П. Кудрявцевъ.

АБСОЛЮТИЗМЪ ИЛИ РЕЛЯТИВИЗМЪ?

ОПЫТЪ

историко-критическаго изученія чистаго эмпиризма новѣйшаго времени въ его отношеніи къ нравственности и религіи.

Выпускъ первый.

Δός μοι ποῦ στῶ.

Ἀρχιμήδης.

ГДУ кгУ твоемУ поклонѝшисѧ и томУ ѥдѝномУ послУжиши.

Матѳ. Д, ѵ.

КІЕВЪ.
Типо-литографія И. И. Чоколова, Фундуклеевская ул., д. № 22.
1908.

2-й экз.

„Пров 38"

ПРОВ. 1957

603
281

В 816

Библиотека ООН

Предлагаемая книга представляетъ собою лишь часть труда, посвященнаго авторомъ историко-критическому изученію чистаго эмпиризма новѣйшаго времени въ его отношеніи къ нравственности и религіи. Конечно, лишь въ экономіи цѣлаго каждая частность можетъ выступить въ должномъ освѣщеніи и получить полное оправданіе, но и въ отдѣльномъ видѣ предлагаемая часть труда—авторъ смѣетъ такъ думать—не лишена значенія для уясненія той точки зрѣнія, которая представляется автору наиболѣе существенной при оцѣнкѣ одинаково какъ жизни, такъ и философіи, для опредѣленія отличительныхъ особенностей и сравнительнаго значенія изучаемаго направленія въ ряду другихъ философскихъ направленій, въ особенности какъ послѣдовательнаго выраженія релятивистической точки зрѣнія, и для отысканія наиболѣе надежныхъ путей и пріемовъ въ борьбѣ съ релятивизмомъ, а потому авторъ склоненъ нѣсколько умѣрить свои сѣтованія по поводу того, что въ силу различныхъ обстоятельствъ, о которыхъ здѣсь не мѣсто и не время распространяться, первой части его труда суждено увидѣть свѣтъ раньше, чѣмъ вторая попала на типографскій станокъ, а третья даже на бумагу. Поскольку тотъ или другой исходъ борьбы между абсолютизмомъ и релятивизмомъ въ философіи имѣетъ

рѣшающее значеніе для положительнаго или отрицательнаго отношенія къ самой возможности теоретическаго оправданія нравственности, какъ явленія, отличнаго отъ фактически сложившихся нравовъ, и религіи, какъ явленія, по существу не допускающаго координированія съ различными формами практически неизбѣжнаго и практически же выгоднаго приспособленія къ даннымъ условіямъ существованія, какъ они понимаются тѣмъ или другимъ лицомъ, авторъ надѣется, что его книга - если не по исполненію, о качествахъ котораго онъ судить не берется, то по замыслу, въ значительности котораго не сомнѣвается - идетъ навстрѣчу существеннѣйшимъ интересамъ такихъ дисциплинъ, какъ этика и философія религіи, изслѣдующихъ наиболѣе глубокія стороны въ жизни и дѣятельности человѣческаго духа.

Авторъ.

Содержаніе.

стр.

ВВЕДЕНІЕ 1

Борьба абсолютизма съ релятивизмомъ, какъ существеннѣйшій элементъ человѣческой жизни, по даннымъ библейскимъ и общечеловѣческимъ . . . . . 1—44

Борьба между абсолютизмомъ и релятивизмомъ, какъ существеннѣйшій элементъ въ исторіи философской мысли 45—51

Борьба философскихъ и политическихъ направленій, происходившая въ Аѳинахъ въ V-мъ вѣкѣ до р. Хр., какъ типичнѣйшее проявленіе борьбы абсолютизма съ релятивизмомъ . . . . . 51—63

Живучесть обоихъ направленій философской мысли . 63—66

Чистый эмпиризмъ новѣйшаго времени, какъ наиболѣе послѣдовательное выраженіе релятивистической точки зрѣнія . . . . . 67—76

Основной вопросъ, предъявляемый къ чистому эмпиризму новѣйшаго времени изслѣдователемъ, признающимъ борьбу абсолютизма съ эмпиризмомъ существеннѣйшимъ элементомъ жизни и мысли . . . . . 76—77

Значеніе изслѣдованія чистаго эмпиризма новѣйшаго времени въ отношеніи къ указанному вопросу съ точки зрѣнія запросовъ и интересовъ, выдвигаемыхъ современнымъ состояніемъ русской жизни и мысли . . . . . 77—89

Частнѣйшія задачи историко-критическаго изученія чистаго эмпиризма, какъ наиболѣе послѣдовательнаго выраженія релятивистической точки зрѣнія 90

ВВЕДЕНІЕ.

Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου.
Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.

И на такихъ перекресткахъ своей исторіи должны учиться люди

Петцольдтъ.

Какъ бы ни понимать характеръ искушенія Христа отъ діавола — въ смыслѣ ли пережитой Христомъ внутренней борьбы, закончившейся полною побѣдою добра надъ зломъ, какъ толкуютъ нѣкоторые экзегеты, или—что, по нашему мнѣнію, требуется евангельскимъ представленіемъ о лицѣ Христа—въ смыслѣ яснаго представленія Богочеловѣкомъ тѣхъ путей, которые уводятъ людей отъ Бога „на страну далече", глубокой скорби объ идущихъ этими путями и рѣшительнаго свидѣтельства своей непоколебимой вѣрности истинному направленію жизни,—несомнѣнно одно, что искушеніе Христа въ пустынѣ носило типическій характеръ: передъ сознаніемъ Христа прошли типическія формы, къ какимъ можетъ быть сведено разнообразіе искушеній, переживаемыхъ какъ отдѣльными людьми въ теченіе ихъ жизни, такъ и всѣмъ человѣчествомъ на протяженіи его историческаго существованія. Разница между Богочеловѣкомъ и человѣкомъ въ отношеніи къ искушеніямъ состоитъ не въ содержаніи самыхъ искушеній, а въ процессѣ ихъ переживa-

нія: въ то время какъ Богочеловѣкъ безъ всякихъ колебаній отвергъ искусительныя предложенія діавола, человѣкъ въ большей или меньшей степени переживаетъ мучительную борьбу добра надъ зломъ, которая далеко не всегда оканчивается побѣдою перваго надъ послѣднимъ. Содержаніе же искушенія тамъ и здѣсь—одно: оно сводится къ отклоненію человѣка отъ безраздѣльнаго служенія Богу, какъ живому средоточію абсолютныхъ цѣнностей. Въ этомъ отношеніи Сынъ человѣческій уподобился „братіи"—прочимъ людямъ (Евр. 2, 17—18), которые, будучи созданы для полной, разнообразной и гармоничной жизни въ общеніи съ Богомъ, всѣ, начиная съ прародителей, въ той или другой мѣрѣ искушаются представленіемъ своевольной жизни въ отчужденіи отъ Бога.

По библейскому представленію, Богъ есть существо самосущее (Исх. 3, 13—14), обладающее полнотою совершенствъ,—по средневѣковой терминологіи, перешедшей черезъ Декарта и въ новую философію, не только ens realissimum, но и ens perfectissimum: Онъ—единый сильный (1 Тим., 6, 15), единый безсмертный (тамъ же, ст. 16), единый святый (1 Цар. 2, 5), единый благій (Мрк. 10, 18), единый премудрый (1 Тим. 6, 17); Онъ есть, по выраженію св. Григорія Нисскаго [1],—πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν или, по словамъ церковной пѣсни, θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν. Будучи полнотою самобытной и совершенной жизни, Богъ является „источникомъ бытія для всего существующаго, источникомъ жизни для всего живущаго, источникомъ разума для имѣющихъ разумъ, для всѣхъ причиною всѣхъ благъ" [2] (см. Быт. 1, 1; Псал. 35, 9—10; Ін. 5, 26; Дѣян. 17, 25; Притч. 2, 6 и мн. др.). Имѣя въ Богѣ источникъ своего бытія, тварное бытіе (=міръ) въ процессѣ своего существованія осуществляетъ

---

[1]) Въ трактатѣ Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (=Объ устроеніи человѣка). См. Migne, s. gr., t. 44, c. 184: πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ θεῖον.

