЭНЕРГІИ.

Изъ спеціальныхъ вопросовъ логики наукъ намъ придется остановиться только на основныхъ. Лучше всего будетъ, если мы выберемъ вообще центральный въ логикѣ вопросъ о причинности. Мы разсмотримъ, какую форму принимаетъ истолкованіе причинности въ физикѣ, и можно ли поставить на ряду съ причиннымъ объясненіемъ телеологическое въ біологіи, т.е. наукѣ о живыхъ организмахъ, или по крайней мѣрѣ въ наукѣ о духѣ, въ психологіи. Мы начнемъ разсмотрѣніе съ вопроса, какъ въ физикѣ толкуютъ понятіе причинности. Послѣ открытія закона сохраненія энергіи въ физикѣ стали отождествлять законъ сохраненія энергіи и законъ причинности, въ томъ смыслѣ, что всякое причинное объясненіе есть объясненіе съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи. Это вопросъ, который представляетъ большой интересъ и съ точки зрѣнія логической, и съ точки зрѣнія философской. Для логики этотъ вопросъ имѣетъ слѣдующее значеніе: въ какомъ отношеніи находится чисто формальное требованіе, чтобы всякое явленіе имѣло причину, къ чисто матеріальному утвержденію, что при всякаго рода превращеніи энергіи количество ея остается неизмѣннымъ? Въ физикѣ законъ сохраненія энергіи формулируютъ такимъ образомъ: энергія, равная суммѣ потенціальной и кинетической энергіи, есть величина постоянная. Здѣсь допускается нѣсколько понятій, которыя имѣютъ логически неравное значеніе. Прежде

всего, конечно, понятіе энергіи. Что разумѣется подъ энергіей? Если она занимаетъ въ физикѣ такое же мѣсто, какое занимаетъ матерія, то можно сводить всѣ физическіе процессы къ процессамъ въ матеріи. Но не могу ли я допустить, что сама матерія есть ничто иное, какъ обнаруженіе энергіи? Въ такомъ случаѣ я могу построить систему физики, гдѣ всѣ явленія я буду объяснять, какъ проявленія энергіи. Въ законѣ сохраненія энергіи, разумѣется, это понятіе понимается нѣсколько уже. Энергія понимается какъ нѣкоторая реальность, она можетъ измѣриваться математически и является для физики величиной реальной. Объ этой энергіи физика учитъ, что она можетъ обнаруживаться въ двоякой формѣ, - либо въ формѣ дѣйствія движенія, и это есть энергія актуальная или кинетическая, либо она находится въ такъ называемомъ потенціальномъ состояніи, въ возможности проявить себя въ каждый данный моментъ. - энергія потенціальная. Напримѣръ, всякій предметъ въ состояніи покоя находится въ состояніи потенціальной энергіи въ томъ отношеніи, что если мы удалимъ изъ подъ него подставку, то онъ придетъ въ нѣкоторое движеніе, обнаружитъ нѣкоторую силу. Эта сила называется силою тяготѣнія. Физика доказываетъ, что отношеніе между количествомъ потенціальной энергіи и количествомъ актуальной или кинетической энергіи есть величина постоянная. Если мы можемъ превратить одну форму энергіи въ другую, то количество ея, какъ и форма, будетъ измѣняться одинаково. Но кромѣ того, кинетическая энергія въ физикѣ обнаруживается въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, - въ формѣ энергіи тепловой, энергіи движенія, магнитной, электрической и др. Если превра-

тить одну форму энергіи въ другую, то количество работы, производимой каждой энергіей, будетъ оставаться величиной постоянной. Вотъ смыслъ этого закона. Какое же онъ имѣетъ логическое значеніе? Почему его можно отождествлять съ закономъ причинности? Общее соображеніе, которое лежитъ въ основѣ этого отождествленія, сводится къ слѣдующему: законъ причинности утверждаетъ, что всякое явленіе имѣетъ свою причину. Законъ сохраненія энергіи утверждаетъ, что всякая причина есть ни что иное, какъ энергія. Указать причину какого нибудь явленія значитъ показать, въ какой формѣ обнаружилась та энергія, которая вызвала данное явленіе. Но если дѣйствительно такимъ образомъ можно отождествлять законъ причинности съ закономъ сохраненія энергіи, то законъ причинности получаетъ совершенно положительное значеніе. Мы все время спорили о томъ, доказуемъ ли онъ или недоказуемъ, и какъ онъ можетъ быть доказанъ. Между тѣмъ физики утверждаютъ, что законъ сохраненія энергіи есть истина, экспериментально доказуемая. Если дѣйствительно этотъ законъ тождественъ съ закономъ причинности, то нельзя ли такимъ образомъ доказать самый законъ причинности? Чтобы разобраться въ этомъ вопросѣ, нужно прежде всего установить точно, какую логическую цѣнность имѣетъ законъ сохраненія энергіи, дѣйствительно ли это есть законъ, доказуемый экспериментально, или же это есть апріорное положеніе. Подъ закономъ сохраненія энергіи современная физика понимаетъ простое превращеніе одной формы энергіи въ другую. Если тепловая энергія превращается въ механическую, то количество тепловой энергіи равно количеству ме-

ханической. Процессъ, о которомъ идетъ рѣчь, разсматривается физикой, какъ нѣкоторая замкнутая или, какъ выражаются физики, нѣкоторая консервативная система; въ томъ смыслѣ, что здѣсь ничего новаго не появляется. Но вѣдь, собственно, экспериментальное доказательство дальше этого утвержденія не идетъ. Экспериментальное доказательство ограничивается только тѣми формами, которыя намъ извѣстны, но спрашивается, всѣ ли формы энергіи намъ извѣстны? Мы этого утверждать не можемъ. Слѣдовательно, когда физика придаетъ своему закону всеобъемлющее значеніе, она выходитъ за предѣлы опыта. Но допустимъ, что здѣсь на землѣ всѣ формы энергіи намъ извѣстны, и допустимъ, что всевозможными опытами намъ удастся доказать законъ сохраненія количества энергіи. Тогда мы будемъ всю нашу землю понимать, какъ нѣкоторую консервативную систему. Допустимъ, что намъ удалось бы доказать, что всѣ происходящія нынѣ событія происходятъ по закону сохраненія энергіи, но если выйти за предѣлы нашей земной поверхности, то въ солнечной системѣ, напр., имѣетъ ли мѣсто законъ сохраненія энергіи? Допустимъ, что имѣетъ. Но, если мы утверждаемъ, что законъ этотъ имѣетъ безусловно всеобщее значеніе, простирается на весь міръ, не только видимый намъ но и безконечный, то мы явно утверждаемъ положеніе, экспериментально недоказуемое. Слѣдовательно въ законѣ сохраненія энергіи есть двѣ стороны, - одна сторона чисто экспериментальная, которая даетъ намъ возможность понимать законъ сохраненія энергіи только какъ эмпирическій законъ, - и другая сторона - принціальная, дающая намъ возможность утверждать, что законъ со-

храненія энергіи есть всеобщій законъ, простирающійся на все-возможныя явленія, какія мы знаемъ и какихъ мы еще не знаемъ. И только въ послѣднемъ случаѣ можно отождествлять законъ причинности съ закономъ сохраненія энергіи, потому что мы утверждаемъ, что всѣ явленія имѣютъ свою причину, а не только тѣ, которыя подлежатъ нашему опыту. Слѣдовательно мы должны разсматривать тожество закона причинности съ закономъ сохраненія энергіи не въ его эмпирическомъ видѣ, а въ его всеобъемлющемъ принципіальномъ значеніи. Здѣсь возможно признавать нѣсколько отношеній. Именно, можно просто-напросто отождествлять законъ причинности съ закономъ сохраненія энергіи, и можно отождествлять ихъ такъ, чтобы законъ сохраненія энергіи служилъ доказательствомъ закона причинности, если онъ самъ доказуемъ. Если они дѣйствительно тождественны, то одинъ изъ нихъ можно выбросить. Обычно выбрасываютъ законъ причинности, такъ какъ понятіе причинн считается неяснымъ и вносящимъ съ собой антропоморфическій элементъ въ науку, а оставляютъ законъ сохраненія энергіи, и всѣ явленія въ мірѣ: свѣтовыя, тепловыя, психическія, соціальныя и т.д. сводятъ къ этому закону. Затѣмъ можно предположить, что между закономъ сохраненія энергіи и закономъ причинности существуетъ отношеніе собственно не тожества, а отношеніе подчиненности, т.е. одинъ изъ этихъ законовъ по отношенію къ другому можетъ разсматриваться какъ родъ къ виду. Можно, конечно, допустить двѣ точки зрѣнія: либо законъ причинности будетъ родомъ, и тогда законъ сохраненія энергіи будетъ видомъ, либо наоборотъ. Всѣ эти четыре точки зрѣнія имѣли своихъ представителей.

Авторъ закона сохраненія энергіи былъ вмѣстѣ съ тѣмъ первымъ физикомъ, утверждавшимъ связь закона причинности съ закономъ сохраненія энергіи, и онъ понималъ это отношеніе именно, какъ отношеніе объясненія, причемъ болѣе общимъ онъ полагалъ законъ причинности. Робертъ Майеръ (авторъ этого закона) выводилъ законъ сохраненія энергіи изъ закона причинности. По его мнѣнію, сила можетъ быть сколько угодно преобразуема, но не можетъ быть создаваема вновь. Если мы обратимъ вниманіе на то, что утверждаетъ философія относительно причинности, то вспомнимъ, что въ основѣ лежитъ положеніе, которое гласитъ „причина равна своему дѣйствію". Если мы утверждаемъ, что сила можетъ быть только преобразуема, такъ вѣдь мы здѣсь повторяемъ въ болѣе общей формѣ то, что выражается въ принципѣ причинности. Разъ причина равна своему дѣйствію, а всякая энергія есть ни что иное, какъ причина (Робертъ Майеръ говоритъ не „энергія" а „а сила"), то вполнѣ ясно, что эти законы тождественны. Но пониманіе силы есть нѣкоторое конкретное реальное представленіе, и потому оно должно быть подчинено закону причинности, или просто-напросто выводится изъ него. Такимъ образомъ Майеръ является представителемъ той точки зрѣнія, по которой законъ сохраненія энергіи является однимъ изъ видовъ закона причинности. Эта точка зрѣнія является наиболѣе широкой, потому что она допускаетъ еще возможность другого истолкованія причинности.

Иначе смотритъ точка зрѣнія, которая разсматриваетъ законъ причинности, какъ частный случай закона сохраненія энергіи. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ англійскій логикъ Вэнъ, слѣдующимъ об-

разомъ изложившій законъ сохраненія энергіи. Онъ утверждаетъ, что всякое преобразованіе энергіи есть ни что иное, какъ причинность, или, слѣдовательно, есть нѣчто, что производитъ нѣкоторое дѣйствіе. Но можетъ ли онъ утверждать, что законъ сохраненія энергіи обнимаетъ собою всѣ возможные виды причины? По мнѣнію Вэна безусловно да, потому что законъ сохраненія энергіи касается почти всѣхъ видовъ энергіи: физической, химической, механической и нервной, которую Вэнъ вводитъ въ разрядъ физическихъ энергій. Если это дѣйствительно возможно, если и психологическая энергія, какъ утверждаетъ Вэнъ, вводится въ число энергій и можетъ превращаться въ другіе виды, то можно предположить, что сдѣлаютъ такую машину, гдѣ двигательными элементами служили бы люди. Въ концѣ концовъ теоретически это, можетъ быть, и не кажется намъ такимъ абсурдомъ, какимъ представляетъ практически. Но допустимъ пока, что и психологическая и нервная энергія суть силы. Тогда дѣйствительно не остается ничего, что бы не подчинялось закону сохраненія энергіи, который получаетъ совершенно всеобщее значеніе. Онъ общѣе закона причинности, потому что собственно только тогда, когда мы поняли, въ чемъ заключается законъ сохраненія энергіи, мы могли понять, что такое причинность. Именно, законъ причинности объясняется черезъ законъ сохраненія энергіи, но то, что объясняетъ, вѣдь всегда общѣе: объяснить что либо значитъ подвести наше положеніе подъ болѣе общее положеніе.

На законъ сохраненія энергіи, какъ болѣе общій существуетъ еще вторая точка зрѣнія. На ней стоитъ Риль... Ему кажется,

что законъ сохраненія энергіи доказуемъ въ своей всеобщности, а слѣдовательно, онъ доказываетъ и законъ причинности. Я не стану подробно останавливаться на этой точкѣ зрѣнія, такъ какъ она бы насъ увела слишкомъ далеко. Достаточно только указать что такое представленіе вообще есть, и притомъ Риль одинъ изъ крупнѣйшихъ современныхъ философовъ.

Представителемъ четвертой точки зрѣнія является химикъ Оствальдъ, который утверждаетъ, что законъ причинности и законъ сохраненія энергіи тождественны, а если такъ, то законъ причинности можно просто выбросить, замѣнивъ формулой: „безъ эквивалентнаго превращенія одной или нѣсколькихъ формъ энергіи въ другую ничто не можетъ совершиться". Эта формула имѣетъ преимущество передъ формулой, что „всякое явленіе имѣетъ свою причину", потому что вмѣсто неопредѣленнаго понятія причины вводитъ совершенно опредѣленное понятіе, именно форму энергіи. Причинность по мнѣнію Оствальда должна быть выброшена, такъ какъ она собственно полунаучное полумифическое понятіе. Съ понятіемъ причины какъ разъ вводится антропоморфизмъ, о которомъ шла рѣчь, а понятіе энергіи въ антропоморфизмѣ совершенно не нуждается. Но чѣмъ же должно быть замѣнено то, что мы мыслимъ подъ причинностью въ широкомъ смыслѣ слова? Въ реальномъ отношеніи ее замѣняетъ энергія, а въ формальномъ она должна быть замѣнена функціональной связью, т.е. тѣмъ отношеніемъ, которое имѣетъ мѣсто въ математикѣ. Математика о причинности ничего не говоритъ, и математика поэтому является позитивной наукой. И физика должна стремиться къ тому же, къ чему стремится математика, -

выбросить понятіе, которое носитъ полуметафизическій характеръ и ввести понятіе функціональной зависимости. Функціональной зависимостью въ математикѣ является зависимость, гдѣ можно констатировать измѣненіе какой-нибудь величины подъ вліяніемъ другой величины. Если я утверждаю, что $x = f(z)$, то я этимъ хочу сказать, что x будетъ измѣняться въ зависимости отъ z. Если я буду придавать любое значеніе z, въ то же время будетъ измѣняться x. (Возьмемъ $x^2 - z = 0$. Допустимъ, что $z = 0$, тогда $x = 0$. Допустимъ, что $z = 1, 2$ и т.д. Въ зависимости отъ этого будетъ измѣняться x). Слѣдовательно, функціональная зависимость состоитъ въ томъ, что какъ выражаются математики и логики, эти отношенія обратимыя: если x есть функція z, то z пріобрѣтаетъ особое названіе аргумента. Если x есть функція своего аргумента, то и обратно аргументъ есть функція x, т.е. z есть функція x. Слѣдовательно, когда Оствальдъ утверждаетъ, относительно процессовъ физическихъ, что это есть не что иное, какъ функціональная связь, то онъ предполагаетъ, что это процессы обратимые, а обратимость онъ объясняетъ, конечно, закономъ сохраненія энергіи, потому что если я могу тепловую энергію обратить въ механическую, то и обратно, механическую энергію я могу обратить въ теплоту. Здѣсь процессы дѣйствительно обратимые. Поэтому съ точки зрѣнія логической весьма существенно только знать, всѣ ли процессы обратимы или нѣтъ. Если есть хоть одинъ процессъ необратимый, то вся эта мысль падаетъ. Оствальдъ желаетъ уничтожить понятіе причины, но вѣдь мы говоримъ, что объяснить какое нибудь явленіе, значитъ указать его причину. Уни -

тожить причину значитъ выбросить изъ науки объясненіе. Физика тогда не можетъ быть объяснена. Что же она ставитъ на мѣсто объясненія? Она выдвигаетъ чистое описаніе. То, что прежніе физики и логики называли законами физики, объясняющими явленія, есть не что иное, какъ описаніе. Слѣдовательно, и законъ Ньютона есть описаніе, въ которомъ онъ въ краткой формулѣ описываетъ громадное количество явленій. Такимъ образомъ, изъ этой точки зрѣнія для логическаго пониманія физики вытекаетъ очень много слѣдствій. Мы перейдемъ къ разсмотрѣнію вопроса объ описаніи и его отношеніи къ объясненію, какъ какъ этотъ вопросъ логически очень важенъ и сейчасъ является до нѣкоторой степени вопросомъ модньмъ.

Но сейчасъ я остановлюсь на вопросѣ, какая же изъ этихъ точекъ зрѣнія можетъ считаться наиболѣе правильной, - самого Майера, Бэна, Риля или Оствальда,- и почему она будетъ считаться болѣе правильной? Прежде всего нужно сказать, что логически наиболѣе правильной, если вообще можно говорить объ отношеніи между законами причинности и сохраненія энергіи, остается все же точка зрѣнія Роберта Майера, т.е. наиболѣе правильно предположить, что есть законъ причинности, который гласитъ, что всякое явленіе имѣетъ причину, а законъ сохраненія энергіи есть выраженіе этого закона только для физики, но возможно, что и здѣсь его придется ограничить. А если это вѣрно, то тогда можно ли вообще связывать законъ причинности съ закономъ сохраненія энергіи? По Рилю законъ причинности доказывается черезъ посредство закона сохраненія энергіи, а законъ со-

храненія энергіи доказывается совершенно точно на основаніи эксперимента. Допустимъ, что всѣ эти разсужденія правильны. Но почему доказателенъ экспериментъ? Вѣдь не потому, что мы здѣсь производимъ нѣчто руками, что можетъ имѣть дѣло съ извѣстнымъ инструментомъ, а потому, что всякій инструментъ обнаруживаетъ нѣкоторыя требованія точности, предъявленныя къ дѣлу нашимъ умомъ. Инструментъ въ рукахъ изслѣдователя есть не что иное, какъ нѣкоторое логическое орудіе, и только потому онъ имѣетъ цѣнность. Спрашивается, какое же логическое орудіе должны мы примѣнять при экспериментальномъ доказательствѣ закона сохраненія энергіи? Прежде всего законъ причинности. Попробуйте производить экспериментъ, не допустивъ мысли, что всякое явленіе имѣетъ свою причину, утверждая, что я не знаю, послѣдуетъ изъ этого то или иное явленіе или нѣтъ. Я беру предметъ и не знаю, возьму я его или нѣтъ, у меня есть вѣсы, и я не знаю, будутъ они дѣйствовать или нѣтъ, потому что я сомнѣваюсь, имѣетъ ли всякое явленіе свою причину . Нельзя говорить о законѣ сохраненія энергіи, о какихъ бы то ни было доказательствахъ его, о какихъ бы то ни было экспериментахъ въ его пользу, если передъ тѣмъ я, по крайней мѣрѣ скрыто , не допустилъ закона причинности. Мы можемъ доказывать законъ причинности черезъ законъ сохраненія энергіи, но для того, чтобы доказывать законъ сохраненія энергіи, мы уже должны допустить въ мірѣ дѣйствіе причинности, что есть petitio principii. Очевидно, что это разсужденіе относится также и къ Бэну и къ Оствальду. Оствальдъ возражаетъ противъ того, что въ науку вносится антропоморфическій эле-

ментъ, если будетъ сохранена мечта о причинности. Но прежде всего, конечно, можно задаться вопросомъ, почему собственно нужно выбрасывать антропоморфическое изъ науки. Для Оствальда, какъ представителя позитивной науки, совершенно очевидно, что иначе дѣло быть не можетъ. Отбрасывая метафизическое, мы избѣгаемъ и того пониманія причинности, которое заключаетъ въ себѣ признаки порождаемости, дѣйствованія. Дѣйствительно, въ физикѣ можно ли говорить о причинѣ, не мысля ея производящей? Вѣдь разъ физикъ вводитъ понятіе силы для пониманія причины, то онъ самое причину мыслитъ какъ нѣчто дающее, нѣчто порождающее. Иначе этого себѣ представить нельзя. И вотъ тутъ то Оствальдъ и нашелъ нужнымъ ввести функціональную зависимость. Но возникаетъ вопросъ всѣ ли физическіе процессы обратимы. Мы знаемъ, что въ связи съ закономъ сохраненія энергіи существуетъ второй законъ термодинамики, который заключается въ слѣдующемъ: всѣ формы энергіи превращаются одна въ другую, но теплота, превращаясь въ другія формы энергіи, имѣетъ тенденцію разсѣиваться, и это разсѣяніе простирается на весь міръ и не только на нашу землю, но и на вселенную. Если представить себѣ этотъ процессъ въ безконечности, то можетъ наступить такой моментъ, когда вся тепловая энергія разсѣется, и наступитъ абсолютный холодъ. По мнѣнію многихъ это и есть конецъ нашей вселенной: мы замерзнемъ. Разсѣяніе имѣетъ постояннсе мѣсто по той причинѣ, что съ точки зрѣнія современнаго объясненія тепловой энергіи, она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и энергія движенія, т.е. нѣкоторыя молекулы, обладающія энергіей движенія тѣмъ больше производятъ тепло-

ты, чѣмъ больше энергія движенія. Поэтому тѣло можетъ передавать свою теплоту только въ томъ случаѣ, если оно теплѣе другого тѣла, а отъ болѣе холоднаго къ болѣе теплому теплота никогда перейти не можетъ, если у меня есть два тѣла, одно болѣе теплое, а другое болѣе холодное, то хотя и въ холодномъ есть нѣкоторый запасъ теплоты, но онъ не можетъ перейти на болѣе теплое и сдѣлать его еще болѣе теплымъ, а произойдетъ наоборотъ. Физикъ Максвелль допускаетъ очень интересную гипотезу: для спасенія міра отъ холода. Онъ говоритъ, что можно представить себѣ громадный сосудъ, раздѣленный перегородкой. Въ одной половинѣ находятся теплые газы, а въ другой холодные. Молекулы болѣе теплаго газа проникаютъ въ болѣе холодную половину и поднимаютъ въ ней температуру, и такимъ образомъ происходитъ разсѣяніе теплоты. Но можно представить себѣ, что въ перегородкѣ есть клапаны, и у каждаго изъ нихъ находится демонъ, который слѣдитъ за тѣмъ, чтобы не пропускать теплыя молекулы въ болѣе холодную половину, и напротивъ, какъ только теплыя молекулы холодной половины подходятъ къ перегородкѣ, онъ открываетъ клапанъ и проталкиваетъ ихъ въ теплую половину. Тогда теплота въ теплой половинѣ еще болѣе повысится. Въ мірѣ, можетъ быть, происходитъ нѣчто подобное, и есть такіе же демоны, приставленные къ тому, чтобы слѣдить за сохраненіемъ теплоты въ мірѣ. Эта гипотеза въ высшей степени интересна. Но для насъ все это, конечно, имѣетъ значеніе только примѣра въ томъ смыслѣ, что нельзя утверждать будто всѣ физическіе процессы обратимы. Поэтому нельзя требовать, чтобы былъ зачеркнутъ принципъ

причинности и на его мѣсто поставленъ принципъ функціональной зависимости. Но такъ какъ эти соображенія о связи функціональной зависимости и причинности высказываются на основаніи разсмотрѣнія логическаго значенія закона сохраненія энергіи, то слѣдуетъ остановиться еще на одной сторонѣ значенія закона сохраненія энергіи. Именно, можно ли утверждать, что законъ сохраненія энергіи имѣетъ всеобщее значеніе, по крайней мѣрѣ, въ области физическихъ явленій, что всѣ физическіе процессы являются объяснимыми съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи? Есть два соображенія, которыя выдвигаются противъ всеобщности этого закона. Первое соображеніе было выдвинуто уже Робертомъ Майеромъ. Придавая очень широкое значеніе этому закону, онъ тѣмъ не менѣе его ограничивалъ слѣдующимъ образомъ: въ физикѣ мы имѣемъ дѣло не только съ силами, и слѣдовательно, не только съ энергіей, но еще съ такъ называемыми свойствами, свойства это то, что въ энергію не включается и въ энергію не превращается. Напримѣръ, когда мы въ физикѣ говоримъ, что тѣло, брошенное вверхъ и затѣмъ падающее на землю во всемъ этомъ процессѣ подчиняется закону сохраненія энергіи, то это понятно. Но принимаемъ мы во вниманіе условія времени, т.е. зависитъ это отъ времени или нѣтъ? Законы времени могутъ ли быть объяснены съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи или нѣтъ? Возьмемъ слѣдующій примѣръ, который приводитъ Зигвартъ. Допустимъ, я бросаю мячъ вверхъ съ извѣстной быстротой, онъ достигаетъ извѣстной точки, на нѣкоторое очень небольшое количество времени останавливается въ неподвижномъ состояніи и затѣмъ обратно падаетъ

на землю. Все здѣсь происходитъ по закону сохраненія энергіи, но представимъ себѣ слѣдующее: я бросаю мячъ вверхъ, и онъ остановился въ точкѣ на 100 лѣтъ, а черезъ сто лѣтъ упалъ на землю. Второе явленіе безусловно отлично отъ перваго. Но съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи оно одно и то же, такъ какъ отличаются они другъ отъ друга временемъ, которое не можетъ быть объяснено съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи. Существуетъ въ физикѣ цѣлый рядъ и другихъ свойствъ, которыя не связываются съ закономъ сохраненія энергіи, прежде всего тѣ условія, съ которыми мы подходимъ къ разсмотрѣнію физическихъ явленіи, и даже просто факты, которые мы принимаемъ какъ данныя. Напримѣръ, мы утверждаемъ, что въ физикѣ и въ химіи существуетъ извѣстное постоянное количество химическихъ элементовъ. Можно ли съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи объяснить количество ихъ. Допустимъ, мы утверждаемъ, что ихъ 73. Можетъ быть мы откроемъ еще нѣкоторые, и будетъ 80. Но почему 80? Такія явленія съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи не объясняются, а въ физикѣ есть много такихъ явленій. Мы говоримъ, что законъ сохраненія энергіи относится къ нѣкоторой консервативной системѣ. Если мы его распространимъ на міръ, то мы представимъ себѣ его какъ нѣкоторую консервативную систему, въ которой заключена масса другихъ системъ. Но представьте себѣ слѣдующее: передо мною находится бочка съ порохомъ, я зажигаю спичку, т.е. расходую на нее нѣкоторое количество энергіи, затѣмъ опять бросаю ее, т.е. опять расходую небольшое количество энергіи, и бочка съ порохомъ взрывается, т.е. расходуется громадное количество энергіи. Здѣсь законъ сохраненія энергіи

какъ будто не прилагается. Дѣйствительно, онъ не можетъ быть приложимъ, если мы разсматриваемъ меня, спичку и бочку съ порохомъ, какъ нѣкоторую замкнутую систему, по той причинѣ, что, когда я говорю о взрывѣ бочки съ порохомъ, то большое количество его энергіи неравно количеству затраченной мною нервной энергіи. Я могу объяснить это явленіе съ точки зрѣнія закона сохраненія энергіи только въ томъ случаѣ, если я выйду за предѣлы первоначальной замкнутой системы. Наша система стала шире, въ нее вошла уже вся исторія земли, и все что происходитъ въ исторіи земли можно объяснить какъ нѣкоторую замкнутую систему, но по аналогіи съ первымъ примѣромъ мы должны допустить опять нѣкоторую систему, внѣ нашего міра, дѣйствующую на него. Но такъ какъ законъ сохраненія энергіи претендуетъ на то, чтобы объяснять всѣ явленія міра только въ замкнутой системѣ, внѣ которой ничего нѣтъ, то получается абсурдъ. Эти соображенія приводятъ насъ къ тому, что законъ сохраненія энергіи всеобщаго значенія имѣть не можетъ и потому не можетъ считаться тождественнымъ закону причинности.

