Дорогому Владимиру Александровичу Завадскому на добрую память от автора

Л. Лопатинъ.

НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ

ФИЛОСОФІИ.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., с. д.
Москва—1910.

2ЭКЗ.

Пров. 59



534
33

Настоящее и будущее философіи [1]).

ММ. ГГ. Когда мы присутствуемъ на юбилейномъ торжествѣ какого-нибудь ученаго Общества, наша мысль невольно останавливается на тѣхъ наукахъ, изученію которыхъ это Общество посвятило себя. Предъ нами самъ собой подымается вопросъ о томъ, что произошло съ даннымъ цикломъ наукъ за интересующій насъ періодъ времени, что въ нихъ измѣнилось и въ какомъ направленіи онѣ развиваются. Подобный вопросъ возникаетъ предъ нами и теперь, когда мы празднуемъ двцатипятилѣтіе основанія перваго Философскаго Общества въ Россіи: что сдѣлалось съ Философіей за эти годы, въ какомъ она находится состояніи и чего ждать для нея въ будущемъ? Когда рѣчь идетъ о Философіи, такой вопросъ пробуждается даже болѣе настойчиво, чѣмъ въ другихъ случаяхъ. И когда мы надъ нимъ подумаемъ, то убѣдимся, что отвѣтить на него гораздо труднѣе, чѣмъ это кажется сначала. Философія переживаетъ очень смутную эпоху. Вл. С. Соловьевъ около сорока лѣтъ назадъ въ своей первой большой работѣ указалъ, что для европейской Философіи наступилъ моментъ великаго кризиса, что основныя ея направленія договорились до своихъ окончательныхъ выводовъ и тѣмъ самымъ натолкнулись на неразрѣшимыя внутреннія противорѣчія, и что вполнѣ уже

[1]) Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года.

намѣтились общія черты того новаго философскаго міросозерцанія, которое выведетъ философскую мысль изъ ея больного состоянія внутренняго распада. Оптимистическое пророчество Соловьева до сихъ поръ не оправдалось. Кризисъ затянулся; онъ принялъ даже особенно серьезный видъ.

I.

Въ наши дни философія въ своихъ предположеніяхъ, выводахъ и руководящихъ тенденціяхъ, болѣе чѣмъ когда-нибудь связана съ положительною наукою. А между тѣмъ наука также переживаетъ своего рода кризисъ: ея прежніе устои поколебались; предъ нею раскрываются новые безконечные горизонты, но ради этого ей приходится критически пересматривать свои основныя понятія. Это моментъ очень благопріятный для свободнаго роста положительныхъ знаній въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, но онъ крайне неудобенъ для превращенія научныхъ началъ и обобщеній въ прочный и общеобязательный фундаментъ какихъ бы то ни было философскихъ выводовъ. И все-таки философія хочетъ, во что бы то ни стало, найти именно въ наукѣ такой фундаментъ. Въ связи съ этимъ приходится отмѣтить существенное свойство современной философіи, о которомъ намъ придется довольно много говорить: быть можетъ, ни въ одинъ изъ предшествующихъ періодовъ своего существованія философія не была въ такой мѣрѣ лишена самостоятельно установленныхъ, ясно обоснованныхъ и умозрительно провѣренныхъ принциповъ и точекъ отправленія.

Въ краткой рѣчи нельзя разсчитывать обрисовать всѣ слабыя стороны въ современной постановкѣ философской проблемы. Хорошо, если мы успѣемъ остановиться на самомъ главномъ. И вотъ тутъ прежде всего бросается въ глаза едва ли нормальное отношеніе философіи къ наукѣ. Въ прежнія времена философія, несмотря на несомнѣнную фантастичность своихъ отдѣльныхъ предположеній, сплошь и

рядомъ вдохновляла науку, предвосхищая ея теоріи и открытія. Достаточно напомнить о той роли, которую сыграла нѣмецкая натурфилософія начала XIX столѣтія въ развитіи ученія о біологической эволюціи, или о еще болѣе важномъ вліяніи воззрѣній Декарта и Лейбница на возникновеніе научныхъ понятій о сохраненіи вещества и энергіи. Отсюда получался и весьма обычный недостатокъ философіи въ эпохи ея расцвѣта: ея чрезмѣрная притязательность и готовность навязывать наукѣ свои выводы. Но ради этого не слѣдуетъ забывать ея крупной заслуги: она шла впереди науки и нерѣдко освѣщала ея путь. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло теперь: философія болѣе всего боится что-нибудь измѣнить и прибавить къ тому, что признала наука. Изъ этого возникаетъ послѣдовательный отказъ отъ всякаго самостоятельнаго предмета философскаго знанія и отъ всякаго самостоятельнаго метода философскаго постиженія дѣйствительности. Это, по крайней мѣрѣ, наблюдается на огромномъ большинствѣ современныхъ философскихъ теченій. Правда, отказываясь отъ особаго предмета знанія въ матеріальномъ смыслѣ, философы тѣмъ энергичнѣе присваиваютъ себѣ гносеологическую задачу, т.-е. вопросъ о природѣ и границахъ знанія [1]). Однако и эта задача въ важнѣйшей своей долѣ сводится къ тому же оправданію научнаго знанія въ его наиболѣе смѣлыхъ претензіяхъ и

---

[1]) Къ этому въ нѣкоторыхъ направленіяхъ, въ качествѣ предмета философскихъ изслѣдованій, присоединяется міръ *цѣнностей*. Цѣнности противополагаются бытію, какъ нѣчто несуществующее и тѣмъ не менѣе обладающее высшею значимостью. Въ представленіи о нихъ отразилось традиціонное противоположеніе между дѣйствительностью и абсолютнымъ идеаломъ, при чемъ, однако, самое понятіе объ идеалѣ претерпѣло важныя измѣненія. Абсолютный идеалъ, какъ на него смотрѣли раньше, хотя и не получаетъ полнаго осуществленія въ чувственной, конечной дѣйствительности, однако самъ въ себѣ не только не лишенъ реальности, но обладаетъ высшею дѣйствительностью, какъ сущая норма умопостигаемаго міра и какъ движущая сила всякаго истиннаго творчества въ мірѣ феноменальномъ; этою его верховною реальностью и обосновывается его внутренняя обязательность для всякой дѣятельности. Напротивъ, въ мысли о несуществующихъ и все-таки значимыхъ цѣнностяхъ довольно ясно сказывается contradictio in adjecto.

къ обращенію основныхъ обобщеній и гипотезъ естественныхъ наукъ въ незыблемыя истины всякаго познающаго разума вообще. Если при этомъ имѣть въ виду, что наука сама вынуждена пересматривать свои принципы, станетъ понятнымъ насколько затруднительною и неблагодарною оказывается позиція философіи: она влачится сзади науки, изнемогая въ непосильныхъ попыткахъ возводить въ достоинство абсолютныхъ истинъ то самое, что для науки въ ея собственной области все болѣе обнаруживаетъ свой условный, шаткій, нерѣдко явно фиктивный характеръ. Роль современной философіи напоминаетъ роль схоластики въ ту печальную для нея пору, когда общепринятыя вѣрованія потеряли свой прежній кредитъ, и когда ей приходилось отъ разума оправдывать то, отъ чего уже отворачивалась вѣра.

Схоластика не можетъ не быть догматичною; и вотъ, какъ ни странно это звучитъ, въ догматизмѣ приходится указать второй наиболѣе существенный недостатокъ современнаго философскаго настроенія. При внимательномъ анализѣ, въ ученіяхъ современныхъ философовъ обнаруживается чрезвычайно много заранѣе принятыхъ предпосылокъ, составляющихъ своего рода школьную традицію, которую не считаютъ нужнымъ провѣрять и обосновывать дѣйствительными доказательствами. Эти предпосылки значительно варіируются въ отдѣльныхъ философскихъ направленіяхъ, но во всѣхъ нихъ одинаково запасъ предвзятыхъ постулатовъ оказывается слишкомъ богатымъ. Въ нихъ видятъ обыкновенно великое культурное наслѣдіе прошлаго, рядъ такихъ пріобрѣтеній философскаго и научнаго развитія, которыя стоятъ непоколебимо и которыхъ зрѣлая, культурная философская мысль не должна профанировать своими сомнѣніями. Великій завѣтъ Декарта, что философъ долженъ все принимать только въ мѣру его очевидности и внутренней логической вѣроятности и не долженъ прибѣгать ни къ какимъ другимъ критеріямъ теоретической истины, никогда не былъ забытъ такъ основательно, какъ въ

наши дни. Между такими заранѣе усвоенными предпосылками я отмѣчу тѣ, которыя пользуются особенно широкимъ признаніемъ и распространеніемъ. Сюда принадлежитъ, во-первыхъ, ранѣе указанное убѣжденіе, что основныя обобщенія физическихъ наукъ (напр., законы сохраненія вещества и энергіи, принципъ непрерывности физическаго ряда причинъ и дѣйствій, принципъ единообразія природы и т. п.) суть абсолютныя нормы всякаго бытія, такіе законы, которые съ одинаковою обязательностью примѣняются ко всѣмъ сферамъ и видамъ реальности; во-вторыхъ, рѣшительное осужденіе и отрицаніе метафизики и настоятельная замѣна всѣхъ онтологическихъ проблемъ гносеологическими; въ-третьихъ, признаніе познаваемости только міра явленій и совершенной непознаваемости вещей въ себѣ; въ-четвертыхъ, полное устраненіе какихъ бы то ни было вещей въ себѣ въ какой бы то ни было формѣ, т.-е. отрицаніе всего *трансцендентнаго*, не только въ старинномъ смыслѣ отличнаго отъ міра и внѣшняго ему, но и въ гораздо болѣе широкомъ новомъ значеніи этого термина—всего отличнаго отъ нашего представленія, отъ процессовъ нашего познанія и нашей мысли,—другими словами, увѣренность, что все существуетъ лишь настолько, насколько дано въ нашемъ опытѣ, нашемъ пониманіи, нашихъ научныхъ построеніяхъ; въ-пятыхъ, рѣшительное осужденіе дуалистическихъ предположеній, какъ въ объясненіи дѣйствительнаго міра вообще, такъ въ особенности при объясненіи человѣческой природы, и признаніе монизма за обязательную философскую истину; въ-шестыхъ, признаніе всѣхъ психическихъ процессовъ за производный продуктъ біологической эволюціи въ органическихъ формахъ физической природы.

Я не скажу, что этимъ исчерпываются всѣ предпосылки современнаго философскаго міросозерцанія, но мнѣ кажется что ими можно ограничиться, какъ наиболѣе характерными. Когда всматриваемся въ нихъ, съ перваго взгляда представляется ,что онѣ взяты изъ совершенно противоположныхъ

философскихъ теорій и выражаютъ точки зрѣнія, которыя исключаютъ другъ друга. Какъ въ самомъ дѣлѣ заразъ думать, что все имманентно нашему сознанію и за его предѣлами ничего нѣтъ, и что всѣ психическіе факты (а стало быть, и наше сознаніе) предполагаютъ предшествующую имъ и ихъ вызывающую эволюцію матеріальной природы? Какъ съ этимъ же признаніемъ дѣйствительности только за тѣмъ, что переживается и испытывается въ сознаніи, во всей мимолетности и объективной безсвязности такихъ переживаній, и съ совершеннымъ отрицаніемъ какихъ бы то ни было вещей въ себѣ, мирится сплошная непрерывность физической причинности? Какъ, наконецъ, при совершенномъ устраненіи метафизики, провозглашать абсолютный монизмъ существующаго за достовѣрную истину философіи и т. д.? И все-таки остается изумительный фактъ, что всѣ эти утвержденія въ философскихъ ученіяхъ послѣдняго времени совмѣщаются и составляютъ ихъ неотдѣлимые ингредіенты; они не всегда выдвигаются одинаково рѣзко, но едва ли найдется много мыслителей, которые рѣшались бы прямо отрицать какое-нибудь изъ нихъ.