[2]) *І. Дамаскинъ.* Точн. излож. пр. вѣры, кн. 1, гл 8.

премудрый планъ, отъ вѣка существовавшій въ Божественномъ Разумѣ,—въ этомъ смыслъ міровой жизни. Поскольку теченіе міровой жизни оказывается соотвѣтствующимъ предначертаніямъ Божественнаго Разума, оно является для объективнаго созерцанія откровеніемъ славы Божіей (Псал. 18, 1; Иса. 6, 3; Римл. 1, 20), а для субъективнаго ощущенія сознательно участвующихъ въ созиданіи міровой жизни существъ — высокимъ блаженствомъ. Богъ, такимъ образомъ, есть начало, средоточіе и конецъ міровой жизни: Онъ—„Альфа и Омега, начало и конецъ“ (Апок. 21, 6), ибо *все* произошло *изъ Него*, *Имъ* существуетъ и *къ Нему*, какъ образу полной и совершенной жизни, направляется (Римл. 11, 36). Въ частности, человѣкъ, въ самой природѣ своей заключающій потенціально образъ Божій, призванъ къ активной и разумной работѣ надъ реализаціей этого образа въ своей жизни и дѣятельности,—въ этомъ смыслѣ человѣческаго существованія: уподобляясь Богу, человѣкъ тѣмъ самымъ прославляетъ Бога (ср. 1 Кор. 6, 20) и въ этомъ же находитъ высшее блаженство (см. ученіе Спасителя о блаженствахъ). Для человѣка, какъ существа разумно-сознательнаго, Богъ въ большей степени, нежели для низшихъ тварей, долженъ быть началомъ, средоточіемъ и концомъ жизни: и подлинный смыслъ, и истинное блаженство человѣка состоятъ въ томъ, чтобы жить въ Богѣ, т. е. въ Немъ, и только въ Немъ, видѣть πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν, или — выражаясь современнымъ философскимъ языкомъ—реальное средоточіе абсолютныхъ цѣнностей. Разъ только точка притяженія человѣческихъ силъ перемѣстится изъ центра на периферію—отъ Бога къ твари, отъ Безусловнаго къ условному, жизнь человѣка теряетъ свой смыслъ, и если все еще продолжаетъ быть источникомъ наслажденій, то—наслажденій такого рода, которыя—по превосходному анализу Спинозы—въ моментъ ихъ переживанія („вкушенія“) „такъ поглощаютъ душу, какъ если бы она успокоилась на нѣкоторомъ истинномъ благѣ,—что болѣе всего мѣшаетъ ей думать о другомъ“, — непосредственно же „за вкушеніемъ“ смѣняются „глубокою печалью, которая если не подавляетъ умъ, то тре-

вожитъ и притупляетъ его“ [1]). А еще раньше другой еврейскій мудрецъ, всецѣло стоявшій на библейской почвѣ, размышляя надъ смысломъ человѣческой жизни, отрѣшенной отъ Бога, посвященной не осуществленію безусловныхъ цѣнностей, а удовлетворенію наличныхъ потребностей человѣческой природы, произнесъ надъ нею такой приговоръ: „видѣлъ я всѣ дѣла, какія дѣлаются подъ солнцемъ, и вотъ, все—суета и томленіе духа!“ (Еккл. 1, 14). И это потому, что Экклезіастъ потерялъ единственно надежную точку опоры—забылъ Бога. Отсюда его заключительный завѣтъ: „бойся Бога и заповѣди Его храни, потому что въ этомъ все для человѣка“ (тамъ же, 12, 13).

Если Богъ есть πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν, то понятно, почему Іегова, свидѣтельствуя черезъ Моисея передъ всѣмъ народомъ Еврейскимъ, что Онъ, Іегова, и только Онъ, есть истинный Богъ, т. е. самосущій источникъ жизни и дѣйствительное средоточіе абсолютныхъ цѣнностей, заповѣдуетъ любить Его всѣмъ сердцемъ, и всею душою, и всею силою (Втор. 6, 5), Ему только покланяться, Ему только служить (6, 13): 1) *покланяться*, потому что Онъ дѣйствительно великъ (см. Псал. 85, 8—10), а благоговѣйное поклоненіе есть естественное выраженіе отношенія къ великому,—*любить*, потому что Онъ—сокровище всѣхъ благъ, а, вѣдь, гдѣ сокровище наше—тамъ и сердце наше (ср. Мѳ. 6, 21),—*служить*, потому что Онъ—не только высочайшая сила, но и высочайшее добро, а истинное—свободное и безкорыстное—служеніе есть выраженіе отношенія къ такому предмету, который, вызывая своимъ величіемъ трепетное благоговѣніе въ человѣческомъ сердцѣ, въ то же время неудержимо влечетъ его къ себѣ; 2) любить *всѣмъ* существомъ („всѣмъ сердцемъ, и всею душою, и всею волею“; еще выразительнѣе у Лук. 10, 27: „всѣмъ сердцемъ твоимъ, — — и всею крѣпостію твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ“, т. е. всѣми силами твоего духа), покланяться и служить *безраздѣльно* („Тому *единому*“...) именно потому, что Богъ есть абсолютное бытіе, обладающее абсолют-

---

[1]) De intellectus emendatione, I = Трактатъ объ усовершенствованіи разума, пер. *Г. Полинковскаго*. Од. 1893, стр. 4.

ной цѣнностью, а абсолютное требуетъ безраздѣльной преданности (ср. Лук. 14, 26: „если кто приходитъ ко Мнѣ и не возненавидитъ отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, мало того = ἔτι δὲ—и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ“) и безповоротнаго служенія (ср. Лук. 9, 62: „кто, возложивъ руку свою на плугъ, озирается назадъ, тотъ не приспособленъ = εὔθετος для царства Божія“). Если въ моментъ преклоненія передъ Абсолютнымъ человѣкъ какъ бы теряетъ свою личность, сознавая себя слишкомъ ничтожнымъ въ сравненіи съ необъятнымъ величіемъ Божества (Псал. 8, 4—5: „когда взираю я на небеса Твои,—дѣло Твоихъ перстовъ, на луну и звѣзды, которыя Ты поставилъ, то что̀ есть человѣкъ, что Ты помнишь его, и сынъ человѣческій, что Ты посѣщаешь его?“; Исаіи 6, 5: „горе мнѣ! погибъ я! ибо я человѣкъ съ нечистыми устами, и живу среди народа также съ нечистыми устами,—и глаза мои видѣли Царя, Господа Саваоѳа“; Лук. 5, 8: „Симонъ Петръ припалъ къ колѣнамъ Іисуса и сказалъ: выйди отъ меня, Господи! ибо я человѣкъ грѣшный“), то въ процессѣ служенія Абсолютному онъ снова обрѣтаетъ себя, потому что это служеніе требуетъ напряженія всѣхъ силъ его духа, и прежде всего—сосредоточеннаго вниманія, чтобы разслышать божественный призывъ: иди! (см., напр., Исх. 3, 10; Исаіи 6, 9; Лук. 9, 60), яснаго сознанія, чтобы не смѣшать божественнаго голоса, звучащаго чаще всего въ тайникахъ человѣческой души, со внушеніемъ злого духа, другихъ людей и собственнаго самолюбія,—наконецъ, твердой рѣшимости послѣдовать божественному призванію: „се иду сотворити волю Твою, Боже“ (Евр. 10, 7). Воля же Божія состоитъ въ томъ, чтобы мы, работая надъ реализаціей тѣхъ потенцій, которыя заложены въ нѣдрахъ міровой жизни, преобразовывали міръ въ подлинное царство Божіе. Въ свѣтѣ такого призванія міръ является въ глазахъ человѣка той нивой, воздѣлывать которую онъ призванъ, а другіе люди—его соработниками на великой нивѣ Божіей. И прочія живыя твари—въ свѣтѣ религіознаго созерцанія—оцѣниваются не съ точки зрѣнія ихъ пригодности для удовлетворенія человѣческихъ потребно-