Теперь мы перейдемъ къ разсмотрѣнію другого вывода, который сдѣлалъ Оствальдъ, вывода, заключающагося въ томъ, чтобы уничтожить вовсе понятіе причинности и оставить только понятіе функціональной зависимости, слѣдовательно, вообще уничтожить объясненіе и оставить только одно описаніе. Сторонниками этой точки зрѣнія являются въ настоящее время не только Оствальдъ, но и цѣлый рядъ крупныхъ физиковъ, въ томъ числѣ Эрнстъ Махъ, а среди философовъ, стоящихъ на этой точкѣ зрѣнія, прежде все-

го слѣдуетъ упомянуть Авенаріуса. Одни понимаютъ функціональную зависимость, какъ математическую зависимость, другіе понимаютъ функцію не какъ математическое отношеніе, а какъ біологическое. Но функцію надо понимать не въ этомъ смыслѣ, потому что если понимать въ этомъ смыслѣ, то уже понятіе порождаемости для причины является неминуемымъ. Но что характерно для функціи, кромѣ обратимости? Съ точки зрѣнія философской и логической для математики характерно еще то обстоятельство, что здѣсь всѣ процессы можно разсматривать какъ совершающіеся внѣ времени, между тѣмъ даже и тѣ кто стоитъ на феноменалистической точкѣ зрѣнія утверждаютъ, что время есть самый характерный признакъ причинности. Даже такіе философы, какъ Кмъ и Махъ признакъ временной послѣдовательности сохраняютъ. Между тѣмъ въ математическихъ отношеніяхъ времени вообще нѣтъ. Напримѣръ, нельзя сказать, что форма предшествуетъ сторонамъ треугольника, или стороны треугольника предшествуютъ его угламъ. Если я утверждаю, что какая нибудь сторона треугольника есть функція лежащаго противъ нея угла, то я понимаю это въ смыслѣ не временной зависимости, здѣсь есть только логическое отношеніе. Спрашивается, какъ же мы можемъ замѣнить временное отношеніе отношеніемъ внѣвременнымъ? Это возможно только, если представить такое міросозерцаніе, которое всѣ отношенія въ реальномъ мірѣ разсматривало бы какъ бы внѣ времени, какъ застывшія. Въ нѣкоторыхъ гносеологическихъ теоріяхъ такъ и дѣлали. Съ точки зрѣнія феноменализма до извѣстной степени время не есть нѣчто реальное, а только форма нашего созерцанія. Съ этой точки зр-

нія дѣйствительно можно дойти до того, чтобы отрицать послѣдовательность во времени, но тогда можно представить себѣ такой умъ, который всѣ наши явленія, совершающіяся во времени, будетъ разсматривать, какъ одновременныя. Но вѣрно ли это? Покуда мы стоимъ на точкѣ зрѣнія математическаго и даже физическаго или химическаго міросозерцанія, мы можемъ допустить это по той причинѣ, что многое въ неорганическомъ мірѣ исторіи не имѣетъ. Но тамъ, гдѣ начинается исторія, тамъ мы необходимо должны мыслить время, какъ нѣчто совершенно реальное. Самое понятіе исторіи тогда не имѣетъ смысла. Исторія впервые возникаетъ тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ жизни. Мыслить жизнь, какъ внѣ времени это, конечно, явно нарушаетъ логическія требованія и даже психологическія требованія нашего мышленія: тамъ, гдѣ есть жизнь, тамъ мы не можемъ себѣ представить внѣвременнаго процесса. Механическіе, физическіе, химическіе процессы мы можемъ представить внѣ времени, представить себѣ, что всѣ физическіе и химическіе процессы повторятся вновь совершенно въ такомъ же видѣ, какъ они совершаются сейчасъ. Если вѣрно, что мы ничего изъ себя не представляемъ, кромѣ физическихъ и химическихъ процессовъ, то можно бы сказать, что когда нибудь вновь мы будемъ сидѣть здѣсь же, говорить тѣ же самыя слова, дѣлать тѣ же жесты, и такъ будетъ повторяться безконечное количество разъ. Но эта идея противорѣчитъ главнымъ образомъ идеѣ жизни. Мы знаемъ, что въ жизни ничего не повторяется. Поэтому либо это міросозерцаніе уничтожаетъ понятіе жизни, либо оно кореннымъ образомъ неправильно. Мы не можемъ

допустить такого круговорота и исключить понятіе порождаемости въ процессахъ, не можемъ мыслить наши процессы внѣ времени. Въ этомъ отношеніи,слѣдовательно, за причинностью оставляется ея значеніе объяснительнаго принципа. Если понять точно ту точку зрѣнія, которую защищалъ Робертъ Майеръ, то для насъ сейчасъ является яснымъ, что рядомъ съ физической и механической причинностью придется допустить еще много причинностей Если теперь принять во вниманіе предпосылку Маховской и Оствальдской теоріи, которая требуетъ, чтобы причинность была замѣнена функціональной зависимостью, то мы придемъ еще къ нѣкоторымъ выводамъ.

Я остановлюсь теперь на точкѣ зрѣнія Маха, которая является наиболѣе простой по своему основанію. Основной принципъ нашего мышленія, - логическій принципъ экономіи въ нашемъ мышленіи. Въ сущности научное мышленіе отъ ненаучнаго отличается тѣмъ, что оно болѣе экономно, въ смыслѣ времени и силы. Прогрессъ научнаго мышленія заключается въ томъ, что мы научаемся мыслить экономно. Въ чемъ же состоитъ задача самого научнаго прогресса? Если мы разсмотримъ понятія, съ которыми мы оперируемъ, то увидимъ, что эти понятія становятся все болѣе и болѣе простыми, они относятся все къ большему количеству предметовъ, т.е. мы идемъ впередъ по пути созданія нѣкоторыхъ наиболѣе простыхъ формулъ. Разница между этими простыми формулами и прежними понятіями только въ ихъ большей простотѣ. Больше ничего здѣсь нѣтъ ни въ смыслѣ силы, ни въ смыслѣ причинности, ни о какомъ объясненіи мы говорить не можемъ. Задача научнаго мыш-

ленія заключается въ томъ только, чтобы возможно тщательнѣе описывать явленія. Тѣ формулы, о которыхъ шла рѣчь, суть формы нашего описанія. Законъ Ньютона есть только описаніе, законъ Кеплера тоже описаніе. Въ законѣ Кеплера была геніальная экономія мысли, когда вдругъ мы пришли къ такому простому понятію, какъ то, что всѣ планеты движутся по эллипсамъ. Это является какъ бы геніальной стенограммой мысли. Именно, Кеплеръ разсматривалъ таблицы Тихо-де-Браге и выразилъ ихъ въ видѣ описанія, замѣчательнаго по своей краткости. Законъ Ньютона еще болѣе геніаленъ краткимъ описаніемъ. Всякій разъ, когда мы описываемъ понятія, мы прибѣгаемъ къ сравненію непосредственно данныхъ намъ признаковъ и это мы можемъ назвать прямымъ описаніемъ. Но, когда мы описываемъ сходное и различное, то мы имѣемъ дѣло только съ аналогіей, а не съ тождествомъ. Двухъ совершенно тождественныхъ предметовъ нѣтъ, если бы мы помыслили двѣ совершенно тождественныя вещи, то мы бы увидѣли, что въ сущности говоримъ объ одномъ и томъ же предметѣ. Это старый принципъ, установленный еще Лейбницемъ. Махъ повторяетъ этотъ принципъ, но здѣсь наталкивается на нѣкоторый выводъ, характерный по отношенію къ идеѣ, которая является основной для этого міросозерцанія, а именно, что причинность должна быть уничтожена, на мѣсто ея должна встать функціональная зависимость. Но функціональная зависимость исключаетъ идею времени, а если ничего нѣтъ тождественнаго, то въ такомъ случаѣ, опять вводится идея времени: тамъ, гдѣ нѣтъ ничего тождественнаго, не можетъ быть буквальнаго повторенія, а есть только подобіе, т.е. опять таки вводится поня-

тіе времени. И вотъ какъ разъ тѣ физики, которые захотѣли ограничиться однимъ описаніемъ, въ силу самаго этого требованія пришли къ противорѣчіямъ и вводятъ понятіе историзма въ физику. Здѣсь, такъ сказать, логика мститъ за себя. Въ свое время исторія, какъ методъ отрицалась, именно представителями механистическаго міровоззрѣнія и такихъ наукъ, какъ физика и химія. Теперь, для того, чтобы спасти физику и химію, согласовать ихъ съ новыми философскими воззрѣніями, приходится допустить въ нихъ историзмъ. Проще было бы съ самаго начала признать особый научный методъ, историческій. Но перейдемъ дальше къ взглядамъ Маха. Въ томъ случаѣ, когда мы имѣемъ дѣло съ непосредственнымъ сравненіемъ данныхъ намъ объектовъ у насъ прямое описаніе. Но бываютъ случаи, когда непосредственнаго сравненія произвести нельзя. Напримѣръ, когда я утверждаю, что луна постоянно падаетъ на землю, это есть нѣкоторое описаніе, но вѣдь мы никогда въ дѣйствительности не воспринимали ничего подобнаго. Въ такихъ случаяхъ мы прибѣгаемъ къ описанію косвенному. Итакъ, воспріятіе можетъ быть или прямое, или косвенное. Прямое воспріятіе надежнѣе, и съ точки зрѣнія Маха, который является представителемъ феноменализма; единственное научное описаніе - прямое. Но косвенное описаніе заключаетъ въ себѣ очень важное орудіе нашего мышленія: именно всѣ теоріи - косвенное описаніе. Такимъ образомъ все содержаніе наукъ есть лишь разные виды описаній, либо прямыхъ, либо косвенныхъ. Зачѣмъ вводить объясненія, говоритъ Махъ: если оно внесетъ съ собой нѣкоторые новые матеріалы, то это будетъ неправомѣрно, а если не внесетъ

то оно останется описаніемъ. Обратимся къ критическому разсмотрѣнію этой точки зрѣнія. Что касается значенія функцій, которыя стараются стараются поставить на мѣсто причинности, то когда Оствальдъ и Махъ говорятъ о функціональной зависимости, они имѣютъ въ виду не всякую функціональную зависимость. Въ математикѣ различается функціональная зависимость, относящаяся къ непрерывнымъ измѣненіямъ, такъ называемыя непрерывныя функціи. Когда мы получаемъ въ результатѣ измѣненій непрерывный ростъ, напр., построеніе нѣкоторой кривой, эллипса, параболы. Но бываютъ и функціи прерывныя, гдѣ на извѣстный запросъ со стороны аргумента функція отвѣчаетъ скачками. Это есть самая загадочная функція. Мы такъ привыкли къ идеѣ непрерывнаго измѣненія, что здѣсь чувствуемъ необоснованность, ибо здѣсь происходитъ прерывъ. Оствальдъ и Махъ имѣютъ въ виду только непрерывныя функціи. Почему? Махъ ограничиваетъ совершенно произвольно понятіе функціи, чтобы замѣнить имъ понятіе причинности, и замѣнить описаніе объясненіемъ. Описаніе передъ объясненіемъ имѣетъ то преимущество, что во-первыхъ устраняетъ все метафизическое, по терминологіи Маха, а во вторыхъ - все гипотетическое. Я описываю то, что мнѣ дано, какихъ либо предположеній я не имѣю право дѣлать. Между тѣмъ, всякому объясненію необходимо предшествуетъ гипотеза, т.е. нѣкоторое предположеніе, а затѣмъ я провѣряю вѣрно это или нѣтъ. Если я могу сказать, что это вѣрно, значитъ, это не гипотеза, а теорія. Если физика ограничится чистымъ описаніемъ, она станетъ наукой свободной отъ гипотезъ, достигнетъ такого же значенія въ смыслѣ достовѣрности, какого достигла уже

математика. Но дѣйствительно ли описаніе обходится безъ всякихъ гипотезъ? Гипотеза есть нѣкоторое предположеніе, которое руководитъ нашей работой. Можемъ ли мы описывать безъ руководящей идеи? Вѣдь въ описаніи есть цѣль, къ которой мы стремимся. Вотъ, напр., у меня есть предметъ, - пусть его опишетъ гимназистъ, и пусть его опишетъ Махъ. Съ точки зрѣнія Маха разницы въ описаніяхъ не должно быть, потому что описаніе есть точное воспроизведеніе признаковъ. Въ дѣйствительности они опишутъ разно, и это различіе происходитъ отъ цѣли, которую они себѣ поставили. Эта же цѣль или гипотеза должна руководить нами въ описаніи, иначе можно было бы допустить, что вся научная работа есть процессъ нецѣлесообразнаго механическаго мышленія, подчиняющагося только ассоціаціямъ. Но науки изучаютъ одинъ и тотъ же предметъ реальнаго міра съ разныхъ точекъ зрѣнія, и эти точки зрѣнія суть ничто иное, какъ руководящія цѣли. Безъ такого представленія о цѣли никакая научная работа производиться не можетъ. Собственно первую идею объ описаніи въ физикѣ далъ извѣстный физикъ Кирхгофъ. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ бросилъ фразу, что собственно физика ничего не должна давать кромѣ тщательнаго всесторонняго описанія. Всѣ послѣ этого стали ссылаться на Кирхгофа и говорить, что описаніе является идеаломъ физики. Но есть разница между словами Кирхгофа и словами Маха. Махъ прямо говоритъ, что нужно описаніе, а Кирхгофъ говоритъ, что нужно тщательное, точное описаніе. Это не одно и то же, потому что тщательное точное описаніе и есть описаніе, которое руководствуется цѣлью. Поэтому съ этой точки зрѣнія

физика, очевидно, всегда останется наукой гипотетической. Избавить ее отъ гипотезъ нельзя, и дѣйствительно, если мы проанализируемъ всю работу физики, мы увидимъ, что работа физики начинается съ этихъ гипотезъ. Физикъ сейчасъ же наталкивается на такія понятія, какъ матерія, энергія, атомъ, электроны и т.д. Что это такое? Какъ можно описать атомъ: прямымъ или косвеннымъ описаніемъ? Въ концѣ концовъ логически это есть нѣкоторое противорѣчивое понятіе, но какъ орудіе физическаго мышленія оно достигаетъ своей цѣли. Атомъ есть рабочая гипотеза, т.е. слѣдовательно нѣкоторое предположеніе, которое я допускаю въ интересахъ самой работы. Физикъ можетъ мыслить свой атомъ разно: онъ можетъ сказать, что атома въ дѣйствительности нѣтъ (такъ говоритъ Махъ). Но физикъ можетъ разсуждать и иначе, можетъ надѣяться даже когда нибудь увидѣть атомъ въ микроскопъ. Но собственно для физика совершенно неважно, существуетъ ли атомъ въ дѣйствительности или это есть одно представленіе, нѣкоторое орудіе его мышленія. Допустимъ, что этотъ физикъ такъ изощренъ въ философскомъ мышленіи, что знаетъ будто никакого атома нѣтъ, что есть только форма представленія. Тогда это есть репрезентативная гипотеза, которая помогаетъ намъ мыслить.

ОБЪЯСНЕНІЕ ВЪ БІОЛОГИЧЕСКИХЪ НАУКАХЪ.

Когда мы разсматривали объясненія въ области физико-химической науки, мы нашли, что, собственно, и тамъ механистическое объясненіе должно быть до извѣстной степени ограничено. Теперь мы должны перейти къ разсмотрѣнію тѣхъ наукъ, объектомъ которыхъ является живая или органическая природа. Не такъ давно

господствовала тенденція сводить біологическое объясненіе къ объясненію физико-химическому, т.е. объяснять біологическія явленія механической причинностью и закономъ сохраненія энергіи. Наша задача заключается въ томъ, чтобы разсмотрѣть, въ какой мѣрѣ такая тенденція правильна, и если она неправильна, то какія специфическія отличія должно заключать въ себѣ біологическое объясненіе. Собственно, вопросъ о томъ,—должно ли быть естествознаніе, поскольку оно изучаетъ органическій міръ, механистическимъ или нѣтъ. Это вопросъ не только логики, но и натурфилософіи. Именно у натуръ-философовъ ведется споръ о томъ, должно ли быть объясненіе исключительно механистическимъ или же виталистическимъ. Витализмъ, какъ объясненіе жизненныхъ явленій, и есть самая старая натуръ-философская теорія. Старый витализмъ, равно какъ и витализмъ среднихъ вѣковъ, 17 и 18 вѣка, допуская наличность нѣкоторыхъ жизненныхъ силъ, не объясняетъ ближе, въ чемъ, собственно заключаются эти жизненныя силы и гдѣ ихъ искать. Вполнѣ естественно, что въ 18 вѣкѣ съ распространеніемъ механистическаго мірообъясненія эта теорія потеряла крушеніе, главнымъ образомъ потому, что жизненная сила оставалась терминомъ совершенно непонятнымъ для насъ, аппеляціей къ какимъ то неизвѣстнымъ и скрытымъ величинамъ. Казалось, витализмъ совершенно погибалъ; и въ 19 вѣкѣ являлся синонимомъ ненаучности. Въ концѣ 19 вѣка попытки объяснить естественныя явленія виталистически стали проявляться не только у философовъ, но и у натуралистовъ. Это новое теченіе въ біологіи

получило названіе неовитализма. Неовитализмъ стремится объяснить въ чемъ сущность жизненной силы заключается, что отличаетъ жизненныя явленія отъ явленій неорганической природы. Съ точки зрѣнія логики-онъ разсматриваетъ специфическіе признаки біологической науки, съ точки зрѣнія содержанія науки, показываетъ сущность того, что мы называли жизнью или организмомъ. Наша задача заключается въ томъ, чтобы съ логической точки зрѣнія разсмотрѣть споръ между механическимъ методомъ и витализмомъ. Мы увидимъ, что въ послѣднемъ вводится цѣлый рядъ новыхъ понятій, которые совершенно не встрѣчаются при разсмотрѣніи наукъ физико-химическихъ, напримѣръ, понятіе цѣлесообразности. Возникаетъ вопросъ, какъ относится понятіе цѣлесообразности къ понятію причинности, и возможно ли вообще телеологическое объясненіе въ научной области, въ частности въ естествознаніи. Такъ какъ мы должны оставаться исключительно на логической точкѣ зрѣнія, то должны подойти къ разсмотрѣнію біологическаго воззрѣнія, не касаясь пока существа спора между механизмомъ и витализмомъ. Вводя понятіе жизни, и говоря, что оно отличается по своимъ основнымъ признакамъ отъ простого механизма или отъ простого конгломерата, отъ того, что мы называемъ физико-механическимъ процессомъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ вводимъ и еще одно понятіе, которое не имѣетъ мѣста въ области физико-химическихъ процессовъ, это - понятіе развитія. Понятіе цѣли, собственно, вторично: оно возникаетъ въ связи съ логическимъ анализомъ понятія развитія. Поскольку мы говоримъ о физико-химическихъ

процессахъ, мы всегда ихъ называемъ процессомъ, но никогда развитіемъ. Вмѣстѣ съ развитіемъ вводится еще одно новое понятіе, которое также имѣетъ большую логическую цѣнность, но которое мы должны оставить въ сторонѣ, - именно - понятіе совершенствованія. И это понятіе совершенно чуждо физико-химическому міру. Въ мірѣ органическомъ мы, дѣйствительно, говоримъ о совершенствованіи, но развитіе не синонимъ совершенствованія. Если стоять на почвѣ внѣшняго, формальнаго логическаго анализа, то это понятіе цѣнное. Можно заранѣе утверждать, что не всякое развитіе непремѣнно есть усовершенствованіе, но мы не должны игнорировать и проявленіе совершенствованія, поскольку рѣчь идетъ о развитіи. Наконецъ, есть еще одно и послѣднее понятіе. Когда мы говоримъ о развитіи, то необходимо предполагаемъ - понятія, соотносительныя понятію развитія: именно, понятія начала и конца развитія. Развитіе есть терминъ самъ по себѣ нѣсколько неопредѣленный. Мы предполагаемъ, что развитіе гдѣ -то начинается и гдѣ-то кончается. Начало развитія мы обозначаемъ терминомъ происхожденія, конецъ - терминомъ смерти. Совершенно очевидно, что вопросы о происхожденіи и смерти связаны только съ проблемой жизни, т.е. съ біологической проблемой, потому что въ физико-химическихъ процессахъ нѣтъ ни происхожденія, - ни смерти. Правда, иной разъ, особенно, при разсмотрѣніи космологической проблемы, мы употребляемъ терминъ происхожденіе примѣнительно къ физико-химическимъ процессамъ. Но въ подобномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло

съ переносомъ понятій, усвоенныхъ въ области психологической жизни, соціальной жизни, можетъ быть жизни вообще. Въ космологіи мы употребляемъ этотъ терминъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляли его въ біологіи.

Итакъ, намъ нужно сосредоточить все свое вниманіе на томъ понятіи, которое является основнымъ при разсмотрѣніи вопросовъ жизни, т.е. на понятіи развитія.. Какъ въ другихъ областяхъ науки, такъ и въ логикѣ, различаютъ двѣ группы причинъ, обусловливающихъ развитіе. Съ одной стороны, мы допускаемъ, что организмъ развивается подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ факторовъ, извнѣ на него дѣйствующихъ; напримѣръ, среды, обстановки, географическихъ условій, климата и т.д. Все это - внѣшнія причины или внѣшніе факторы. Съ другой стороны, мы предполагаемъ, что во всякомъ организмѣ есть нѣкоторыя внутреннія причины, обусловливающія его ростъ и направленіе развитія; т.е. мы можемъ себѣ представить два совершенно однородныхъ организма, въ одной и той же обстановкѣ, которые на опредѣленной стадіи станутъ развиваться въ различныхъ направленіяхъ, въ силу нѣкоторыхъ внутреннихъ причинъ. Остановимся нѣсколько на историческомъ обзорѣ того, какъ пытались объяснить натуръ-философы въ логикѣ дѣйствіе внутреннихъ причинъ. О внѣшнихъ причинахъ намъ нѣтъ надобности говорить, такъ какъ въ нихъ рѣчь идетъ о чисто механическихъ внѣшнихъ величинахъ. У Аристотеля въ его физикѣ, и его объясненіяхъ развитія мы встрѣчаемся съ особымъ понятіемъ формы, которое долго играло чрезвычайно важную роль. Ари-

стотель представляетъ себѣ отношеніе всего развитія, всего процесса, какъ отношеніе нѣкоторой матеріи къ формѣ, или потенціи, нѣкоторой возможности, къ энергіи. Эта форма въ концѣ концовъ является ничѣмъ инымъ, какъ дѣйствующей конечной цѣлью. Извѣстный процессъ въ мірѣ происходитъ, сообразуясь съ этой цѣлью. Каждая цѣль, въ свою очередь, является подчиненной другой цѣли, и весь міръ можно представить, какъ систему цѣлей, руководимыхъ нѣкоторой конечной высшей цѣлью - движителемъ, какъ называетъ Аристотель, Богомъ, -благомъ, и т.д. въ зависимости отъ того, съ какой стороны мы подойдемъ къ разсмотрѣнію этой цѣли. Во всякомъ случаѣ, міръ является системой цѣлей. Какой бы процессъ ни взяли, мы разсматриваемъ его съ точки зрѣнія цѣлесообразности, т.-е. предполагаемъ, что высшая цѣль руководитъ имъ именно въ такомъ направленіи, а не въ иномъ. Эта точка зрѣнія осталась и въ средневѣковой философіи, которая совершенно опредѣленно говорила о Богѣ, какъ зиждителѣ міра и о Богѣ, какъ конечной цѣли, направляющей всѣ процессы. Въ новой философіи, начиная съ Бэкона, въ связи съ развитіемъ естественныхъ наукъ понятіе цѣли подверглось сильной критикѣ.: Бэконъ относитъ понятіе цѣлесообразности къ idola tribus. По его мнѣнію здѣсь мы имѣемъ дѣло съ общимъ заблужденіемъ человѣческаго рода, проистекающимъ изъ стремленія человѣка антропоморфически истолковывать явленія природы. Декартъ, стоящій на противоположной Бэкону точкѣ зрѣнія, столь же рѣшительно высказывался противъ понятія цѣ-

Лист 9

ли. Онъ говоритъ, что существуютъ два начала, изъ которыхъ одно характеризуется протяженностью, другое мышленіемъ. Правда, эти субстанціи, въ концѣ концовъ, произведены нѣкоторой абсолютной субстанціей - Богомъ, но тѣмъ не менѣе мы разсматриваемъ ихъ, какъ субстанціи, независящія другъ отъ друга, и каждое явленіе, относящееся къ субстанціи стремимся понять по его внутреннимъ признакамъ, внутреннимъ законамъ. Все, что относится къ внѣшнему міру, и не характеризуется мышленіемъ, должно объясняться исключительно съ точки зрѣнія матеріальнаго протяженнаго процесса. Поэтому и организмъ есть не что иное, какъ машина, т.е. въ области органическаго міра выбрасывается телеологическое объясненіе, какъ непригодное. Затѣмъ въ раціоналистической философіи, особенно у Спинозы, мы встрѣчаемся съ совершенно явнымъ отрицаніемъ телеологіи, доходящимъ до крайности. Декартъ, отрицая цѣлесообразность въ области міра матеріальнаго, въ области міра органическаго, не отрицалъ ея въ дѣйствіяхъ божества. Спиноза же очень послѣдовательно доказывалъ, что божеству мы не имѣемъ права приписывать цѣлесообразности. Аргументъ Спинозы въ высшей степени своеобразенъ. Онъ говоритъ, что если бы Богъ поступалъ сообразно цѣлямъ, то онъ долженъ бы былъ выбирать то, чего ему не достаетъ, другими словами, мы должны были бы сказать, что Богъ въ чемъ то нуждается, а такъ какъ онъ совершененъ и ни въ чемъ нуждаться не можетъ, то очевидно, къ нему не приложимо телеологическое объясненіе, какъ и ко всѣмъ другимъ процессамъ міра. Это со-