Оправданіемъ для такого совмѣщенія чаще всего выставляютъ философію Канта, но значительно измѣненную и исправленную сообразно съ новыми требованіями и взглядами. Это Кантъ безъ *вещей въ себѣ*, безъ ученія объ относительности и ограниченности человѣческаго познанія, безъ признанія чисто-человѣческаго (хотя и общечеловѣческаго) характера нашего опыта и нашей науки. Это Кантъ, въ которомъ субъективное человѣческое сознаніе замѣнено внѣ-субъектнымъ *сознаніемъ вообще*, въ которомъ формы и категоріи нашего разума превращены въ безличные законы всемірной логики, а воспринимаемая нами феноменальная природа передѣлана въ единственную и самобытную реальность, внѣ которой ничего нѣтъ и которая не можетъ не подчиняться универсальнымъ логическимъ законамъ, при чемъ эти законы въ окончательномъ результатѣ оказываются формулами, обобщеніями и гипотезами совре-

меннаго естествознанія. Такое толкованіе Канта легко соединяется съ предположеніемъ о тожествѣ бытія и мысли, переходящимъ иногда въ грандіозную попытку объяснить всю дѣйствительность какъ порожденіе чистаго мышленія, которая однако при болѣе близкомъ знакомствѣ обыкновенно разрѣшается въ невинныя, хотя и темныя варіаціи на довольно банальную тему о происхожденіи *науки* о дѣйствительности изъ процессовъ разума. Такимъ образомъ философія Канта, путемъ кропотливыхъ и ухищренныхъ перетолкованій, обращается въ свою полную противоположность: „критицизмъ“ становится новымъ названіемъ для тусклаго и самодовольнаго догматизма, сохраняющаго отъ Канта лишь его тяжелую и вычурную терминологію, опустошенную отъ ея настоящаго содержанія. Въ послѣднемъ итогѣ для критицизма ставится довольно странная задача: придумать условія, при которыхъ современное естествознаніе, какъ наличный фактъ культуры, можно было бы возвести въ достоинство абсолютно достовѣрнаго знанія. Если при этомъ имѣть въ виду, что эти условія вовсе не представляютъ изъ себя какихъ-нибудь аналитически самоочевидныхъ истинъ, а наоборотъ, согласно первоначальной традиціи Канта, въ большинствѣ заключаютъ явно *синтетическій* смыслъ, то понятно, что въ результатѣ получается удручающій логическій кругъ: трансцендентальныя условія науки обосновываютъ ея достовѣрность, но въ свою очередь сами принимаются изъ-за этой достовѣрности и ею оправдываются, такъ какъ въ ней заранѣе убѣждены.

Въ связи со всѣмъ сказаннымъ нельзя не отмѣтить еще одного въ высокой степени интереснаго факта: въ настоящее время метафизика и позитивизмъ въ значительной степени помѣнялись ролями. Долженъ при этомъ оговориться, что въ данномъ случаѣ понятіе „позитивизмъ“ я употребляю въ широкомъ смыслѣ такой философіи, которая отрицаетъ возможность независимой умозрительной онтологіи, и область реальнаго знанія строго ограничиваетъ предѣлами точныхъ наукъ, оставляя предметомъ спеціально философскихъ изслѣ-

дованій только гносеологическую проблему, въ какомъ бы духѣ эта послѣдняя ни разрѣшалась,—въ духѣ ли новаго кантіанства или чистаго эмпиризма. Прежде, особенно въ эпоху расцвѣта послѣ-кантовскаго идеализма, метафизика заявляла притязаніе на исчерпывающее и вполнѣ адэкватное знаніе абсолютной сути вещей, на вмѣщеніе въ своихъ отважныхъ построеніяхъ всей реальности во всей ея истинѣ. Теперь едва ли мы гдѣ встрѣтимъ метафизиковъ съ такими громадными претензіями. Ихъ задача пріобрѣла гораздо болѣе скромный видъ: выдѣлить область истинно-сущаго отъ области феноменальнаго и кажущагося, намѣтить, насколько это доступно для ограниченнаго человѣческаго ума, хотя бы самыя общія и основныя черты настоящей реальности и настоящаго смысла жизни,—къ этому сводятся ихъ самыя честолюбивыя мечты. Они понимаютъ, что нельзя сознательно жить только въ мірѣ иллюзій, но знаютъ и то, какъ трудно для нашей мысли перейти за грани субъективнаго. Они уже не вѣрятъ во всеразрѣшающую силу апріорныхъ построеній, потому что не могутъ уже думать, какъ Фихте и Гегель, что нашъ собственный разумъ есть единственное дѣйствительное въ мірѣ, единственная творческая сила въ немъ, единственное его Божество. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ ихъ можно съ полнымъ основаніемъ признать сторонниками *релятивизма* въ философіи.

Напротивъ, въ прежнія времена релятивистами являлись главнымъ образомъ эмпирики и критицисты, съ самимъ Кантомъ во главѣ. Отъ метафизиковъ они счастливо отличались своею скромностью и осторожностью. Эмпирики хорошо помнили, что глаза и уши плохіе свидѣтели истины, они ясно сознавали, что наши переживанія могутъ дать только скудную, ограниченную и субъективную картину реальности. Кантъ пошелъ значительно дальше ихъ: всматриваясь въ процессы нашего познанія, онъ нашелъ, что не только ощущенія нашихъ чувствъ, но и наиболѣе общія и основныя наши представленія, которымъ невольно подчиняется каждый человѣческій умъ, насквозь проникнуты

чисто субъективнымъ характеромъ и не имѣютъ никакого значенія и примѣненія внѣ нашего ума. Таковы, въ его глазахъ пространство, время, причинность въ нашемъ смыслѣ этого понятія: ни одно изъ этихъ представленій не можетъ опредѣлять реальности, какъ она существуетъ внѣ ума, т.-е. они не могутъ опредѣлять *вещей въ себѣ*. Существуетъ ли такая самосущая реальность? Для Канта въ этомъ не было ни малѣйшаго сомнѣнія. Вѣру въ нее онъ даже ставилъ выше всѣхъ научныхъ истинъ и признавалъ за нею верховную, *моральную* обязательность; для него эта внѣпространственная, внѣвременная, чуждая всѣмъ матеріальнымъ законамъ реальность совпадала съ свободнымъ царствомъ духовъ, которые покоряются только абсолютному закону нравственной правды. Но Кантъ настойчиво отрицалъ возможность теоретическаго познанія этого сверхчувственнаго міра нашими познавательными средствами. Поэтому онъ никогда не покидалъ почвы релятивизма,—онъ только придалъ релятивистическому взгляду на познаніе болѣе исключительную и рѣшительную форму, чѣмъ кто-нибудь раньше его.

Совершенно иначе поступаютъ въ наше время большая часть кантіанцевъ и наиболѣе популярные проповѣдники чистаго эмпиризма. Изумительнымъ образомъ, наперекоръ всѣмъ традиціямъ, которыя они въ другихъ отношеніяхъ такъ высоко чтутъ, они выступаютъ защитниками *абсолютнаго знанія*. Ничего нѣтъ, кромѣ того, что дано въ опытѣ; между тѣмъ нашъ дѣйствительный, систематизированный опытъ совпадаетъ съ наукою; слѣдовательно, для науки все открыто во всей своей единственной реальной сути, и нѣтъ ничего отъ нея скрытаго,—этотъ тезисъ, напоминающій самые экстравагантные парадоксы Фихте и Гегеля, громко и настойчиво провозглашается съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ. И нельзя сказать, чтобы онъ былъ дурно обоснованъ: онъ является вполнѣ естественнымъ выводомъ изъ отрицанія какой бы то ни было самостоятельной дѣйствительности внѣ нашего познающаго ума и изъ характернаго

отожествленія всего нашего опыта съ содержаніемъ науки. Въ результатѣ позитивисты неожиданно заняли позицію метафизиковъ-идеалистовъ начала прошлаго вѣка.

Между тѣми и другими приходится установить только одно важное различіе: старые идеалисты, признавая, что все дано въ нашей мысли и ничего нѣтъ внѣ ея, послѣдовательно приходили къ попыткамъ широкихъ онтологическихъ построеній, выводящихъ изъ условій и факторовъ нашего разума всю совокупность бытія во всѣхъ его различіяхъ и развѣтвленіяхъ. Если все дано въ сознаніи и открыто ему во всей своей необходимости и связи, то нѣтъ смысла ограничивать наши изслѣдованія условными проблемами частныхъ наукъ, разсматривающихъ всѣ наши переживанія съ точки зрѣнія завѣдомо фиктивныхъ схемъ какой-то независимой отъ насъ физической природы. Напротивъ, тогда для философской мысли ближайшимъ образомъ ставится задача объяснить все реальное по его существу, т.-е. въ его необходимости какъ объекта и содержанія сознанія. При совершенномъ отожествленіи сферы сознанія съ сферой всей дѣйствительности, отъ такой задачи нельзя отказаться: оно требуетъ метафизики, при томъ въ ея самыхъ абсолютныхъ и неумѣренныхъ притязаніяхъ. Тѣмъ не менѣе трансцендентальные идеалисты новаго типа рѣшительно отрекаются отъ этой задачи: они ссылаются въ этомъ случаѣ на традиціонное осужденіе метафизики, ведущее начало отъ критицизма и эмпиризма прежняго времени, хотя оно и было продиктовано совсѣмъ другими взглядами на вещи. Новые идеалисты замыкаются въ гносеологію и ограничиваются однообразными и утомительно безсодержательными разсужденіями на ту тему, что субъектъ требуетъ объекта, а объектъ требуетъ субъекта; дальше этого идутъ рѣдко и во всякомъ случаѣ очень недалеко. Въ этомъ есть свое большое преимущество: они избавляютъ себя отъ тѣхъ колоссальныхъ трудностей, съ которыми героически, но тщетно боролись идеалисты стараго склада. Вѣдь нерѣдко философскія идеи кажутся тѣмъ болѣе убѣдительными, чѣмъ онѣ

неопредѣленнѣе и общѣе выражены. Но все же никакія проблемы не разрѣшаются простымъ умолчаніемъ. Между тѣмъ во взглядахъ трансцендентальнаго идеализма по ихъ существу заключены гнетущія внутреннія противорѣчія,— мало того, въ нихъ несомнѣнно наблюдается логическая неизбѣжность при послѣдовательномъ развитіи, переходить въ свое противоположное, это невольно должно заставлять искать для нихъ положительнаго обоснованія и оправданія. Но такъ ли легко ихъ найти?

Возьмемъ самое ученіе объ имманентности познанія, составляющее наиболѣе распространенную предпосылку современныхъ философскихъ школъ въ Германіи. Какъ извѣстно, его общій смыслъ сводится къ слѣдующему: субъектъ и объектъ предполагаютъ другъ друга и ихъ нельзя раздѣлить и мыслить врозь [1]). Объективный міръ невозможно мыслить какъ что-то независимое отъ мысли и трансцендентное ей потому уже, что мы его *мыслимъ*, слѣдовательно, дѣлаемъ содержаніемъ нашего сознанія, нашего понимающаго его *я* и обращаемся съ нимъ только въ этомъ качествѣ. И это приходится повторить о всякомъ предметѣ, о всякомъ существѣ, о всякомъ родѣ вещей, какіе бы мы ни придумывали. Вещь въ себѣ, вещь внѣ полагающей ее мысли есть *абсолютное противорѣчіе*. Все объективное существуетъ лишь тогда, когда оно уже дано въ сознаніи, и лишь настолько оно и существуетъ. Съ другой стороны, субъектъ безъ объекта, сознаніе, ничего не сознающее, мысль, ничего не мыслящая, умъ, ничего не понимающій, есть такое же абсолютное противорѣчіе, какъ и объективная вещь въ себѣ. Итакъ, все реальное получаетъ свою реальность въ мысли и черезъ мысль и лишь настолько реально, насколько дано въ ней.