стей, а какъ живые элементы въ той системѣ міровой жизни, которая служитъ откровеніемъ божественной жизни: „всякое дыханіе да хвалитъ Господа!“ (Псал. 150, 6)—въ этомъ восклицаніи находитъ свое выраженіе истинно-религіозное созерцаніе одушевленной природы. Францискъ Ассизскій зайцевъ называлъ своими братьями, а ласточекъ—сестрами, и это не было въ его устахъ фразой: Францискъ никогда не произносилъ фразъ... Не просто трогательны,—полны глубокаго смысла разсказы объ отношеніяхъ къ животнымъ преподобныхъ Герасима, Сергія, Серафима... Платонъ сравнивалъ благо съ солнцемъ: подобно тому, какъ въ мірѣ чувственномъ солнце есть необходимое условіе и его существованія, и его познанія, такъ точно идея блага (это и есть платоновское Божество) служитъ необходимымъ условіемъ существованія и познаванія другихъ идей [1]). Что̀ идея блага въ философскомъ міросозерцаніи Платона, то идея живого Бога въ религіозномъ сознаніи: находясь въ центрѣ религіознаго сознанія (ср. слова ап. Павла въ Гал. 2, 20: „не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ“), она по всѣмъ направленіямъ распространяетъ свои животворные лучи, освѣщающіе и согрѣвающіе, такъ что все, что захватывается такимъ сознаніемъ, неизбѣжно становится въ отношеніе къ центральной идеѣ и черезъ то самое получаетъ религіозное освѣщеніе: „ѣдите ли, пьете ли, или иное что дѣлаете, все дѣлайте во славу Божію“, пишетъ апостолъ (1 Кор. 10, 31).

Таково, по библейскому представленію, нормальное направленіе человѣческой жизни. Его по справедливости можно назвать теоцентрическимъ, потому что Богъ (Θεός) является дѣйствительнымъ центромъ такой жизни, которая въ свою очередь лучше всего можетъ быть опредѣлена, какъ богослуженіе (конечно, не въ техническомъ смыслѣ этого слова): „Господу Богу твоему поклонишися, и тому единому послужиши“ (Мѳ. 4, 10; ср. Лук. 4, 8; Втор. 6, 13)—таковъ девизъ истинно-человѣческой жизни, по библейскому ученію.

---

[1]) De rep. VI, 507 A—509 B.

Совершенно иной характеръ получаетъ человѣческая жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ, если точка приложенія человѣческихъ силъ переносится изъ центра на периферію, если тварь ставится на мѣсто Творца, а это неизбѣжно происходитъ, когда какая-либо изъ потребностей эмпирической природы человѣка (1 Іоанн. 2, 16: „похоть плоти, похоть очей“ или „гордость житейская“) беретъ верхъ надъ остальными, требуя сосредоточенія силъ человѣка на ея удовлетвореніи. Тогда предметы, служащіе для удовлетворенія этой потребности, получаютъ въ глазахъ порабощеннаго ею человѣка высшую цѣнность, условному усвояется безусловное значеніе, тварь заступаетъ мѣсто Творца, жизнь человѣка—вмѣсто того, чтобы быть свободнымъ и разумнымъ служеніемъ (Римл. 12, 1: λογικὴ λατρεία) Богу—становится служеніемъ немощнымъ и бѣднымъ стихіямъ міра сего (Гал. 4, 3. 9; ср. Колосс. 2, 20 —23), служеніемъ богамъ, которые на самомъ дѣлѣ не боги (Гал. 4, 8; ср. 1 Кор. 8, 5). Такъ возникаютъ тѣ формы практическаго идолослуженія [1]), которыя обличаетъ ап. Павелъ (см., напр., Филипп. 3, 19; Кол. 3, 5). Онѣ сводятся къ служенію чувственнымъ потребностямъ человѣческой природы, которыя берутъ верхъ надъ идеальными требованіями разума, а потому унижаютъ человѣка, низводя его на степень неразумныхъ животныхъ (Псал. 48, 13. 21): „слава ихъ въ срамѣ“ (Филипп. 3, 18), говоритъ апостолъ о людяхъ, преданныхъ этимъ формамъ идолослуженія; они мыс-

---

[1]) Употребленіе термина „идолослуженіе“ (здѣсь и ниже) въ смыслѣ отношенія къ условному, какъ къ безусловному, или служенія твари вмѣсто Творца, оправдывается словоупотребленіемъ ап. Павла, который въ Колосс. 5, 3 называетъ идолослуженіемъ именно отношеніе къ условному (богатству), какъ къ безусловному, какъ къ Богу, ибо о любостяжательныхъ можно сказать mutatis mutandis то же, что апостоломъ сказано въ Филипп. 3, 19 о чревоугодникахъ: ихъ богъ—богатство. Значитъ, идолослуженіе есть, по апостолу, служеніе условному (богатству, чреву), какъ безусловному, какъ Богу. Въ изслѣдованіи г. *М Пальмова* „Объ идолопоклонствѣ у др. Евреевъ“ (Спб. 1897) однимъ изъ видовъ идолопоклонства признается „непосредственное, или безóбразное служеніе древнихъ евреевъ небеснымъ свѣтиламъ“ (стр. 203), т. е. служеніе твари вмѣсто Творца

лятъ о земномъ, а не о небесномъ,—о временномъ, а не о вѣчномъ,—объ условномъ, а не о безусловномъ (чит. тотъ же стихъ). Въ концѣ концовъ, такъ какъ при указанныхъ условіяхъ всѣ предметы (въ томъ числѣ и люди, и даже само Божество, если только не утрачена вѣра въ Него) и событія оцѣниваются съ точки зрѣнія ихъ значенія для удовлетворенія чувственныхъ потребностей эмпирическаго *я*, охарактеризованныя формы идолослуженія являются въ сущности видоизмѣненіями эгоизма, но только это эгоизмъ практическій, не возведенный въ принципъ. Когда выступаетъ это послѣднее условіе, когда человѣкъ сознательно и рѣшительно возводитъ въ абсолютъ свое эмпирическое *я*, принципіально отрицая какія бы то ни было общезначимыя нормы, тогда осуществляется новая форма идолослуженія,—можетъ быть, менѣе унизительная, нежели служеніе чувственности, но, какъ носящая принципіальный характеръ, еще болѣе страшная, потому что она въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ богоненавистничеству (см. Римл. 1, 30): гордость — начало этого страшнаго пути, богоненавистничество—его конецъ [1]). Въ свое время,—можетъ быть, еще прежде сложенія видимаго міра—этимъ ужаснымъ путемъ прошелъ до конца „первый свѣтоносецъ“ [2]) (см. 1 Тим. 3, 6); въ концѣ вѣковъ „откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели, противящійся и превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ или святынею, такъ что въ храмѣ Божіемъ сядетъ онъ, какъ Богъ, выдавая себя за Бога“ (2 Θессал. 2, 3—4). И если служащій своей чувственности принижаетъ себя до животнаго, то обоготворяющій свое *я* вступаетъ на путь сатаны. Оба пути сходятся въ одной точкѣ—въ томъ, что какъ тамъ (служеніе чувственности), такъ и здѣсь (воз-

---

[1]) Вотъ какъ у прор. Исаіи изображается крайнее проявленіе гордости: „какъ упалъ ты съ неба, денница, сынъ зари! разбился о землю попиравшій народы“ (царь вавилонскій). „А говорилъ въ сердцѣ своемъ: взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ вознесу престолъ мой и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ, на краю сѣвера; взойду на высоты облачныя, буду подобенъ Всевышнему“ (14, 11—14).