фистическое объясненіе, съ логической точки зрѣнія, представляетъ интересъ, какъ нѣкоторая ошибка въ мышленіи. Для насъ же важно то, что телеологія у Спинозы отрицается окончательно. Болѣе рѣшительнаго противника телеологіи, чѣмъ Спиноза въ исторіи философіи еще не было. Правда, въ раціоналистической философіи Лейбница встрѣчается попытка показать, что между понятіемъ причинности, лежащимъ въ основѣ механизма и понятіемъ цѣли противорѣчія нѣтъ: одинъ и тотъ же процессъ мы можемъ разсматривать съ точки зрѣнія причинности и съ точки зрѣнія цѣлесообразности, но Лейбницу не удалось показать, какъ можно примирить причинность и цѣлесообразность, т.к. онъ находился подъ вліяніемъ механистическаго міровоззрѣнія, и потому не могъ достаточно рѣзко подчеркнуть значеніе цѣлесообразности. У него цѣлесообразность введена, какъ заключительный аккордъ всей его механистической системы. Благодаря понятію цѣлесообразности, его система дѣйствительно пріобрѣла законченный характеръ, но логически осталось непонятнымъ, какъ можно примирить причинность и цѣлесообразность. Рѣшеніе этой задачи въ извѣстномъ направленіи даетъ Кантъ, съ которымъ во многихъ отношеніяхъ мы должны согласиться. Въ "Критикѣ чистаго разума" Кантъ задается совершенно опредѣленной задачей обосновать возможность естествознанія и математики, и по аналогіи съ математикой и естествознаніемъ, показать возможность, или, быть можетъ, невозможность метафизики. Математика и естествознаніе /подъ естествознаніемъ разумѣется у Канта, главнымъ образомъ, механика и физи

ка/ суть науки, объясняемыя безъ понятія цѣлесообразности, благодаря тому, что мы, по мнѣнію Канта, всякій опытъ истолковываемъ, какъ нѣчто порождаемое нами самими, т.е. какъ нѣкоторое оформливаніе даннаго намъ матеріала; иначе, естествознаніе и математика возможны благодаря тому, что мы сами вносимъ порядокъ въ извѣстныя явленія. Тѣ формы, которыми мы упорядочиваемъ явленія, по Канту, называются категоріями. Понятіе причины, лежащее въ основѣ механизма, и есть одна изъ категорій. Понятіе цѣли Кантъ не включаетъ въ списокъ категоріи. Слѣдовательно, выводъ можетъ быть только тотъ, что съ телеологической точки зрѣнія объяснять явленіе нельзя. Какъ извѣстно, вслѣдъ за "Критикой чистаго разума", гдѣ обосновывалась необходимость, Кантъ написалъ "Критику практическаго разума", задачей которой было обоснованіе свободы."Критика практическаго разума" во многихъ отношеніяхъ образуетъ пропасть между дѣйствительнымъ міромъ и міромъ свободы. Нельзя понять какая существуетъ связь между этими двумя мірами. Третья критика, "Критика способности сужденія", имѣла цѣлью до нѣкоторой степени примирить эти два міра, показать связь между ними. Въ ней Кантъ и развиваетъ свой взглядъ на цѣлесообразность, изъ котораго видно, что роль цѣли въ научномъ познаніи была совершенно иная, чѣмъ роль категоріи причинности. Въ "Критикѣ силы и способности сужденія" разсужденія Канта въ исходномъ пунктѣ представляютъ нѣкоторую своеобразность, которую необходимо отмѣтить.Они сводятся къ слѣдующему: Въ "Критикѣ чистаго разума"

обоснована необходимость естествознанія и математики, благодаря установленію категорій апріорныхъ и общеобязательныхъ основоположеній. Естествознаніе было бы построено идеально, въ томъ случаѣ, если бы мы могли вывести изъ этихъ основоположеній всю систему естествознанія. Возможно ли изъ основоположеній естествознанія вывести все, что совершается въ природѣ, т.е. можемъ ли мы построить апріорно такое знаніе, гдѣ каждое частное явленіе, каждый частный фактъ былъ бы выведенъ? Конечно, нѣтъ: остается необычайное многообразіе и сложность эмпирическаго міра, которыя не могутъ быть выведены изъ апріорныхъ положеній. Наша апріорная дедукція въ концѣ концовъ ограничена; она даетъ намъ только общія положенія. Чтобы справиться со всѣмъ многообразіемъ, встрѣчающимся въ дѣйствительномъ мірѣ, по мнѣнію Канта, нужно обратиться къ другому способу разсмотрѣнія. Подходя къ данному намъ многообразію, мы всегда разсматриваемъ и должны разсматривать каждое явленіе, какъ часть нѣкотораго цѣлаго, должны искать единства въ многообразіи. Этотъ способъ изслѣдованія противоположенъ дедукціи; это не способъ объясненія, не способъ доказательства, а просто нѣкоторый эвристическій пріемъ, съ помощью котораго преодолѣвается данное намъ многообразіе. Итакъ, мы должны разсматривать каждое явленіе въ его эмпирической дѣйствительности, какъ часть въ отношеніи къ цѣлому. Въ приведенномъ разсужденіи мы имѣемъ дѣло съ мышленіемъ, которое руководится только цѣлью, какъ идеей, т.е. съ регулятивнымъ, а не конструирующимъ мышленіемъ. Если

мы станемъ разсматривать цѣлесообразность, какъ регулятивную идею, то мы должны будемъ признать, что, говоря о цѣли, мы разсматриваемъ ее, либо, какъ нѣчто цѣнное по отношенію къ данному процессу, въ такомъ случаѣ мы говоримъ о пригодности вещей, о полезности ихъ по отношеніи къ ихъ цѣли; либо усматривать въ цѣли нѣкоторое внутреннее начало. Въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ отнесеніемъ части къ цѣлому или части къ другой части. Когда мы разсматриваемъ часть въ отношеніи къ цѣлому, она представляется намъ, какъ нѣкоторое орудіе по отношенію къ цѣли, какъ нѣкоторый органъ по отношенію къ организму. Такимъ образомъ, изъ этого разсмотрѣнія становится совершенно очевиднымъ, почему понятіе цѣли проникаетъ въ разсмотрѣніе органическаго міра. Здѣсь, т.е. въ "Критикѣ способности сужденій" каждое явленіе разсматривается какъ часть по отношенію къ цѣлому, какъ органъ или орудіе по отношенію къ организму. Такимъ образомъ, механистическому объясненію, съ которымъ мы имѣли дѣло въ "Критикѣ чистаго разума", противопоставляется новое понятіе: именно понятію механизма противопоставляется понятіе организма, причемъ оба понятія получены чисто логическимъ путемъ, изъ чисто логическихъ отношеній, отношеній орудія къ нѣкоторому цѣлому, органа къ нѣкоторому организму. Если разсматривать организмъ съ этой точки зрѣнія, мы должны будемъ допустить два выхода: либо мы скажемъ, что организмъ рождается и съ момента рожденія начинаетъ развиваться, - т.е. переходить отъ инволюціи къ эволюціи, такъ какъ развитіе организма есть

не что иное, какъ развертываніе его; либо мы должны будемъ допустить, что организмъ, рождаясь, уже носитъ въ себѣ зародышъ всего послѣдующаго, и въ этомъ случаѣ онъ въ сущности только продолжаетъ то, что было передано ему отъ прежнихъ поколѣній. Тогда все органическое развитіе въ мірѣ разсматривается, какъ одно цѣлое. Первая точка зрѣнія есть точка зрѣнія реформаціи, вторая - точка зрѣнія эпигенезиса. Какъ извѣстно, современное естествознаніе опирается на вторую точку зрѣнія. Мы будемъ разсматривать только эту послѣднюю, какъ принадлежащую современности. Съ точки зрѣнія Канта нетрудно понять, что эпигенезисъ вводится только какъ нѣкоторая регулятивная идея, а затѣмъ мы уже стремимся объяснить имъ процессъ механистическій. Здѣсь мы не имѣемъ примиренія телеологіи и причинности, а просто находимъ указаніе на то, что это два разныхъ процесса мышленія: при одномъ - дѣйствительное объясненіе, при другомъ - эвристическій пріемъ. Вотъ въ краткихъ словахъ основная мысль Канта. Эта мысль пріемлема и въ настоящее время, но не всѣ логики смотрятъ на дѣло такимъ образомъ. Нѣкоторые, напротивъ, пытаются доказать, что примиреніе между телеологіей и причинностью должно совершиться въ другой области. Нужно сказать, что цѣлесообразное или телеологическое объясненіе есть не что иное, какъ причинное объясненіе, что цѣль есть одинъ изъ видовъ причинности. Этого мнѣнія, между прочимъ, держится Вундтъ. Его точка зрѣнія является наиболѣе ясной и потому мы остановимся на ней. Въ исторіи философіи послѣ Канта не разъ пытались раз-

сматривать цѣль, какъ категорію. Наибольшаго вниманія въ этомъ отношеніи заслуживаетъ точка зрѣнія Гегеля. Но мы остановились на современной точкѣ зрѣнія, а именно, на точкѣ зрѣнія Вундта, такъ какъ она отличается большимъ интересомъ. Вундтъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Поскольку рѣчь идетъ о разсмотрѣніи причинности, поскольку это разсмотрѣніе должно ограничиться научной областью, т.е. не переходить въ область метафизическаго истолкованія причинности, постольку мы не имѣемъ права допускать за понятіемъ причинности никакого субстанціоннаго значенія. Каждая причинность есть только дѣйствующая активность, только нѣкоторая совокупность актовъ. Напротивъ, тотъ, кто думаетъ, что за причинностью скрывается нѣчто пребывающее, нѣчто субстанціональное, тотъ дѣлаетъ ошибку, которую дѣлала и старая метафизика въ опытѣ при разсмотрѣніи эмпирическаго міра. Допуская существованіе причинъ, думая, что онѣ подчиняются исключительно механическому закону мы должны признать, что въ области органическаго развитія есть нѣкоторыя случайности, т.е. есть нѣчто, что не укладывается въ объясненіе, что представляетъ такое сплѣтеніе причинъ двухъ порядковъ, которое является для насъ неожиданнымъ въ общей ситемѣ міра. Возьмемъ такой примѣръ. Организмъ развивается въ нѣкоторой постоянной обстановкѣ, въ нѣкоторой постоянной средѣ. Вдругъ вторгается какое-нибудь вліяніе извнѣ, допустимъ, на него падаетъ какой-нибудь предметъ. Мы говоримъ, что имѣемъ здѣсь дѣло съ случайнымъ явленіемъ. Это не значитъ, что все не было причинно обусловлено,

но что мы не въ состояніи видѣть связи между этими двумя явленіями; такія и подобныя явленія мы называемъ случайными. Механическое воззрѣніе, по мнѣнію Вундта, не исчерпываетъ объясненія біологическихъ явленій: оно допускаетъ, въ концѣ концовъ, наличность такихъ случайныхъ вліяній. Если мы хотимъ избѣжать ихъ и дѣйствительно избѣгаемъ въ нашихъ объясненіяхъ, то мы неизбѣжно вводимъ понятіе цѣли. Вспомнимъ такія объясненія эволюціи, какъ объясненіе Дарвина или Ламарка, которые стремятся избѣжать случайныхъ причинъ и которые необходимо вводятъ понятіе цѣли, не въ смыслѣ навязыванія ея извнѣ, но понятіе цѣли внутренней. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ обнаруживается стремленіе къ телеологическому объясненію. По мнѣнію Вундта, нѣтъ никакой принципіальной разницы между телеологическимъ и причиннымъ объясненіемъ явленій, такъ какъ цѣлесообразность есть не что иное, какъ обращенная причинность. Въ причинной зависимости мы говоримъ о слѣдованіи причины и дѣйствія. Когда же объясняемъ что-нибудь съ точки зрѣнія цѣлесообразности, мы говоримъ о цѣли и о средствахъ достиженія этой цѣли, т.е. о цѣли и извѣстномъ орудіи. Цѣль, по Вундту, вполнѣ соотвѣтствуетъ орудію, средству, причемъ, если бы не было средствъ для осуществленія цѣли, она не была бы достигнута; цѣль, слѣдовательно, слѣдуетъ за средствомъ. Такимъ образомъ, разница между причинностью и цѣлесообразностью въ томъ, что причина всегда предшествуетъ дѣйствію, между тѣмъ, какъ цѣль сопровождаетъ средства, предшествуетъ только въ мысляхъ, и въ этомъ смыслѣ

цѣлесообразность является обращенной причинностью. Цѣль, какъ руководительница нашего поведенія, предшествуетъ средствамъ, съ помощью которыхъ мы ее будемъ осуществлять. По существу дѣла, здѣсь все обусловлено причиной, и только нѣкоторые виды причинности принимаютъ своеобразный характеръ, который заключается въ томъ, что отношеніе причины и дѣйствія здѣсь какъ бы обращено. Каждый мотивъ нашего поведенія мы разсматриваемъ, какъ нѣкоторую причину, и эту причину называемъ цѣлью. Вотъ въ общихъ чертахъ ученіе Вундта. Мы не будемъ останавливаться на подробностяхъ, такъ какъ для насъ существенно только выяснить вопросъ, можетъ ли цѣлесообразность быть объясненіемъ или нѣтъ. Уже изъ этихъ краткихъ аргументовъ Вундта ясно, что цѣлесообразность въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ быть объясняема, и, слѣдовательно, можно говорить вообще о различныхъ объявленіяхъ. Теперь мы и должны разсмотрѣть въ какой мѣрѣ это правильно. Прежде всего остановимся на разсмотрѣніи вундтовской точки зрѣнія, такъ какъ она направлена противъ Канта, которому намъ придется защищать. Для того, чтобы рѣшить вопросъ правъ или неправъ Вундтъ, приходится выйти нѣсколько за предѣлы чисто логическаго разсмотрѣнія и углубиться въ разсмотрѣніе по существу той работы, которую совершаютъ натуралисты. Насъ пока интересуетъ вопросъ объ органическомъ мірѣ. Дѣйствительно ли натуралисты въ своихъ объясненіяхъ прибѣгаютъ къ понятію цѣли и, если прибѣгаютъ, то въ какихъ случаяхъ? Отвѣты на эти вопросы будемъ брать у Вундта, т.е. будемъ брать его разсужде-

нія и указывать только въ какой степени правильны они или неправильны. Вундтъ старается показать, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мы желаемъ избѣжать случайныхъ причинъ, мы необходимо должны обращаться къ цѣлесообразности. И вотъ на отдѣльныхъ примѣрахъ, взятыхъ изъ области органическаго міра, онъ иллюстрируетъ, какъ натуралисты, старавшіеся избѣжать случайныхъ причинъ, вводили понятіе цѣли, разумѣется, понятіе цѣли внутреннее или имманентное, а не трансцендентное. Эти термины въ сущности обозначаютъ то же, что раньше мы обозначали терминами внутренней и внѣшней причины. У Вундта все время идетъ рѣчь объ имманентной цѣли, *мы также* будемъ говорить здѣсь объ имманентной цѣли, такъ какъ цѣль трансцендентная въ ученомъ обиходѣ не имѣетъ цѣны.. Итакъ, нужно показать, что всякій разъ, когда мы обращаемся къ объясненію случайныхъ причинъ, мы вводимъ понятіе цѣли. Возьмемъ отдѣльно какое-нибудь объясненіе основного вопроса о развитіи, съ которымъ приходится встрѣчаться въ естествознаніи. Его пытались объяснить Ламаркъ, Дарвинъ и другіе. Если разсмотримъ разсужденія первыхъ двухъ, мы увидимъ, какъ въ свои объясненія они вводили понятіе цѣли.- Объясненія Ламарка сравнительно просты: организмъ, путемъ упражненія, пріобрѣтаетъ нѣкоторые новые признаки, которыхъ онъ не имѣлъ раньше. Эти вновь пріобрѣтенные признаки передаются по наслѣдству и закрѣпляются въ новомъ организмѣ, уже не какъ результатъ упражненій, но какъ результатъ наслѣдственности. Пріобрѣтенные упражненіемъ признаки, вновь могутъ измѣниться подъ вліяніемъ дру-

гихъ упражненій и вновь передаться по наслѣдству и т.д. Слѣдовательно, у Ламарка упражненіе является понятіемъ, объясняющимъ развитіе организма. Съ точки зрѣнія Вундта, мы должны допустить, что въ вышеописанномъ процессѣ есть нѣкоторая внутренняя цѣлесообразность. Но эту цѣлесообразность, какъ мы видимъ нужно еще открыть. У Ламарка и натуралистовъ, стоящихъ на этой точкѣ зрѣнія, мы не имѣемъ яркаго указанія на понятіе цѣли и только у Дарвина понятіе цѣли становится вполнѣ яснымъ.

Теперь мы и перейдемъ къ разсмотрѣнію теоріи Дарвина. Итакъ, рѣчь идетъ о томъ, въ какой степени дарвинизмъ вводитъ понятіе цѣлесообразности въ объясненіе органическаго міра. Прежде всего, касаясь понятія дарвинизма, нужно условиться, что мы будемъ подъ нимъ понимать. Существуетъ совершенно неправильное, хотя очень распространенное, мнѣніе, что Дарвинъ открылъ законъ эволюціи. Эволюція значитъ не что иное, какъ развитіе. Дарвинъ развитія не открывалъ. Всѣмъ извѣстно, что въ органическомъ мірѣ совершается развитіе, которое само по себѣ не есть, конечно, законъ, поэтому нельзя говорить, что есть законъ эволюціи, - есть простой фактъ, что все въ органическомъ мірѣ развивается. Этотъ фактъ требовалъ объясненія. Для насъ важно установить, присутствуетъ ли въ объясненіи Дарвина телеологія или нѣтъ. Разсматривая дарвинизмъ, какъ объяснительную теорію, мы должны признать, что эта теорія въ высшей степени запутана. Дарвинъ руководился не однимъ, а нѣсколькими принципами въ своихъ объясненіяхъ, поэтому не всегда ясно когда и

что мы должны имѣть въ виду въ дарвиновской теоріи. Прежде всего, съ точки зрѣнія дарвинизма, - совершенно несомнѣнно, что развитіе организма совершается подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій, внѣшнихъ факторовъ. Сводится ли къ этому все объясненіе развитія организма? Конечно, нѣтъ. Это есть только одинъ изъ принциповъ объясненія. Далѣе Дарвинъ утверждаетъ, что свойства, пріобрѣтенныя организмомъ подъ вліяніемъ хотя бы внѣшнихъ факторовъ, передаются путемъ наслѣдственности другимъ организмамъ. Фактъ унаслѣдованія пріобрѣтенныхъ признаковъ есть другой принципъ объясненія, такъ какъ очевидно, что не одно и то же, ссылаться на внѣшнія причины и ссылаться на наслѣдованіе. Наконецъ, разсматривая развитіе организма и пріобрѣтенныхъ имъ извѣстныхъ признаковъ, Дарвинъ вводитъ въ качествѣ новаго принципа признакъ борьбы за существованіе, который участвуетъ въ пріобрѣтеніи однихъ признаковъ и потери другихъ. Такимъ образомъ, борьба за существованіе есть точно также факторъ, объясняющій процессъ развитія. Дальше, цѣль борьбы за существованіе не есть совершенно опредѣленный терминъ. Борясь за существованіе, организмъ наталкивается либо на нѣкоторыя внѣшнія условія, зависящія отъ климата, почвы, и т.д., которыя можно разсматривать, какъ совершенно случайныя для него, либо на нѣкоторыя причины, которыя мы мыслимъ въ самомъ словѣ борьба. Вѣдь нельзя понять борьбы, если не допустить нѣкоторой цѣлесообразности. Можно сознавать эту цѣль, можно и не сознавать - это другое дѣло. Но фактъ тотъ, что понятіе борьбы, какъ прин-

ципа объясняющаго, непремѣнно содержитъ понятіе цѣлесообразности. Борьба, какъ начало цѣлесообразное, есть противорѣчащее понятіе, Конечно, нельзя допустить, что организмъ ставитъ себѣ наперед опредѣленную цѣль: я буду бороться за свое существованіе и буду, слѣдовательно, совершать то-то и то-то. Этого нельзя допустить для всего органическаго міра, но ясно, что подобное разсужденіе возможно у человѣка, который совершенно опредѣленно формулируетъ свою жизнь. Допуская, что организмъ борется за свое существованіе изъ инстинкта самоохраненія, мы должны будемъ допустить и цѣлесообразныя дѣйствія, хотя сама цѣль можетъ не сознаваться. Итакъ, если расчленить теорію Дарвина на элементы и разсмотрѣть отдѣльные принципы, которые вводятся имъ для объясненія развитія, то можно увидѣть; что понятіе цѣли встрѣчается только въ одномъ случаѣ, именно, когда вводится понятіе борьбы за существованіе въ смыслѣ нѣкоторой имманентной причины. Этимъ Дарвинъ не ограничивается. Въ своемъ объясненіи развитія онъ идетъ дальше. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ для него естественный отборъ, т.е. результатъ борьбы за существованіе, не является всеобщимъ принципомъ, объясняющимъ явленія. Онъ допускаетъ еще такіе факторы, какъ половой подборъ. И здѣсь мы точно также имѣемъ дѣло съ цѣлесообразными явленіями. Будетъ ли здѣсь наличность цѣли или нѣтъ - все равно, самый процессъ мы разсматриваемъ, какъ цѣлесообразный. Спрашивается, является ли это объясненіемъ или нѣтъ? На этотъ вопросъ сейчасъ отвѣчать не будемъ, потому что надо разсмот-

рѣть еще одну теорію, которая стоитъ внѣ логическаго разсмотрѣнія, но которая имѣетъ большое логическое значеніе, потому что исходитъ отъ одного изъ современныхъ неовиталистовъ. Наши разсужденія были бы неправильны, если бы мы не приняли во вниманіе специфическіе аргументы неовитализма. Мы остановимся на писателѣ, которымъ, какъ неовиталистъ, является самымъ популярнымъ въ настоящее время, именно, на нѣмецкомъ біологѣ Рейнке. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Во всемъ, что мы разсматриваемъ, какъ продуктъ человѣческаго труда или какъ нѣкоторыя орудія у человѣка, мы видимъ наличность цѣли, и мы настолько привыкли разсматривать всѣ явленія, окружающія человѣка, съ точки зрѣнія цѣли, что переносимъ это понятіе и въ органическій міръ. Спрашивается, въ какой мѣрѣ это перенесеніе правильно и допустимо съ логической точки зрѣнія. Мы имѣемъ ссылку на Дарвина, показавшаго, что въ мірѣ органическомъ существуетъ борьба за существованіе, заставляющая организмъ такъ или иначе приспособляться къ окружающей средѣ. Разъ мы говоримъ, что здѣсь есть приспособленіе, намъ уже предполагается нѣчто какъ цѣль, нѣчто какъ орудіе, т.е. мы допускаемъ телеологическую точку зрѣнія. Рейнке говоритъ, что пытаясь объяснить, какъ и чѣмъ отличаются плавники рыбы отъ крыльевъ или рукъ человѣка, мы вводимъ телеологическое объясненіе. Мы указываемъ, что плавники рыбы служатъ ей для опредѣленной цѣли, что, не будь плавниковъ, она не могла бы плавать, не могла бы слѣдовательно, бороться за существованіе. Или дальше: чѣмъ крылья жука отличаются отъ крыль

евъ бабочки? И бабочка и жукъ летаютъ, но почему же жуку понадобилось совершенно особое строеніе крыльевъ? Мы видимъ, что и здѣсь есть извѣстная цѣлесообразность, приводящая къ указанію того, подъ вліяніемъ какихъ факторовъ жукъ, приспособляясь къ окружающей средѣ, пріобрѣлъ именно такія, а не иныя крылья, другими словами, и здѣсь вводится телеологическое объясненіе. Точка зрѣнія Рейнке такимъ образомъ совершенно опредѣленна и не двусмысленна. Теперь возникаетъ вопросъ, какъ быть натуралистамъ: допустить ли телеологическое объясненіе или нѣтъ, и какъ телеологію примирить съ механистической точкой зрѣнія? По мнѣнію Рейнке, оба принципа вполнѣ примиримы, потому что эти два разныхъ способа объясненія или точнѣе, два разныхъ способа подхожденія къ фактамъ. Мы постоянно разсматриваемъ каждое явленіе съ двухъ совершенно разныхъ сторонъ. Представимъ нѣкоторый обвинительный актъ, который произноситъ прокуроръ. Вѣдь онъ имѣетъ въ виду объяснительную цѣль. Обвинительный актъ написанъ на бумагѣ, въ него внесены извѣстные факты, извѣстные факты выброшены. Въ немъ имѣется указаніе и на цѣль, и на причину. Переписчики, работавшіе надъ нимъ - это та причина, которая вызвала появленіе обвинительнаго акта, цѣль же его совсѣмъ иная. И отъ насъ зависитъ разсматривать этотъ обвинительный актъ или съ точки зрѣнія цѣли, или съ точки зрѣнія его причиннаго появленія. То же самое относится къ любому факту. Возьмемъ еще примѣръ. Допустимъ, мы разсматриваемъ картину. Если мы будемъ разсматривать ее съ механистической точки

зрѣнія, то должны говорить о холстѣ, о происхожденіи холста, о краскахъ, о происхожденіи красокъ и т.д., о происхожденіи въ смыслѣ причинности. Но такимъ способомъ никогда не объяснимъ того, для чего собственно картина здѣсь виситъ. Не объяснимъ того художественнаго впечатлѣнія, которое она на насъ производитъ. Можно узнать въ совершенствѣ технику производства холста, технику производства красокъ и т.д., но отъ этого наше художественное впечатлѣніе ничего не пріобрѣтетъ; и наоборотъ, когда мы интересуемся цѣлью, то говоримъ только объ эстетическомъ впечатлѣніи. Слѣдовательно, къ обсужденію одного и того же предмета можно подходить съ разныхъ точекъ зрѣнія. И телеологическая точка зрѣнія есть только одна изъ точекъ зрѣнія на ряду съ другими, въ томъ числѣ и механическои. Если мы возьмемъ тѣ факторы, которые разсматриваемъ, какъ орудія, то мы убѣдимся, что одной необходимости мало. Разсматривая любой предметъ нашего обихода съ точки зрѣнія причины, никогда нельзя объяснить цѣликомъ значенія этихъ предметовъ и даже сказать, что это за предметы, такъ какъ мы даже не можемъ приступить къ опредѣленію, не указавъ, для какой цѣли они служатъ. Поэтому, дѣйствительно, безъ понятія имманентной цѣли обойтись невомножно. Рейнке идетъ дальше: онъ готовъ допустить и цѣль трансцендентную. Когда мы разсматриваемъ механизмъ какой нибудь машины и говоримъ, что машина совершаетъ и будетъ совершать извѣстныя дѣйствія до тѣхъ поръ, пока не изсякнетъ энергія, приводящая машину въ движеніе, мы объясняемъ дѣйствіе