---

[1]) Я беру теорію имманентистовъ въ ея самомъ основномъ содержаніи, не считаясь съ оттѣнками и варіаціями, которыя она получаетъ въ изложеніи Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Леклера, Ремке и др. Останавливаться на этихъ оттѣнкахъ тѣмъ болѣе нѣтъ основанія, что эта теорія не есть исключительное достояніе имманентной школы, собственно такъ называемой, а является общимъ предположеніемъ цѣлаго ряда философскихъ направленій.

Не понимать этого есть наивность, недозволительная для философа.

Это разсужденіе, при первомъ знакомствѣ съ нимъ производитъ впечатлѣніе непобѣдимой безспорности, даже тавтологичности. Но при болѣе внимательномъ размышленіи надъ нимъ, невольно поражаешься его *діалектическою односторонностью*. Въ самомъ дѣлѣ, если объектъ *данъ* сознанію, какъ нѣкоторое опредѣляющее его содержаніе, котораго раньше въ немъ не было, онъ тѣмъ самымъ *логически предшествуетъ* возможности переживанія сознаніемъ этого содержанія и составляетъ предварительное и вполнѣ реальное *условіе* этого переживанія. А это значитъ, что существованіе объекта не можетъ исчерпываться такимъ переживаніемъ, разъ оно имъ же вызвано,—онъ отъ него независимъ и отъ него отличается, какъ всякое реальное условіе отличается отъ своего обусловленнаго. Разъ что-нибудь дано или,—употребляя болѣе вычурный, хотя и очень популярный теперь терминъ,—принудительно *задано* нашей мысли, оно тѣмъ самымъ отъ нея независимо. Чтобы объектъ мысли дѣйствительно и безъ остатка сливался съ нашей мыслью о немъ, нужно, чтобы онъ не только *сознавался*, но и всецѣло *создавался* нашей мыслью. Иначе сказать, для оправданія абсолютной имманентности объективнаго міра нашему сознанію, нужно показать, что сознаніе реально творитъ изъ себя воспринимаемый и понимаемый имъ міръ во всемъ его составѣ и должно его творить именно такимъ, какимъ мы его видимъ. Разъ этого не показано, аксіома имманентности обращается въ произвольное утвержденіе, по отношенію къ которому даже не доказана его простая мыслимость.

Съ другой стороны, если объектъ независимъ отъ субъекта, то въ неменьшей мѣрѣ и субъектъ независимъ отъ объекта. Субъектъ, какъ то, чему объективное содержаніе дано, есть такое же предваряющее условіе возможности его переживать, какъ и само это содержаніе. Если бъ не было никакого содержанія, субъекту нечего было бы со-

знавать; если бъ не было субъекта, объективнаго содержанія *нечему* было бы сознавать; итакъ, и субъектъ, и объектъ должны быть уже даны, чтобы какое бы то ни было сознаніе, какая бы то ни была мысль, какое бы то ни было субъективное переживаніе могли состояться. Здѣсь мы имѣемъ лишь частный случай того, что съ логической неизбѣжностью подразумѣвается во всякомъ взаимоотношеніи и во всякомъ дѣйствительномъ взаимодѣйствіи, а не только во взаимоотношеніи субъекта и объекта. Разъ мы имѣемъ отношеніе, въ которое каждая изъ соотносящихся сторонъ вноситъ нѣчто свое, термины этого отношенія должны быть уже какъ-нибудь заранѣе даны, чтобы самое отношеніе получило начало. Всѣмъ этимъ обосновывается тезисъ, прямо противоположный тому, что сторонники имманентной философіи выставляютъ въ качествѣ самоочевидной аксіомы: не субъектъ и объектъ получаютъ всю свою реальность черезъ мысль и только въ мысли, а, наоборотъ, всякая мысль получаетъ реальность черезъ предварительную (логически предшествующую) наличность субъекта и объекта.

Скажутъ ли, что и этотъ тезисъ есть только наша мысль и ничего больше? Конечно, это мысль, какъ и все, что мы думаемъ и утверждаемъ; но разъ она убѣждаетъ насъ, что не въ ней одной заключена реальность, по какому праву мы превратимъ ея содержаніе въ полное отрицаніе ея дѣйствительнаго смысла? Чтобы такъ вывороτить ее наизнанку, надо имѣть ясныя и безспорныя основанія, а они едва ли даются простымъ фактомъ, что мы думаемъ то, что думаемъ. Для этого нужно гораздо большее: надо доказать, что всѣ наши мысли абсолютно замкнуты въ себѣ, и что въ нихъ ничего не содержится, кромѣ нихъ же самихъ, какъ чисто субъективныхъ переживаній. Но этого не только нельзя доказать, это совершенно противорѣчитъ всей природѣ нашихъ умственныхъ процессовъ. Нѣтъ мысли, въ которой не было бы ничего, кромѣ нея самой. Всякая мысль относится къ чему-нибудь, къ какому-нибудь содер-

жанію, которое она опознаетъ въ его отличіи отъ себя, какъ мыслящей дѣятельности, и тѣмъ противополагаетъ себѣ, какъ нѣчто отъ нея независимое [1]). Въ этомъ отношеніи наша мысль всегда обращается съ *трансцендентнымъ* ей, съ тѣмъ, что лежитъ за предѣлами ея субъективной переживаемости [2]). Въ этомъ ея коренная природа. Не видѣть этого есть величайшая логическая и гносеологическая слѣпота!

Впрочемъ, эти разсужденія могутъ показаться мудреными и абстрактными. Обратимся къ фактамъ простой психологіи, притомъ къ самымъ элементарнымъ и очевиднымъ, и на нихъ попытаемся провѣрить, насколько справедливо, что наша мысль или наше сознаніе никогда не имѣютъ дѣла съ чѣмъ-нибудь имъ трансцендентнымъ, что они обращены только на то, что прямо и непосредственно въ нихъ дано, и что, напротивъ, это непосредственно въ нихъ данное содержаніе только въ нихъ и имѣетъ всю свою дѣйствительность и за предѣлами своей прямой данности никакой реальностью не обладаетъ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ наблюденіемъ, несомнѣнность котораго равняется только его загадочности: наша мысль никогда не имѣетъ дѣла съ тѣмъ, что прямо въ ней переживается въ самый моментъ ея теченія; абсолютно мгновенное сознанію совершенно недоступно. Только то является содержаніемъ мысли, что

---

[1]) Такъ, по крайней мѣрѣ, бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мысль сознала себя въ своихъ особенностяхъ, какъ познавательнаго процесса. Однако и тогда, когда мысль еще не достигла такого самопознанія или по какимъ-нибудь причинамъ не замѣчаетъ себя, она тѣмъ болѣе погружена въ объективное содержаніе, какъ самодовлѣющее и независимое данное, и тѣмъ менѣе у нея поводовъ отожествлять его съ своею субъективною дѣятельностью, которой она не замѣчаетъ или и совсѣмъ не знаетъ.

[2]) Въ сознаніи принципіальнаго различія между мыслію и ея содержаніемъ заключается здоровое зерно истины въ гносеологической теоріи Гуссерля. Но его положительное пониманіе этого содержанія, какъ вѣчныхъ идеальныхъ возможностей объективныхъ отношеній, однако не обладающихъ реальнымъ бытіемъ, представляется довольно натянутымъ, хотя бы въ виду того простого соображенія, что наша мысль очень часто грубо заблуждается и утверждаетъ отношенія явно *невозможныя*.

сколько-нибудь длилось, что опредѣлилось и стало передъ сознаніемъ, другими словами, что протекло уже. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что наша мысль насквозь ретроспективна. Но это значитъ, что въ той самой мѣрѣ, въ какой прошлое трансцендентно настоящему (т.-е. отличается отъ него и лежитъ *внѣ его*), наша мысль всегда обращается съ трансцендентнымъ ей содержаніемъ. Мы можемъ думать о прошломъ, болѣе или менѣе отдаленномъ или только сейчасъ истекающемъ, мы можемъ думать о будущемъ, одно остается для сознанія навсегда неуловимымъ—это настоящее въ его чистотѣ и абсолютной недѣлимости. А вѣдь мысль, какъ и всякое другое явленіе, имѣетъ реальность только въ настоящемъ: прошлое уже перестало быть, будущее еще не наступило. Итакъ, мысль никогда не схватываетъ того, что ее прямо составляетъ въ переживаемый моментъ, она постоянно обращена къ тому, что находится за предѣлами ея непосредственной наличности.

Что возразить противъ этихъ неотразимыхъ фактовъ? Скажемъ ли, что наше самонаблюденіе есть сплошная иллюзія, что никакого прошлаго и будущаго нѣтъ, и что въ нашей *теперешней* мысли, единственной, какая есть, непосредственно и прямо дано все ея содержаніе, внѣ этой мысли не имѣющее никакой реальности? Это было бы поистинѣ отважнымъ рѣшеніемъ вопроса. Но, во-первыхъ, его надо было бы какъ-нибудь обосновать; во-вторыхъ, надо хорошенько взвѣсить всѣ его послѣдствія, къ которымъ едва ли охотно примкнутъ даже самые фанатическіе поклонники имманентной точки зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тогда, просто говоря, выходитъ, что вся моя жизнь и всѣ событія въ ней, все, что я по поводу нихъ думалъ и чувствовалъ, вся жизнь другихъ людей, вся исторія человѣчества и вся окружающая меня дѣйствительность въ придачу—все это только мое фальшивое воспоминаніе; ничего этого абсолютно не было, а вся реальность всецѣло принадлежитъ только сознанію текущаго мгновенія съ тѣмъ,

что въ немъ прямо дано. Но едва я выскажу для него такую высокую оцѣнку, какъ текущее мгновеніе уже промелькнетъ и унесетъ съ собою его сознаніе, и оно превратится въ такое же ложное воспоминаніе, какъ и вся остальная моя жизнь. Въ достоинство абсолютной реальности придется возводить уже сознаніе слѣдующаго момента; и я не успѣю еще этого сдѣлать, какъ и этотъ моментъ неудержимо исчезнетъ, и мнѣ придется искать новой абсолютной реальности, чтобы тутъ же опять погрузить ее въ ничто. И для этой интересной процедуры нѣтъ никакого конца. Если такую точку зрѣнія и называть глубокомысленной, то развѣ только за тотъ жестокій, хотя въ то же время и забавный внутренній раздоръ, который неизбѣжно вносится въ мысль такимъ ея непрерывнымъ самопожираніемъ.

Однако послѣдователи имманентной философіи мало смущаются этими отвлеченными и слишкомъ тонкими послѣдствіями ихъ основного взгляда; по крайней мѣрѣ въ ихъ монотонныхъ и расплывчатыхъ разсужденіяхъ о неотдѣлимости субъекта отъ объекта и объекта отъ субъекта едва ли мы часто встрѣтимъ попытки принципіально устранить эти вполнѣ естественные результаты ихъ общихъ предпосылокъ, выражающіе абсолютный иллюзіонизмъ въ наиболѣе невмѣстимой для человѣческаго ума формѣ. Гораздо настойчивѣе занимаетъ ихъ другой вопросъ, никакъ не менѣе затруднительный на почвѣ чистаго имманентизма, вопросъ о томъ, какъ отъ началъ имманентной философіи перейти къ признанію *чужого сознанія*. Другими словами, это вопросъ о томъ, какъ имманентной философіи спастись отъ *солипсизма*. Вѣдь каждый изъ насъ знаетъ только свое „я“, свою мысль, свое сознаніе; все остальное есть только наше представленіе, объектъ нашего субъекта, не имѣющій, по коренному предположенію имманентной доктрины, никакой трансцендентной реальности внѣ своего субъекта. Это должно относиться ко всѣмъ объектамъ нашего наблюденія безъ всякихъ исключеній, а, стало быть, и ко всѣмъ окружаю-

щимъ насъ людямъ, какъ въ настоящемъ, такъ и въ прошломъ. Они должны быть только нашими субъективными представленіями, не имѣющими никакой собственной дѣйствительности внѣ нашего сознанія; мы только воображаемъ, что они думаютъ и чувствуютъ; ихъ мысли и чувства абсолютно скрыты для нашего прямого воспріятія, да если бы даже мы и могли ихъ какъ-нибудь воспринять и внутренно пережить, мы пережили бы ихъ какъ *свои*, а не *чужія*. Итакъ, мысль о независимыхъ отъ насъ человѣкоподобныхъ мыслящихъ и чувствующихъ существахъ есть только *наша* мысль, какъ и всякая другая мысль о какихъ бы то ни было *вещахъ въ себѣ*, и мы ее совершенно такъ же не имѣемъ права выносить за предѣлы нашего субъекта, какъ и всякую другую. Только мое единоличное „я“, только одинъ *мой* субъектъ чувствуетъ и думаетъ, страдаетъ и радуется на свѣтѣ, весь остальной міръ сотканъ изъ призрачной смѣны моихъ сновидѣній. Трудно что-нибудь возразить противъ строгой логичности этого вывода при данной точкѣ зрѣнія.