[2]) Такъ называетъ сатану Григорій Богословъ. (Твор., русск. пер., т. IV, изд. 1. стр 237—238).

веденіе своего *я* въ абсолютъ) центромъ духовной жизни оказывается уже не Богъ, а эмпирическое *я* того или другого человѣка, вслѣдствіе чего это направленіе жизни, въ противоположность теоцентрическому, можно назвать эгоцентрическимъ. Такое перемѣщеніе центра духовной жизни и служитъ, по апостолу, психологической основой различныхъ формъ язычества, которыя всѣ сводятся къ служенію твари паче (παρὰ) Творца (Римл. 1, 25), являющемуся полнымъ извращеніемъ богоустановленнаго порядка міровой жизни [1], что со всею очевидностью свидѣтельствуется противорѣчіемъ разсматриваемаго явленія какъ логическимъ, такъ и этическимъ требованіямъ общечеловѣческаго разума: если логическій законъ требуетъ, чтобы мы разсматривали А именно какъ А (Творецъ есть Творецъ, тварь есть тварь), то и нравственный законъ обязываетъ человѣка относиться къ высшему, какъ къ высшему (Господу Богу твоему поклонишися, и тому единому послужиши), къ равному, какъ къ равному (люби ближняго твоего, какъ самого себя), къ низшему, какъ къ низшему (не порабощай своего духа немощнымъ и и бѣднымъ стихіямъ) [2], а потому широко распространенный фактъ служенія твари паче Творца является, по апостолу, несомнѣннымъ свидѣтельствомъ помраченія человѣческаго разума (Римл. 1, 22. 25. 28; Ефес. 4, 17--18).

Таковъ второй путь жизни. Онъ представляетъ собою полную противоположность первому, а потому коль скоро первый категорически предписывается („Азъ есть Господь Богъ твой“, „Господу Богу твоему поклонишися“ и т. д.), то второй столь же категорически запрещается: „да не будутъ тебѣ бози инии развѣ Мене“ и „не сотвори себѣ кумира и всякаго подобія, елика на небеси горѣ и елика на

---

[1]) См. „философскій комментарій ученія“ ап. Павла „о смыслѣ исторіи язычества“ въ книгѣ проф. *Алексѣя Ив. Введенскаго* „Религіозное сознаніе язычества“, т. I, М. 1902, стр. 206—229.

[2]) Раскрытіе съ намѣченной точки зрѣнія требованій нравств. закона см у о. *І. Л. Янышева* въ §§ 28—34 „Правосл.-христ. ученія о нравственности“ и у *Влад С Соловьева* въ „Оправданіи добра“. Ср. проф. *Введенскаго* цит соч, стр. 69—70.

земли низу, и елика въ водахъ подъ землею: да не поклонишися имъ, ни послужиши имъ“ (Исх. 20, 3—5). Тутъ простая логика: идолослуженіемъ (понимаемымъ въ широкомъ смыслѣ служенія твари паче Творца) исключается богослуженіе и—наоборотъ, потому что между ними—отношеніе oppositionis contrariae; но такъ какъ богослуженіе и идолослуженіе противостоятъ другъ другу не въ качествѣ логическихъ потенцій, а живыхъ направленій дѣйствительной жизни, то понятно, что содержаніе человѣческой жизни—какъ личной, такъ и коллективной—сводится въ своей глубочайшей основѣ къ борьбѣ двухъ указанныхъ направленій. Начавшись въ мірѣ ангельскомъ [1]), эта борьба перенесена затѣмъ и на землю, и стала закономъ человѣческой жизни: „вражду положу между тобою“ (змѣемъ) „и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ ея“ (Быт. 3, 15),—*сѣменемъ твоимъ*, т. е. сѣменемъ змѣя, каковымъ сѣменемъ ближайшимъ образомъ являются послѣдовавшіе за сатаною небесные духи, а затѣмъ и тѣ люди, которые идутъ путемъ отчужденія отъ Бога, приводящимъ въ своемъ конечномъ пунктѣ къ богоненавистничеству, и *сѣменемъ ея*, т. е. людьми, насколько, разумѣется, они будутъ вѣрны Господу, ибо въ противномъ случаѣ они уже не будутъ имѣть побужденій къ враждѣ съ „сѣменемъ змѣя“. Земля становится поприщемъ борьбы между добромъ и зломъ, и человѣческая исторія развертывается уже не въ формѣ величественной поэмы, широкой и свѣтлой, а въ видѣ суровой трагедіи; завязка ея скрыта въ таинственныхъ областяхъ надземной жизни, высшій подъемъ—на Голгоѳѣ, а развязка наступитъ „въ день онъ“, котораго такъ жаждетъ измученное, но не изнемогшее въ борьбѣ за вѣчныя цѣнности сердце: „ей, гряди, Господи Іисусе!“ (Апок. 22, 20; ср. 2 Кор. глл. 4—5; 2 Тим. 4, 6—8). То, что совершается въ макрокосмѣ, великомъ мірѣ Божіемъ, то происходитъ и въ микрокосмѣ, маломъ мірѣ Божіемъ, или—точнѣе—потому-то и становится макрокосмъ поприщемъ борьбы, а міровая жизнь трагедіей, что

---

[1]) См цѣнныя соображенія объ этомъ въ соч *В. И. Несмѣлова* „Наука о человѣкѣ“, т. II, Каз. 1903, стр. 243—252.

эта борьба происходитъ въ глубочайшихъ тайникахъ микрокосма (см., напр., Римл. гл. 7), и чѣмъ вдумчивѣе мысль, чѣмъ воспріимчивѣе совѣсть, тѣмъ рѣшительнѣе борьба, тѣмъ мучительнѣе Голгоѳа... Только тѣ, что, скованные желѣзнымъ кольцомъ матеріальной нужды, работаютъ изо дня въ день, словно вьючныя животныя, изъ-за куска хлѣба, или —наоборотъ—огражденные судьбой отъ тяжелой необходимости въ потѣ лица своего ѣсть хлѣбъ свой, самодовольные и безпечные, отдаются влеченіямъ своей чувственной природы, будто—sit venia verbo—откормленныя свиньи въ грязи [1]),—только они не подозрѣваютъ тѣхъ высотъ, съ которыхъ видно роковое распутье жизни, и не знаютъ тѣхъ мукъ, которыя переживаются на Голгоѳѣ. Зато, конечно, не знаютъ и радостей побѣды...