машины съ точки зрѣнія имманентной. Если же мы скажемъ, что эта машина построена человѣкомъ, то человѣкъ явится чѣмъ-то трансцендентнымъ по отношенію къ машинѣ. Говоря, что человѣкъ строилъ машину, воплотилъ въ ней извѣстную цѣль, то этимъ мы вводимъ понятіе трансцендентной цѣли, но ничего мистическаго, ненаучнаго, метафизическаго въ этомъ нѣтъ. Въ концѣ концовъ, если ... въ телеологическое объясненіе и были допущены какія-нибудь трансцендентныя цѣли, то и въ этомъ случаѣ, Рейнке никакой крайности не видѣлъ бы. Задача телеологическаго объясненія заключается въ томъ, чтобы показать возникновеніе накопленія, называемаго развитіемъ. Мы имѣли уже дѣло съ одной изъ попытокъ объясненія именно попыткой Дарвина, который указываетъ съ телеологической точки зрѣнія, какъ возникаютъ новые признаки, и даетъ указаніе на ихъ происхожденіе. Центральнымъ понятіемъ біологіи является понятіе развитія, которое объясняется очень просто и не вызываетъ у насъ столько недоразумѣній, сколько вызываетъ понятіе происхожденія. Понятіе происхожденія такъ своеобразно, что его необходимо объяснить. По мнѣнію Рейнке, Дарвинъ объясняетъ понятіе происхожденія, потому что указываетъ, какъ зарождаются, какъ проявляются отдѣльные признаки; ихъ телеологическое объясненіе является правомѣрнымъ. Оно достигаетъ цѣли: оно объясняетъ не только развитіе, но объясняетъ и происхожденіе, и, такимъ образомъ, въ біологіи мы должны допустить на ряду съ причиннымъ объясненіемъ еще новый видъ объясненія. Теперь нашъ главный пен-

тральный вопросъ заключается въ томъ, - возможно ли, правильно ли, дѣйствительно ли возникновеніе телеологическаго объясненія. Мы будемъ стоять, преимущественно, на точкѣ зрѣнія логики, избѣгая разсмотрѣнія вопроса по существу или привлекая его только какъ иллюстрацію. Прежде всего возьмемъ тотъ аргументъ, которымъ приводитъ Вундтъ. Мы имѣемъ дѣло съ обращенными причинностями, когда разсматриваемъ наши цѣли, наши мотивы. Съ этой точки зрѣнія телеологія ничѣмъ не отличается отъ причинности. Совершенно послѣдовательно отсюда можно вывести, что телеологія можетъ быть объясненіемъ. Но правиленъ ли этотъ аргументъ? Допустимъ, что, дѣйствительно, есть сходство между причинностью и цѣлесообразностью и именно въ томъ пунктѣ, на который указываетъ Вундтъ. Тогда, мотивъ есть не что иное, какъ причина. Фактически у насъ имѣетъ мѣсто выборъ мотивовъ; мы предпочитаемъ одинъ мотивъ другому. Такимъ образомъ мы сталкиваемся съ нѣкоторымъ понятіемъ свободы. Мы можемъ истолковывать это понятіе какъ намъ угодно; но вообще, логически, допустимо ли понятіе свободы, какъ понятіе объясняющее, безразлично, какъ бы мы эту свободу не понимали? Можно ли сказать, что ссылка на свободу есть объясненіе? Вѣдь это противорѣчитъ въ корнѣ понятію объясненія, такъ какъ мы требуемъ, чтобы въ объясненіи были указаны причины. Это тотъ вопросъ, на которомъ наталкивался Кантъ: міръ необходимости одно, а міръ свободы другое, и дѣйствіе свободы нельзя допустить въ мірѣ необходимости. Въ примиреніи этихъ двухъ міровъ и заключается основная антино-

мія нашего мышленія. Для рѣшенія этой задачи Канту пришлось доказать, что цѣль не необходимость, не категорія, а нѣкоторая регулятивная идея. Рундтъ это затрудненіе совершенно обходитъ. Разсматривая вопросъ съ исчерпывающей формальной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія формальной логики, мы говоримъ, что, заключая отъ причины къ дѣйствію, мы идемъ правильно; заключая же отъ дѣйствія къ причинѣ, мы идемъ правильно только въ томъ случаѣ, когда идемъ отъ отрицанія, а не утвержденія дѣйствія. Логически мы утверждаемъ, что всякій разъ, при переходѣ полемительно или утвердительно отъ дѣйствія къ основанію, мы имѣемъ дѣло съ раздѣлительнымъ сужденіемъ - либо съ отрицаніемъ, либо съ утвержденіемъ. напримѣръ, у насъ есть нѣкоторое слѣдствіе. Мы говоримъ, что оно вызвано или такой причиной, или такой и т.д. Но вѣдь это не есть объясненіе. Такого объясненія мы допустить не можемъ съ формально-логической точки зрѣнія, Мы просто-напросто совершаемъ ошибку, дѣлая заключеніе отъ цѣли къ средству. И дѣйствительно, говоря, что мы воспользовались даннымъ средствомъ для достиженія такой то цѣли, мы можемъ получить указаніе на цѣлый рядъ другихъ средствъ, которыми мы почему-то не воспользовались. Возьмемъ примѣръ Рейнке, плавники рыбы. Развѣ плавники единственное средство выйти изъ затрудненія? Теоретически можно допустить, что рыба вовсе не имѣетъ плавниковъ, что она превратилась въ амфибію, земноводное. Въ этомъ допущеніи нѣтъ ничего противорѣчиваго. Вникая въ существо дѣла, мы увидимъ, что указаніе на цѣль и въ этомъ

случаѣ не можетъ служить объясненіемъ. Разсмотримъ тѣ случаи, съ которыми намъ постоянно приходится имѣть дѣло. Допустимъ, мы разговариваемъ сначала въ одномъ мѣстѣ, но прекращаемъ разговоръ и уходимъ въ другое, насъ могутъ спросить, зачѣмъ и почему мы ушли. Чтобы объяснить нашъ поступокъ, мы, оставаясь логичными, на вопросъ, зачѣмъ ушли, должны сказать: затѣмъ, чтобы уйти, что другой цѣли у насъ не было; но причина, которая побудила уйти, объяснила бы какъ-нибудь нашъ поступокъ. То же самое относится и ко всѣмъ другимъ фактамъ. Зачѣмъ вы это сдѣлали? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: затѣмъ, чтобы это сдѣлать. Фактически мы не получаемъ такого отвѣта, а на вопросъ зачѣмъ, мы серьезнымъ образомъ объясняемъ почему. Происходитъ перемѣщеніе понятій. Вопросъ зачѣмъ ушли ничего не объясняетъ, потому что отвѣтъ, "чтобы взять книжку и принести сюда", - не вѣренъ. Въ немъ указаніе на причину, а не на цѣль. Принимая отвѣтъ, затѣмъ ушелъ, чтобы взять книжку и т.д. за указаніе цѣли мы все-таки не найдемъ въ немъ объясненія явленія, потому что намъ могли бы сказать, что эта цѣль достигается и другими средствами: напр: послать кого нибудь и т.п. Очевидно, указаніе на цѣль не объясняетъ происхожденія, потому что къ цѣли идутъ не однимъ, многими путями. Есть еще одно соображеніе, которое можно привести противъ телеологическаго объясненія. Это соображеніе заключается въ слѣдующемъ. Мы требуемъ, чтобы всякое объясненіе выражалось болѣе общими положеніями; объяснить - это значитъ

переходить отъ общаго къ болѣе общему и тѣмъ совершеннѣе объясненіе, чѣмъ оно общѣе. Мы не понимаемъ объясненія, которое общее сводитъ къ частному. Это было бы не объясненіе, но ограниченіе. Если бы мы принимали указаніе на цѣли за объясненіе, мы переходили бы все къ болѣе и болѣе частному. Напримѣръ, если бы меня спросили, зачѣмъ я здѣсь читаю, я могъ бы указать нѣсколько общихъ цѣлей: что собственно, это давно совершилось, что давно рѣшилъ я выбрать именно такого рода дѣятельность и т.д. и теперь осуществляю свою старую цѣль. Это, конечно, никого не удовлетворитъ. Но если бы мнѣ сказали, что ихъ интересуетъ, зачѣмъ я именно здѣсь читаю, тогда какъ можно было бы читать и въ другомъ городѣ и въ другихъ учрежденіяхъ, я долженъ былъ бы указать болѣе частное положеніе, почему я выбралъ данный городъ и данное учрежденіе. Но и это не удовлетворитъ. Мнѣ могли бы сказать: зачѣмъ вы именно сейчасъ здѣсь читатете? Я опять долженъ указать какую нибудь настоящую цѣль. Переходя, такимъ образомъ, по цѣлямъ, я все время шелъ къ болѣе частнымъ указаніямъ цѣли, но вѣдь это ясно противорѣчитъ требованіямъ объясненія, гдѣ требуется переходъ отъ частнаго къ болѣе общему. Значитъ, въ подобныхъ случаяхъ, мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ то другимъ, а не съ объясненіемъ. Нѣкоторые ученые боялись причиннаго объясненія, потому что причинность отождествлялась съ механизмомъ, съ закономъ сохраненія энергіи. Но такое толкованіе не обязательно: мы можемъ причинность понимать иначе; мы можемъ допустить, что имѣемъ дѣло съ особаго

рода причинностью. Въ мірѣ духовномъ мы понимаемъ подъ причинностью порождаемость. Возможно, что въ разсматриваемомъ случаѣ есть какіе-нибудь признаки той же порождаемости. Мы говоримъ тамъ о происхожденіи, которое есть не что иное, какъ обыкновенная порождаемость. Но объясняется ли происхожденіе механистически? Дарвинъ объяснялъ происхожденіе механистически во всѣхъ пунктахъ, за исключеніемъ одного, гдѣ онъ приводилъ указаніе на приспособленіе. Допустимъ, что мы могли бы объяснить происхожденіе съ дарвиновской точки зрѣнія чисто механистически. Поставимъ вопросъ болѣе широко и допустимъ, что мы могли бы объяснить происхожденіе изъ телеологической точки зрѣнія. Дарвинъ, по мнѣнію Рейнке и Вундта, объяснилъ происхожденіе, въ частности происхожденіе видовъ въ чемъ мы всѣ увѣрены, а Рейнке прямо намъ это заявляетъ. Но прочитавъ "Происхожденіе видовъ", мы ни слова не найдемъ тамъ о происхожденіи. Тамъ есть разсужденіе о томъ только, что данный видъ и з м ѣ н я е т с я подъ вліяніемъ борьбы за существованіе и другихъ факторовъ, но какъ онъ п р о и с х о д и т ъ не сказано. Сказано, какъ одинъ видъ измѣняется въ другой, и поэтому мы напередъ можемъ допустить безконечное разнообразіе. Но обратимся назадъ и посмотримъ что и какъ происходило вначалѣ. Вѣдь теперь существующіе виды происходили отъ другихъ видовъ, а тѣ еще отъ другихъ, и т.д., значитъ когда нибудь на землѣ въ органическомъ мірѣ, жизнь началась. Какъ извѣстно, существуетъ очень много гипотезъ. Однѣ говорятъ, что отъ

дного организма произошли всѣ виды, другіе допускаютъ разнообразіе организмовъ съ самаго начала. И въ томъ и въ другомъ случаѣ - вопросъ о происхожденіи не рѣшенъ. Будутъ ли утверждать, что всѣ произошли отъ Protozoa, безразлично, - вопросъ о происхожденіи этимъ не рѣшается. Вопросъ о происхожденіи есть - самостоятельный вопросъ, и не теряетъ очевидной самостоятельности въ дальнѣйшемъ процессѣ развитія. То специфическое, что мы находимъ въ жизни и что отличаетъ ее отъ другихъ процессовъ, связано съ вопросомъ происхожденія и совершенно ясно изъ вышеизложеннаго, что механистическаго и телеологическаго объясненій недостаточно - для рѣшенія этого вопроса. Цѣлесообразность, т.е. приспособленіе, есть то, что присуще органическому міру. Представьте себѣ теперь происхожденіе, какъ нѣкоторые утверждаютъ, органическаго міра изъ неорганическаго. Логически совершенно непонятно, какъ изъ неорганическаго можетъ произойти органическій. Непонятно потому, что въ неорганическомъ нѣтъ специфическихъ признаковъ, отличающихъ органическій міръ. Для того, чтобы съ точки зрѣнія приспособленія объяснить происхожденіе органическаго міра изъ неорганическаго, нужно было бы допустить, что неорганическіе виды тоже приспособляются, борясь за существованіе; но тогда нужно выбросить понятіе цѣлесообразности. Здѣсь, мы попадаемъ въ кругъ противорѣчій: либо нѣтъ цѣлесообразности и все объясняется механистически - тогда точка зрѣнія неовиталистовъ неправильна; либо цѣлесообразность есть, тогда мы не можемъ объяснить проис-

хожденія. Вообще вопросъ о происхожденіи остается какъ бы внѣ разсмотрѣнія. Ни телеологически, ни механистически онъ не объясняется:; это зависитъ отъ того, что мы игнорируемъ специфическіе признаки объектовъ біологіи. Если бы мы ихъ признали, то намъ пришлось бы обосновывать, въ чемъ заключается ихъ сущность, и тогда вопросъ о происхожденіи свелся бы къ вопросу объ объясненіи. Обосновать сущность этого процесса, формулировать его логическую основу - значитъ, найти принципъ объясненія въ мірѣ органическомъ. Конечно, это объясненіе не было бы телеологическимъ. Въ этомъ механисты правы; но они неправы, думая, что всѣ причины суть именно механистическія причины. На вопросъ, какой же носитъ характеръ и какую роль играетъ цѣлесообразность, Кантъ отвѣтилъ, что это только эвристическій пріемъ разсмотрѣнія. Въ примѣрѣ Рейнке онъ говоритъ, что мы постоянно спрашиваемъ; зачѣмъ птицѣ крылья, зачѣмъ рыбѣ плавники, зачѣмъ человѣку легкія - и отвѣчаемъ: плавники затѣмъ, чтобы плавать, легкія затѣмъ, чтобы дышать, крылья затѣмъ, чтобы летать. Но это не есть объясненіе; послѣднее начинается тогда, когда объясненіе причины, носитъ не всеобщій механистическій, но какой-то специфическій, ограниченный характеръ, когда причина выводится въ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ условіяхъ мѣста и времени, т.е. другими словами, когда мы встрѣчаемся съ признакомъ логическимъ. Указаніе на мѣсто и время - это есть указаніе на нѣчто конкретное; Механистическая теорія, какъ абстрактная, совершенно безсильна

въ органическомъ мірѣ, въ которомъ мы всегда наталкиваемся на конкретное. Для объясненія органическаго міра мы должны ввести новый методъ, методъ историческій, который въ отношеніи къ біологическимъ наукамъ называется генетическимъ. Этотъ методъ составляетъ самостоятельную проблему логики, которая должна стоять на ряду съ проблемой причинности и другими.

М Е Т О Д Ы П С И Х О Л О Г І И .

Относительно физико-химическихъ наукъ мы пришли къ тому выводу, что въ значительной части принципъ причинности покрывается закономъ сохраненія энергіи. Это значитъ, что въ физико-химическихъ наукахъ мы истолковываемъ причину по старому принципу, который гласитъ, что причина равна дѣйствію. Однако законъ сохраненія или превращенія энергіи указываетъ на то, что мы все же въ причинѣ и дѣйствіи имѣемъ дѣло съ вещами разнородными. При переходѣ отъ кинетической энергіи къ потенціальной, отъ опредѣленной формы энергіи къ другой, у насъ въ новой формѣ энергіи какъ бы ничего не остается отъ прежней формы. При разсмотрѣніи причинности въ области органическаго міра, мы увидѣли, что для біологическихъ наукъ характерно другое истолкованіе причинности, гдѣ отъ причины всегда въ дѣйствіи остается нѣчто, что не поддается учету съ точки зрѣнія закона охраненія энергіи, нѣчто, что передается изъ поколѣнія въ поколѣніе, что конкретно въ біологіи называется зако-

номъ наслѣдственности. Мы можемъ прослѣдить рядъ поколѣній и всюду найдемъ нѣчто, что ихъ связываетъ. При разсмотрѣніи біологическихъ процессовъ мы имѣемъ дѣло съ особымъ видомъ причинности и слѣдовательно съ примѣненіемъ особаго метода, который называется генетическимъ. Теперь намъ нужно перейти къ другой группѣ наукъ, которая носитъ общее названіе "наукъ о духѣ" . Разсмтривая классификацію наукъ, я указывалъ между прочимъ, что распространенъ взглядъ, по которому всѣ науки слѣдуетъ сводить къ наукамъ о природѣ и наукамъ о духѣ. Я указывалъ на недостатки такого взгляда, именно на то, что здѣсь нѣтъ отчетливаго представленія о предметѣ наукъ и нѣтъ яснаго раздѣленія по методамъ. Непонятно, какъ можно изъ вопросовъ естественнаго изученія, изъ вопросовъ природы выбросить то, что мы называемъ душевной жизнью, какъ будто бы она совершается внѣ природы. Точно также непонятно, почему говорить о такомъ раздѣленіи, когда и въ психологіи мы встрѣчаемся сплошь да рядомъ съ методами естественныхъ наукъ. Теперь, когда мы познакомились съ характеромъ біологической причинности, мы должны придти къ выводу, что такое раздѣленіе нелогично. Съ логической точки зрѣнія болѣе послѣдовательно координировать науки по отношенію другъ къ другу. Новая группа, къ которой мы подходимъ, группа наукъ о духѣ должна быть точно координирована съ двумя предшествовавшими группами. Но, говоря "науки о духѣ", мы предрѣшаемъ вопросъ, что къ психологіи, какъ основной наукѣ о духѣ, можно будетъ сво-

дить всѣ другія такъ называемыя гуманитарныя дисциплины, т.е. предрѣшаемъ вопросъ о томъ, можно ли дѣйствительно утверждать, что историческая закономѣрность есть не что иное, какъ та же психологическая закономѣрность. Тотъ, кто сводитъ науки къ двумъ группамъ, этотъ вопросъ предрѣшаетъ. Онъ напередъ утверждаетъ, что не можетъ быть въ исторіи иныхъ законовъ, кромѣ законовъ психологическихъ. Но я еще остановлюсь на этомъ вопросѣ, а именно мы должны будемъ изслѣдовать, дѣйствительно ли въ исторіи мы имѣемъ дѣло только съ психологическими законами, или же исторія, какъ и другія науки, будетъ имѣть свой специфическій методъ. Итакъ, слѣдовательно, мы должны перейти къ разсмотрѣнію психологіи, какъ таковой. Здѣсь мы должны выдѣлить тѣ признаки, которые являются существенными для того, что мы называемъ психическими явленіями. Затѣмъ разсмотримъ, обязываютъ ли эти новые, психологическіе признаки къ введенію новаго метода, или же мы будемъ разрабатывать психологію старыми методами физико-химическихъ и біологическихъ наукъ. Прежде всего, что представляетъ изъ себя объектъ психологіи? Во всѣхъ учебникахъ психологіи при опредѣленіи психологіи прибѣгаютъ къ нѣсколько искусственному методу, т.е. опредѣляютъ обыкновенно психическое по сравненію съ физическимъ. Уже противъ этого можно спорить, потому что, если мы принципіально утверждаемъ, что психологія обладаетъ спеціальнымъ методомъ самонаблюденія, то должны показать, чѣмъ характеризуется съ точки зрѣнія самонаблюденія то, что мы называемъ душевной дѣ-

ятельностью. Мы утверждаемъ въ психологіи, что внутренній опытъ есть нѣчто, совершенно для насъ достовѣрное, потому что онъ непосредственно намъ данъ. Казалось бы, слѣдовательно, что мы должны начать съ выясненія того, что такое этотъ внутренній опытъ. Между тѣмъ обычно устанавливаютъ только, что физическій міръ обладаетъ такими то признаками, а психологическій прямо противоположными. Этотъ методъ ведетъ къ тому, что мы съ самаго начала, такъ сказать, обезличиваемъ психологію, заставляемъ ее существовать по образцу физическихъ наукъ. Какіе же можно установить признаки психическихъ явленій, если мы дѣйствительно установимъ методологически самостоятельность внутренняго опыта? Постараемся проанализировать его самого и усмотрѣть, чѣмъ онъ характеризуется. Тогда мы найдемъ одинъ признакъ, который мы и должны признать основнымъ. Если мы станемъ сами наблюдать нашъ душевный міръ, то мы замѣтимъ, что обычный признакъ нашей душевной дѣятельности есть признакъ спонтанности нашихъ психическихъ явленіе или ихъ самочинности. Вѣдь мы не можемъ допустить, разъ мы признали, что всякое явленіе имѣетъ свою причину, чтобы гдѣ-нибудь въ физическомъ мірѣ дѣйствительно была самочинность. Напротивъ, мы физическія явленія истолковываемъ по закону сохраненія энергіи, біологическія - по нѣсколько инымъ законамъ, но во всякомъ случаѣ и эти явленія не признаемъ самочинными. Между тѣмъ психическимъ процессамъ мы постоянно приписываемъ самочинность, другими словами здѣсь дѣйствительно по нашему мнѣнію нѣчто получается

изъ ничего, т.е. здѣсь мы имѣемъ дѣло съ творчествомъ. Теперь не можемъ ли мы, исходя изъ этого признака самочинности, разсмотрѣть, какой же специфическій методъ можно найти въ психологіи по сравненію съ другими науками? Прежде всего мы должны различать методы изслѣдованія и методы логическаго разсмотрѣнія. На это я указывалъ неоднократно. Разумѣется наша задача заключается въ томъ, чтобы останавливаться только на методахъ логическаго разсмотрѣнія. Но и самъ логическій методъ въ значительной степени зависитъ отъ метода изслѣдованія, потому что нѣкоторая специфичность объекта можетъ принудить насъ къ нѣкоторой специфичности въ методахъ изслѣдованія. Есть ли въ психологіи такой методъ изслѣдованія, котораго нѣтъ въ другихъ наукахъ, который бы слѣдовательно былъ специфическимъ методомъ психологіи? Конечно есть. Во всѣхъ психологіяхъ мы найдемъ указаніе на то, что самонаблюденіе есть основной методъ психологіи. Правда, говорятъ, что въ психологіи мы можемъ пользоваться и объективнымъ методомъ, именно наблюденіемъ и даже экспериментомъ, но они пріобрѣтаютъ цѣнность только въ томъ случаѣ, если они согласуются съ нашими самонаблюденіями. Поэтому методъ самонаблюденія играетъ преобладающую роль. Слѣдовательно фактически снять такъ вытекаетъ, что специфичность объекта принуждаетъ насъ къ специфичности метода. Но конечно, мы должны признать, что кромѣ точки зрѣнія общепринятой, что собственно самонаблюденіе, какъ методъ, не имѣетъ никакого значенія, нѣкоторые даже утверждаютъ, что оно совер-

менно невозможно. При разсмотрѣніи классификаціи Конта я указывалъ на то обстоятельство, что Контъ какъ разъ держался послѣдняго мнѣнія. Слѣдовательно для него оставался только объективный методъ. Примѣненіе этого объективнаго метода онъ находилъ въ френологіи. Нѣкоторые изъ современныхъ представителей психологіи смотрятъ на дѣло нѣсколько иначе, утонченнѣе, но въ сущности разсуждаютъ аналогичнымъ образомъ, стремясь построить психологію всецѣло по аналогіи съ біологическими науками. Слѣдовательно психологія только тогда возвышается до ранга науки, когда она пользуется исключительно объективнымъ методомъ. Для того, чтобы признать, что мы имѣемъ дѣло въ психологіи съ специфическимъ методомъ изслѣдованія, нужно разсмотрѣть, насколько справедливо такое утвержденіе. Такъ называемая объективная психологія чаще всего встрѣчается подъ названіемъ физіологической психологіи, или физіологическаго объясненія въ психологіи. Наша задача заключается въ томъ, чтобы показать правильность или неправильность физіологическаго объясненія въ психологіи. Если оно правильно, то, слѣдовательно неправильно было наше утвержденіе, будто существуютъ какіе то специфическіе признаки въ психологическихъ явленіяхъ, и психическое есть не что иное, какъ физіологическое. Если это утвержденіе неправильно, то тогда въ дальнѣйшемъ мы обязаны показать, какія задачи вытекаютъ для психологіи изъ признанія специфичности ея объекта и метода изслѣдованія. Поэтому я прежде всего остановлюсь на томъ, что называется физіологи-

ческимъ объясненіемъ въ психологіи. Въ общихъ чертахъ принциповъ этого вопроса я касался тогда, когда рѣчь шла о классификаціи наукъ. Тогда я старался показать, что неправильно утверждаютъ тѣ, которые стараются доказывать психологію, какъ физіслогію или біологію. Теперь мы разсмотримъ это утвержденіе болѣе систематично и, главнымъ образомъ, не со стороны содержанія дисциплины, а со стороны только логической. Съ чѣмъ мы здѣсь встрѣчаемся? Прежде ввсего мы должны конечно справиться съ заявленіями сторонниковъ физіологическаго объясненія и въ психологіи.

Австрійскій физіслогъ Экснерь разсуждаетъ по этому поводу слѣдующимъ образомъ: собственно задача физіологіи по отношенію къ психологіи сводится обычно къ тому, чтобы объяснять, описывать. Мы можемъ пользоваться какимъ угодно методомъ, объективнымъ или субъективнымъ, но это описаніе не имѣетъ никакой цѣнности до тѣхъ поръ, пока оно не будетъ сведено къ явленіямъ физіологическимъ. Но вѣдь свести какое-нибудь явленіе къ другому это и значитъ объяснить. Объяснить, значитъ найти нѣкоторое общее положеніе, слѣдовательно, психологія должна быть сведена къ нѣкоторымъ общимъ физіологическимъ положеніямъ. Вотъ, собственно, задача, которую себѣ ставитъ Экснеръ. Въ своемъ изслѣдованіи онъ прежде всего конечно выпускаетъ такое положеніе, которое вытекаетъ изъ самаго логическаго ученія объ объясненіи. Мы пришли къ выводу, что всякое объясненіе имѣетъ свои предѣлы, и эти предѣлы суть предѣлы того предмета.