И тѣмъ не менѣе его непремѣнно приходится отвергнуть, хотя бы потому, что при немъ имманентная философія теряетъ всякую серьезность и обращается въ смѣшную игру парадоксами. Неловко имманентному философу убѣждать читателей, что онъ одинъ существуетъ на свѣтѣ; кого же убѣждать, коли никого нѣтъ? Есть и другой важный мотивъ, который заставляетъ защитниковъ имманентнаго міросозерцанія отрекаться не только отъ солипсизма, но и отъ субъективнаго идеализма вообще: они увѣрены, что ихъ философія наилучшимъ образомъ мирится съ аксіомами и выводами естественныхъ наукъ. Но что же общаго между независимою, единою, непрерывною въ своихъ процессахъ и строго законосообразною природою физиковъ и случайнымъ, прерывистымъ, безсвязнымъ хаосомъ нашихъ единоличныхъ ощущеній? Если кромѣ этого хаоса ничего нѣтъ, о какой можно говорить природѣ?

И вотъ имманентисты прибѣгаютъ къ очень ухищренному

ряду соображеній. Приблизительно они разсуждаютъ такъ. И наше собственное „я“, подобно чужимъ „я“, есть только представленіе въ томъ, что мы называемъ своимъ сознаніемъ. Точно также и всѣ наши ощущенія, желанія, мысли суть только переживанія и объекты сознанія. Итакъ, сознаніе само по себѣ взятое, не имѣетъ никакого исключительнаго отношенія къ нашей индивидуальности. Наша личность, наше индивидуальное „я“ со всѣмъ, что въ немъ содержится, есть только особое представленіе въ сознаніи среди другихъ представленій, относящихся уже къ другимъ личностямъ и къ чужимъ „я“. Въ этомъ отношеніи между представленіемъ о нашемъ „я“ и чужомъ „я“ никакого принципіальнаго различія нѣтъ. А это значитъ, что сознаніе сверхъиндивидуально или сверхлично. И ко всѣмъ другимъ индивидуальностямъ оно относится, какъ къ нашей; онѣ всѣ его объекты и поэтому, если оно сознаетъ себя въ насъ, оно можетъ такъ же хорошо сознавать себя и въ чужихъ „я“. Этимъ проблема чужого сознанія разрѣшается въ положительномъ смыслѣ. Мало того, у насъ не остается никакихъ поводовъ ограничивать содержаніе этого сверхличнаго сознанія предѣлами того, что воспринимается человѣческими индивидуальностями вообще. Вѣдь всѣ вещи, вся природа въ единообразной связи ея явленій, существуютъ лишь въ качествѣ объекта сознанія. Но это не есть субъективное сознаніе того или другого опредѣленнаго человѣка, воспринимающаго міръ подъ своимъ особеннымъ угломъ. Это сознаніе общее, универсальное, объемлющее процессы дѣйствительности во всей ихъ детальности и доставляющее имъ всю ихъ реальность. Это универсальное сознаніе носитъ различныя наименованія: его называютъ *родовымъ* сознаніемъ, *абстрактнымъ* сознаніемъ, *міровымъ* сознаніемъ, *гносеологическимъ субъектомъ* и т. д. Именно этимъ понятіемъ устанавливается прочное примиреніе между чистымъ идеализмомъ отправной точки зрѣнія имманентной философіи и строгимъ реализмомъ естественныхъ наукъ. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что здѣсь имманен-

тисты возвращаются къ чему-то, напоминающему Берклеевскаго Бога или, по крайней мѣрѣ, *міровую душу* Платона. Но обыкновенно они настойчиво предостерегаютъ отъ такого метафизическаго или онтологическаго толкованія ихъ идеи. Они заботливо оговариваются, что ихъ всеобщее сознаніе есть только схематическое построеніе, только методологическій символъ, которому менѣе всего подобаетъ приписывать реальность [1]). Иногда оно просто отожествляется съ научнымъ познаніемъ или съ наукой, и тогда дѣло доходитъ до чудаческихъ утвержденій, что земля начала вращаться вокругъ солнца лишь тогда, когда объ этомъ догадался Коперникъ, а до тѣхъ поръ все обстояло такъ, какъ этого требуетъ астрономическая система Птоломея.

Представленный сейчасъ ходъ мысли излагается обыкновенно очень обще, двусмысленно, прерывисто и туманно, больше въ загадочныхъ намекахъ, нежели въ сколько-нибудь отчетливыхъ формулахъ. Едва ли этому слѣдуетъ удивляться: чѣмъ яснѣе его изложить, тѣмъ неотразимѣе вскроются его логическіе скачки, паралогизмы, внутреннія противорѣчія, а главное подстановка въ немъ однихъ понятій на мѣсто другихъ, иногда очень отъ нихъ далекихъ. Допустимъ сполна, что и наше собственное Я есть только представленіе и ничего больше; изъ этого въ лучшемъ случаѣ выйдетъ только то, что и *насъ самихъ нѣтъ*, а вовсе не то, что существуетъ независимое отъ насъ сознаніе другихъ людей, абсолютно отъ насъ замкнутое въ своихъ непосредственныхъ субъективныхъ состояніяхъ. Но какъ бы то ни было, по какому праву можно утверждать, что сознаніе непосредственно переживаемое нами, относится къ представленіямъ о чужихъ Я совершенно такъ же, какъ и къ представленію о нашемъ Я? Съ представленіемъ о нашемъ Я въ насъ нераздѣльно сливается *вся* совокупность

---

1) См. одушевленныя разсужденія на эту тему у Риккерта въ его Der Gegenstand der Erkenntniss.

прямо и непосредственно испытываемыхъ ощущеній, желаній, чувствъ, мыслей, а съ представленіемъ о чужихъ Я сливается только догадка, что и они нѣчто подобное испытываютъ, хотя мы этого не видимъ и видѣть не можемъ. Развѣ непосредственное переживаніе и догадка одно и то же? Пускай существуетъ какое угодно родовое сознаніе, во всякомъ случаѣ насколько оно присутствуетъ въ чужихъ Я, непосредственно испытывая ихъ переживанія, настолько оно отсутствуетъ во мнѣ и наоборотъ, потому что я самымъ несомнѣннымъ образомъ не испытываю прямо субъективныхъ переживаній другихъ одушевленныхъ тварей. А если такъ, то чему же поможетъ допущеніе родового сознанія? Получаетъ ли въ немъ оправданіе имманентная точка зрѣнія? Напротивъ тогда она совершенно уничтожается и переходитъ въ свою полную противоположность. Тогда истина о нераздѣльности субъекта и объекта и о реальности объекта только въ субъектѣ существуетъ лишь для родового сознанія, а никакъ не для нашего [1]). Мы не знаемъ, что переживаетъ родовое сознаніе, когда оно насквозь видитъ весь безконечный міръ во всей безконечной дробности и связности его процессовъ, но мы этого очевидно не пере-

---

[1]) Стремленіе освободить гносеологію отъ естественной ограниченности человѣческой точки зрѣнія, является главнымъ источникомъ столь распространенной въ современной философской литературѣ борьбы противъ психологизма. Ея очень характерная особенность состоитъ въ томъ, что самые убѣжденные враги психологизма все же постоянно обвиняютъ другъ друга въ психологизмѣ. Въ этомъ можно видѣть лучшее доказательство того, какъ трудно въ гносеологіи обойтись безъ психологическихъ предпосылокъ, даже при всемъ желаніи. Это не значитъ, конечно, что логика и гносеологія суть только отдѣльныя главы психологіи. Не говоря уже о нормативномъ характерѣ логическихъ и гносеологическихъ выводовъ, можно вполнѣ допустить, что въ содержаніе обосновывающихъ эти выводы наукъ входятъ положенія чисто онтологическаго порядка, не имѣющія ничего общаго съ спеціальнымъ предметомъ психологіи. Такъ требованіе все мыслить соотвѣтственно закону тождества предполагаетъ прежде всего истинность этого закона: все есть то, что оно есть, А=А. И тѣмъ не менѣе мыслить сообразно какимъ бы то ни было законамъ можетъ только мысль, обладающая необходимыми для

живаемъ. Родовое сознаніе въ своей специфической функціи для насъ *всецѣло трансцендентно,* еще гораздо болѣе трансцендентно, чѣмъ сознаніе другихъ людей или животныхъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ строить нѣкоторыя конкретныя догадки; но какъ мы догадаемся и вообразимъ себѣ, что значитъ заразъ созерцать всю безконечную вселенную? Это лежитъ совсѣмъ внѣ предѣловъ нашихъ способностей, и мы можемъ составить только очень приблизительное понятіе объ этой абсолютно трансцендентной намъ реальности міра въ міровомъ субъектѣ. Мы можемъ разсчитывать лишь на очень абстрактное соотвѣтствіе нашей мысли съ этимъ внѣшнимъ ей и очень отъ нея отдаленнымъ бытіемъ.

Весь вопросъ получаетъ еще гораздо болѣе спутанный видъ, когда довольно неожиданно провозглашается, что универсальное сознаніе есть только схематическое построеніе, только символъ или алгебраическій знакъ, которому никоимъ образомъ не дозволяется приписывать какую бы то ни было дѣйствительность. Во что же тогда обращается имманентная теорія? Чему имманентна физическая природа? Алгебраическому знаку, который мы сами придумали и которому

того свойствами. И человѣческая мысль должна носить въ себѣ эти свойства, должна обладать силою усвоенія общихъ онтологическихъ отношеній, чтобы могла возникнуть человѣческая наука и человѣческое пониманіе вообще. А что въ *наше* пониманіе по его свойствамъ не войдетъ, того мы все равно не поймемъ. Онтологическія истины всегда стояли непоколебимо, и все же ни у насѣкомыхъ, ни у рыбъ, ни у птицъ науки не образовалось. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ своего *человѣческаго* ума и только съ нимъ можетъ имѣть дѣло гносеологія, какъ наука о доступномъ намъ познаніи. Поэтому всякія разсужденія о сверхчеловѣческомъ универсальномъ сознаніи всецѣло принадлежатъ къ области метафизики и ихъ нѣтъ никакого смысла извлекать оттуда. Въ частности какія бы удивительныя вещи ни были имманентны этому универсальному сознанію, это ровно ничего не говоритъ о нашемъ сознаніи. Призывъ къ освобожденію мысли отъ всего человѣческаго и къ созданію нечеловѣческой науки есть одинъ изъ тѣхъ безвкусныхъ парадоксовъ, которыхъ такъ много, къ сожалѣнію, провозглашается въ философіи за послѣднее время.