Христосъ Спаситель есть воплотившійся Сынъ Божій. Основной характеръ Его земной жизни опредѣляется относящимся къ Его домірному бытію актомъ добровольнаго рѣшенія исполнить волю Отца о спасеніи человѣчества смертію воплотившагося Сына Божія (Евр. 10, 5—10; ср. Іоанн. 3, 16; 1 Іоанн. 4, 9): „се иду сотворити волю твою, Боже“ (Евр. 10, 7. 9)—таково рѣшеніе Его воли, безповоротно опредѣлившее направленіе Его земной жизни, какъ безраздѣльное служеніе Богу. Однако, прежде чѣмъ фактически выступить на общественное служеніе, Христу надлежало стать на томъ распутьи, на которомъ искушается его братія по плоти,—чтобы, опытно дознавъ всю силу этихъ искушеній, претерпѣваемыхъ нами, грѣшными, сострадать намъ въ немощахъ нашихъ (Евр. 4, 15), дѣятельно помогать въ искушеніяхъ (2, 18), быть милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ передъ Богомъ, во еже очистити грѣхи людскія (2, 17). И вотъ, приступаетъ къ Нему діаволъ, и развертываетъ передъ Его взоромъ картину того направленія жизни, которое характеризуется: 1) скорымъ и легкимъ удовлетвореніемъ матеріальныхъ потребностей (Мѳ. 4, 3), 2) услажденіемъ

---

[1]) Ср. слова *Милля:* „Лучше быть недовольнымъ человѣкомъ, чѣмъ довольною свиньей“ („Утилитаріанизмъ“. Пер. А. Н. Невѣдомскаго Спб. 1882, стр. 24).

исключительностью своего положенія (ст. 6), 3) внѣшнимъ обладаніемъ всѣми царствами міра и всею славою ихъ (ст. 8), и все это—безъ труда и подвига, безъ креста и Голгоѳы, лишь цѣною отступленія отъ Того, Кто нѣкогда сказалъ о Себѣ: „Азъ есть Господь Богъ твой, да не будутъ тебѣ бози иніи, развѣ Мене“,—„все это,—говоритъ діаволъ дамъ Тебѣ, если, падши, поклонишься мнѣ“ (ст. 9). Если... Но, вѣдь, въ этомъ *если* все: стоитъ только забыть о Богѣ, какъ полнотѣ абсолютныхъ цѣнностей,—и сейчасъ же выростаютъ въ своемъ значеніи „немощныя и бѣдныя стихіи“, которыя тогда легко овладѣваютъ опустошенною душою человѣка. Такъ, отвергши свободное служеніе Творца, онъ становится рабомъ твари или—если имѣть въ виду психологическую основу такого рабства –рабомъ низшихъ потребностей своей природы, и тогда ему уже не до того, чтобы внимать „глаголу, исходящему изъ устъ Божіихъ“: „и когда онъ сѣялъ,—иное упало въ терніе, и выросло терніе, и заглушило его“ (Мѳ. 13, 4. 7; сн. ст. 22)... Правда, заполненіе пустоты можетъ произойти и въ другомъ направленіи: разъ Богъ забывается или отвергается, начинаетъ расти собственное *я* человѣка и выростаетъ до такихъ размѣровъ, что становится на мѣсто Бога[1]),—такъ происходитъ безграничное самоутвержденіе личности, которое представляется поверхностному взору показателемъ ея внутренняго богатства и высокаго достоинства[2]). Однако, это самый ужасный самообманъ: „если“ у меня „нѣтъ Бога, какъ всеединаго, полнаго и гармоническаго бытія, если Богъ не есть моя послѣдняя любовь, послѣдняя цѣль, объектъ всѣхъ *моихъ* стремленій, не есть *мое*, тогда нѣтъ и моей личности, она лишается безконечнаго содержанія, пуста въ

---

[1]) „Если нѣтъ Бога, то я богъ“, разсуждаетъ одинъ изъ героевъ Достоевскаго (Кирилловъ въ „Бѣсахъ“). „Если Богъ есть,—разсуждаетъ онъ далѣе,—то вся воля Его, и изъ воли Его я не могу. Если нѣтъ, то вся воля моя“... („Бѣсы“, ч. III, гл. VI).

[2]) „Сознать, что нѣтъ Бога, и не сознать въ тотъ же разъ, что самъ богомъ сталъ—есть нелѣпость, иначе непремѣнно убьешь себя самъ. Если сознаешь—ты царь и уже не убьешь себя самъ, а будешь жить въ самой главной славѣ“ (тамъ же),—такъ задолго до Ницше разсуждаетъ Кирилловъ у Достоевскаго

своихъ стремленіяхъ, бѣдна въ своемъ одиночествѣ. Имѣть Бога—значитъ быть безконечно богатымъ, считать себя богомъ—значитъ сдѣлаться безконечно бѣднымъ. Я ничего не имѣю, я пустъ и безсодержателенъ, если свое конечное, ограниченное, временное обоготворяю, если возлюбилъ превыше всего свое человѣческое"... [1])

Безъ сомнѣнія, Христосъ глубоко страдалъ, когда передъ его взоромъ развертывалась картина отчужденія отъ Бога, но не за Себя, потому что, кромѣ рѣшительнаго отвращенія, эта картина ничего не могла вызвать въ Его душѣ, а за тѣхъ изъ своихъ „братьевъ", которые идутъ по ужасному пути богоотчужденія, богоотрицанія, богоненавистничества (основаніе—Евр. 2, 18; 4, 15). Но Онъ не упалъ подъ бременемъ этой скорби,—Онъ твердо и рѣшительно сказалъ діаволу: „Отойди отъ Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему покланяйся, и Ему одному служи" (Мѳ. 4, 10). Послѣ яснаго и рѣшительнаго свидѣтельства Христа Спасителя объ избранномъ Имъ пути жизни діаволъ оставляетъ Его,—впрочемъ, только до времени (Лук. 4, 13),—а вождь нашего спасенія (ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, см. Евр. 2, 10), отразившій нападеніе діавола и тѣмъ положившій начало окончательной побѣдѣ надъ нимъ, „возвращается въ силѣ духа въ Галилею" (Лук. 4, 14), чтобы, начавъ отъ Галилеи великое дѣло спасенія людей отъ погибели на скользкомъ пути богоотступничества, весь ужасъ котораго открылся Его взору въ пустынѣ, до конца пройти, несмотря на новыя и, можетъ быть, тягчайшія (вспомнимъ геѳсиманскую ночь) искушенія [2]), по крестному пути безраздѣльнаго служенія Богу и, одержавъ въ Своемъ воскресеніи рѣшительную побѣду надъ смертью, показать братьямъ Своимъ, что истинная жизнь сокрыта со Христомъ въ Богѣ (Кол. 3, 3), а потому кто хочетъ жить совершенною и непреходящею жизнью, тотъ дол-

---

[1]) *Николай Бердяевъ* „Великій инквизиторъ" „Вопр. филос.", 86 (=1907, I), стр. 33

[2]) Въ обильномъ глубокими мыслями изслѣдованіи *М. М. Тарѣева* объ „Искушеніяхъ Богочеловѣка" (М. 1892) вся земная жизнь Христа Спасителя разсматривается какъ „Его единый искусительный подвигъ".

женъ тѣснѣйшимъ образомъ соединиться съ „начальникомъ жизни“...