о которомъ идетъ рѣчь. За предѣлы предмета мы не можемъ выходить, не совершая логической ошибки или же не переходя въ область метафизическаго толкованія. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія физіологическое объясненіе въ психологіи есть метафизическое. Тотъ фактъ, что физіологическое объясненіе дѣйствительно сплошь да рядомъ принимаетъ метафизическій оттѣнокъ или окраску, не нуждается въ доказательствахъ. Вѣдь мы знаемъ, что физіологическое объясненіе связывается съ такъ называемымъ матеріалистическимъ пониманіемъ міра или матеріализмомъ, который въ сущности и есть одна изъ формъ метафизики. Не такъ ясенъ для многихъ второй членъ дилеммы. Многимъ кажется, что со временемъ, когда мы будемъ въ совершенствѣ знать физіологію, мы сможемъ объяснить всѣ психическія явленія съ точки зрѣнія физіологіи. Въ психологіи существуетъ теорія психофизическаго параллелизма, которая утверждаетъ, что всѣ безъ исключенія психическіе процессы протекаютъ параллельно процессамъ физіологическимъ, и, наоборотъ, въ живомъ мірѣ всѣ явленія физическія сопровождаются явленіями психическими. Но такъ какъ нѣтъ принципіальной грани, говорятъ они, между міромъ живымъ и неживымъ, то мы должны допустить, что есть нѣкоторые процессы параллельные физическимъ процессамъ и въ мірѣ неодушевленномъ. Слѣдовательно весь міръ мы можемъ разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія. Но когда мы утверждаемъ это обо всемъ мірѣ, мы выходимъ за предѣлы научнаго разсмотрѣнія, ибо разсматривать все въ его цѣломъ есть задача философіи, а не науки. Слѣдова-

Лист 11.

гельно, психо-физическій монизмъ, какъ теорія, есть метафизическая теорія. . Нѣкоторые изъ психологовъ, болѣе осторожные, утверждаютъ, что конечно монизмъ есть метафизическая теорія. Но можно, стоя на эмпирической точкѣ зрѣнія утверждать параллелизмъ физическихъ и психическихъ явленій Такова точка зрѣнія Вундта и цѣлаго ряда другихъ современныхъ психологовъ. Эта точка зрѣнія наиболѣе распространенная въ психологіи, и тѣмъ не менѣе самая догматическая. Именно эмпирически непонятно, какъ можно доказать параллелизмъ физическихъ и психическихъ явленій. Что въ сущности есть параллелизмъ? Это, вѣдь, есть нѣкоторый образъ, которыи въ концѣ концовъ образомъ и доказывается, потому что реальнаго доказательства въ пользу этого положенія никакого нельзя привести. Говорятъ, что психическіе процессы связаны съ физіологическими, но вѣдь наша задача не въ томъ, чтобы утверждать эту связь въ апріорной формѣ параллелизма, а въ томъ, чтобы раскрыть, какая эта связь. Утверждать терминъ параллелизма значитъ утверждать апріорный терминъ. Терминъ этотъ заимствуется изъ математики. Но что значитъ параллельное въ математикѣ? Двѣ параллельныя линіи суть тѣ, которыя нигдѣ не встрѣчаются другъ съ другомъ на всемъ протяженіи. Слѣдовательно, если мы въ этомъ буквальномъ смыслѣ будемъ понимать параллелизмъ психофизическихъ процессовъ, то должны сказать, что это - два рода явленій, которые никогда не встрѣчаются между собой. Дѣйствительно, развѣ въ этомъ заключается смыслъ проблемы взаимодѣйствія между

психическими и физическими явленіями? Наоборотъ, это исключаетъ рѣшеніе данной проблемы, потому что ничего общаго между ними нѣтъ. Два процесса какъ то параллельно протекаютъ, каждый процессъ въ себѣ замкнутъ, и другъ въ друга они не переходятъ. Въ этомъ буквальномъ пониманіи параллелизма отъ него должны отказаться сами сторонники этой теоріи. Слѣдовательно, они открыто или, по крайней мѣрѣ, скрыто предполагаютъ, что какое то внутреннее отношеніе между тѣми и другими процессами существуетъ. Но только по большей части они не хотятъ допустить, что здѣсь есть взаимодѣйствіе въ томъ смыслѣ, что не только физическое, но и психическое воздѣйствуетъ, потому что по общепринятому взгляду нельзя представить себѣ, какъ психическое можетъ воздѣйствовать на физическое. Однако скрыто здѣсь все же нѣчто предполагается: одно является либо причиной другого, либо условіемъ для другого. Но въ такомъ случаѣ это уже не есть параллелизмъ, а какое то объясненіе или истолкованіе. Итакъ, слѣдовательно, первое утвержденіе, будто мы можемъ выходить за предѣлы даннаго, покоится на ложной предпосылкѣ, будто бы мы можемъ эмпирически доказать, что психическіе процессы протекаютъ параллельно процессамъ физическимъ. Слѣдовательно, разъ самая эта предпосылка невѣрна, то тѣмъ болѣе неправильно и догматично первое положеніе. Но конечно этого еще мало. Разсмотримъ, какъ въ дѣйствительности совершается физіологическое объясненіе. Я опять буду разсматривать вопросъ не по существу, а исключительно съ точки зрѣнія логической.

Возьмите любую физіологическую теорію, и вы найдете здѣсь странное явленіе: съ точки зрѣнія историко-научной мысли всѣ физіологическія объясненія суть не что иное, какъ психологическія объясненія, только въ терминахъ физіологіи. Напр. разсказываютъ о томъ, какъ протекаютъ физическіе процессы, совершающіеся у насъ во время памяти, ассоціацій и т.д., но только употребляютъ вмѣсто словъ: память, воспріятіе, ассоціація, репродукція, физіологическіе термины. Другими словами мы всегда имѣемъ дѣло, въ сущности, не съ объясненіемъ, а съ чистымъ описаніемъ. Можно представить себѣ такъ: допустимъ, я описываю извѣстный процессъ и потомъ перевожу его на нѣмецкій языкъ. Точно также поступаютъ и здѣсь: описываютъ извѣстный процессъ психическій и затѣмъ переводятъ его на языкъ физіологической терминологіи и думаютъ, что всѣ поняли мысль. Поэтому мы должны признать, что въ сущности физіологическое объясненіе съ точки зрѣнія логической является объясненіемъ совершенно непріемлемымъ. Мы могли бы непосредственно послѣ такого заключенія перейти къ вопросу, какъ же возможно доказать психическое объясненіе психическихъ процессовъ. Но сплошь да рядомъ бываетъ такое положеніе, что нужно не только опровергнуть, но и доказать то, что само собою очевидно. Всякій разъ, когда рѣчь идетъ о психологіи, мы имѣемъ дѣло съ такимъ положеніемъ. Здѣсь точно также передъ нами возникаетъ вопросъ: если физическое объясненіе вы отвергаете, то какую же роль играютъ физическіе процессы? Вокругъ этого вопроса возникаютъ

споры, которые получаютъ такой характеръ, что разъ вы отрицаете физическое объясненіе въ психологіи, то вы значитъ думаете, что и вообще психическія явленія совершаются внѣ физическихъ или физіологическихъ процессовъ. Въ силу этого и надо дать положительное рѣшеніе вопросу, какую роль играютъ физическіе процессы. Опять наша задача только логическая.

Логически, какое отношеніе занимаетъ физіологія по отношенію къ психологіи? На это можно отвѣтить такимъ образомъ: когда мы разсматривали ученіе о причинности вообще, мы видѣли, что, собственно, конкретно мы имѣемъ дѣло съ очень сложною сѣтью предшествующихъ и послѣдующихъ обстоятельствъ, и только съ помощью нѣкоторой искусной логической обработки мы изъ этой совокупности предшествующихъ выдѣляемъ нѣчто, что мы называемъ причинностью, причемъ для причины здѣсь характернымъ признакомъ можно считать порождаемость дѣйствія, а все остальное можно разсматривать, какъ условія, при которыхъ явленіе совершается. Но вѣдь какъ разъ въ этомъ положеніи находится и отношеніе между физической и психологической причинностью. Психологическая причинность есть таковая, а не какая нибудь иная въ силу того факта, что объектъ психологіи есть специфическій объектъ, и слѣдовательно, причинность его есть специфическая. Поэтому физическіе процессы мы должны исключать изъ сферы психическихъ. Физическіе процессы здѣсь не обладаютъ признакомъ порождаемости, а только признакомъ находимости, данности, наличности: безъ нихъ психическая жизнь не соверша-

ется, но сами они психическую жизнь не порождаютъ. Наша задача и заключается въ томъ, чтобы показать, какая же дѣйствительно причинность имѣетъ мѣсто въ области психическаго міра, или какое специфическое объясненіе возможно въ области психологическихъ явленій. Я говорю "психическія явленія" и повторяю въ данномъ случаѣ то выраженіе, которое употребляется большинствомъ современныхъ психологовъ. Тотъ, кто хочетъ изучать психологію, какъ науку, долженъ изучать психическія явленія, а не душу, по тои причинѣ, что и другія науки изучаютъ только явленія. Изучать же душу, какую то суть или сущность, скрывающуюся за явленіемъ есть пережитокъ, по терминологіи Конта, это стадія теологическая или метафизическая. Собственно почему? Главный аргументъ заключается въ томъ, что въ другихъ наукахъ такъ не дѣлаютъ. Мы много разъ встрѣчались съ этимъ аргументомъ и видѣли, что онъ является совершенно догматическимъ: ни для одной науки не является образцомъ то, что дѣлается въ другой. Но поскольку большая часть психологовъ утверждаетъ, что мы дѣйствительно изучаемъ психическая явленія, а не душу, поскольку это утвержденіе здѣсь въ самомъ дѣлѣ высказывается, какъ методологическое требованіе, мы должны его разсмотрѣть, а затѣмъ перейти, слѣдовательно, къ общему рѣшенію вопроса о психической причинности. Дѣйствительно: къ чему обязываетъ насъ утвержденіе, что и въ психологіи мы изучаемъ явленія? Оно обязываетъ насъ прежде всего къ тому, чтобы мы не имѣли права мыслить психическій міръ реальнымъ.

Получается утвержденіе въ высшей степени странное: психическія явленія протекаютъ въ извѣстномъ порядкѣ, я хочу ихъ реально изучать, и въ то же время мнѣ утверждаютъ, что этого нѣтъ. Но какой же порядокъ этихъ явленій? Физіологія утверждаетъ, что они имѣютъ дѣло съ явленіями, ихъ не интересуетъ вопросъ объ отсутствіи вызывающаго эти явленія субъекта. Что такое явленіе съ точки зрѣнія гносеологической? Съ этой точки зрѣнія мы привыкли при разсмотрѣніи всякаго познавательнаго процесса имѣть еще и субъектъ. Явленіе понятно, какъ терминъ, только въ томъ случаѣ, если мы имѣемъ въ виду нѣкоторый субъектъ. Нѣчто есть явленіе для субъекта. Явленія самого по себѣ конечно быть не можетъ. Но явленіе для субъекта съ точки зрѣнія гносеологической есть нѣкоторое представленіе или воспріятіе. Если психическіе процессы суть только явленія, то въ такомъ случаѣ съ чѣмъ же мы имѣемъ дѣло? У меня есть нѣкоторое явленіе физическаго міра, которое я познаю, какъ явленіе, и говорю, что это есть нѣкоторый психическій процессъ, а этотъ процессъ есть самъ явленіе. Какъ же мы можемъ познать явленіе физическаго міра? Какъ можемъ утверждать, что это - явленіе? Явленіе согласуется съ явленіемъ? Получается такая путаница и въ концѣ концовъ такая безсмыслица, что непонятно какъ можно послѣдовательно проводить такую точку зрѣнія, за исключеніемъ одного выхода, который долженъ заключаться въ томъ, чтобы отбросить всѣ признаки физическихъ явленій и утверждать, что никакой принципіальной разницы между психическими и физи-

ческими явленіями не существуетъ. Съ этой точки зрѣнія мы конечно получаемъ очень много и выигрываемъ по крайней мѣрѣ въ нѣкоторомъ отношеніи: пусть всѣ явленія будутъ сѣры, но зато они все таки явленія. Если же мы захотимъ, чтобы не всѣ явленія были сѣры, мы должны разсуждать иначе . Я уже имѣлъ случай указывать. что пока рѣчь идетъ о допущеніи за явленіемъ чего-то являющаго, это допущеніе является одіознымъ, поскольку это являющее мыслятъ независимо отъ явленія, поскольку думаютъ, что его можно познать само по себѣ или какъ вещь въ себѣ. Но если мы утверждаемъ, что въ явленіи мы познаемъ и приняли извѣстную субстанцію, извѣстнаго носителя, то конечно непонятно, что можно возразить противъ этого, какъ научнаго допущенія. Между тѣмъ, сдѣлавъ это допущеніе, мы уже пріобрѣтаемъ совершенно послѣдовательное ученіе. И въ содержаніи психологіи и съ точки зрѣнія логической это ученіе находитъ свое оправданіе. Дѣйствительно мы должны допустить, что въ психологическихъ явленіяхъ мы имѣемъ дѣло не съ явленіемъ, какъ таковымъ, а съ подлинной реальностью. Я имѣлъ случай указывать, что для работы физика совершенно безразлично, понимаетъ ли онъ названіе атома, какъ реальность или какъ нереальность. Но практически физики склонны его понимать именно какъ реальность, и это дѣйствительно облегчаетъ ихъ работу. Психологія имѣетъ то преимущество, что здѣсь не нужно гипостазировать, а только признать, что дѣйствительно мы имѣемъ дѣло съ реальностью, потому что мы здѣсь познаемъ явленія, которыя намъ

непосредственно даны. Поэтому, приступая къ разсмотрѣнію психологической причинности, мы должны имѣть въ виду, что имѣемъ дѣло не съ феноменальной причинностью, а съ причинностью реальной.

Уже въ физическихъ наукахъ мы наталкивались на трудности всякій разъ, когда хотѣли послѣдовательно провести феноменалѣное пониманіе причинности. Мы видѣли, что мысль попадаетъ въ загадочный кругъ и не можетъ изъ него вырваться только потому, что феноменально старается толковать причинность. Въ психологіи намъ также неудобно было бы допустить феноменальную причинность и мы должны оставаться всецѣло на точкѣ зрѣнія реальной причинности. Допуская реальную причинность, какъ же мы будемъ истолковывать отдѣльное психологическое явленіе? Тогда прямой путь истолковывать его какъ нѣкоторый реальный производящій актъ, оставляя пока совершенно открытымъ вопросъ о томъ, имѣетъ ли здѣсь мѣсто обнаруженіе какой нибудь субстанціи, души, или нѣтъ. Это утвержденіе приводитъ насъ къ мысли, что мы опять таки здѣсь имѣемъ дѣло съ нѣкоторымъ процессомъ, который лучше всего характеризуется, какъ процессъ телеологическій. Логики, склонные уступить въ области біологіи, настаиваютъ на томъ, что въ области психологіи всякое объясненіе будетъ телеологическимъ: объяснять акты въ психологіи даже не должно, потому что они являются самочинными, а вѣдь всякій самочинный процессъ является въ концѣ концовъ телеологическимъ. Но опять таки противъ телеологическаго объясненія

здѣсь можно повторить всѣ тѣ аргументы, которые мы приводили и противъ телеологическаго объясненія въ біологіи, именно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ объясненіемъ, а съ простымъ констатированіемъ факта, мы имѣемъ дѣло не съ болѣе общимъ, а съ болѣе единичнымъ. Скорѣе мы должны были бы утверждать обратное Если мы пришли къ убѣжденію, что психологическіе процессы, въ отличіе отъ другихъ всѣхъ процессовъ, суть процессы телеологическіе, то тутъ то и начинается задача объясненія. Но прежде всего нужно объяснить, почему же эти процессы цѣлесообразны, и почему нигдѣ въ другой области, помимо психической, этой цѣлесообразности самочинности мы не находимъ. И вотъ тутъ, дѣйствительно, единственное объясненіе напрашивается въ видѣ нѣкотораго понятія субстанціи, безъ котораго мы до сихъ поръ обходились. Какую же роль играетъ здѣсь цѣль? Въ области біологическихъ явленій мы видѣли, что цѣль играетъ роль эвристическаго пріема. Задаваясь какимъ нибудь вопросомъ, мы его ставили въ формѣ теоретической, а именно: зачѣмъ человѣку легкія? Отвѣчаютъ: затѣмъ, чтобы дышать. Это эвристическій пріемъ, но въ психологіи мы можемъ присоединить еще нѣчто: въ психологіи телеологическій процессъ есть не только эвристическій пріемъ, но и описаніе. Въ психологическомъ процессѣ описаніе даетъ намъ то, чего не даетъ объясненіе Объясненіе не даетъ пониманія. Объясненіе указываетъ мѣсто даннаго процесса, его условія. Объясненіе есть, если угодно, логическая интерпретація процесса, а пониманіе есть нѣчто, то субъективно обуслов-

лено, что зависитъ отъ меня, есть процессъ, въ которомъ я угадываю смыслъ. Слѣдовательно это есть процессъ, совершенно непосредственный, точно такой же непосредственный, какъ всѣ другіе процессы, которые толкуютъ именно съ точки зрѣнія этого "со". Говоря о сочувствіи, о сознательной симпатіи, мы не думаемъ, что здѣсь это умозаключеніе, а именно эта необходимость сопереживанія, которая возникаетъ совершенно непосредственно. Точно также и пониманіе есть сомысліе съ другимъ, нѣчто совершенно непосредственное. Поэтому пониманіе не есть процессъ логическій, а процессъ угадыванія смысла. Это опять таки филологическое значеніе слова, которое раскрываетъ все значеніе пониманія. Понять вѣдь это филологически значитъ поймать, схватить, уловить. Такъ мы въ обыденной жизни толкуемъ смыслъ этого слова. Когда я говорю, что я понялъ, но не потому, что мнѣ представили логическіе аргументы, а потому, что я уловилъ въ другомъ его мысль и такимъ образомъ сдѣлался его сомышленникомъ. Вотъ смыслъ этого слова. Для того, чтобы понять, уловить психическіе процессы, намъ всегда, дѣйствительно нужно указаніе цѣли, потому что мы по цѣлямъ уже улавливаемъ всю остальную картину, какъ она совершается въ душѣ человѣка. Но логика не можетъ этимъ довольствоваться. Напротивъ, логика не желаетъ понять, - это не ея задача, а она желаетъ объяснить. Поэтому описаніе въ телеологическихъ процессахъ дѣйствительно будетъ описаніемъ телеологическимъ, а объясненіе будетъ какимъ то другимъ. Спрашивается, какимъ же? Когда мы

говоримъ, что физику или астрономію мы понимаемъ, то съ этимъ можно еще примириться, потому что мы знаемъ, что мы можемъ предсказывать. Это безспорно, но предсказывать можно, вовсе ничего не понимая. Нужно какое то психологическое, какое то душевное согласованіе этихъ двухъ противоположныхъ утвержденіи, будто бы въ психологіи мы не хотимъ понимать, а только объяснять. Здѣсь, дѣйствительно вопросъ въ высшей степени затрудненъ. Какъ понимать задачи психологическаго объясненія? Для того, чтобы показать, что здѣсь дѣйствительно мы необходимо должны прибѣгнуть къ допущенію субстанціи, или, говоря проще, должны утверждать, что душа на самомъ дѣлѣ существуетъ, и что душа собственно и есть объектъ психологіи, я разсмотрю одно изъ самыхъ распространенныхъ, изъ самыхъ серьезныхъ ученій психологіи, которая утверждаетъ, что никакой души нѣтъ, а что психическія явленія объясняются, какъ явленія. Именно я напомню ученіе Вундта. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: нѣтъ никакой надобности въ душѣ, въ душевной субстанціи, потому что все прекрасно объясняется съ точки зрѣнія актуальности. Всѣ наши процессы суть только отдѣльные акты, и ничего нѣтъ, что давало бы намъ право утверждать субстанціональность. Если мы возьмемъ душу человѣка какъ цѣлое, то увидимъ, что это собственно связь такихъ актовъ, и что непрерывность душевной дѣятельности создается только тѣмъ, что каждый моментъ связанъ съ другимъ, каждый моментъ такъ сказать цѣпляется за другой. По мнѣнію Вундта, при такомъ толкованіи душев-

нихъ явленій, мы какъ разъ для объясненія психической жизни получаемъ большой профитъ, именно каждый актъ мы истолковываемъ, буквально сообразуясь съ тѣми требованіями, какія предъявляются къ намъ логикой. Но разъ мы признали, что основнымъ признакомъ психическаго является его самочинность, то причинность каждаго психическаго процесса характеризуется, какъ причинность творческая. Въ чемъ заключается это творческое? По мнѣнію Вундта, оно заключается въ томъ, что всякій психическій процессъ не есть просто сумма составляющихъ его элементовъ, а есть по сравненію съ этими элементами нѣчто новое, слѣдовательно не сумма, а синтезъ. Всякій психическій процессъ есть нѣкій синтетическій актъ, и въ этомъ заключается его творческая сторона. Дѣйствительно, возьмемъ самые простые процессы, самые элементарные въ области ощущеній. Напр. я имѣю дѣло съ созвучіемъ, - тутъ уже есть нѣкоторый синтезъ, потому что это не есть простая сумма двухъ звуковъ, а дѣйствительно какой то особый продуктъ нашего сознанія, цѣлое, которое отличается и отъ каждаго звука въ отдѣльности и отъ простой суммы ихъ. Возьмемъ болѣе сложный процессъ, процессъ воображенія. Возьмемъ самый элементарный образъ. Я мыслю хрустальный городъ. Это самое простое сочетаніе двухъ представленій - города и хрусталя, но вѣдь хрустальный городъ есть нѣчто, по отношенію къ нашимъ обычнымъ представленіямъ, совершенно новое, а не простая сумма. Въ этомъ новомъ и обнаруживается синтетическій актъ нашего мышленія. Въ чемъ же

затрудненіе? По мнѣнію Вундта, и его теоріи, въ томъ, что оно повидимому противорѣчитъ всеобщности закона сохраненія энергіи. Вѣдь законъ сохраненія энергіи какъ разъ характеризуется тѣмъ, что никогда въ слѣдствіи не можетъ быть ничего новаго по сравненію съ причиной, а здѣсь мы утверждаемъ, что каждое слѣдствіе нашего творческаго психическаго процесса заключаетъ въ себѣ нѣчто новое по сравненію съ процессами, вызвавшими его. Но противорѣчитъ ли это закону сохраненія энергіи? Вундтъ прилагаетъ всѣ усилія къ тому, чтобы показать, что вовсе не противорѣчитъ, какъ будто бы это нужно доказывать. Допустимъ, что противорѣчитъ. Тогда уже задача логики заключается въ томъ, чтобы либо согласовать, либо опровергнуть. Но Вундтъ не можетъ все же избавиться отъ догматической предпосылки, что психологія должна быть похожа на другія науки. Изъ этого согласованія творческой причинности съ закономъ сохраненія энергіи мы можемъ сдѣлать нѣкоторые полезные для себя выводы. Вундтъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: не противорѣчитъ этому утвержденію творческой причинности принципъ сохраненія энергіи по той причинѣ, что рѣчь въ сущности здѣсь идетъ о разномъ. Законъ сохраненія энергіи прилагается къ количественнымъ отношеніямъ и утверждаетъ, что количество энергіи всегда остается неизмѣннымъ. Законъ же творческой причинности имѣетъ въ виду качественныя стороны явленія, и здѣсь рѣчь идетъ о качественномъ нарастаніи. Когда мы говоримъ, что пріобрѣтаемъ нѣчто новое, мы говоримъ это не въ

смыслѣ количественномъ, а въ смыслѣ качественномъ. Результатъ синтеза творческой причинности есть нѣчто новое съ точки зрѣнія качественной, а не съ точки зрѣнія количественной. Это раздѣленіе обязываетъ уже насъ къ нѣкоторымъ выводамъ, именно слѣдующимъ: поскольку рѣчь идетъ о естествознаніи, когда рѣчь шла о количествѣ, мы могли говорить о массѣ, о сикѣ, здѣсь уже есть указаніе на нѣкоторый реальный процессъ, когда же мы говоримъ о возрастаніи въ смыслѣ качества, то это есть возрастаніе цѣнности. Собственно потому и заключается въ синтезѣ нѣчто новое, что оно цѣннѣе, чѣмъ тѣ процессы, изъ которыхъ онъ исходилъ. Мы здѣсь имѣемъ дѣло съ совершенно новымъ научнымъ понятіемъ, новымъ принципомъ, который обязываетъ насъ всю методологію наукъ построить по какому то образцу. Итакъ, слѣдовательно, разъ мы имѣемъ дѣло съ чисто качественнымъ опредѣленіемъ, мы должны еще указать на цѣнность процесса, о которомъ идетъ рѣчь. Есть еще одно различіе между психологической причинностью и причинностью физической: именно въ естествознаніи, когда мы говоримъ о причинности, причина есть понятіе, которое вводится опосредственно, - въ самомъ процессѣ физическомъ мы ея не усматриваемъ, а въ психическомъ процессѣ мы непосредственно видѣляемъ его причину. Я не могу иначе толковать своихъ поступковъ, какъ поступки самочинные, отъ меня исходящіе, гдѣ "Я" является источникомъ дѣйствія, "Я" причина. Я на этомъ остановлюсь и сдѣлаю нѣкоторые выводы, которые потомъ намъ пригодятся. Во-первыхъ зачѣмъ Вундту понадобилось заши-

мать себя, зачѣмъ нужно было доказывать, что не нарушенъ законъ сохраненія энергіи? Затѣмъ, что, вѣдь, онъ психофизическій параллелистъ, а разъ психическіе и физическіе процессы мыслить параллельно, то ему и кажется, что получается трудная проблема объяснить, что же совершается въ мірѣ физическомъ, когда въ мірѣ психическомъ происходитъ нарастаніе психической энергіи, хотя бы въ смыслѣ цѣнности. Слѣдовательно, самый этотъ вопросъ у него возникъ только изъ того разсужденія, изъ котораго исходятъ психофизическіе параллелисты. Вѣрно ли это? гдѣ собственно различіе между качественнымъ и количественнымъ? Конечно законъ сохраненія энергіи утверждаетъ, что мы имѣемъ дѣло съ количественнымъ постоянствомъ, - это вѣрно. Но мы имѣемъ дѣло съ качественными измѣненіями; теплота переходитъ въ механическую энергію, механическая - въ электрическую и т.д. Само по себѣ это все равно. Но вотъ выводъ Вундта: въ психологіи мы имѣемъ дѣло съ нарастаніемъ цѣнности, но, собственно, разъ вводится цѣнность въ наукѣ, то и въ физикѣ можно говорить о нарастаніи цѣнности. Здѣсь рѣчь идетъ не объ абсолютной цѣнности, а объ относительной. Причина есть относительная цѣнность. Допустимъ пока, что дѣйствительно рѣчь идетъ объ относительной цѣнности. Тогда вся цѣнность разсматривается, вѣдь, съ точки зрѣнія какой нибудь цѣли. Ну, напр. я разсматриваю ученіе Вундта съ цѣлью критически отнестись къ нему. Конечно, разъ я пріобрѣтаю цѣль критически относиться къ Вундту, то я пріобрѣтаю нѣкоторую качественную цѣнность. Съ точки зрѣнія