не отвѣчаетъ ничего реальнаго? Такой результатъ можно было бы счесть сознательной насмѣшкой надъ всякой философіей, если бы его не защищали съ такимъ серьезнымъ убѣжденіемъ. Во всякомъ случаѣ ясно одно: какъ бы мы ни понимали универсальное сознаніе или гносеологическій субъектъ или родовое сознаніе—будемъ ли мы въ немъ видѣть въ себѣ сущую душу міра или нашу собственную методологическую фикцію, но если независимо отъ меня существуютъ одаренныя сознаніемъ твари и самостоятельно развивающаяся по своимъ неизмѣннымъ законамъ природа, то отъ имманентизма остается одно пустое названіе. Ровно настолько, насколько мы признаемъ сознающихъ существъ и физическій міръ за тѣсными предѣлами нашихъ непосредственныхъ субъективныхъ переживаній, мы покидаемъ имманентную точку зрѣнія и становимся на почву трансцендентнаго пониманія реальности. Тутъ нѣтъ никакихъ среднихъ и смягченныхъ рѣшеній: имманентизмъ логически мыслимъ лишь въ формѣ чистаго солипсизма или даже абсолютнаго иллюзіонизма. А тогда ясно еще и другое: проблема дѣйствительности никакъ не рѣшается въ границахъ одной гносеологіи; если существуетъ чужое сознаніе, если независимо отъ насъ дана безконечная вселенная, если наше сознаніе объединяется съ сознаніемъ другихъ одушевленныхъ твореній въ нѣкоторомъ высшемъ космическомъ самосознаніи, тогда неизбѣжно подымается принципіальный вопросъ о внутренней связи и взаимномъ отношеніи всѣхъ этихъ вещей; и онъ можетъ быть рѣшаемъ только на основаніи общихъ соображеній *онтологическаго* характера, потому что наши индивидуальныя психическія переживанія очевиднымъ образомъ не доставляютъ для его рѣшенія исчерпывающихъ и прямыхъ данныхъ.

Я никакъ не думаю, чтобы болѣе счастливый выходъ изъ сейчасъ разсмотрѣнныхъ затрудненій представляли теоріи такъ называемаго „эмпиріокритицизма“. Онѣ наталкиваются на тѣ же логическія противорѣчія, только въ болѣе упро-

щенномъ, а потому и болѣе наглядномъ видѣ. Такъ, Э. Махъ начинаетъ съ того, что отнимаетъ у вещей субстанціальность, причинность и всѣ другія опредѣленія, дающія имъ видимость независимости отъ непосредственныхъ переживаній нашего опыта; единственную реальность онъ приписываетъ ощущеніямъ. Но затѣмъ онъ спѣшитъ отожествить ощущенія съ элементами, изъ которыхъ слагаются всѣ явленія природы, всѣ формы, всѣ тѣла, независимо отъ того, воспринимаются они кѣмъ-нибудь или нѣтъ Это позволяетъ ему перейти отъ чистаго сенсуализма къ грубому матеріализму и признать безсознательный вещественный міръ, предшествующій возникновенію ощущающихъ тварей [1]). Р. Авенаріусъ выдвигаетъ начало „принципіальной координаціи", по которому въ каждомъ нашемъ опытѣ нераздѣльно даны субъектъ и объектъ, Я и среда (при чемъ забывается, что далеко не всѣ элементы среды входятъ въ содержаніе нашего непосредственнаго опыта). Это не мѣшаетъ Авенаріусу разсматривать и наше Я, и всѣ его субъективныя переживанія, какъ производный и зависимый продуктъ нашей нервной системы, которая сама есть лишь незамѣтная часть и продуктъ окружающаго ее матеріальнаго міра. При этомъ и нервная система и породившій ее матеріальный міръ оказываются данными чистаго опыта, т.-е. такого опыта, который совершенно свободенъ отъ всякихъ нашихъ умственныхъ дополненій. Нужно большое предубѣжденіе противъ философскаго анализа, чтобы серьезно удовлетворяться подобными рѣшеніями.

Главная бѣда разсматриваемыхъ направленій въ современной философіи заключается въ принципіальной несовмѣстимости имманентнаго гносеологизма съ какимъ бы то ни было реализмомъ, а тѣмъ болѣе съ реализмомъ и абсолютною достовѣрностью положительной науки. Какъ скоро мысль,

---

1) См. объ этомъ мою статью. „Научное міровоззрѣніе и философія" „Вопр. Фил. и Псих." № 71 стр. 111—126.

отвергнувъ все ей трансцендентное, замыкается въ свое чистое содержаніе, она тѣмъ самымъ неизбѣжно порываетъ связь и съ дѣйствительностью чужой душевной жизни, и съ дѣйствительностью безконечной природы въ ея непоколебимыхъ законахъ. Когда она, напротивъ, сосредоточившись на дѣйствительности, ищетъ для нея обоснованія и оправданія, она никакъ не можетъ разрѣшить ее въ чистое мышленіе или въ чистый непосредственный опытъ и наталкивается на цѣлый рядъ онтологическихъ проблемъ, которыхъ однако ни за что не хочетъ рѣшать за ихъ матафизическій характеръ. Получается трагическое, по существу непримиримое столкновеніе умственныхъ интересовъ; философская мысль попадаетъ въ безысходный тупикъ, изъ котораго не могутъ вывести даже самыя героическія усилія философской діалектики. Отсюда вытекаетъ чрезвычайное дробленіе на мелкія школы, которыя какъ будто всѣ стоятъ на одной общей почвѣ, а между тѣмъ запальчиво обвиняютъ другъ друга въ непослѣдовательности и невѣрности своимъ основнымъ началамъ. Смутное впечатлѣніе производитъ эта распря школъ: взаимныя обвиненія, которыми онѣ обмѣниваются, по большей части оказываются совершенно справедливыми, но въ высшей степени трудно уловить, въ чемъ ихъ преимущество другъ передъ другомъ, и безпристрастный наблюдатель выноситъ невольное убѣжденіе, что онѣ всѣ непослѣдовательны и не могутъ не быть непослѣдовательными. Понятно, что философская мысль при этихъ условіяхъ впадаетъ въ гнетущую неясность. Напримѣръ, какъ тусклы и неуловимы въ своей логической мотивировкѣ выводы такихъ эмпиристовъ, какъ Авенаріусъ и даже Махъ, по сравненію съ удивительно ясными взглядами и ихъ насквозь прозрачной аргументаціей у стараго позитивиста Дж. Ст. Милля; или какъ темна и безпомощно безплодна вымученная діалектика новой системы Г. Когена по сравненію съ геніально смѣлыми и законченными во всѣхъ своихъ звеньяхъ построеніями старыхъ корифеевъ нѣмецкаго

идеализма Фихте и Гегеля! Современные философскіе писатели удивляютъ насъ виртуозною смѣлостью своихъ діалектическихъ выпадовъ, нерѣдко переходящею въ изысканную любовь къ парадоксамъ, но къ сожалѣнію, эта отвага слишкомъ часто диктуется страхомъ нарушить заранѣе усвоенныя формулы, хотя бы и противорѣчащія одна другой, и сектантскимъ стремленіемъ всѣми способами отстоять дорогую традицію. Въ философіи создалась тепличная и затхлая атмосфера условныхъ аксіомъ, искусственныхъ школьныхъ проблемъ и запретныхъ вопросовъ.

II.

Такое положеніе, конечно, нельзя считать нормальнымъ. Гдѣ же выходъ изъ него? Въ чемъ нужно искать обновленія философской мысли? Что могло бы внести въ нее жизнь и вернуть ее къ жизни? Путь къ философскому возрожденію и теперь идетъ тамъ же, гдѣ лежалъ всегда: онъ въ свободномъ, непредубѣжденномъ изслѣдованіи. И первый шагъ на этомъ пути заключается въ отказѣ отъ предвзятыхъ приговоровъ и запрещеній. Въ современной философіи накопилось слишкомъ много схоластики и слѣдуетъ начать съ того, чтобы сбросить ея иго. При этомъ мысль невольно обращается къ Канту. Я менѣе, чѣмъ кто-нибудь, рѣшусь отрицать великое, незамѣнимое, вѣковѣчное значеніе совершоннаго имъ дѣла въ развитіи человѣческаго самосознанія. Но все же нельзя закрывать глаза на то, что роль, которая принадлежитъ Канту въ наши дни, какъ высшему философскому авторитету, и та роль, которую историческій Кантъ самъ приписывалъ своей философіи, во многихъ отношеніяхъ характеризуются прямо противоположными чертами. Историческій Кантъ пробуждалъ умы отъ догматическаго сна, стилизованный Кантъ новокантіанскаго движенія погружаетъ въ этотъ сонъ. По этому поводу сама собой припоминается судьба другого великаго

мыслителя прошлаго, оставившаго еще болѣе глубокій слѣдъ въ эволюціи человѣческой мысли: я разумѣю Аристотеля. Какое громадное разстояніе отдѣляетъ историческаго Аристотеля съ его геніальнымъ критическимъ умомъ, съ его тонкими замыслами, съ его неутомимымъ исканіемъ новыхъ путей изслѣдованія, отъ Аристотеля схоластики, окончательнаго рѣшителя всѣхъ вопросовъ философіи и науки, въ ученіяхъ котораго видѣли обязательный кодексъ правовѣрнаго знанія. Пробуждающаяся свободная мысль новой Европы начала съ того, что ниспровергла этого Аристотеля, и настоящій Аристотель отъ этого только выигралъ. Не слѣдуетъ ли то же самое сдѣлать и съ Кантомъ?

Мы слишкомъ прониклись лозунгомъ: „назадъ, къ Канту!“ и слишкомъ сжились съ нимъ. Пора выставить другой лозунгъ: „впередъ, отъ Канта!“ Вѣдь это, пожалуй, будетъ самымъ лучшимъ служеніемъ духу завѣтовъ Канта. Не будемъ думать, что всѣ вопросы, наиболѣе дорогіе и важные для человѣческаго ума, кѣмъ-то и когда-то навсегда рѣшены и что намъ остается только подводить итоги. Откажемся, съ другой стороны, отъ убѣжденія, что существуютъ проблемы, представляющія запретную область для нашего обсужденія и пониманія. Отъ такой предварительной цензуры надъ предметами философскаго анализа никогда ничего хорошаго не выходило: разумъ—свободная стихія; онъ самъ остановится тамъ, гдѣ совсѣмъ кончается сфера очевиднаго и логически вѣроятнаго, но онъ не терпитъ извнѣ установленныхъ преградъ. Особенно рискованными, хотя всегда соблазнительными, являются попытки разъ навсегда провести границы доступнаго для человѣческой мысли. Тутъ ничего нельзя предписать. Скрытое для нашего пониманія сегодня, можетъ открыться въ своемъ значеніи и внутреннемъ смыслѣ завтра; какъ часто наблюдаемъ мы въ исторіи философіи и науки, что загадочное и странное въ теченіе вѣковъ, неожиданно оказывает-

ся источникомъ новаго свѣта, переворачивающимъ всѣ понятія и дающимъ совсѣмъ новый видъ старымъ перспективамъ вселенной. Запретительныя мѣры въ области философскаго умозрѣнія потому уже сомнительны, что въ основѣ ихъ всегда лежитъ совершенно опредѣленный взглядъ на устраняемые вопросы, т.-е. въ концѣ-концовъ предварительное рѣшеніе ихъ [1]).

Надо рѣшиться на серьезный и безпристрастный пересмотръ всѣхъ вопросовъ и данныхъ мысли, не оглядываясь ни на какія традиціи, даже самыя почтенныя. Надо дѣйствительно проникнуться убѣжденіемъ, что философія не законченная наука и что въ ней и въ наши дни, какъ прежде, нѣтъ ничего рѣшеннаго. Въ этомъ одномъ уже заключалась бы великая переоцѣнка философскихъ цѣнностей и великое освобожденіе разума отъ связавшихъ его путъ. Если бъ мы не на словахъ только, а на дѣлѣ сумѣли возвыситься до настроенія Декартовскаго предварительнаго сомнѣнія, какъ очистился бы горизонтъ философской мысли, какъ переставились бы всѣ проблемы и всѣ методы философіи! И прежде всего передъ нами выступили бы во

---

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, мы совсѣмъ иначе будемъ судить о недоступности для нашей мысли абсолютнаго начала вещей, будемъ ли въ немъ видѣть нѣчто всецѣло трансцендентное міру и даже совсѣмъ не стоящее къ нему ни въ какихъ отношеніяхъ, или, напротивъ, разсматривать его, какъ силу, внутренне присущую міру или даже тожественную ему въ его истинной сущности; будемъ ли отрицать у него всѣ намъ извѣстныя свойства, или, наоборотъ, приписывать ему духовные или матеріальные признаки. Вопросъ о свободѣ воли получитъ совсѣмъ различный видъ въ смыслѣ его логической разрѣшимости, будемъ ли мы свободу понимать какъ особую форму *многозначной* или *междупредѣльной* причинности, или, напротивъ, будемъ ее разсматривать какъ совершенное отсутствіе какой бы то ни было причинности. Мы совѣмъ иначе будемъ разсуждать о непостижимости нашей душевной субстанціи, когда будемъ въ ней видѣть нѣчто абсолютно отличное отъ всѣхъ психическихъ фактовъ и непроявимое въ нихъ, нежели когда мы признаемъ ея имманентность душевной жизни и неотдѣлимость отъ нея. Подобныя замѣчанія можно сдѣлать и о всѣхъ другихъ вопросахъ онтологіи и метафизики.