Таково, въ свѣтѣ библейскаго ученія о двухъ направленіяхъ жизни, безусловно исключающихъ другъ друга, содержаніе подвига Христова въ пустынѣ: это—ясное и отчетливое созерцаніе ложнаго пути жизни, связанное съ не менѣе яснымъ и отчетливымъ сознаніемъ его пагубности, съ глубокою скорбью обо всѣхъ, идущихъ по этому пути, и съ непоколебимою рѣшимостью итти по крестному пути безраздѣльнаго служенія Богу, какъ живому средоточію безусловныхъ цѣнностей. Если, теперь, искушеніе Христа имѣетъ типическое значеніе, то, конечно, въ томъ смыслѣ, что каждому человѣку, возвысившемуся надъ непосредственностью животной жизни и не затянутому тиной пошлаго существованія, приходится остановиться на томъ распутьи, гдѣ перекрещиваются, расходясь въ противоположныя стороны, два направленія, чтобы сдѣлать рѣшительный выборъ между ними, имѣющій опредѣляющее значеніе для всей послѣдующей жизни избирающаго. Въ самомъ процессѣ переживанія искушеній между Христомъ и простыми людьми можетъ быть, какъ и дѣйствительно есть, большая разница: картины, развернувшіяся передъ сознаніемъ Христа, не проникли въ глубину его души, не прельстили, хотя бы только на одинъ моментъ, его сердца, не вызвали колебаній Его воли. Другое дѣло обыкновенные люди: живые и яркіе образы устроенія человѣческой жизни помимо какого бы то ни было отношенія къ Богу завладѣваютъ сознаніемъ человѣка, прельщаютъ, даже увлекаютъ его сердце (въ этомъ и состоитъ „похоть“, о которой говоритъ апостолъ въ Іак. 1, 14), и тогда происходитъ одно изъ двухъ: или прельщеніе доходитъ до такой степени, что завладѣваетъ всѣмъ существомъ человѣка, порабощаетъ и мысль, и волю, и онъ безповоротно вступаетъ на путь „идолослуженія“, или же въ немъ начинается тяжелая борьба между двумя направленіями, которая, въ свою очередь, можетъ окончиться двояко... Однако, во всѣхъ этихъ случаяхъ содержаніе искушеній остается однимъ и тѣмъ же: оно сводится къ выбору между двумя противоположными направленіями жизни. Мы убѣдимся въ этомъ, если

обратимся къ даннымъ общечеловѣческаго сознанія, касающимся разсматриваемаго предмета.

Остановимся на нѣкоторыхъ изъ этихъ данныхъ.

Отъ греческой древности дошелъ до насъ разсказъ о томъ, какъ Геркулесъ, „переходя изъ дѣтскаго возраста въ юношескій,—въ тотъ возрастъ, въ которомъ юноша становится самостоятельнымъ и даетъ замѣтить, пойдетъ ли въ своей жизни по пути добродѣтели или по пути порока,— отправился въ уединеніе и здѣсь задумался, по которой дорогѣ отправиться. Тогда къ нему подошли двѣ женщины высокаго роста. Одна изъ нихъ была красивой наружности и благороднаго происхожденія; на тѣлѣ чистота, въ глазахъ скромность, во всей внѣшности приличіе; въ бѣлой одеждѣ. Другая была нѣсколько тучна и изнѣжена, съ нарумяненнымъ лицомъ", съ широко открытыми глазами; „она была въ такомъ костюмѣ, который особенно выказывалъ ея красоту. Она постоянно осматривала себя, и замѣчала, не смотритъ ли кто на нее,—нерѣдко оглядывалась на собственную тѣнь. Когда онѣ начали приближаться къ Геркулесу, первая шла тѣмъ же шагомъ, но вторая, желая предупредить" ее, „подбѣжала къ Геркулесу и сказала: «Геркулесъ, я вижу,— — ты недоумѣваешь, по какой дорогѣ направиться въ жизни. Если ты сдѣлаешь меня своей подругой, я поведу тебя по дорогѣ самой пріятной и самой удобной. Ты испытаешь всѣ удовольствія и проживешь, не зная огорченій.— — — Не думай, что за доставленіемъ тѣлесныхъ и душевныхъ удовольствій я поведу тебя путемъ труда и бѣдствій. Нѣтъ, ты будешь пользоваться трудами другихъ, не получая отказа ни въ чемъ, гдѣ только можно извлечь какую-либо прибыль».— — — Геркулесъ, выслушавъ это, спросилъ: «Женщина, какъ твое имя?»—«Мои друзья,—отвѣтила она,—называютъ меня Счастьемъ (Εὐδαιμονίαν), а ненавистники, по клеветѣ— Порокомъ (Κακίαν)». Въ это время подошла другая женщина и сказала: «И я прибыла къ тебѣ, Геркулесъ, потому что знаю твоихъ родителей, а твои дарованія знала еще во время твоего воспитанія. Поэтому надѣюсь, что если ты направишься по дорогѣ, ведущей ко мнѣ, то навѣрное сдѣлаешься ревностнымъ труженникомъ прекраснаго.— — Не стану обма-

нывать тебя указаніями на удовольствія, но опишу тебѣ жизнь такъ, какъ ее боги устроили. Изъ того, что есть добраго и хорошаго, боги ничего не даютъ человѣку безъ труда и заботъ. Такимъ образомъ, если ты хочешь, чтобы боги были къ тебѣ милостивы, ты долженъ почитать ихъ; если желаешь, чтобы тебя любили друзья, ты долженъ дѣлать имъ добро; если стремишься къ уваженію со стороны извѣстнаго города, ты долженъ приносить пользу этому городу, и если добиваешься удивленія по отношенію къ своей дѣятельности со стороны всей Эллады, ты долженъ благодѣтельствовать всей Элладѣ.— — — Я причастна богамъ, причастна и честнымъ людямъ. Безъ меня не совершается хорошее дѣло ни божеское, ни человѣческое; болѣе всего мнѣ воздаются подобающія почести у боговъ и у людей. Я желанная помощница художникамъ, вѣрный стражъ хозяевамъ, благосклонная помощница мирныхъ занятій, крѣпкая союзница въ войнѣ и лучшій товарищъ въ дружбѣ. Мои друзья испытываютъ всегда пріятное и невынужденное наслажденіе пищею и питьемъ, потому что они воздерживаются до того времени, пока пожелаютъ пищи и питья. Сонъ у нихъ пріятнѣе, чѣмъ у людей не трудившихся, и они не приходятъ въ негодованіе, когда лишаются его, а съ другой стороны изъ-за сна не упускаютъ обязанностей. Юноши рады похваламъ старшихъ, а старшіе довольны почтеніемъ юношей. Они съ удовольствіемъ вспоминаютъ о прошлой дѣятельности и съ удовольствіемъ исполняютъ настоящую, потому что посредствомъ меня они любезны богамъ, дороги друзьямъ и чтимы отечествомъ. Когда же наступаетъ предопредѣленная кончина, они не покоятся забытые и не оцѣненные, но, прославляемые въ пѣсняхъ, вѣчно живутъ въ воспоминаніяхъ. Вотъ надъ чѣмъ слѣдуетъ тебѣ потрудиться, Геркулесъ,—чтобы достигнуть возможнаго счастья»“. Вотъ что говорила Геркулесу другая женщина. Имя ея—Добродѣтель (Ἀρετή) [1]).

---

[1]) *Хенорѣ.* Memorabil, l. II, c. I, 21 — 33 (ср „Полн собр. соч.“ *Ксенофонта*, пер. *Г. Янчевецкаго*, ч II, Спб 1887, стр. 44—48, а также въ книгѣ *Д. И. Богдашевскаго* „Изъ исторіи греч. ф-фіи“, Кіевъ, 1898, стр. 134—136).