этой цѣли это вѣрно. Но вѣдь точно также и физикъ можетъ разсуждать: у меня сейчасъ есть тепловая энергія. Если я могу ее превратить въ механистическую, то я получаю для меня нѣчто болѣе цѣнное. Но для Вундта важно отмѣтить нарастаніе не въ относительномъ смыслѣ, а въ абсолютномъ. Вотъ я и хочу показать, что здѣсь рѣчь идетъ объ относительномъ. Вѣдь, собственно, Вундтъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: можно въ индивидуальной жизни говорить о нарастаніи цѣнности, а въ соціальной жизни? Въ индивидуальной жизни можно говорить о нарастаніи цѣнности, потому что вѣдь мы всѣ развиваемся, совершенствуемся, значитъ все наростаетъ психическая цѣнность, психическая энергія. То же самое мы замѣчаемъ и по отношенію къ соціальной жизни. Сравнивая различные періоды въ исторіи развитія, мы говоримъ, что увеличивается культурная цѣнность. Но культурное по Вундту то же самое, что психическое. Цѣнность возросла въ нашъ вѣкъ по сравненію съ средними вѣками. Если мы создаемъ собственную исторію, то психическая цѣнность возросла. Но здѣсь Вундтъ и дѣлаетъ ошибку смѣшенія относительнаго съ абсолютнымъ. Возрасти то она возросла, но съ какой точки зрѣнія? Съ точки зрѣнія, которую скрыто признаетъ Вундтъ, съ точки зрѣнія цѣнности культуры. А если я стою на другой точкѣ зрѣнія, если я стою на точкѣ зрѣнія цѣнности нравственной, это уже будетъ упадокъ нравственности. Съ точки зрѣнія религіозной можно констатировать упадокъ религіозности. Такимъ образомъ, можно говорить о нарастаніи цѣнности съ то-

чекъ зрѣнія противоположныхъ. Возьмемъ другой примѣръ: допустимъ, что Вундтъ со всей своей логикой и философіей судьбой перенесенъ на какой нибудь островъ въ Австраліи. Имѣла бы какое нибудь значеніе его культурная цѣнность или нѣтъ? Что значило бы тогда для Вундта совершенствоваться? Тогда это значило бы владѣть бумерангомъ, бросать копье и т.д. Вѣдь это понятіе совершенно относительное въ зависимости отъ цѣли. Но этого мало: можно основательно возражать и противъ нарастанія цѣнности именно культурной. Вѣдь возникаютъ нѣкоторыя новыя проблемы, которыя логика не можетъ рѣшать. Это проблемы философіи исторіи, проблемы метафизики. Здѣсь просто у Вундта смѣшеніе самыхъ разнообразныхъ аргументовъ. Но теперь можно сдѣлать еще одно замѣчаніе по поводу Вундта, замѣчаніе, которое заключается въ томъ, что основная ошибка Вундта, все же заключается въ неправильномъ истолкованіи термина "синтезъ". Изъ этой ошибки должно исходить, ибо, если только констатировать здѣсь ошибку, то мы должны будемъ отвергнуть его пониманіе причинности. Именно, что, собственно, значитъ въ психической жизни синтезъ? Психологи увѣряютъ насъ, что основной методъ психологіи есть самонаблюденіе. Дѣлая самонаблюденіе, можемъ ли мы сказать: во мнѣ сдѣлался синтезъ? Конечно, нѣтъ. Итакъ это опять таки нѣкоторое истолкованіе дѣйствія по аналогіи съ истолкованіемъ другихъ наукъ. Терминъ "синтезъ" заимствованъ изъ химіи: Химія толкуетъ свои процессы такимъ образомъ, что изъ элементовъ создается сложное тѣло, и это слож-

ное тѣло не просто сумма элементовъ, а нѣчто новое по сравненію съ элементами. Отсюда и заимствуется понятіе синтеза въ психологіи. Въ психологіи точно также, существуютъ отдѣльные психологическіе актики, и они синтезируются въ акты, какъ въ химіи. Но вѣрно ли это? Вундтъ стоитъ на такой точкѣ зрѣнія, что эти актики суть ощущенія, ощущенія синтезируются, и получаются сужденія, изъ сужденій умозаключенія и т.д. Но вѣдь здѣсь есть громадное petitio principii. Какъ можно утверждать это, если мы не изслѣдовали еще воспріятій, сужденій и умозаключеній и не разрѣшили вопросъ о томъ, суть ли это специфическіе процессы, или же дѣйствительно Вундтъ правъ. Вундтъ заранѣе рѣшаетъ этотъ вопросъ потому, что во всѣхъ другихъ наукахъ мы исходимъ отъ элементовъ и переходимъ къ сложному. Но вѣдь съ точки зрѣнія современной экспериментальной психологіи какъ разъ протесуютъ противъ такого пониманія сужденій: это такіе же первоначальные акты, какъ и ощущенія, да и съ точки зрѣнія самонаблюденія, мы знаемъ, что на самомъ дѣлѣ происходитъ совсѣмъ не такъ, и совсѣмъ нельзя слагать сужденія изъ воспріятій, воспріятія изъ ощущеній и т. д. Все это мнѣ дано, какъ нѣкоторые специфическіе процессы, и, повторяю, въ этомъ и заключается основная ошибка Вундта. Между тѣмъ, если мы этой ошибки постараемся избѣжать, то мы должны будемъ признать, что есть рядъ процессовъ, которые характеризуются специфичностью, и возможная причина ихъ есть нѣчто, что ихъ об-

наруживаетъ. И это нѣчто есть не что иное, какъ наша душа. Душу не можно понимать какъ угодно: можно понимать ее, какъ духъ, который исходитъ изъ нашего тѣла послѣ смерти, понимать какъ матерію, можно понимать даже, какъ маленькаго человѣчка, сидящаго на плечѣ у человѣка, /каковая теорія тоже существуетъ/. Важно только констатировать наличность души, и тогда уже стремиться объяснить. Объяснить здѣсь значитъ просто напросто опредѣлить. Психическіе процессы, дѣйствительно, тѣмъ отличаются отъ другихъ, что достаточно ихъ опредѣлить, чтобы объяснить. Ни въ какой другой наукѣ этого нѣтъ.

МЕТОДЫ СОЦІАЛЬНЫХЪ НАУКЪ.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію наукъ, объектомъ которыхъ является соціальное, какъ нѣчто принципіально новое. Въ чемъ же заключаются тѣ признаки, которыми отличаются соціальные предметы отъ всякихъ другихъ? Въ области соціальныхъ явленій существуетъ очень много теорій. Одни склонны разсматривать соціальное, какъ нѣчто специфическое, другіе напротивъ думаютъ, что здѣсь нѣтъ ничего новаго по сравненію съ психологическимъ, нѣкоторые же разсматриваютъ соціальное, какъ естественныя явленія, думая, что имѣютъ дѣло съ нѣкотораго рода отношеніями силъ природы. Почему же такъ часто отождествляютъ соціальное съ психологическимъ.? Дѣло въ томъ, что въ области соціальныхъ явленій мы встрѣчаемся съ нѣкотораго рода актуальностью или самочинностью. Дѣйствительно, мы говоримъ, что извѣстныя учрежденія, установленія, отношенія между людьми, которыя мы называемъ соціальными, суть въ концѣ концовъ продукты человѣческой воли. Напротивъ тѣ, кто говорятъ, что здѣсь рѣчь идетъ о естественныхъ явленіяхъ, утверждаютъ, что сама человѣческая воля подчиняется дѣйствію естественныхъ законовъ. Но если мы посмотримъ глубже, не съ точки зрѣнія апріорной предпосылки, а съ точки зрѣнія эмпирическаго метода, то мы увидимъ, что дальше внѣшняго сходства дѣло не идетъ. Конечно, въ соціальныхъ отношеніяхъ мы встрѣчаемся съ людьми, которые обнаруживаютъ себя въ психической дѣятельности. Но почему соціальное, какъ продуктъ этой дѣ-

тельности, также должно разсматриваться, какъ нѣчто психическое? Соціальнымъ, напр., является право, государство, церковь, ученое общество, извѣстное учрежденіе. Почему мы должны разсматривать все это только какъ психическое, а если не только какъ психическое, то не прибавляется ли нѣчто, что мы раньше характеризовали, какъ предметъ естественныхъ наукъ? Это нѣчто должно быть либо органическое, либо неорганическое. До извѣстной степени мы дѣйствительно будемъ имѣть дѣло съ неорганическими предметами. Напримѣръ, извѣстное учрежденіе помѣщается въ опредѣленномъ домѣ; законъ или договоръ написанъ на бумагѣ чернилами, - это есть нѣчто неорганическое, но собственно не это является характернымъ для соціальныхъ явленій. Всякій разъ, когда мы говоримъ о соціальномъ, мы ясно противополагаемъ его естественному, именно какъ продуктъ нашего творчества, и вводимъ новое понятіе, котораго мы не встрѣчаемъ ни въ области психическихъ, ни біологическихъ, ни неорганическихъ наукъ: понятіе культуры. Но можно ли было бы сказать, что продукты культуры исключительно психическіе продукты? если бы это были психическіе продукты, въ нихъ не было бы ничего объективнаго. Но подъ соціальными можно понимать психическія явленія, поскольку они объективируются. Основнымъ методомъ изученія психическаго является методъ самонаблюденія. Однако соціальныя и историческія явленія мы не изучаемъ съ точки зрѣнія самонаблюденія. Правда, сторонники психологическаго истолкованія соціальныхъ явленій говорятъ, что хотя изучать, напр., Римъ съ помощью самонаблюденія нелѣпо, но понять римскую исторію мы можемъ только,

если будемъ сравнивать ее съ тѣмъ, что мы сами переживаемъ. Но это уже относится къ объясненію. Можетъ быть объяснить можно и психологически, но [illegible] предметъ изученія, это не есть психическій предметъ. Съ другой стороны, если мы разсмотримъ психическія явленія, то увидимъ, что только нѣкоторыя изъ нихъ суть явленія соціальныя; только тѣ, которыя объективируются, т.е. становятся доступными для изученія другихъ. Допустимъ, я у себя въ кабинетѣ обдумываю статью, которую хочу написать. Никто не скажетъ, что это соціальное явленіе. Но если я написалъ эту статью, то, конечно, это уже соціальное явленіе, потому что мысли своей я придалъ объективную форму. У очень многихъ изслѣдователей является такое убѣжденіе, что дѣйствительно соціальнымъ можетъ быть только психологическое. Однако нѣкоторые продукты природы становятся соціальными явленіями. Для насъ, скажемъ, этотъ пюпитръ есть продуктъ естественнаго происхожденія, но онъ является соціальнымъ явленіемъ, поскольку служитъ орудіемъ для достиженія нѣкоторой соціальной цѣли: онъ попалъ сюда, какъ нѣчто купленное, какъ товаръ. Товаръ есть соціальное явленіе. Почему же продуктъ естественнаго міра становится въ нѣкоторыхъ случаяхъ соціальнымъ явленіемъ? Прежде всего бросается въ глаза этотъ признакъ, что онъ обработанъ человѣкомъ. Но есть много продуктовъ, сдѣланныхъ человѣкомъ, которые вовсе не будутъ соціальными явленіями. Если, напр., человѣкъ строгаетъ палочку для удовольствія и потомъ бросаетъ ее, это не есть явленіе соціальное. Здѣсь обнаруживается обратная сторона соціальнаго, которая даетъ возможность понять, почему многіе склонны разсматривать

соціальный міръ, какъ психическій: объективное или предметы природы становятся тогда соціальными явленіями, когда къ нимъ приложено нѣчто психическое, когда они субъективируются, выступаютъ въ оболочкѣ психическаго. Вѣдь, дѣйствительно, пюпитръ, какъ товаръ, есть нѣкоторое соціальное явленіе только потому, что здѣсь есть психологія всего нашего капиталистическаго строя: былъ нѣкоторый рабочій, предприниматель, купецъ, посредникъ и наконецъ покупатель. Но то же самое можно сказать и обо всякихъ соціальныхъ явленіяхъ, поскольку они - нѣчто объективное. Оно дѣлается для насъ нѣкоторымъ фетишемъ, мы сами какъ будто его одушевляемъ. Если мы разсматриваемъ какое нибудь зданіе, какъ соціальное учрежденіе, то опять таки потому, что здѣсь сплетается очень много психологіи. Итакъ, соціальное есть объективированное субъективное или субъективированное объективное, въ такомъ опредѣленіи соціальное выступаетъ передъ нами какъ нѣчто своеобразное: объектъ соціальнаго отличается и отъ естественныхъ наукъ, гдѣ мы разсматриваемъ только объективное, стараясь отвлечься отъ субъективнаго, а также и отъ психологическихъ наукъ, поскольку здѣсь мы интересуемся только самымъ психическимъ процессомъ. Теперь возникаетъ вопросъ, какимъ же методомъ изучаются соціальныя науки, къ которымъ относятся очень разнообразныя науки. Напримѣръ, объектомъ исторіи является именно соціальное, а не психическое или естественное. Право является соціальнымъ, но право, какъ наука, по своей логической конструкціи совершенно не похоже на исторію. Въ исторіи мы изучаемъ отдѣльныя явленія, объясняемъ ихъ, но не устанавливаемъ никакихъ нормъ.

Задача же всякаго права именно установить извѣстныя нормы. Рядъ этими науками существуетъ этнологія совершенно непохожая ни на право, ни на исторію,- стремящаяся найти общія положенія, которыя были бы приложимы къ цѣлому ряду народностей. Затѣмъ сюда относится соціологія, которая по своимъ задачамъ является абстрактной: она, разсматривая соціальныя явленія, устанавливаетъ одни абстрактныя отношенія. Такимъ образомъ оказывается, что несмотря на то, что здѣсь предметъ одинъ, мы можемъ говорить и разныхъ методахъ изученія. Я укажу основные изъ нихъ. Соціологія, какъ наука, возникла въ началѣ 19-го вѣка. Авторомъ ея считается Огюстъ Контъ. По его представленію соціологія должна быть такою же наукой объ обществахъ, какъ физика о матеріи, а біологія о жизни. Другими словами, соціологія должна быть нѣкоторой абстрактной наукой: она не имѣетъ права разсматривать явленія такъ, какъ въ исторіи, т.е. брать конкретные факты, характерные только для даннаго времени и мѣста. Она должна подмечивать въ нихъ то, что обще для всѣхъ народовъ. Но почему же, собственно, о народахъ идетъ рѣчь? Вѣдь это не будетъ тогда соціологія: не всякое общество есть непремѣнно народъ. Отождествлять общество и народъ, или общество и государство значитъ суживать понятіе соціальнаго. Когда мы говоримъ о научномъ обществѣ, развѣ это не есть общество? Если мы хотимъ найти дѣйствительно какое нибудь абстрактное понятіе общественной жизни, то мы должны принять во вниманіе всѣ общества. Возникаетъ вопросъ, что же есть общество? Если даже только три человѣка бесѣдуютъ по какой нибудь установленной программѣ, то

уже это есть общество. Должно быть лишь нѣчто объединяющее. Построить науку, которая бы изучала дѣйствительно всѣ общества, т.е. и народныя и ученыя, и клубы и спортивныя и т.д. въ этомъ и заключается задача соціологіи, какъ абстрактной науки. Можно найти общее во всѣхъ обществахъ, если понимать подъ соціальнымъ объективно-субъективное, о его отношеніяхъ, о его внутреннемъ развитіи и будетъ итти рѣчь. Будутъ ли это законы развитія или какіе нибудь другіе законы, это, конечно, еще трудно предугадать. Совершенно иначе обстоитъ дѣло при изученіи соціальныхъ явленій въ наукахъ права или въ юриспруденціи. Здѣсь обобщенія носятъ совершенно иной характеръ. Соціологія должна устанавливать извѣстнаго рода законы, здѣсь мы съ самаго начала, очевидно, имѣемъ дѣло съ нормами или правилами. Въ соціологіи мы имѣемъ путь обобщенія, изслѣдованіе нѣлаго ряда явленій и установленіе нѣкотораго общаго понятія. Въ правѣ мы точно также можемъ сравнивать напр. право современныхъ народностей, право среднихъ вѣковъ, право древняго міра, но мы здѣсь не получаемъ общаго понятія, а такъ называемые типы. Типъ отличается отъ общаго понятія тѣмъ, что при его обработкѣ мы не отбрасываемъ признаковъ, а приписываемъ ихъ; общее понятіе по мѣрѣ возвышенія его къ роду, становится все болѣе и болѣе пустымъ. Типъ никогда пустымъ не бываетъ; чѣмъ дальше идетъ его изученіе, тѣмъ полнѣе онъ становится въ своемъ содержаніи. Отъ общаго понятія мы заключаемъ къ частному, отъ рода къ виду. Отъ типа мы не можемъ дѣлать умозаключеній. Допустимъ, мы нашли, что типичнымъ для возникновенія правовыхъ отношеній является тотъ моментъ разви-

тія государства, когда оно переходитъ къ организованной жизни. Но мы не можемъ заключить, что и у даннаго народа, который мы изучаемъ, происходитъ буквально такъ же. Получается правило, которое сопровождается исключеніями. Къ остальнымъ методамъ изученія соціальныхъ наукъ присоединяется еще сравнительный методъ. Его очень часто называютъ сравнительно историческимъ, но это прибавленіе „историческаго" вводитъ въ заблужденіе, такъ какъ заставляетъ предполагать, что и исторія изучается сравнительнымъ методомъ. Это совершенно невѣрно: сравнительнымъ методомъ пользуются нормативныя науки, какъ, напр., право. Историческій методъ послѣдовательнаго изображенія событій есть методъ совершенно новый, непохожій на методъ сравнительный.

Слову „исторія" мы придаемъ чрезвычайно много значеній. Прежде всего подъ исторіей мы понимаемъ нѣкоторую науку, это безспорно, но эта наука должна имѣть свою специфическую задачу и методъ, въ противномъ случаѣ, это будетъ какая нибудь другая наука. Тотъ, кто говоритъ, что исторія обрабатывается только соціологическимъ методомъ, долженъ уничтожить исторію и признать, что существуетъ только соціологія. Тотъ, кто говоритъ, что исторія разрабатывается только сравнительнымъ методомъ, долженъ признать, что не существуетъ другихъ наукъ, кромѣ наукъ нормативныхъ. Далѣе слово „исторія" мы употребляемъ въ смыслѣ метода, и думаемъ, что этотъ методъ приложимъ и къ изученію другихъ явленій. Что, собственно, изучаетъ исторія? Правильнѣе всего было бы отвѣтить на этотъ вопросъ такимъ образомъ, что исторія изучаетъ исторію, потому что мы здѣсь имѣемъ дѣло дѣй-

ствительно съ своеобразнымъ отождествленіемъ самаго процесса, который мы изучаемъ, и науки. Когда мы говоримъ „исторія народовъ " это значитъ и наука и процессъ. На этой почвѣ смѣшенія двухъ значеній слова, получается больше всего недоразумѣній. Въ логическомъ разсмотрѣніи исторіи эта ошибка очень часто встрѣчается. Напримѣръ, допустимъ, я интересуюсь вопросомъ о томъ, какъ объяснить историческія явленія, - это вопросъ логики. Но сплошь да рядомъ этотъ вопросъ замѣняется другимъ, и начинаютъ разсказывать, какъ въ дѣйствительности происходило историческое событіе. Мы будемъ подъ исторіей всегда разумѣть собственно историческій процессъ. Наука объ этомъ процессѣ будетъ таже называться исторіей, но въ томъ случаѣ, когда возможно смѣшеніе, будемъ добавлять „наука". Исторія, какъ наука, въ свою очередь отдѣляется отъ другихъ наукъ; прежде всего надо выдѣлить л о г и к у и с т о р і и. Она заключается въ томъ, чтобы изслѣдовать предметъ и методъ исторіи, какъ науки, и образованіе историческихъ понятій. Кромѣ того, можно интересоваться тѣмъ, какъ сама исторія выполняетъ свою задачу. Историкъ долженъ снестись съ документами, изслѣдовать ихъ филологически, сравнить ихъ критически, сопоставить съ другими и т.д. Эта работа можетъ сдѣлаться объектомъ изученія дисциплины, которая будетъ называться историкой. Но при объясненіи историческихъ процессовъ, мы часто наталкиваемся на субстанціональное объясненіе съ точки зрѣнія, напр., значенія народа, съ точки зрѣнія той миссіи, которую долженъ выполнить народъ. Говорятъ о прогрессѣ въ исторіи, о томъ что этотъ народъ имѣетъ такую

то цѣнность въ исторіи. Это такъ называемая философія исторіи, т.е. совершенно новая дисциплина. Объясненіе съ точки зрѣнія субстанціональной будетъ всегда метафизическимъ объясненіемъ. Философія исторіи всегда есть метафизическая наука. Среди писателей позитивистовъ есть нѣкоторые, которые принимаютъ терминъ философіи исторіи, но разумѣютъ подъ этимъ или логику исторіи, или какую нибудь другую дисциплину, иной разъ даже соціологію. Въ сущности здѣсь мы имѣемъ дѣло съ недостаточнымъ разграниченіемъ задачъ, и получается то смѣшеніе понятій, на которое я указывалъ. Наша задача сводится къ тому, чтобы ограничиваться одной логикой. Вопросъ о томъ, чтобы ввести исторію въ область изслѣдованія логики это вопросъ новый. Еще недавно логика была только логикой математическихъ и естественныхъ наукъ, и лишь въ 19 вѣкѣ подъ вліяніемъ признанія исторіи, какъ науки, поднялся вопросъ о томъ, чтобы разсматривать и исторію въ логикѣ, какъ специфическую науку. Тогда только и былъ поставленъ серьезно вопросъ о логической цѣнности, о логическихъ задачахъ исторіи.

Собственно исторія, какъ описаніе историческихъ явленій, такъ же стара, какъ и другія науки, но она толковалась какъ проявленіе Промысла, изъ нея извлекался нравоучительный смыслъ. Но то же самое было въ естествознаніи, въ астрономіи: сперва ихъ изучали съ точки зрѣнія высшей силы. Слѣдовательно, въ этомъ отношеніи исторія похожа на другія науки. Въ древности мы не имѣемъ указаній на логическое значеніе исторіи. Только у Аристотеля мы находимъ указаніе, сдѣланное вскользь, что объектомъ

историческаго изученія является единичное, и этимъ исторія отличается отъ другихъ наукъ. Но что значитъ это положеніе, какъ понималъ его Аристотель, мы не знаемъ. Вопросъ этотъ могъ подняться вновь только послѣ расцвѣта естественныхъ наукъ въ 17 и 18-мъ вѣкѣ. Къ дѣйствительному изученію исторіи приступили только съ середины 19-го вѣка. Эпоха просвѣщенія, которая была подготовлена развитіемъ механистической натуръ-философіи въ 16 и 17-мъ вѣкахъ, и при изученіи соціальныхъ явленій въ 18-мъ вѣкѣ примѣняетъ тѣ же методы, какъ и въ области естественныхъ наукъ. Поэтому мы утверждаемъ, что вѣкъ просвѣщенія есть не историческій вѣкъ. Лишь въ концѣ 18 и въ началѣ 19-го вѣка въ изученіе соціальныхъ явленій вносится историческій методъ, стали говорить объ исторической школѣ въ политической экономіи, въ государствовѣдѣніи и т.д. Это развитіе историческаго метода и надо считать поводомъ къ тому, что философія обратила вниманіе на историческія явленія, какъ на специфическія. Теперь я перейду къ тому, какъ этотъ вопросъ былъ поставленъ въ 19-мъ вѣкѣ, и какъ подошли къ современному рѣшенію его.

Первыя попытки разработки метода историческихъ наукъ относятся къ послѣдователямъ Конта. Контъ намѣчаетъ два пути разсмотрѣнія соціальныхъ вопросовъ,- одинъ путь статики, другой динамики. Динамическое разсмотрѣніе соціальныхъ явленій есть ни что иное, какъ внесеніе историческаго метода въ соціологію. Послѣдователи Конта перевертываютъ этотъ вопросъ и говорятъ, что наоборотъ какъ будто въ исторію долженъ быть внесенъ соціологическій методъ. Произошелъ этотъ переворотъ, главнымъ образомъ,

въ обработкѣ Милля. Милль, воспользовавшись нѣкоторыми идеями Конта, говоритъ въ своей логикѣ о методологической разработкѣ вопросовъ исторіи и думаетъ, что логика исторіи является изученіемъ характеровъ. По стопамъ Милля идетъ Бенъ, а среди историковъ появляется одинъ, который желаетъ на дѣлѣ обсудить эти задачи. Это - небезызвѣстный и одно время даже очень популярный въ Россіи, Бокль. Свою задачу Бокль видитъ въ томъ, чтобы отыскивать законы исторической жизни. Вотъ какіе законы, между прочимъ, преподноситъ Бокль читателямъ: его поражаетъ, напр., что изъ года въ годъ въ Лондонѣ изъ почтовыхъ ящиковъ вынимаютъ одно и то же количество писемъ безъ марокъ, т.е. забываетъ наклеить марки почти одно и то же количество людей. По его мнѣнію здѣсь можно говорить объ историческомъ законѣ. Далѣе онъ устанавливаетъ цѣлый рядъ такихъ же статистическихъ положеній болѣе серьезнаго характера и опять таки поражается, что можно смотрѣть на исторію, какъ на рядъ никогда не повторяющихся процессовъ. Все повторяется, все подлежитъ законамъ.