весь свой ростъ вѣковѣчные вопросы о сущности и смыслѣ жизни, и мы уже не стали бы отъ нихъ прятаться за маленькіе догматы маленькихъ школъ. Мы искали бы ихъ разрѣшенія, руководясь критеріемъ очевидности или разумной вѣроятности, хотя въ то же время считали бы только то непоколебимо достовѣрнымъ въ теоретическомъ отношеніи, что содержитъ въ себѣ настоящую логическую очевидность. И съ такимъ мѣриломъ мы приступили бы къ оцѣнкѣ не только метафизическихъ выводовъ, но и всякихъ другихъ построеній и обобщеній, хотя бы они исходили отъ естественныхъ наукъ. Благодаря „Критикѣ чистаго разума“ Канта, естествознаніе получило въ философіи совершенно исключительное положеніе. Желая во что бы то ни стало приравнять предположенія общей физики, по всеобщности и необходимости, истинамъ математики, Кантъ провозгласилъ свою грандіозную гипотезу, по которой основныя обобщенія физики суть продукты организаціи нашего ума, а природа имъ во всемъ подчиняется, потому что и она есть только порожденіе нашего чувственнаго созерцанія, только наше представленіе, не имѣющее никакой дѣйствительности внѣ нашего сознанія. Чтобы отстоять абсолютную достовѣрность физики, онъ съ легкимъ сердцемъ обратилъ всю природу въ сплошную фантасмагорію человѣческой чувственности, хотя и протекающую со строгой методичностью. Въ настоящее время такая точка зрѣнія становится все менѣе пригодною. Великія открытія послѣднихъ десятилѣтій заставляютъ думать объ условности и шаткости даже наиболѣе прочныхъ обобщеній старой науки. Съ другой стороны, природа, неутомимо раскрывая передъ нами новыя и неожиданныя перспективы, все наглядиѣе и неотразимѣе доказываетъ намъ свою независимость отъ нашего разума съ его привычками, требованіями и законодательными предписаніями. Къ такой природѣ мы невольно вынуждены относиться *эмпирически*, скромно угадывая значеніе и смыслъ ея таинствен-

наго, неуловимаго, безконечно богатаго содержанія. А при этомъ неизбѣжно выдвигается задача вновь пересмотрѣть вопросъ о томъ, что такое истины науки съ точки зрѣнія безпристрастнаго логическаго суда.

Не забудемъ, міръ неудержимо мѣняется передъ нами въ самыхъ существенныхъ чертахъ своего общаго облика. Еще не такъ давно было совсѣмъ несомнѣнно, что природа со всѣми своими процессами и явленіями цѣликомъ вмѣщается въ Эвклидовомъ пространствѣ трехъ измѣреній, а кто теперь выскажетъ абсолютную научную увѣренность, что дѣло обстоитъ именно такъ? Еще совсѣмъ недавно законъ сохраненія вещества представлялся такой безспорной аксіомой, что намъ казалось понятнымъ, почему Кантъ дѣлаетъ изъ нея неотдѣлимый элементъ самаго устройства нашего разума. Такъ же ли непоколебимо убѣждены мы въ ней теперь? Развѣ не высказывается иногда весьма послѣдовательно продуманное предположеніе, что вещество есть только одна изъ формъ эволюціи энергіи, и развѣ не наталкиваемся мы на нѣкоторые новые опыты, которые какъ будто подтверждаютъ эту гипотезу? А если вещество можетъ возникать изъ энергіи и разрѣшаться въ нее, то куда дѣнутся принципы сохраненія вещества и сохраненія энергіи, какъ самостоятельные и обособленные законы? И сколько другихъ, не менѣе важныхъ вопросовъ подымается передъ нами: точно ли непрерывность чисто физическаго ряда причинъ и дѣйствій нигдѣ не претерпѣваетъ ни малѣйшихъ колебаній, или она иногда испытываетъ мѣняющія и направляющія вліянія со стороны воли и сознанія человѣка и другихъ одушевленныхъ тварей? Точно ли всѣ процессы въ мірѣ подчиняются закону абсолютнаго единообразія, другими словами, точно ли всякая причинность въ немъ однозначна—или въ немъ также имѣетъ мѣсто многозначная или междупредѣльная причинность, и стало быть, встрѣчаются случаи, когда при одинаковыхъ обстоятельствахъ для однихъ и тѣхъ же существъ открывается воз-

можность различныхъ дѣйствій въ извѣстныхъ границахъ? Точно ли вселенная во всемъ своемъ составѣ и во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ своихъ есть только механизмъ, или въ ней совершаются и такія явленія (напр. процессы жизни), въ которыхъ реально присутствуетъ начало цѣлесообразности?

При эмпирическомъ отношеніи къ природѣ на всѣ эти вопросы долженъ отвѣчать опытъ. Но можетъ ли онъ имъ дать исчерпывающее и дѣйствительное рѣшеніе? Не окажется ли онъ, напротивъ, очень двусмысленнымъ судьею, особенно когда дѣло идетъ о совершенной невозможности какихъ-нибудь явленій? Эмпирически доказывать абсолютную невозможность тѣхъ или иныхъ фактовъ есть самая трудная задача на свѣтѣ. Помимо всего другого, очень вѣскими тому препятствіями являются несовершенство нашей чувственной воспріимчивости, ограниченность сферы нашихъ наблюденій и обобщеній, наконецъ, просто кратковременность существованія нашей науки. Возьмемъ хотя бы законъ сохраненія вещества. Какъ доказать, что ни одинъ атомъ матеріи и ни при какихъ обстоятельствахъ во всемъ безконечномъ мірѣ и во всей его вѣчности никогда не возникалъ и не возникнетъ, не исчезалъ и не исчезнетъ? Гдѣ у насъ для этого средства? Почему же мы признаемъ этотъ законъ? Не потому, чтобы онъ былъ абсолютно вѣренъ, а просто потому, что онъ практически достаточенъ для насъ. Онъ имѣетъ только тотъ смыслъ, что въ предѣлахъ точности нашихъ наблюденій (правда, весьма тѣсныхъ) все происходитъ такъ, какъ будто бы вещество никогда не уничтожалось и не возникало вновь; поэтому если общій запасъ вещества и колеблется въ этомъ отношеніи, то въ количествахъ совсѣмъ для насъ незамѣтныхъ. Такое положеніе вещей закономъ сохраненія вещества выражается наиболѣе наглядно и просто, хотя, конечно, возможны для него и другія формулы, болѣе отмѣчающія его приблизительный характеръ. Но представимъ себѣ, что превращеніе энергіи въ вещество

и обратно будетъ установлено съ безспорностью. Тогда законъ сохраненія вещества въ его общей и категорической формѣ будетъ устраненъ и превратится въ болѣе ограниченную и условную формулу, хотя то, что въ немъ было полезнаго и практически цѣлесообразнаго, этимъ не уничтожится, а только сольется съ этой новой формулой.

Обратимся къ тому принципу научнаго знанія, которому обыкновенно придается исключительно важное значеніе: я разумѣю принципъ *абсолютнаго единообразія природы*. Представляетъ ли онъ, во всей категоричности его смысла, вполнѣ доказанное обобщеніе нашего опыта? Ясно, что нѣтъ. Нашъ внѣшній опытъ не даетъ ничего абсолютнаго. Нѣтъ никакого сомнѣнія, существуютъ такіе ряды явленій (таковы, напр., явленія физики), по отношенію къ которымъ полное единообразіе представляется совершенно достаточнымъ и практически умѣстнымъ руководящимъ правиломъ. Но существуютъ и другіе, для которыхъ такое единообразіе не только не есть что-нибудь наглядно установленное, но, напротивъ, можно указать весьма убѣдительныя основанія, чтобы не дѣлать изъ него безусловнаго постулата. Таковы хотя бы всѣ тѣ случаи, въ которыхъ мы допустимъ направляющее воздѣйствіе психики человѣка или животныхъ на теченіе физическихъ процессовъ въ нихъ самихъ или вокругъ нихъ. Если только психическія причины (въ формѣ мысли, чувства, воли) вызываютъ какія бы то ни было физическія дѣйствія, мы потому уже не можемъ ожидать, чтобы при одинаковыхъ обстоятельствахъ всегда получались абсолютно одинаковыя дѣйствія, что и для человѣка и для животныхъ, насколько мы знаемъ строеніе ихъ психическаго міра, малыя различія въ физическихъ дѣйствіяхъ остаются совершенно незамѣтными; поэтому они могутъ производить физически различныя дѣйствія даже тогда, когда будутъ добросовѣстно увѣрены, что поступаютъ совсѣмъ одинаково. Существуютъ и нѣкоторыя другія важныя основанія, чтобы думать, что психическая причинность вообще *многозначна*, а не *однозначна*, какъ физиче-

ская, т.-е. что въ ней одни и тѣ же причины, въ болѣе или менѣе широкихъ предѣлахъ, могутъ вызывать разныя дѣйствія. Отвергнемъ ли, чтобы спасти абсолютное единообразіе природы, всякое вліяніе нашихъ душевныхъ состояній на наши поступки? Но чѣмъ же это оправдать? Вѣдь абсолютное единообразіе вовсе не есть логически очевидная истина; противоположное ей очень легко мыслится и въ исторіи человѣчества постоянно мыслилось. Самъ Кантъ, чтобы сдѣлать единообразіе всеобщимъ и необходимымъ закономъ феноменальнаго міра, вынужденъ былъ его выводить изъ слѣпой магіи нашей умственной организаціи. Наконецъ, если бы психика во всѣхъ одушевленныхъ тваряхъ была совсѣмъ бездѣйственна, почему она могла бы возникнуть въ мірѣ и такъ сложно развиваться?