Приведенный апологъ не можетъ, конечно, по высотѣ заключающейся въ немъ морали итти въ сравненіе съ евангельскимъ разсказомъ объ искушеніи Христа: тамъ, въ Евангеліи, ясно и громко звучитъ голосъ категорическаго императива, требующаго отъ человѣка безкорыстнаго и безраздѣльнаго служенія Тому, Кто одинъ обладаетъ абсолютно-цѣннымъ бытіемъ; здѣсь, въ апологѣ, къ основному тону, достаточно высокому для того, чтобы поставить Продика въ рядъ выдающихся моралистовъ древняго міра, примѣшивается дополнительный тонъ, который значительно ослабляетъ общее впечатлѣніе, производимое апологомъ: раскрывая цѣнность добродѣтели, Продикъ съ особенною силою подчеркиваетъ, что только добродѣтель можетъ быть основой прочнаго счастья; выходитъ, что добродѣтель цѣнится не сама по себѣ, а въ ея отношеніи къ счастью,—точка зрѣнія релативистическая. Однако, она не проводится послѣдовательно: Продикъ отмѣчаетъ, что самыя высокія почести и у боговъ, и у людей воздаются добродѣтели [1]); слѣд., она признается и у боговъ, и у людей имѣющею высшую—значитъ, безусловную—цѣнность, и если добродѣтель служитъ единственно надежной основой прочнаго счастья, то такая связь не должна разсматриваться, какъ случайная; нѣтъ, она опредѣляется самою природою добродѣтели, заключающею въ себѣ условія истиннаго счастья: боги такъ устроили жизнь, что только добродѣтелью обусловливается счастье, другими словами, болѣе соотвѣтствующими образу мыслей Продика,—таковъ объективный законъ міровой жизни. Во всякомъ случаѣ мораль, заключающаяся въ апологѣ Продика, уступая въ своей чистотѣ кантовской морали долга, можетъ быть поставлена на одной высотѣ съ этическимъ ученіемъ Сократа, который также любилъ раскрывать въ своихъ бесѣдахъ мысль о необходимой связи между добродѣтелью и счастьемъ. Не даромъ къ Продику относились съ уваженіемъ даже принципіальные противники софистики, начиная съ самого Сократа. Если

---

1) II, cap. I, 33: τιμῶμαι δὲ μάλιστα παντῶν καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρὰ ἀνθρώποις οἷς προσήκει.

2
№

къ этому присоединить, что первоначальное возникновеніе сюжета, разработаннаго въ апологѣ, теряется въ глубокой древности, и что апологъ Продика продолжаетъ свое литературное существованіе на всемъ протяженіи древне-греческой литературы [1]), то идея аполога расширяется въ своемъ значеніи: она становится выраженіемъ воззрѣній цѣлой эпохи на то, гдѣ пролегаетъ пограничная линія между двумя направленіями жизни. Въ то время какъ одна женщина (Порокъ) указываетъ „легкій и краткій путь къ счастью“—путь наслажденія, *какою бы цѣной оно ни покупалось*, другая единственнымъ путемъ къ прочному счастью считаетъ добродѣтель, которой принадлежитъ высшая цѣнность не только у людей, но и у боговъ, которая, слѣдовательно, обладаетъ общезначимою цѣнностью. Если въ первомъ случаѣ всѣ предметы оцѣниваются по степени наслажденія, доставляемаго ими данному лицу, то во второмъ—самыя наслажденія допускаются настолько, насколько они обусловливаются добродѣтелью. Такимъ образомъ, и древнему греку приходилось выбирать между благомъ объективнымъ (въ смыслѣ его общезначимости) и благомъ субъективнымъ (въ смыслѣ его опредѣляемости лишь ощущеніемъ даннаго момента): или объективное, общезначимое, вѣчное или субъективное, личнозначимое, временное...

Русская народная поэзія тоже знаетъ тайну распутья. Кто бывалъ въ Спбургскомъ музеѣ Императора Александра III, тотъ, безъ сомнѣнія, навсегда унесъ съ собою

---

[1]) Не имѣя основаній сомнѣваться въ принадлежности приведеннаго аполога Продику, которая достаточно твердо удостовѣряется какъ Ксенофонтомъ (II, I, 21), такъ и Платономъ (Sympos., 177, B), мы полагаемъ, что въ основу его легло греческое народное сказаніе. *Целлеръ* считаетъ этотъ разсказъ выраженіемъ въ новой формѣ тѣхъ идей, которыя изложилъ еще Гезіодъ въ извѣстномъ мѣстѣ Ἔ. κ. Ἡ. — — о пути добродѣтели и порока (D. Philos. d. Griech, B. 1, Abth. I [3], S. 920, Anmerk 1). Изъ послѣдующихъ писателей, которые любили приводить въ своихъ сочиненіяхъ апологъ Продика, Д. И. Богдашевскій называетъ Ѳемистія. Діо Хризостома, Лукіана, а проф. *Т Гомперцъ* присоединяетъ сюда еще Эрма съ его „Пастыремъ“ (см. „Griechische Denker“, I B., Lpz. 1896, S. 345).

то настроеніе, какое переживается при созерцаніи картины Васнецова „Витязь на распутьи“. Передъ нами—пустынная степь, заросшая высокой травой; трава не помята: видно, давно никто не ѣздилъ этою степью; только разбросанныя по полю кости, человѣчьи и лошадиныя, говорятъ о томъ, что когда-то здѣсь была жестокая битва, и не мало добрыхъ витязей сложили здѣсь свои буйныя головы; и вороны каркаютъ о томъ же, а можетъ, чуютъ добычу: среди поля камень, а на немъ надпись: „Какъ пряму ѣхати, живу не бывати: нѣтъ пути ни проѣзжему, ни прохожему, ни пролетному“. Другіе камни показываютъ, въ какомъ направленіи лежитъ роковая дорога. Передъ камнемъ остановился витязь—всматривается въ надпись. Мы легко въ немъ узнаемъ нашего народнаго героя—Илью Муромца.

Онъ и ѣхалъ путемъ-дороженькой,
Онъ подъѣхалъ къ тремъ дороженькамъ,
И началъ себѣ думу думати,
Думу думати, думу крѣпкую:
„По которой мнѣ будетъ ѣхать дороженькѣ:
„Ежели по праву ѣхать—богатому быть,
„А по лѣву ѣхать—женату быть,
„А по середней ѣхать—убитому быть“...

Знакомое распутье: долгъ зоветъ въ Кіевъ—„помолиться чудотворцамъ кіевскимъ, заложиться за князя Володиміра, послужить ему вѣрой-правдою, постоять за вѣру христіанскую“, другими словами—отдать свою жизнь защитѣ того, что дороже самой жизни: то—земля святорусская, то—вѣра христіанская, а на пути могучіе соблазны, на пути грозныя опасности: соблазнъ, вмѣсто служенія долгу, отдать себя во власть богатства или любовныхъ чаръ, опасность разстаться съ самою жизнью. И жажда любовныхъ наслажденій, и страхъ смерти—это такія состоянія, которыя могутъ достигать громадной напряженности, и тогда они затемняютъ разумъ, ослабляютъ волю... Тогда уже не до служенія долгу... Но нашъ витязь выше этихъ соблазновъ:

Мнѣ женитьба—не ко младости,
А богатство—не къ разуму,
Дай поѣду я, гдѣ мнѣ убиту быть...

И ѣдетъ дорогой середнею — прямо къ своей главной цѣли...

Вотъ она — тайна распутья: то тайна выбора между двумя направленіями жизни — между безраздѣльнымъ служеніемъ тому дѣлу, которое, по убѣжденію даннаго лица, имѣетъ значеніе независимо отъ того удовлетворенія, какое оно доставляетъ этому послѣднему, т. е. сверхличное значеніе, или же —погоней за личными наслажденіями...

Достаточно, думается, и приведенныхъ данныхъ, — которыя при желаніи можно бы значительно умножить, —чтобы видѣть, насколько живуча въ человѣческомъ сознаніи идея объ опредѣляющемъ значеніи того выбора между двумя противоположными направленіями жизни, который приходится дѣлать человѣку, живущему сознательною жизнью, особенно же выступающему на общественное служеніе. Чтобы теперь отчетливѣе представить, въ чемъ состоитъ разница между двумя жизненаправленіями, нужно прослѣдить за движеніемъ въ обоихъ направленіяхъ отъ начала до конца. Съ этою цѣлью остановимся на двухъ классическихъ по своей яркости примѣрахъ борьбы за правду, изъ коихъ одинъ принадлежитъ великому моралисту древняго міра, а другой—не менѣе великому моралисту новаго времени.