Стремленіе Бокля для насъ перестаетъ быть понятнымъ, когда мы предъявляемъ къ исторіи болѣе серьезныя требованія, но тѣмъ не менѣе идеи Бокля, хотя и въ измѣненной формѣ, защищаются и сейчасъ нѣкоторыми крупными учеными. Такъ, напр., Лампрехтъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что въ исторіи мы изучаемъ не индивидуальное, не людей, а нѣчто коллективное. Къ изученію коллективнаго долженъ быть приложенъ особый культурно-историческій методъ. Этотъ культурно-историческій методъ заключается въ томъ, чтобы вскрыть, гдѣ начинается извѣстная связь событій и гдѣ она

кончается, а затѣмъ внутри этихъ рамокъ уже переходитъ къ изслѣдованію самыхъ явленій. Я указываю на Лампрехта, чтобы показать, что мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ то принципіально инымъ, чѣмъ у Бокля. На ряду съ Боклемъ и Лампрехтомъ идутъ другія теченія, которыя также стараются уловить въ исторіи нѣкоторые законы и приходятъ къ тому, что собственно никакихъ законовъ исторіи нѣтъ и, конечно, быть не можетъ, но могутъ быть законы психологическіе. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ Вундтъ. Другіе въ этомъ направленіи идутъ очень далеко. Одинъ изъ историковъ открылъ 24 такихъ закона. Но противъ этого теченія идетъ уже совершенно другое, философско-историческое теченіе, которое утверждаетъ, что объектомъ исторіи является не общее, а единичное, и исторія должна разсматривать это единичное съ точки зрѣнія исторической причинности. Это особый видъ причинности. Мы имѣли дѣло съ подведеніемъ частнаго подъ общее и имѣли дѣло съ такимъ видомъ причинности, гдѣ въ слѣдствіи заключается больше, чѣмъ въ причинѣ. Но историческія понятія образуются не по тѣмъ логическимъ методамъ, которые мы знаемъ въ естествознаніи, а по тѣмъ, которые относятъ наши понятія къ извѣстнаго рода цѣнностямъ. Эта точка зрѣнія возникла на почвѣ изученія идеалистической, главнымъ образомъ, Кантовской философіи. Главными представителями ея въ настоящее время являются Виндельбандтъ, Риккертъ. Мы разсмотримъ эти точки зрѣнія, чтобы указать возможный путь дальнѣйшаго выхода изъ создавшагося противорѣчія. Итакъ, слѣдовательно, мы можемъ разсуждать двоякимъ путемъ: либо объектомъ исторіи является общее, точно такъ же какъ въ другихъ наукахъ,

либо объектомъ исторіи является единичное. Первая точка зрѣнія Бокля, Лампрехта, Вундта, Зигварта и многихъ другихъ. Вторая - Виндельбандта, Риккерта и др... Но если объектомъ исторіи является общее, то въ такомъ случаѣ исторія ничѣмъ не отличается отъ соціологіи, и тогда исторія просто-напросто не нужна, - существуетъ только соціологія. Вотъ одна точка зрѣнія. Другіе могутъ утверждать, что исторія тѣмъ не менѣе будетъ существовать самостоятельно на ряду съ соціологіей. Точно такие можно раздѣлить на двѣ группы тѣхъ, кто утверждаетъ, что объектомъ исторіи является единичное. Одни разсуждаютъ такъ: такъ какъ исторія изучаетъ единичное, а единичное не можетъ быть предметомъ закона, и въ исторіи, слѣдовательно, не можетъ быть законовъ, то исторія не есть наука, и ее нужно уничтожить. На такой точкѣ зрѣнія стоятъ Шопенгауеръ, Ницше. Другіе утверждаютъ, что исторія дѣйствительно изучаетъ единичное, но тѣмъ не менѣе она наука, только не такая, правда, какъ естественныя науки. На этой точкѣ зрѣнія стоятъ Виндельбандтъ, Риккертъ и др. Я разсмотрю сначала отрицательную точку зрѣнія, а именно взглядъ Шопенгауера. Разсужденіе его приблизительно слѣдующее: мы въ наукѣ всегда имѣемъ дѣло съ общимъ. мы устанавливаемъ общія положенія, общіе законы, общія объясненія. Смыслъ установленія общаго заключается въ томъ, что находя общее, мы точно также улавливаемъ въ общемъ внутреннюю сущность процесса, между тѣмъ, какъ въ исторіи мы улавливаемъ только внѣшнее, а внутреннее для насъ всегда скрыто. Дальше, исторія изучаетъ единичное, т.е. индивидуальное. Индивидуальное есть то, что своеобразно. Уло-

жить его въ какой либо логической схемѣ не представляется возможнымъ. Поэтому по существу дѣла въ историческомъ изложеніи мы всегда имѣемъ дѣло съ пробѣлами, съ большими пропусками. Затѣмъ дальше, когда мы говоримъ, что науки ставятъ себѣ цѣлью изученіе законовъ общаго, мы собственно съ формальной логической точки зрѣнія имѣемъ здѣсь дѣло съ подведеніемъ нѣкотораго частнаго подъ общее, съ подведеніемъ вида подъ родъ, т.е. имѣемъ дѣло съ субординаціей. Имѣетъ ли мѣсто такого же рода процессъ въ историческихъ наукахъ? Развѣ мы здѣсь подводимъ какой нибудь видъ подъ родъ? Нѣтъ, исторія собственно координируетъ понятіе, а не субординируетъ ихъ. Слѣдовательно, и въ этомъ отношеніи она не похожа на науки и опять таки не заслуживаетъ самаго названія науки. Правда, говоритъ Шопенгауеръ, нѣкоторые думаютъ, что все же нѣкоторое общее значеніе въ исторіи возможно, но что разумѣютъ подъ этимъ общимъ? Вѣдь общее по своему значенію очень многообразно. Поэтому подъ этимъ разумѣютъ вовсе не логически общее, а общее въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы въ обыденной жизни употребляемъ этотъ терминъ, когда говоримъ, что „у меня есть нѣкоторое общее представленіе объ этомъ предметѣ", т.е., другими словами, общее является синонимомъ поверхностнаго. Но какая же это наука, которая не идетъ дальше поверхностнаго? Въ этомъ и заключается мотивъ, въ силу котораго исторія, какъ наука, должна быть отвергнута. Вотъ тѣ изъ философовъ, которые понимали предметъ исторіи, какъ единичное, и приходятъ къ отрицанію исторіи, какъ науки.

Вторая группа ученыхъ исходитъ изъ противоположнаго принци-

па, изъ утвержденія, что объектомъ исторіи является общее, но тѣмъ не менѣе приходитъ также къ отрицанію исторіи, какъ науки на томъ основаніи, что исторія аналогична съ соціологіей и, слѣдовательно, какъ самостоятельная наука не нужна. Представителемъ этой точки зрѣнія является французскій историкъ-соціологъ Лакомбъ. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: человѣкъ науки долженъ не только много знать, не только имѣть матеріалъ, но и умѣть перерабатывать этотъ матеріалъ, чтобы онъ имѣлъ какую либо логическую цѣнность. Также мы должны поступать и съ историческимъ матеріаломъ. Мы перерабатываемъ его слѣдующимъ образомъ: сравнивая различныя историческія явленія, мы подмѣчаемъ сходство между ними. Когда связь между явленіями установлена, тогда мы даемъ картину историческаго процесса. Вообще, все то, что мы изучаемъ въ исторіи, суть нѣкоторыя постоянныя установленія. Если мы разсматриваемъ какое либо событіе, мы считаемъ, что событіе это объясненное, если приписано тому или другому установленію, но исторія благодаря этому есть то же, что соціологія. Въ сущности Лакомбъ правъ; если такъ понимать исторію, то дѣйствительно исторіи нѣтъ, а есть только соціологія.

Возьмемъ теперь положительныя точки зрѣнія, прежде всего ту, которая устанавливаетъ, что объектомъ исторіи является дѣйствительно общее, но тѣмъ не менѣе исторія отлична отъ соціологіи. Какъ я указывалъ, представителемъ этой точки зрѣнія среди историковъ является Лампрехтъ, и его послѣдователь Брайзигъ. По ихъ мнѣнію должно установить нѣкоторые историческіе законы. На упрекъ въ томъ, что ни одинъ историкъ не нашелъ этихъ зако-

новъ, Брайзигъ и выставилъ эти законы. Вотъ первый законъ, который онъ устанавливаетъ: „изъ нѣкоторой зародышевой формы половыхъ отношеній возникаетъ группа съ формами смѣшанными того и другого родителей. Въ свою очередь эти формы развиваются въ отдѣльныя семейства, состоящія изъ мужчины и одной или нѣсколькихъ женщинъ и ихъ потомства". Спрашивается, для того, кто изучаетъ исторію дѣйствительно серьезно, есть ли это законъ или нѣтъ? Могутъ сказать, что это законъ всеобщей исторіи. Но собственно, что такое всеобщая исторія? Вѣдь либо это есть нѣкоторый рядъ хронологическихъ причинностей, и никакихъ отдѣльныхъ исторій нѣтъ. Либо же это есть изученіе отдѣльныхъ племенъ и народовъ въ ихъ развитіи. Но тогда это будетъ не исторія, а примѣненіе сравнительнаго метода, это, можетъ быть, будетъ этнологія, соціологія, но это не будетъ исторія. Возьмемъ другой законъ: „Изъ отдѣльныхъ семействъ говоритъ онъ, „съ теченіемъ времени образуется нѣкоторый болѣе сложный союзъ, который можно характеризовать, какъ большую семью, затѣмъ, какъ племя, а затѣмъ какъ большое племя" Но и этотъ законъ есть скорѣе нѣкоторое типическое обобщеніе, т.е. то, что мы установили какъ цѣль сравнительнаго метода. Еще одинъ примѣръ: „изъ многобожія старыхъ вѣрованій народовъ у народовъ съ сильной и далеко простирающейся королевской властью возникло новое вѣрованіе, которое допустило въ началѣ нѣкоторое высшее существо, а затѣмъ Одного Единственнаго Бога". Развѣ это законъ? Вѣдь собственно, чѣмъ отличаются оба эти закона отъ утвержденія Бокля? Либо это примѣненіе сравнительнаго метода,

либо это вообще ничего не значащія обобщенія. Изъ философовъ, которые разсуждали на историческія темы, наиболѣе характернымъ представителемъ разсматриваемой нами группы является Вундтъ, который говоритъ, что исторія, подобно такимъ наукамъ, какъ филологія, право и т.д ,относится къ группѣ наукъ о духѣ. Основаніемъ ихъ является психологія, слѣдовательно, въ исторіи мы имѣемъ дѣло съ психическими обобщеніями, съ психическими законами. Вотъ, что онъ говоритъ объ этихъ законахъ: прежде всего въ исторіи есть нѣкоторая равнодѣйствующая, затѣмъ въ исторіи мы имѣемъ дѣло съ закономъ отношенія и, наконецъ, съ закономъ контраста. Законъ равнодѣйствующей, говоритъ о томъ, что мы имѣемъ дѣло въ концѣ концовъ съ нѣкоторымъ направленіемъ соціальныхъ процессовъ согласно желаніямъ тѣхъ или другихъ участвующихъ въ процессѣ лицъ, и, наконецъ, съ направленіемъ его по нѣкоторой средней линіи. Законъ отношеній говоритъ о томъ, что все содержаніе, какъ цѣлое, развертывается подъ вліяніемъ извѣстныхъ факторовъ. Законъ контраста говоритъ, что извѣстный историческій процессъ, достигнувъ своего высшаго пункта, прекращается и переходитъ въ другой историческій процессъ. Но развѣ это историческіе законы? Нужно ли историку установленіе такихъ психологическихъ фактовъ, даже если они дѣйствительно существуютъ? Тотъ фактъ, что историческій процессъ, развиваясь, переходитъ въ свою противоположность, высказывался еще Гегелемъ, но высказывался не какъ законъ или логическая форма исторіи, а какъ философско-историческое или метафизическое положеніе. Поэтому слѣдуетъ привѣтствовать ту реакцію противъ подобнаго

обобщающаго разсмотрѣнія исторіи, которая имѣетъ мѣсто въ идеалистической философіи, главнымъ образомъ, въ трудахъ Виндельбандта и Риккерта. Виндельбандтъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: нельзя смотрѣть на всѣ науки такъ, какъ будто бы онѣ должны только устанавливать законы, напротивъ, рядомъ съ науками, устанавливающими законы, существуютъ еще науки, задачи которыхъ не идутъ дальше описанія. Это - науки идеографическія, и если мы станемъ разсматривать исторію, какъ она разрабатывалась представителями науки, то мы дѣйствительно найдемъ, что ихъ разработка - идеографическая. Въ чемъ же заключается методъ идеографическихъ наукъ? Болѣе обстоятельный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ Риккертъ, который разсуждаетъ такимъ образомъ: во всякой наукѣ мы собственно имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же,- съ преодолѣніемъ даннаго намъ въ опытѣ многообразія. Мы можемъ преодолѣвать эту сложность въ двухъ направленіяхъ, какъ въ двухъ направленіяхъ она намъ и дана. Сложность, о которой мы говорили, можетъ быть сложностью экстенсивной; т.е. идущей въ ширину: какое бы явленіе мы не взяли, оно связано какими либо отношеніями съ другимъ явленіемъ. Съ другой стороны мы имѣемъ дѣло со сложностью, которую можно характеризовать, какъ сложность интенсивности: именно, можно взять любое явленіе и не разсматривать его связь, а постараться исчерпать его, какъ оно есть, или разсмотрѣть въ глубину. Здѣсь мы будемъ опять таки имѣть дѣло съ исчерпываніемъ качественныхъ признаковъ. Экстенсивное многообразіе преодолѣвается естественно-научными понятіями; понятіями общими. Поэтому методъ естественныхъ наукъ

есть методъ обобщающій. Наоборотъ, тамъ, гдѣ преодолѣвается интенсивное многообразіе, примѣняется методъ индивидуализирующій. Это бываетъ въ историческихъ наукахъ. Въ области естественныхъ наукъ для насъ индивидуальное не имѣетъ никакой цѣнности. Такъ для натуралиста какой нибудь рѣдкій алмазъ, напр., „кохиноръ" ничѣмъ не отличается отъ другихъ алмазовъ, для историка же онъ есть объектъ историческаго изслѣдованія, какъ нѣчто индивидуальное. Поэтому въ концѣ концовъ даже одно и то же явленіе можно изучать и съ естественно-научной и съ исторической точки зрѣнія. Итакъ, слѣдовательно, разница между науками историческими и науками естественными не столько въ предметахъ, сколько въ методахъ. Поэтому мы говоримъ о примѣненіи историческаго метода въ области естественныхъ наукъ тогда, когда здѣсь точно такъ же отыскиваемъ нѣкоторую индивидуальность. Но что представляетъ индивидуальность, какъ предметъ изученія? Вѣдь она должна служить критеріемъ для образованія нашихъ понятій. По мнѣнію Риккерта, опять таки она является для насъ чѣмъ то новымъ, по сравненію съ тѣми предметами, съ которыми мы встрѣчаемся въ естественныхъ наукахъ, т.е. она представляетъ для насъ нѣкоторую цѣнность, или правильнѣе было бы говорить, что въ историческихъ наукахъ все связано съ извѣстной цѣнностью, а эта цѣнность устанавливается по его мнѣнію апріорно. Такими цѣнностями, напр.. являются государство, церковь, право, науки, искусства, религія, и мы изучаемъ какой нибудь объектъ, какой нибудь индивидуумъ, относя его къ одной изъ этихъ цѣнностей.

Отсюда и получаются различныя, такъ сказать, исторіи въ смыслѣ ихъ содержанія, въ смыслѣ ихъ цѣнности. Историческій методъ такимъ образомъ и исторія, какъ наука, дѣйствительно обладаютъ совершенно другими задачами, чѣмъ естествознаніе. Въ исторіи я имѣю дѣло съ индивидуальнымъ, имѣю дѣло съ цѣнностью или вѣрнѣе съ отнесэніемъ къ цѣнности. Въ связи съ этимъ выступаетъ наружу одна характерная черта ея изученія: разъ мы относимъ нѣчто къ цѣнности, то въ исторіи мы имѣемъ дѣло съ каузальнымъ разсмотрѣніемъ, или съ точки зрѣнія телеологической. Этотъ взглядъ имѣетъ свои недостатки. Прежде всего невѣрно, будто бы мы въ исторіи имѣемъ дѣло съ телеологическимъ объясненіемъ. Я уже старался показать, что вообще телеологическаго объясненія нѣтъ и быть не можетъ, а можетъ быть только каузальное объясненіе. Объясненіе и въ исторіи точно также должно быть каузальнымъ. Если мы обратимся къ эмпирическому методу въ исторіи, то увидимъ, что исторія указываетъ намъ не на цѣли, а на причины. Невѣрно также, будто бы мы имѣемъ дѣло съ отнесеніемъ къ цѣнности, точно такимъ же для историческихъ наукъ, какъ и для естественныхъ. Когда мы говорили объ опредѣленіи и о дѣленіи, я указывалъ на то, что въ зависимости отъ тѣхъ цѣлей, которыя мы себѣ ставимъ, у насъ мѣняется характеръ опредѣленія. То же самое и здѣсь. Дѣло не въ цѣнности, а въ томъ, какую мы себѣ задачу поставили. Если я, какъ историкъ церкви, изучаю то, что относится къ исторіи церкви, это не есть апріорная цѣнность, а есть вопросъ постановки цѣли въ своемъ изслѣдованіи. Здѣсь смѣшивается у Риккерта то, что мы называли историкой, и то, что мы

называли логикой исторіи. Но есть и другіе недостатки, именно, для него логика исторіи является вмѣстѣ съ тѣмъ и философіей исторіи, что есть уже произвольное утвержденіе. Наконецъ, есть еще недостатокъ въ самомъ понятіи индивидуальнаго. Что въ дѣйствительности индивидуально? То, что относится къ одному индивидууму. Но что такое индивидъ въ исторіи? Боярская Дума это индивидъ, Юлій Цезарь - индивидъ, феодализмъ тоже индивидъ. Но однако, какъ я уже указывалъ при анализѣ индивидуальныхъ понятіи, если мы будемъ разсматривать каждый изъ этихъ индивидовъ въ разные періоды, то мы получимъ цѣлый рядъ новыхъ индивидовъ. Слѣдовательно здѣсь также есть и невыясненность объекта изученія.

Разсматривая іерархическую классификацію Конта, я обращалъ ваше вниманіе на то, что въ эту іерархію не очень удобно вкладывается психологія. Именно, естественнѣе всего казалось бы включить психологію между физіологіей и соціологіей; но это не вполнѣ правильно, такъ какъ цѣлый рядъ вопросовъ психологіи рѣшается только послѣ того, какъ мы ознакомимся съ соціологіей или біологіей. Получается какъ бы двѣ психологіи, - съ одной стороны психологія, которая въ самомъ дѣлѣ помѣщается между физіологіей и соціологіей, съ другой - психологія болѣе сложная. Вотъ вопросъ объ этой другой психологіи я и считаю нужнымъ разсмотрѣть сейчасъ, тѣмъ болѣе, что этотъ вопросъ насъ приведетъ къ заключительному вопросу логики или методологіи, къ вопросу о методахъ философіи. Вполнѣ естественно предположить, что философія, какъ другія науки, имѣетъ свой собственный методъ. Исходя изъ этого пункта, я возьму то мѣсто изъ разсужденій Риккерта, гдѣ онъ указываетъ, что предметомъ историческихъ наукъ является культура въ противоположность предмету естественныхъ наукъ, гдѣ рѣчь идетъ главнымъ образомъ о природѣ. Нельзя согласиться съ тѣмъ, что исторія имѣетъ дѣло съ культурой, какъ таковой. Правильнѣе было бы утверждать, что она интересуется соціальными явленіями. Однако въ указаніи Риккерта есть нѣкоторое зерно истины, которое заключается въ томъ, что въ исторіи соціальнымъ является только то, что объективируется, т.е., что въ рукахъ человѣка является орудіемъ для достиженія цѣли. Тѣ цѣли, которыя достигаются нами въ нашей соціальной жизни, без-

спорно суть нѣкоторыя цѣнности. Система этихъ цѣнностей и есть система культуры. Но вопросъ заключается въ томъ, дѣйствительно ли исторія изучаетъ эти цѣнности. какъ цѣнности. На мой взглядъ, исторія изучаетъ эти цѣнности, какъ факты соціальнаго развитія. Вопросъ о цѣнности есть совершенно иной вопросъ, къ которому нельзя примѣнять тѣхъ методовъ, которыми мы пользуемся въ исторіи. Это станетъ яснымъ, если обратить вниманіе на то, что поскольку мы говоримъ о какой либо культурной цѣнности, мы всегда претендуемъ на то, чтобы эта цѣнность была внѣ времени. Если мы станемъ разсматривать культуру только какъ цѣнность, то въ такомъ случаѣ намъ придется обратиться къ тѣмъ наукамъ, которыя мы называемъ нормативными, ибо только при разсмотрѣніи цѣнности мы задаемся вопросомъ, удовлетворяетъ ли то, что сдѣлано, той или другой цѣли.По отношенію къ исторіи никогда нельзя сказать, что здѣсь осуществляется то, что должно быть осуществлено, иначе между долженствованіемъ и бытіемъ нужно было бы провести знакъ равенства и сказать, что долженствованіе есть то, что уже есть. Явно, что здѣсь заключается логическое противорѣчіе.

Поскольку мы устанавливаемъ нѣкоторыя нормы наукъ, относящіяся къ цѣнностямъ, которыя мы называемъ апріорными, мы имѣемъ дѣло съ спеціальной системой наукъ - нормативныхъ. Эти науки - этика, эстетика, логика. Мы знаемъ, что эти науки точно также иногда относятся къ философскимъ наукамъ. Онѣ - философскія въ томъ смыслѣ, что объектъ свой захватываютъ во всей его полнотѣ, но эти науки не есть еще сама философія по слѣдующей

причинѣ: когда мы говоримъ апріорное, это не значитъ нѣчто такое, чему ничего не предшествуетъ. Апріорное есть понятіе тоже относительное. По существу дѣла, въ тѣхъ случаяхъ, когда мы принимаемъ нѣкоторыя апріорныя предпосылки, которымъ придаемъ абсолютное значеніе, мы думаемъ, что есть какое то такое знаніе, которое можетъ быть угадываетъ и такимъ образомъ санкціонируетъ это апріорное положеніе. Съ этой точки зрѣнія апріорныя предпосылки этики, логики и эстетики только въ томъ случаѣ могутъ быть поняты, если ихъ апріорность санкціонируется самой философіей. Но философія въ данномъ случаѣ есть не что иное, какъ метафизика. Я неоднократно старался показать, что всякій разъ, когда терминъ философіи былъ выдвигаемъ, мы всегда на мѣсто философіи или метафизики ставили либо теорію познанія, либо какую нибудь эмпирическую науку, либо совокупность общихъ положеній, извлеченныхъ изъ эмпирическихъ наукъ, либо, наконецъ, приходили къ отрицанію метафизики. Но какимъ же методомъ разсматривается сама философія или метафизика, чтобы имѣть возможность санкціонировать апріорныя предпосылки всѣхъ нормативныхъ наукъ? Прежде чѣмъ перейти къ этому вопросу, я укажу еще на одну особенность новаго способа разсужденія. Вѣдь на ряду съ нормативными апріорными дисциплинами есть еще цѣлый рядъ эмпирически нормативныхъ дисциплинъ, хотя бы наука о правѣ, языковѣденіе, или всевозможныя грамматики. Мы пользуемся въ нихъ сравнительнымъ методомъ. Нѣтъ ли особаго сравнительнаго метода и для изученія апріорныхъ явленій? Если поставить вопросъ въ такомъ видѣ, то не трудно увидѣть, что, дѣйствительно, нѣкоторое

сравненіе есть, но это сравненіе есть не что иное, какъ сравне ніе цѣнностей, причемъ здѣсь вопросъ страннымъ образомъ перевертывается: какъ только мы сравнимъ цѣнности, какъ только мы начинаемъ разсматривать ихъ, какъ продукты творчества людей, мы сейчасъ же переносимся на сравненіе самихъ создавшихъ, начинаемъ разсматривать, какъ историческую цѣнность, само недѣлимое, т.е. самый индивидуумъ. Мы здѣсь опять встрѣчаемся съ понятіемъ индивида, но уже въ иномъ смыслѣ. Въ органическихъ и въ соціальныхъ наукахъ мы разсматривали индивидуумъ, какъ недѣлимое, въ томъ смыслѣ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ чѣмъ то, что дальше не дѣлится, что составляетъ какъ бы отдѣльный атомъ, или организмъ, или соціальное цѣлое. Въ данномъ случаѣ, разсматривая индивидъ, какъ источникъ творчества, какъ носителя цѣнности, мы разсматриваемъ его какъ нѣчто, стоящее выше уровня, нѣчто, такъ сказать, надсоціальное. Поэтому совершенно очевидно, что нельзя изучать это индивидуальное тѣми же способами, какими изучается индивидуальное, какъ недѣлимая часть чего то цѣлаго. Для того, чтобы оцѣнивать отдѣльные творческіе акты индивида, будетъ ли это отдѣльный человѣкъ, или извѣстная группа, мы имѣемъ какой то критеріи, и этотъ критерій есть не что иное какъ наша совѣсть въ одномъ случаѣ, какъ наше чутье въ другомъ и т.д. Мы встрѣчаемся съ такимъ критеріемъ, который явно уже не есть логическій критеріи, и тогда возникаетъ передъ изслѣдователемъ очень трудный вопросъ: потому ли мы оцѣниваемъ великихъ индивидовъ, что мы примѣняемъ къ нимъ свою мѣрку или же, напротивъ, они сами заставляютъ насъ передѣлать свою

мѣрку, потому что они выше нашей оцѣнки? Когда у насъ шла рѣчь о психологіи, я указывалъ на то обстоятельство, что самымъ характернымъ въ психическихъ явленіяхъ есть признакъ самочинности или спонтанности нашихъ дѣйствій. Если мы станемъ разсматривать индивидуумъ, какъ источникъ творчества, мы должны будемъ признать, что и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же характернымъ признакомъ. Ибо какъ иначе понимать различіе между творчествомъ и простой механической работой. Этотъ признакъ роднитъ разсмотрѣніе проблемы индивида съ психологическимъ разсмотрѣніемъ. Мы убѣждаемся, что въ самомъ дѣлѣ существуютъ какъ бы двѣ психологіи. Въ то время какъ абстрактная психологія по своимъ методамъ ближе къ естественнымъ наукамъ, здѣсь мы переходимъ прямо къ собственно философскому методу, ибо психологія, которая разсматриваетъ индивидуумъ, какъ источникъ творчества, разсматриваетъ его какъ реальность, а философія всегда разсматриваетъ свои объекты только, какъ реальность. Но если мы дѣйствительно признаемъ, что характернымъ признакомъ творческаго индивида является самочинность, то мы встрѣтимся съ нѣкоторыми выводами по отношенію къ абстрактной психологіи. Можетъ быть, по отношенію къ индивиду и къ разсмотрѣнію психическихъ явленій въ ихъ индивидуальномъ проявленіи мы имѣемъ, дѣйствительно, дѣло съ полной свободой, но тогда какъ же можно изучать индивидуальныя явленія? Мы можемъ согласиться съ тѣмъ, что область метафизики имѣетъ своимъ объектомъ именно свободу, но въ такомъ случаѣ разсмотрѣніе метафизическихъ проблемъ, не есть ли просто констатированіе отдѣльныхъ свободъ? Если будетъ прове-