Широкія обобщенія опыта имѣютъ только приблизительный характеръ, ихъ значеніе только прикладное, въ предѣлахъ интересующихъ насъ областей изслѣдованія, построяемыхъ нами догадокъ о нихъ, предсказанія ихъ будущихъ явленій въ занимающемъ насъ направленіи. А это, другими словами, значитъ: эти обобщенія ничего не предрѣшаютъ въ сферѣ метафизическаго. Въ серьезномъ пониманіи этой истины лежитъ великій залогъ освобожденія философской мысли въ ея исканіяхъ и вѣковѣчныхъ проблемахъ. Вѣдь современный философскій догматизмъ въ еще гораздо большей степени коренится въ абсолютной оцѣнкѣ условныхъ эмпирическихъ обобщеній, чѣмъ въ запретительныхъ формулахъ современной философской гносеологіи. Прихотливые выводы различныхъ гносеологическихъ школъ потому уже не могутъ сдѣлаться всеобщимъ достояніемъ, что они въ своемъ чистомъ видѣ для большинства непонятны; напротивъ, превращеніе приблизительныхъ формулъ науки въ абсолютныя метафизическія истины о самомъ существѣ вещей наглядно и просто рѣшаетъ и упраздняетъ всѣ вопросы и сомнѣнія. Если въ принципахъ однозначной причинности, сохраненія вещества и энергіи, непрерывности физическаго ряда явленій и т. п. высказываются исчер-

пывающія истины о природѣ всего реальнаго, тогда, конечно, во вселенной нѣтъ никакого мѣста ни свободѣ, ни вліянію ума и воли на чьи-нибудь поступки, ни какой бы то ни было духовной причинности вообще; тогда весь міръ есть абсолютный механизмъ, въ которомъ все психическое есть только загадочный, безсильный и жалкій привѣсокъ къ неуклонному и слѣпому движенію матеріальныхъ элементовъ. Наоборотъ, когда мы поймемъ приблизительность и условность обобщеній эмпирическаго знанія, цѣликомъ возвращаются всѣ отброшенныя проблемы во всей ихъ принципіальной важности. Тогда мы убѣдимся, что наука и философія дѣйствуютъ въ разныхъ плоскостяхъ и не могутъ замѣнить другъ друга. Намъ станетъ яснымъ, что къ принципіальнымъ вопросамъ надо подходить съ принципіальными соображеніями и что ихъ надо рѣшать не ссылками на чужой авторитетъ, а указаніями логической очевидности и разумной вѣроятности. И мы увидимъ въ то же время, что наши моральные интересы не такъ безнадежно попраны непоколебимыми выводами теоретическаго знанія, что о нихъ можно говорить и съ ними можно считаться при обсужденіи основныхъ задачъ человѣческаго разума. И когда все это будетъ сознано до конца и во всѣхъ послѣдствіяхъ, тогда, быть можетъ, разсѣятся сумерки философской мысли, въ которыя мы погружены сейчасъ.

Нѣкоторые признаки близкаго разсвѣта и пробужденія можно наблюдать и теперь. Свѣжимъ вѣтромъ проносится въ застоявшейся умственной атмосферѣ новое философское движеніе такъ называемаго *прагматизма*. Давно неслыханныя рѣчи раздаются среди его представителей, и какъ бы ни казались онѣ парадоксальными, къ этому движенію примкнули такія громкія имена современной философіи, какъ Джемсъ и Бергсонъ. Какъ все оригинальное и совсѣмъ новое, прагматизмъ не нашелъ себѣ безпристрастной оцѣнки въ существующихъ философскихъ направленіяхъ: на него ополчились съ самыхъ противоположныхъ сторонъ. У него настойчиво отнимаютъ его оригинальность, всячески стара-

ются втиснуть его въ старые шаблоны, а въ то же время его ученіе провозглашается возмутительной философской ересью, недопустимой для культурной мысли. Прагматистовъ обвиняютъ въ скептицизмѣ, въ легкомысленномъ американскомъ практицизмѣ, въ грубомъ и поверхностномъ утилитаризмѣ, даже вообще въ полномъ презрѣніи къ истинѣ. Если нѣкоторые упреки и находятъ себѣ отчасти оправданіе въ неясности и недомолвкахъ при формулированіи прагматическаго принципа у его защитниковъ, то все же произносимое надъ ними огульное и нетерпимое осужденіе менѣе всего диктуется голосомъ спокойной и объективной критики, а скорѣе враждою и даже испугомъ. Давно никто не выступалъ съ такою беззавѣтною и молодою отвагою противъ признанныхъ и почитаемыхъ кумировъ современнаго міропониманія. Абсолютная, всѣ вопросы рѣшившая наука, абсолютная, разъ навсегда установившая природу и границы теоретической истины гносеологія Канта и его послѣдователей, абсолютная, всѣ внутреннія тайны Божественной сущности открывшая метафизика Гегеля, вновь воскресшая на чуждой и непривычной почвѣ Англіи и Америки, все это и многое другое вызываетъ въ нихъ самое рѣшительное, нерѣдко полное благодушной и ясной ироніи сомнѣніе. Въ горячей борьбѣ противъ своихъ высоко настроенныхъ противниковъ, они, пожалуй, иногда хватаютъ черезъ край и немножко щеголяютъ своею непритязательностью, минимальностью своихъ допущеній, подчеркнутою элементарностью своихъ точекъ отправленія. Но все же прагматисты не скептики и не эристики старыхъ временъ. Они не меньше своихъ противниковъ вѣрятъ въ положительную истину, хотя и не въ той формѣ вѣрятъ, какъ они. Во всякомъ случаѣ обвиненіе современныхъ прагматистовъ въ томъ, что они единственнымъ мѣриломъ истиннаго ставятъ житейскую пользу и выгоду, явно недобросовѣстно. Чтобы напомнить, что на самомъ дѣлѣ думаютъ наиболѣе авторитетные представители прагматизма, я въ краткихъ и общихъ чертахъ изложу взглядъ на познаніе

самаго замѣчательнаго между ними, Уилліама Джемса, котораго по всей справедливости можно назвать самымъ тонкимъ и глубокимъ психологомъ и однимъ изъ наиболѣе крупныхъ мыслителей въ наши дни.

По основному мнѣнію Джемса, все, что мы считаемъ истиннымъ, во что вѣримъ и чѣмъ руководствуемся въ жизни, принимается нами въ силу его удобства, цѣлесообразности, соотвѣтствія и гармоніи съ нашими практическими, моральными и логическими потребностями. Въ томъ, какія именно идеи мы усвоимъ, сказывается степень нашего приспособленія къ окружающему міру и къ законамъ и требованіямъ нашей собственной природы. Вѣдь мы живемъ, какъ думаемъ и понимаемъ, и качествомъ дѣятельности нашихъ различныхъ душевныхъ силъ измѣряется пригодность нашихъ вѣрованій и убѣжденій. Принимаемое нами за истину тѣмъ полнѣе удовлетворитъ насъ, чѣмъ шире оно отвѣчаетъ всѣмъ жизненнымъ запросамъ нашего духовнаго склада. Когда мы настаиваемъ на какомъ-нибудь мнѣніи только потому, что оно льститъ нашимъ личнымъ интересамъ и выгодамъ, хотя и находится въ явномъ разногласіи съ нашимъ моральнымъ чувствомъ и нашимъ теоретическимъ пониманіемъ, мы едва ли будемъ долго вѣрить сами себѣ. Подобнымъ же образомъ, когда какое-нибудь убѣжденіе согласуется съ внушеніями нашего моральнаго чувства, но серьезно противорѣчитъ усмотрѣніямъ нашего ума или, удовлетворяя умъ, обращаетъ въ ничто всѣ наши нравственныя требованія, оно едва ли можетъ стать дѣйствительно прочнымъ убѣжденіемъ. Только такая истина овладѣваетъ нами, которая удовлетворяетъ всего человѣка во всѣхъ его жизненныхъ двигателяхъ.

Что относится ко всякимъ нашимъ убѣжденіямъ вообще, то въ частности имѣетъ силу и для предметовъ логической или теоретической увѣренности. Логическіе процессы заключаютъ въ себѣ законы и требованія, съ которыми непремѣнно должно сообразоваться усвояемое нами содержаніе. Въ этомъ смыслѣ такое содержаніе должно быть цѣлесо-

образнымъ, пригоднымъ, удобнымъ для нашихъ интеллектуальныхъ дѣйствій. Разумѣется, самой высокой степени цѣлесообразности въ этомъ отношеніи достигаютъ лишь такія данныя мысли, которыя обладаютъ полною очевидностью и несомнѣнностью для нашего ума. Но къ сожалѣнію, область такихъ совсѣмъ несомнѣнныхъ данныхъ очень ограничена: она обнимаетъ только безспорно установленные конкретные факты и вѣчныя истины математики и логики [1]). Все, что выходитъ за эти предѣлы, имѣетъ только условную и приблизительную достовѣрность. Сюда прежде всего относятся всѣ обобщенія о наблюдаемыхъ фактахъ и всѣ объясненія, которыя мы имъ даемъ. И тѣмъ и другимъ принадлежитъ лишь значеніе *рабочихъ гипотезъ*. Они важны въ той мѣрѣ, въ какой мы съ ихъ помощью оріентируемся въ природѣ и предугадываемъ ея явленія; въ мѣру такой цѣлесообразности имъ можно приписать вполнѣ объективное достоинство, но никакъ не далѣе этого. Настоящаго доказательства, что имъ однимъ въ ихъ универсальныхъ притязаніяхъ принадлежитъ истина, а не какимъ-нибудь другимъ, которыя, быть можетъ, гораздо ближе выражаютъ дѣйствительное положеніе вещей, у насъ нѣтъ, и намъ неоткуда его взять. Поэтому когда мы возводимъ какія-нибудь эмпирическія обобщенія въ рангъ абсолютно достовѣрныхъ, для всѣхъ и навсегда обязательныхъ истинъ, мы только плодимъ ненужные и вредные предразсудки. Мы бы не стали этого дѣлать, если бы болѣе считались съ многообразіемъ и неисчерпаемымъ богатствомъ содержанія дѣйствительности. Говоря терминологіей прагматистовъ, дѣйствительность до безконечности *пластична*: мы не знаемъ никакихъ границъ тому, что она можетъ намъ открыть, если мы только сумѣемъ къ ней подойти. Эволюція науки движется догадками человѣка: изслѣдователь замѣтитъ какое-нибудь отношеніе между фактами природы, сосредоточится на немъ, постарается отъединить изучаемые факты отъ всякихъ посторон-

[1]) Pragmatism, 1908, pp. 209—210.

нихъ вліяній, убѣдится въ постоянной наличности этого отношенія при такихъ условіяхъ и тогда провозглашаетъ его за нетерпящій исключеній законъ для всего безконечнаго міра. Имѣетъ ли онъ на это серьезное право? Чѣмъ онъ докажетъ, что въ невѣдомыхъ нѣдрахъ безконечной природы не лежатъ силы, которыя могутъ, при неизвѣстныхъ намъ условіяхъ, парализовать или радикально измѣнить знакомыя намъ отношенія? Быть можетъ, даже эти силы находятся совсѣмъ близко къ намъ, и мы только ихъ не замѣчаемъ, потому что ихъ не ищемъ. Дѣйствительность раскрывается знанію вовсе не въ полнотѣ своихъ законовъ и силъ, а только подъ угломъ тѣхъ искусственныхъ разрѣзовъ и сѣченій, которымъ ее подвергаютъ отдѣльныя науки. Другія точки зрѣнія, другія сѣченія и разрѣзы дали бы совсѣмъ иную картину вселенной. Кто знаетъ, какіе колоссальные перевороты предстоятъ наукѣ въ этомъ направленіи!

А между тѣмъ рано или поздно, при малѣйшей вдумчивости съ нашей стороны, передъ каждымъ изъ насъ встаетъ великій вопросъ: въ чемъ смыслъ нашей жизни и въ чемъ коренное существо ея? и мы должны какъ нибудь на него отвѣтить. И вотъ условныя и приблизительныя обобщенія опыта не представляютъ никакихъ обязательныхъ данныхъ при его рѣшеніи. Въ самомъ благопріятномъ для натурализма случаѣ можно говорить только о логической равноправности противоположныхъ рѣшеній основной проблемы бытія. Тогда выйдетъ, что матеріализмъ и спиритуализмъ, атеизмъ и теизмъ, детерминизмъ и ученіе о свободѣ воли не имѣютъ другъ передъ другомъ никакихъ логическихъ преимуществъ. Но допустимъ даже, что все это такъ: развѣ этимъ дѣло кончается? Вѣдь вопросъ все-таки стоитъ передъ нами и съ нимъ никакой другой вопросъ не можетъ сравняться по своему всеохватывающему жизненному значенію: мы живемъ, какъ думаемъ и вѣримъ. Поэтому между логически-равноправными міросозерцаніями мы должны выбрать какое-нибудь одно. Какому же изъ нихъ мы окажемъ

предпочтеніе? Конечно, это зависитъ отъ индивидуальныхъ свойствъ каждаго отдѣльнаго человѣка, но въ общемъ та истина убѣдительнѣе для насъ, которая полнѣе отвѣчаетъ всѣмъ запросамъ духовной личности. Кромѣ логическихъ требованій, въ насъ громко говорятъ требованія нравственныя; итакъ, между двумя противоположными, но логически равноцѣнными воззрѣніями мы изберемъ такое, которое болѣе удовлетворяетъ нашему моральному сознанію, и только нравственное равнодушіе или необоснованные логическіе предразсудки, или просто субъективный капризъ могутъ заставить насъ поступить иначе [1]). Напримѣръ, когда детерминисты отвергаютъ свободу воли, они выставляютъ принципъ единообразія природы, какъ непререкаемую истину; имъ кажется, что всѣ наши понятія о возможности различныхъ дѣйствій и даже о самомъ возможномъ въ его различіи отъ дѣйствительнаго представляютъ продуктъ человѣческаго невѣжества, и что „необходимость и невозможность одни правятъ судьбою міра“. Однако съ точки зрѣнія безпристрастнаго опыта и безпристрастной логики вполнѣ мыслимо, что природа только приблизительно единообразна [2]). И, наоборотъ, существуютъ серьезныя основанія полагать, что всѣ величавыя пріобрѣтенія математическихъ и физическихъ наукъ, каковы доктрина эволюціи, законъ единообразія и т. д., достигнуты благодаря нашему неудержимому желанію придать вселенной въ своемъ умѣ болѣе раціональную форму, чѣмъ та, въ какой даетъ намъ ее простой опытъ. „Всѣ наши научные и философскіе идеалы—алтари невѣдомымъ богамъ, единообразіе не меньше, чѣмъ свобода воли“. Но при выборѣ между этими богами мы въ правѣ пользоваться понятіемъ не только механической и логической, но и моральной раціональности [3]). И вотъ этимъ вопросъ рѣшается: свобода воли означаетъ новизну въ мірѣ; только признавъ свободу, мы

[1]) The will to believe, 1909, pp. 75—76, 127.

[2]) Pragmatism, pp. 118—119.

[3]) The will to believe, p. 147.

можемъ безъ кричащаго противорѣчія думать, что мы и наши ближніе можемъ вносить въ жизнь нѣчто свое, зависящее только отъ насъ и нашихъ усилій; болѣе того, только при свободѣ можно допустить, что міръ улучшается, и что для его развитія предносится нѣкоторая высшая цѣль. Напротивъ, если онъ вѣчно состоитъ изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ, вѣчно находящихся между собою въ однихъ и тѣхъ же отношеніяхъ, то въ существенныхъ чертахъ онъ неизмѣняемъ, хотя бы въ отдѣльныхъ его частяхъ и возникала иногда временная видимость совершенствованія [1]). Коротко говоря, для детерминизма всякія наши заботы и старанія что-нибудь измѣнить въ себѣ или кругомъ себя представляютъ несомнѣнный плодъ безсмысленной иллюзіи; для ученія о свободѣ—въ этомъ весь смыслъ и вся цѣнность нашего существованія.

Аналогичнымъ образомъ рѣшаетъ Джемсъ и вопросъ относительно теизма. По его глубокому убѣжденію, Богъ есть единственный предѣльный объектъ, который въ одно и то же время и раціоналенъ самъ по себѣ и доступенъ разсмотрѣнію человѣческаго разума. Бытіе, лишенное Бога — не раціонально, бытіе, превосходящее Бога — невозможно [2]). Преимущество понятія о Богѣ надъ всѣми другими представленіями о началѣ вещей, заключается въ томъ, что это понятіе одно гарантируетъ идеальный, навсегда непоколебимый міропорядокъ. Между тѣмъ потребность въ вѣчномъ нравственномъ міропорядкѣ—одна изъ глубочайшихъ потребностей нашего сердца. Матеріализмъ просто отрицаетъ нравственный міропорядокъ и рѣшительно отказывается отъ всякихъ чаяній въ этомъ смыслѣ; наоборотъ, теизмъ и спиритуализмъ означаютъ признаніе вѣчнаго нравственнаго міропорядка и широкій просторъ для нашихъ надеждъ. Этимъ предопредѣляется выборъ между ними для человѣка, смотрящаго на нравственныя задачи въ

---

[1]) Pragmatism, p. 118—119.

[2]) The will to believe, p. 116.

жизни, какъ въ серьезное дѣло. И онъ будетъ правъ [1]). „Нѣкоторые изъ нашихъ позитивистовъ“,—говоритъ Джемсъ [2]), „все—продолжаютъ напѣвать намъ, что среди гибели боговъ и идоловъ одно божество продолжаетъ стоять незыблимо, что имя ему научная истина и что оно предписываетъ намъ лишь одну, но зато верховную заповѣдь: „не будь теистомъ“, ибо это было бы удовлетвореніемъ своихъ субъективныхъ наклонностей, а удовлетвореніе ихъ означаетъ интеллектуальную гибель. Эти добросовѣстные джентльмены воображаютъ, что они прыгнули выше себя, освободивъ свои умственные процессы отъ контроля всѣхъ субъективныхъ склонностей и вообще и въ частности. Но они ошибаются; они просто выбрали изъ всѣхъ имѣющихся у нихъ въ распоряженіи склонностей тѣ, которыя помогли имъ построить изъ даннаго матеріала самый бѣдный, низменный и безплодный результатъ, а именно молекулярный міръ; всѣмъ же остальнымъ они пожертвовали“. Впрочемъ, въ глазахъ Джемса убѣжденіе въ бытіи Бога вовсе не есть только нравственный постулатъ; доказательства въ пользу признанія Бога прежде всего коренятся въ нашемъ внутреннемъ личномъ опытѣ [3]). Въ своемъ производящемъ глубокій переворотъ въ психологіи религіознаго чувства сочиненіи „Многообразіе религіознаго опыта“, онъ показываетъ, что по крайней мѣрѣ для особо одаренныхъ религіозныхъ натуръ источникомъ непоколебимой увѣренности въ существованіи Бога являются специфическія, ни на что другое несводимыя душевныя переживанія; какъ бы ни были они кратковременны, но кто ихъ однажды испыталъ, уже не можетъ сомнѣваться въ реальности того, что ему въ нихъ открылось. Въ этомъ наиболѣе своеобразная черта этихъ исключительныхъ переживаній: во всякихъ другихъ показаніяхъ непосредствен-

---

[1]) Pragmatism, pp. 106—107.

[2]) The will to believe, p. 131, (въ русскомъ переводѣ Церетели, стр. 150—151).

[3]) Pragmatism, p. 109.

наго опыта сомнѣваться можно, но въ этихъ нельзя; высшее мистическое созерцаніе несетъ съ собою такое полное сознаніе реальности своего предмета и оставляетъ такой неизгладимый слѣдъ, что передъ нимъ совсѣмъ блѣднѣетъ чувство всякой другой реальности. И Джемсъ думаетъ, что единственно правдоподобное объясненіе сюда относящихся фактовъ заключается въ гипотезѣ дѣйствительнаго соприкосновенія глубочайшихъ слоевъ нашей душевной жизни съ реальнымъ божественнымъ міромъ.

Я вовсе не хочу сказать, что въ прагматизмѣ вообще и въ ученіи Джемса въ частности содержится послѣднее слово философской истины. У прагматическаго метода никакъ нельзя отрицать большой недоговоренности, нерѣдко переходящей въ неопредѣленность и колеблющуюся расплывчатость. Иногда съ нимъ связываются разныя ограниченія, которыя едва ли можно оправдать по существу дѣла. Напримѣръ, далеко не ясно, почему Джемсъ, устанавливая истины бытія Божія и свободы воли, ограничивается только моральными соображеніями и считаетъ всякое умозрительное обоснованіе ихъ совсѣмъ ненужнымъ, праднымъ и никакого жизненнаго значенія не имѣющимъ занятіемъ. Вѣдь самъ онъ, однако, настаиваетъ, что истина о Богѣ тогда только прочно овладѣетъ нашимъ убѣжденіемъ, когда она пройдетъ „сквозь строй всѣхъ другихъ нашихъ истинъ“ и когда она приноровится къ нимъ и онѣ къ ней [1]). Можетъ ли это быть достигнуто безъ всесторонней *логической* оцѣнки ихъ содержанія? Вообще, если соотвѣтствіе съ нашими логическими требованіями составляетъ неизбѣжное условіе усвояемости идей нашимъ сознаніемъ, вопросъ объ ихъ теоретическомъ оправданіи получаетъ гораздо болѣе серьезное значеніе, чѣмъ это кажется Джемсу. Для него, повидимому, всѣ недоумѣнія разрѣшаются тѣмъ соображеніемъ, что самыя противоположныя предположенія о сущности и началѣ вещей являются логически равноправ-

---

[1]) Pragmatism, p. 109.

ными, и что поэтому при выборѣ между ними мы должны руководствоваться уже не логическими, а другими мотивами. Но вѣдь эту равноправность, казалось бы, слѣдовало доказать, а не отправляться отъ нея, какъ чего-то, съ чѣмъ согласились заранѣе. Въ этомъ характерная ограниченность умственнаго кругозора Джемса: его мысль слишкомъ поспѣшно останавливается при соприкосновеніи съ умозрительными вопросами, быть можетъ, по національному предубѣжденію противъ отвлеченностей, не представляющихъ прямого и ощутимаго жизненнаго интереса.

Однако важны не эти слабыя стороны новаго ученія, а его положительныя свойства: новизна, свѣжесть, чрезвычайная простота, искренность нравственнаго подъема. „Я горячо вѣрю въ философію", говоритъ Джемсъ,—„я вѣрю также, что надъ нами, философами, загорается разсвѣтъ новаго дня" [1]). Вотъ эта-то задушевная вѣра въ близость новаго дня, когда все явится въ новомъ видѣ и озарится новымъ свѣтомъ, представляетъ самое заразительное и захватывающее въ прагматическомъ движеніи. Откажемся отъ придуманныхъ принциповъ, мнимыхъ необходимостей, абсолютныхъ законовъ и категорій, обратимся къ самой дѣйствительности, взглянемъ ей прямо въ глаза, ничего на нее не сочиняя, и тогда истина раскроется предъ нами во всей жизненной глубинѣ своего значенія,—въ этомъ главная тема прагматической проповѣди. Не будемъ составлять сложныхъ гипотезъ, чтобы оправдать истину, потому что тогда она сама потонетъ въ гипотезахъ; истина сіяетъ тѣмъ ярче, чѣмъ проще мы къ ней подойдемъ, и она стоитъ тѣмъ непоколебимѣе, чѣмъ меньше допущеній мы сдѣлаемъ, чтобы ея достигнуть. Итакъ, будемъ ея искать при наименьшихъ допущеніяхъ. И прагматисты наносятъ бодрый ударъ всякому догматизму и схоластикѣ, смѣлою рукою опрокидываютъ старыхъ идоловъ и одушевленно зовутъ на новый широкій путь свободныхъ изслѣдованій и непредвзятыхъ рѣшеній.

[1]) Pragmatism, p. 6.

Въ этомъ пути великая нужда въ наше время. Философія въ самомъ дѣлѣ переживаетъ серьезный кризисъ. Философская мысль или заглохнетъ въ тѣсномъ кругѣ условныхъ вопросовъ и условныхъ умолчаній, или она разобьетъ добровольно надѣтыя цѣпи и вырвется на вольный воздухъ безконечныхъ перспективъ, вѣчно предстоящихъ человѣческому разуму. Философія должна пересмотрѣть свой умственный багажъ, должна бросить все лишнее и ненужное и въ неисчерпаемомъ богатствѣ и многообразіи дѣйствительности искать живого примиренія своихъ теоретическихъ запросовъ и нравственныхъ чаяній. О томъ, что все это нужно сдѣлать, съ энтузіазмомъ напомнили прагматисты, и въ этомъ ихъ большая культурная заслуга. Не въ отгораживаніи отъ реальной истины, а въ неутомимомъ приближеніи къ ней настоящая жизнь духа. Не будемъ искать уже готовыхъ рѣшеній, будемъ думать и рѣшать сами, хотя бы мы и были при этомъ увѣрены, что и наше слово не будетъ послѣднимъ.