дено рѣзче различіе между двумя видами психологій, то мы уви
димъ, что собственно противорѣчія нѣтъ, и значитъ, изученіе,
хотя бы свободы, все же возможно. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы го-
ворили, что психическія явленія вообще опредѣляются, мы хотѣ-
ли этимъ сказать, что есть нѣкоторыя общія постоянныя условія,
отъ которыхъ зависятъ проявленія той или другой стороны въ
дѣятельности индивида. Когда мы говорили, что психическія яв-
ленія самочинны, мы хотѣли сказать, что несмотря на нѣчто по-
стоянное, повторяющееся. есть нѣчто, что совершенно единствен-
но въ собственномъ смыслѣ слова, т.е. другими словами, несмот-
ря на опредѣляемость, мы всегда имѣемъ дѣло собственно съ ин-
дивидуальнымъ. Абстрактная психологія не можетъ захватить про-
блемы индивидуальности по той причинѣ, что она съ самаго нача-
ла ставитъ себѣ только абстрактныя задачи. Приближаясь къ
естественнымъ наукамъ, она и въ этомъ пунктѣ выполняетъ ту же
функцію, какую выполняютъ естественныя науки, т.е. она не по-
знаетъ дѣйствительность, какъ подлинную реальность, а познаетъ
ее только съ одной стороны. Въ индивидуальной психологіи или
въ психологіи индивидуальнаго творчества, мы напротивъ желаемъ
брать явленіе въ его подлинной реальности, въ его подлинной
цѣлости. Дѣйствительно, всѣ объясненія абстрактной психологіи
въ конечномъ счетѣ либо суть психо-физическіе законы, либо
объясненія, которыя указываютъ на то, какъ вліяетъ физика или
физіологія на наши психическіе процессы. Если же мы обратимся
къ тому, какъ мы дѣйствительно разсуждаемъ о творческомъ инди-
видуумѣ, будетъ ли это въ обыденной жизни или въ научной рабо-

тѣ, мы увидимъ, что собственно мы имѣемъ дѣло только съ описаніемъ. Слѣдовательно прежде всего эта новая дисциплина отличается отъ абстрактной психологіи тѣмъ, что она только описываетъ. Большая часть ея задачи кончается классификаціей, и мы, дѣйствительно, можемъ различно классифицировать творческіе индивиды. Поскольку рѣчь идетъ объ изученіи индивида, и поскольку мы будемъ его понимать только эмпирически, т.е. какъ извѣстный характеръ, темпераментъ, извѣстную совокупность психическихъ чертъ, мы можемъ сравнивать то, о чемъ идетъ рѣчь съ индивидуальной психологіей или характерологіей, дисциплиной, которая сейчасъ очень быстро идетъ впередъ и которая имѣетъ по своему громадное значеніе, ибо лежитъ въ основѣ цѣлаго ряда психологическихъ дисциплинъ, въ особенности въ педагогикѣ. Но собственно сравненіе тѣхъ задачъ, которыя мы сейчасъ разсматривали съ задачами индивидуальной психологіи могло бы быть только внѣшнее. Характерологія или индивидуальная психологія изучаетъ индивидъ вообще. Мы же сейчасъ интересуемся индивидомъ, создающимъ цѣнность, т.е. слѣдовательно индивидомъ творческимъ. Можетъ случиться, что для индивидуальной психологіи не представляло бы никакой цѣнности то, что интересуетъ насъ, такъ какъ вѣдь каждый новый творческій индивидъ будетъ задавать новыя задачи человѣчеству и на основаніи его изученія, нельзя установить никакихъ общихъ положеній. Поэтому необходимо всмотрѣться въ характеръ описанія именно творческаго индивида нѣсколько глубже. Описывая, мы здѣсь должны ставить себѣ обычную логическую задачу, описывать такъ, чтобы ничего не примышлять, ниче-

го не придумывать. Конечно мы здѣсь стоимъ передъ трудной задачей: описывая намъ придется пользоваться обычнымъ средствомъ, словами, а вѣдь собственно выразить обычными словами то, что есть въ дѣйствительности, никакъ нельзя. По всей вѣроятности всѣ согласятся, что бываютъ случаи, когда мы понимаемъ другъ друга либо съ полуслова, либо безъ всякихъ словъ, а разъ мы понимаемъ, то и средства выраженія этого должны быть найдены. Поскольку же мы будемъ пользоваться только логическими средствами, передъ нами стоятъ извѣстныя требованія, которыя кратко мы можемъ формулировать слѣдующимъ образомъ: прежде всего тамъ, гдѣ мы исходимъ изъ дѣйствительной реальности, какъ она намъ дана, именно во всей полнотѣ, мы не имѣемъ права говорить; - что здѣсь будутъ какіе бы то ни было элементы. Напротивъ, здѣсь все дается въ извѣстнаго рода связи. Пусть описаніе всѣхъ творческихъ индивидовъ будетъ единичнымъ описаніемъ, мы не имѣемъ права разрушать эту связь, ибо, какъ только мы разрушимъ ее, мы уже занимаемся абстрактной психологіей. Каждое наше переживаніе мы можемъ разсматривать, какъ часть этой связи, мы знаемъ, что нашъ внутренній опытъ, часть болѣе сложнаго цѣлаго, которое въ конечномъ счетѣ собственно предѣла не имѣетъ, потому что придется включить въ эту связь не только отдѣльныхъ людей, но и все человѣчество. Слѣдовательно здѣсь способъ описанія иной, чѣмъ въ физикѣ или въ біологіи. Въ томъ случаѣ, когда намъ приходится описывать это цѣлое, какъ напр. это бываетъ въ области біологіи, мы все же предполагаемъ, что единое недѣлимое, единый индивидъ обладаетъ рядомъ функцій, которыя мы все

же можемъ раздѣлить. Можно ли это примѣнить по отношенію къ той дисциплинѣ, о которой идетъ рѣчь сейчасъ? Очевидно, что нѣтъ. Если мы хотимъ сохранить подлинное реальное единство, мы должны настаивать на томъ, чтобы и функціи индивида точно также разсматривались въ единствѣ, и въ этомъ смыслѣ функціи, какъ единство, будутъ опять таки различаться между различными объектами нашего изученія. Если мы представимъ себѣ два различные творческіе индивида, скажемъ, Гете и Данте, мы не смѣемъ разсматривать отдѣльные элементы въ ихъ творчествѣ или функціи въ ихъ творчествѣ. Мы должны ихъ разсматривать какъ двѣ совокупности функцій или какъ единство. Дѣйствительно, мы здѣсь всегда имѣемъ дѣло съ чѣмъ то новымъ, здѣсь повторенія въ буквальномъ смыслѣ слова нѣтъ. Мы уже встрѣчались съ аналогичнымъ явленіемъ въ области психологической причинности. Но тамъ мы имѣли дѣло съ повтореніемъ извѣстныхъ сочетаній, эмпирическихъ представленій, которыя даютъ образы фантазіи, и эти образы могутъ сочетаться и всегда будутъ новы. Конечно, могутъ сказать, что отъ отдѣльныхъ индивидовъ, отъ отдѣльныхъ связей мы можемъ переходить къ отдѣльнымъ процессамъ въ томъ смыслѣ, что мы можемъ разсматривать индивидуальность какъ творческую въ области жизни, или какъ творческую въ области науки, въ области искусства и т.д. Но здѣсь мы все же соблюдаемъ пѣнность. Когда мы переходимъ къ отдѣльнымъ процессамъ, въ этомъ переходѣ опять таки нужно остерегаться логическаго анализа. Если это будетъ логическое раздѣленіе, мы опять совершаемъ ошибку въ томъ смыслѣ, что часто творческій индивидъ, великій въ наукѣ, ничтоженъ въ жизни.

Слѣдовательно, опять таки мы это раздѣленіе можемъ проводить только въ смыслѣ цѣнности. Вотъ это „великій" и „ничтожный" есть указаніе на цѣнность. Но, повторяю, это не логическое раздѣленіе. Логическаго раздѣленія быть не можетъ, ибо если въ смыслѣ цѣнности дѣйствительно великій въ наукѣ ничтоженъ въ жизни, то съ точки зрѣнія изученія реальности загадка только еще болѣе усиливается. Тѣмъ труднѣе понять самую сущность изучаемаго явленія. Вотъ, слѣдовательно, тѣ регулятивы, которыми мы должны руководствоваться въ той дисциплинѣ, о которой у насъ идетъ рѣчь.

Итакъ, теперь мы можемъ обратиться къ вопросу объ исходномъ пунктѣ въ изученіи той дисциплины, о которой у насъ идетъ рѣчь. Все время мы имѣли дѣло съ нѣкоторымъ творческимъ индивидомъ, который разсматривали какъ недѣлимое, какъ нѣчто единое Съ точки зрѣнія философской терминологіи, это есть не что иное какъ единство нѣкотораго „я", если мы стоимъ на точкѣ зрѣнія субстанціональной. Если же стоять на точкѣ зрѣнія актуальной, можно сказать, что это есть нѣкоторая связь отдѣльныхъ актовъ. Не трудно замѣтить, что актуальное истолкованіе творческаго индивида не согласуется съ нашимъ исходнымъ пунктомъ. Поэтому мы настаиваемъ на томъ, чтобы разсматривать нашъ объектъ не обстрактно, а въ его единствѣ, въ большей цѣльности. Въ такомъ случаѣ дѣйствительно придется включить терминъ души. Конечно, сейчасъ не могу входить въ ближайшее опредѣленіе того, что слѣдуетъ понимать подъ этимъ терминомъ, но логически я долженъ указать на нѣкоторые признаки, которые необходимо связываются

съ этимъ понятіемъ и нѣкоторые выводы, которые можно сдѣлать отсюда. Рѣшая нашъ вопросъ съ точки зрѣнія логической, мы относимъ наши понятія къ той или другой категоріи. Къ какой категорія мы относимъ понятіе души? Вообще говоримъ, что основныхъ категорій есть двѣ,- это свойства и сущности, существа. Итакъ, что есть душа, свойство или существо? Подъ свойствами человѣка разсматривается то, что вообще принадлежитъ нашему субъекту, мы всегда имѣемъ дѣло съ нѣкоторымъ носителемъ процессовъ, причемъ въ томъ случаѣ, когда мы не могли говорить о душѣ, мы говорили, что такимъ носителемъ является матерія. Слѣдовательно если мы утверждаемъ что душа есть свойство, а не сущность, мы должны были бы сказать, что это есть свойство матеріи Но, когда мы говоримъ о свойствахъ матеріи, мы всегда на первый планъ ставимъ ея протяженность, а когда мы говоримъ о душѣ, то всегда говоримъ о ея непротяженности. Затѣмъ, мы говоримъ, что матерія инертна или косна, тогда какъ душу или душевное мы опредѣляемъ какъ то, что самочинно. Слѣдовательно, оба признака здѣсь прямо противоположны признакамъ матеріи. Остается заключить, что мы имѣемъ дѣло съ существомъ, а не со свойствомъ. Но если мы признаемъ этотъ признакъ какъ логически необходимый, то мы сейчасъ же и получимъ нѣкоторый выводъ въ высшей степени для насъ обязательный. Прежде всего, поскольку рѣчь идетъ о душѣ, какъ существѣ, мы должны мыслить каждую душу, какъ отдѣльное существо, ибо общимъ можетъ быть только свойство. Когда я говорю о предметѣ, что онъ каменный или деревянный, я знаю, что это свойство, общее многимъ предметамъ.

Существо всегда едино, слѣдовательно и душа есть данное однажды. Но разъ мы признали, что душа есть существо, данное намъ однажды, мы должны необходимо признать, что она дѣйствительно есть индивидъ, а не что нибудь другое, по той причинѣ, что мы мыслимъ только индивидъ измѣнчивымъ. Душу мы мыслимъ мѣняющеюся, свойство напротивъ не мѣняется: свойство обладаетъ признакомъ постоянства подобно абстрактнымъ понятіямъ. Только въ такомъ логическомъ опредѣленіи можно понять, что здѣсь объектомъ нашего изученія является нѣчто подлинно реальное, потому что только въ такомъ опредѣленіи душа, какъ предметъ изученія, выступаетъ передъ нами, какъ нѣчто цѣлое, индивидуальное, а не какъ какая нибудь отдѣльная сторона отдѣльнаго проявленія. Теперь передъ нами возникаетъ вопросъ, къ какой же дисциплинѣ отнести это изученіе, какой особый методъ понадобится для изученія души, какъ цѣлаго или какъ индивида? Поскольку рѣчь шла объ изученіи методологически абстрактнаго, мы всегда имѣли дѣло съ нѣкоторой системой, гдѣ каждому понятію отводилось опредѣленное мѣсто и опредѣленное отношеніе къ другимъ понятіямъ. Можно ли сказать, что индивидуальную душу, недѣлимую, мы изучаемъ какъ систему? Совершенно очевидно, что здѣсь заключается внутреннее противорѣчіе, потому что, напротивъ, именно въ жизни, въ реальной конкретной жизни, мы имѣемъ полную безсистемность. Система есть продуктъ только логическій. Нельзя изучать душу, какъ механизмъ по тѣмъ логическимъ признакамъ, которые мы приписываемъ ей. На первый взглядъ кажется, что здѣ приложимъ методъ изученія органическаго міра, методъ эволюці

вѣдь мы говоримъ о развитіи душевной жизни, о развитіи индивида. Мы говоримъ о спеціальной эволюціонной психологіи, образцомъ которой, напр;, является психологія Спенсера. Спенсеръ старается показать, какъ подъ вліяніемъ развитія физіологіи мѣняется и содержаніе душевной дѣятельности и самые психическіе процессы. Но вѣдь это совсѣмъ не то, что намъ нужно. Стоитъ только намъ обратиться къ тому, что мы изучаемъ, чтобы убѣдиться, что ростъ и развитіе здѣсь имѣютъ иной смыслъ. Въ органическомъ мірѣ мы находимъ извѣстный ростъ, который совершается постепенно, подъ вліяніемъ извѣстнаго рода факторовъ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ полной непрерывностью. Между тѣмъ, въ томъ, что мы зовемъ душою этого нѣтъ, напротивъ мы здѣсь имѣемъ дѣло съ прерывностью, и это логически вытекаетъ изъ того обстоятельства, что мы о свободѣ говоримъ примѣнительно къ душевной дѣятельности, къ нашему творчеству. Когда мы вспомнимъ то, что мы называемъ нашимъ душевнымъ ростомъ, нашимъ развитіемъ, мы должны будемъ признать, что это развитіе идетъ скачками: бываютъ моменты замедленія, ускоренія, полной остановки, паденія душевной дѣятельности. Затѣмъ страннымъ образомъ такое паденіе душевной дѣятельности на насъ дѣйствуетъ такимъ образомъ, что мы чувствуемъ себя снова во всеоружіи, и вслѣдъ за паденіемъ является усиленный подъемъ душевной дѣятельности. Стоитъ просмотрѣть автобіографіи и записки художниковъ, которые часто констатируютъ вслѣдъ за громаднымъ упадкомъ необычайный расцвѣтъ и притомъ сразу. Развитіе здѣсь понимается только условно, въ томъ смыслѣ, что мы сравниваемъ начальный

моментъ съ конечнымъ, и въ этомъ конечномъ моментѣ получаемъ нѣчто иное, чѣмъ въ началѣ. Итакъ, слѣдовательно, методъ органическихъ наукъ не приложимъ къ изученію души. Но можетъ быть приложимъ историческій методъ (я не останавливаюсь на психологическомъ, потому что въ абстрактной психологіи онъ похожъ на методъ органическаго міра). Можетъ быть здѣсь имѣетъ мѣсто то, что мы примѣняемъ къ исторической дѣятельности. Вѣдь мы имѣемъ здѣсь дѣло съ обнаруженіемъ цѣлаго, индивида. Мы говоримъ, что творчество всякаго индивида, самъ индивидъ является продуктомъ среды, въ которой онъ растетъ; т.е. является продуктомъ постояннаго соціальнаго вліянія, и нѣкоторые утверждаютъ, что въ концѣ концовъ въ людяхъ ничего нѣтъ, кромѣ извѣстной совокупности соціальныхъ явленій. Дѣйствительно, если мы обратимся къ содержанію исторіи, мы тамъ найдемъ нѣчто похожее: на ряду съ исторіями народовъ, экономическими, политическими, культурными и т.д. мы находимъ особый видъ исторіи, который называется біографіей. Здѣсь мы какъ будто имѣемъ дѣло съ изученіемъ индивида, но это опять таки только внѣшнее сходство, потому что мы изучаемъ душу, какъ цѣлое, между тѣмъ какъ задача біографіи сплошь да рядомъ заключается въ томъ, чтобы показать, почему индивидъ дѣлалъ эпоху въ исторіи, т.е. слѣдовательно, почему онъ самъ былъ факторомъ исторіи, а совсѣмъ не въ томъ, чтобы объяснять условія, въ которыхъ протекала его душевная жизнь. Съ этой точки зрѣнія ясно, что нельзя пользоваться историческимъ методомъ. Здѣсь даже нѣтъ того, что мы имѣемъ въ такъ называемой идеальной исторіи. Идеальное объясненіе исторіи-

скихъ фактовъ должно было бы заключать въ себѣ перечисленіе возможныхъ условій, какъ положительныхъ, такъ и отрицательныхъ. Если бы мы могли себѣ представить такое историческое объясненіе, которое исчерпало бы всѣ эти факторы, то мы сказали бы, что это явленіе изучено до конца. Но сказать, что тотъ или другой индивидъ мы исчерпали до конца, т.е. перечислить всѣ безъ исключенія факторы, условія нельзя, ибо это противорѣчитъ нашей задачѣ, нашему понятію индивида, какъ возвышающагося надъ соціальнымъ міромъ, надъ общимъ. Дѣйствительно, возьмемъ конкретный примѣръ: даетъ ли историческое объясненіе или біографическое объясненіе исчерпывающую характеристику, исчерпывающее изученіе такого цѣлаго какъ напр. Шекспиръ. Мыслить историческое внѣ времени нельзя, между тѣмъ какъ наши творческіе индивиды именно внѣвременны, душа въ этомъ смыслѣ - внѣ времени, и это внѣвременное имѣетъ прежде всего значеніе цѣнности. Вообще то, что реально - внѣ времени, потому что время есть не что иное, какъ одна изъ формъ нашего созерцанія. Слѣдовательно, мыслить нѣчто во времени, значитъ подвергать что нибудь извѣстной раціональной обработкѣ со стороны нашего „я". Реальное совершенно не подлежитъ матеріальному или интуитивному времени. Но если рѣчь идетъ о реальности, то ясно, что здѣсь все время идетъ рѣчь о философіи и что, слѣдовательно, мы можемъ говорить объ изученіи реальной индивидуальной души съ точки зрѣнія философской и по философскому методу. Спрашивается какимъ же методомъ пользуется философія? Вѣдь такой науки - философіи - нѣтъ, есть исторія философіи. Слѣдовательно, ясно какъ будто, что фи-

лософія изучаетъ историческій методъ, а въ то же время мы утверждаемъ, что предметъ философіи - внѣ времени. Получается явное противорѣчіе. Здѣсь, дѣйствительно, есть противорѣчіе, трудно разрѣшимое. Собственно исторія философіи не есть исторія философіи. Историческій методъ къ философіи не приложимъ. Въ исторіи философіи мы имѣемъ либо хронологическое изложеніе философій, либо попытки объяснить, какъ возникло то или другое философское ученіе подъ вліяніемъ предшествующихъ ученій, подъ вліяніемъ данныхъ культурной исторіи. Но это не есть исторія культуры, это не такая же исторія культуры, какъ исторія церкви, исторія искусствъ. Здѣсь какъ разъ разсматривается прямая задача философіи, т.е. изученіе подлинно реальнаго. Правда нѣкоторые возражаютъ, что философія потому и не возможна, что въ ней не существуетъ общепринятаго, что такой науки нѣтъ, что философы до сихъ поръ ни въ чемъ не столковались. Эта мысль уже явно обнаруживаетъ непониманіе философіи. Ни одинъ философъ, конечно, не скажетъ этого. Философы знаютъ, что они въ очень многомъ столковались, но для нихъ это и несущественно. Несущественно, собственно, потому, что ихъ методъ не есть методъ столковыванія, не есть методъ соглашенія. Поскольку рѣчь идетъ объ исторіи, рѣчь идетъ о развитіи одного изъ другого, постоянномъ усложненіи, совершенствованіи сообразно данной цѣли. Возьмемъ любую другую область, хотя бы государственное устройство,- мы не затрудняясь скажемъ, что современныя государственныя формы совершеннѣе, чѣмъ прежнія. То же самое и въ области экономическихъ отношеній, даже въ области науки, - мы скажемъ, что ка-

кой нибудь современный профессоръ физики, конечно, знаетъ физизику лучше, чѣмъ Галилей. Но можно ли сказать то же самое о философіи? Можно ли сказать, что современный ординарный профессоръ философіи представляетъ изъ себя нѣчто большее, чѣмъ Платонъ или Аристотель? Разумѣется нельзя. Точно также и въ наукѣ соціальной: мы можемъ сказать, что съ извѣстной точки зрѣнія современный профессоръ много ниже Галилея. Вотъ когда мы такъ цѣнимъ, мы и обращаемъ вниманіе на творческій индивидъ. Итакъ, мы видимъ, что философія ни въ какомъ случаѣ не подлежитъ историческому методу, ибо въ ней мы находимъ прямое нарушеніе его. Тогда, можетъ быть, философія пользуется сравнительнымъ методомъ? Конечно, философія пользуется и сравнительнымъ методомъ: напр. мы сравниваемъ философію Канта съ философіей Аристотеля и Платона, или Милля и Юма съ Протагоромъ. Но опять таки, сравнивая мы получаемъ общее и различное, получаемъ матеріалъ для философской системы, но не философію. Путемъ сравненія двухъ высказываній по вопросу о томъ, въ чемъ же собственно природа реальнаго, мы не получимъ дѣйствительнаго знанія, если къ этому сравненію не приложимъ философскаго метода. Философскій предметъ есть свойства внѣ времени. Поэтому въ философіи творческая индивидуальность вообще для насъ есть не что иное, какъ современники. Мы ихъ должны хорошо понимать, а когда мы понимаемъ ихъ, мы не обращаемъ вниманія на среду, на воспитаніе, на обстановку. Такъ же, какъ къ современникамъ, нужно подходить и къ прежнимъ философамъ. Философія работаетъ современнымъ методомъ, когда она подходитъ ко всякой другой философіи

со словами „да" или „нѣтъ". Другого философскаго метода быть не можетъ: принимаю нѣчто или отвергаю. Діалектическій методъ и есть философскій методъ. Всякое построеніе философской системы есть признаніе чего то въ другомъ или есть отрицаніе другого. Индивидуальность здѣсь сказывается въ подборѣ этихъ данныхъ, съ которыми обязательно согласуется то, что мы называемъ цѣнностью. Всякимъ отрицаніемъ по отношенію къ прошлому мы только признаемъ, что оно было, тогда какъ у представителей спеціальныхъ наукъ принципомъ является отрицаніе прошлаго. Здѣсь не отрицаніе, а преодолѣніе. Совершенно очевидно, что для философовъ діалектика всегда связывается съ критикой. Поэтому можно сказать, что методъ философіи есть діалектическій и критическій въ то же время. Но лучше пользоваться терминомъ „діалектическій по той причинѣ, что у насъ часто понимаютъ терминъ критика въ высшей степени узко, такъ сказать формально: если передъ нами есть авторъ, то наша задача заключается въ томъ, чтобы найти въ немъ какъ можно больше внутреннихъ противорѣчій, и чѣмъ больше ихъ найдено, тѣмъ больше радости для критика. Поскольку я говорю, что діалектическій методъ есть методъ критиковъ, я предполагаю, что здѣсь ведется критика просто съ точки зрѣнія какой то творческой индивидуальности. Свою точку зрѣнія эта индивидуальность знаетъ, хотя и не всегда можетъ ее ясно высказать. Вообще, утверждая, что методъ діалектическій есть методъ философскій, я не хочу этимъ сказать, что мы непремѣнно должны взять извѣстную точку зрѣнія и потомъ провѣрить, что согласуется съ ней и что нѣтъ. Но это опять таки про-

тиворѣчитъ нашей задачѣ разсматривать реальное, какъ реальное и какъ цѣль. Мы знаемъ, что фактически мы всегда высказываемъ да и нѣтъ по каждому вопросу жизни, хотя у насъ нѣтъ записокъ или формулъ міровоззрѣнія. „Да" и „нѣтъ" философское вытекаетъ изъ того же источника. Это указываетъ ни на что иное, какъ на жизненность философіи. Ея задачи суть жизненныя задачи. Мы говорили, что она не можетъ быть системой, не можетъ быть организмомъ, но вѣдь собственно, тамъ, гдѣ есть „да" и „нѣтъ", гдѣ все въ цѣломъ связано и все движется, тамъ есть жизнь. Слѣдовательно, мы здѣсь имѣемъ дѣло какъ бы съ организмомъ. Философія дѣйствительно есть и система и организмъ въ одно и то же время. Философія именно потому и кажется не имѣющей своихъ общихъ постоянныхъ положеній, какъ въ другихъ наукахъ, что она жива, но однако это есть и система положеній. Философія, какъ цѣль есть жизнь, есть жизнь душевная и вообще жизнь духа. Но какимъ же образомъ система уживается съ организмомъ? На этотъ вопросъ можно отвѣтить только одно: она уживается тѣмъ, что противорѣчія, которыя заключаются въ утвержденіи да и нѣтъ, какъ бы поглощаются самимъ организмомъ претворяются въ него, какъ пища претворяется въ питаніе. Но здѣсь можетъ возникнуть мысль, что философія, какъ система, должна быть раціональна. Это вѣрно. Раціональной философія не быть не можетъ, но нельзя утверждать, что раціоналистическая философія есть вся философія. Мы знаемъ, что въ исторіи философіи мы постоянно встрѣчаемся съ попытками выйти за ея предѣлы, и чувствуемъ, что всякое такое выхожденіе за эти предѣлы есть шагъ впередъ для раціональной

философіи и есть вмѣстѣ съ тѣмъ шагъ впередъ - для сближенія философіи съ жизнью. Есть умы, которые охватываютъ больше, чѣмъ можетъ охватить раціональная философія. Нужно, чтобы раціональная философія дѣйствительно проникалась жизненной философіей. Нужно понять философію, какъ жизнь; понять жизнь, какъ философію. Нужно умѣть сжиться съ философіей. Тутъ уже можетъ быть требуется нѣкоторая индивидуальная склонность, индивидуальные задатки. Тогда не будетъ разочарованія въ томъ, что философія не разрѣшаетъ сплошь да рядомъ многихъ дѣйствительно насущныхъ жизненныхъ проблемъ. Философія могла бы давать отвѣты на вопросы, и если она ихъ не даетъ, то по всей вѣроятности потому, что ее не умѣютъ спрашивать.

ОГЛАВЛЕНІЕ

	Стр.
Индукція	3
Обоснованія индукціи	29
Дедукція	57
Классификація наукъ	80
Законъ причинности и законъ сохраненія энергіи	101
Объясненіе въ біологическихъ наукахъ	124
Методы психологіи	154
Методы соціальныхъ наукъ	181
Методы философіи	202

Замѣченныя опечатки

				Напр:	Слѣд чит
Стр.	65	стр.	14 сверху	Экспнеръ	Экснеръ
	80		11	Двертье	Деверье
"	144	"	12 "	Эти	Это