Какъ извѣстно, въ своемъ сочиненіи „Πολιτεία“ Платонъ рѣшаетъ такой вопросъ: чья жизнь счастливѣе—справедливаго или несправедливаго? Вопросъ ставится, очевидно, въ виду тѣхъ фактовъ, которые на всемъ протяженіи человѣческой исторіи возмущаютъ нравственное чувство человѣка, тревожатъ его мысль, возбуждаютъ волю къ возстанію противъ мірового строя, обрекающаго нравственно чистыхъ людей на тягчайшія страданія и оставляющаго безнаказанными попирателей правды,—будь то нравственное чувство могучаго, геніальнаго поэта, говорившаго вслухъ всего міра, или бѣднаго, забитаго чиновника, спрятавшагося съ своими мучительными думами въ самомъ отдаленномъ углу подполья:

Warum schleppt sich blutend, elend
Unter Kreuzlast der Gerechte,

Während glücklich, als ein Sieger,
Trabt auf hohem Ross der Schlechte? [1])—

спрашиваетъ Гейне, и ему вторитъ Макаръ Алексѣевичъ Дѣвушкинъ („Бѣдные люди“ Достоевскаго): „Отчего это такъ все случается, что вотъ хорошій-то человѣкъ въ запустѣньи находится, а къ другому кому счастіе само напрашивается? Знаю, знаю, маточка, нехорошо это думать, что это вольнодумство; но по искренности, по правдѣ-истинѣ, зачѣмъ одной еще во чревѣ матери прокаркнула счастье ворона судьба, а другой изъ воспитательнаго дома на свѣтъ Божій выходитъ? И вѣдь бываетъ же такъ, что счастье-то часто Иванушкѣ-дурачку достается. Ты, дескать, Иванушка-дурачекъ, ройся въ мѣшкахъ дѣдовскихъ, пей, ѣшь, веселись, а ты, такой-сякой, только облизывайся; ты, дескать, на то и годишься, ты, братецъ, вотъ какой! Грѣшно, маточка, оно грѣшно этакъ думать, да тутъ поневолѣ какъ-то грѣхъ въ душу лѣзетъ“... Платону не нужно было далеко ходить за фактами, иллюстрирующими противорѣчіе между реальнымъ ходомъ событій и идеальными требованіями нравственнаго сознанія: впечатлѣніе смерти Сократа слишкомъ живо было въ его душѣ. Не оно ли заставило его отказаться отъ своего первоначальнаго взгляда (см. діалогъ „Протагоръ“) на наслажденіе, какъ существенный элементъ блага [2]), чтобы въ исполненномъ трагическаго величія „Горгіѣ“ утверждать полную противоположность между благомъ и наслажденіемъ? [3]) И чѣмъ меньше цѣнится наслажденіе, тѣмъ больше возвышается справедливость: здѣсь именно, устами Сократа,

---

[1]) Зачѣмъ праведникъ окровавленный, несчастный тащится подъ тяжестью креста, въ то время какъ нечестивый счастливо, словно побѣдитель, быстро ѣдетъ на высокомъ конѣ?

[2]) *Протагоръ*, 354 B: „Эти дѣйствія“ (тѣлесныя упражненія, воинскіе подвиги, врачеваніе посредствомъ выжиганій и т. п., см. 354 A) „суть блага не по другой какой причинѣ, а только потому, что они оканчиваются удовольствіями, что ими прекращаются и отвращаются страданія? Или вы разумѣете другую цѣль, кромѣ удовольствій и страданій, по отношенію къ которой называете ихъ добрыми? Я“ (Сократъ, отъ лица котораго ведется бесѣда) „не думаю, чтобы они“ (люди) „подтвердили послѣднее“.

[3]) См., напр., 500 A—B.

Платонъ высказываетъ мысль, что „лучше терпѣть обиду, чѣмъ обижать“ [1]), другими словами: лучше быть на мѣстѣ Сократа, нежели—его обвинителей. Итакъ, справедливость лучше несправедливости; значитъ, и справедливый лучше несправедливаго, но—счастливѣе ли? Этотъ послѣдній вопросъ и разрѣшается въ „Государствѣ“, взятый въ той острой постановкѣ, какую сообщаетъ ему нарисованная съ замѣчательною силой и яркостью антитеза между идеальными представителями двухъ противоположныхъ направленій жизни, изъ коихъ каждый отполированъ, словно статуя.

Постановка вопроса принадлежитъ собесѣднику Сократа Главкону. „Что касается до сужденія о жизни“ въ отношеніи къ счастью, „то мы,—говоритъ Главконъ,—будемъ правильно судить о ней, если противуположимъ самаго справедливаго самому несправедливому“,—тогда и посмотримъ, кто изъ нихъ счастливѣе. „Пусть сперва дѣйствуетъ несправедливый“, и именно—„совершенно несправедливый“. „Крайняя несправедливость состоитъ въ томъ, что несправедливый кажется справедливымъ“; поэтому и нашъ несправедливый пусть кажется справедливымъ,—позволимъ ему „величайшими неправдами пріобрѣсть величайшую славу справедливости“. Представивъ себѣ такимъ образомъ несправедливаго, „противуположимъ ему мысленно справедливаго, т. е. человѣка простосердечнаго и благороднаго, который — — хочетъ не казаться, а быть добрымъ. Показность надобно отвлечь отъ него: вѣдь, если бы онъ казался справедливымъ, то ему“, именно потому, что онъ казался бы справедливымъ, „воздавали бы почести и награды, а тогда было бы неизвѣстно, ради ли справедливости онъ таковъ, или ради наградъ и почестей. Итакъ, надобно отнять у него все, кромѣ справедливости, и поставить его въ состояніе, противуположное состоянію перваго, т. е., не дѣлая никакой неправды, пусть

---

[1]) 469 В.—Въ вопросѣ о происхожденіи и взаимоотношеніи діалоговъ Платона „Протагоръ“ и „Горгій“ мы примыкаемъ ко взгляду *С. Н. Трубецкого* (см. „Разсужденіе о Протагорѣ“ и „Протагоръ Платона въ связи съ развитіемъ его нравственнаго ученія“ во II-мъ томѣ „Твореній Платона“ въ переводѣ съ греч. Влад Соловьева, М. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого, изд. К Т. Солдатенкова).

онъ прослыветъ въ высшей степени неправеднымъ; пусть онъ будетъ испытываемъ въ своей справедливости" всѣми слѣдствіями худой молвы; „пусть онъ останется неизмѣненъ до смерти, проводя, по видимому, жизнь несправедливую, а въ самомъ дѣлѣ будучи справедливымъ, чтобы, когда оба они дойдутъ, одинъ—до послѣдней степени справедливости, а другой—несправедливости, можно было судить, который изъ нихъ счастливѣе". Теперь посмотримъ, „какъ должна проходить жизнь того и другого". „Праведника будутъ сѣчь, пытать и держать въ оковахъ; ему выжгутъ и выколютъ глаза; наконецъ, испытавъ всѣ роды мученій, онъ будетъ пригвожденъ ко кресту"... Наоборотъ, его антиподъ, „представляясь справедливымъ, получитъ правительственную должность въ городѣ, потомъ женится, гдѣ будетъ угодно, выдастъ" своихъ дочерей замужъ за кого захочетъ, будетъ „входить въ связи и сношенія, съ кѣмъ вздумается, и, кромѣ всего этого, съ пріобрѣтаемыми выгодами соединять еще пользу спокойствія при нанесеніи обидъ; вступая въ споры, преодолѣвать частно и публично своихъ непріятелей и брать надъ ними верхъ; взявши же верхъ, богатѣть и благодѣтельствовать друзьямъ, а врагамъ вредить; съ довольствомъ и пышностію приносить богамъ жертвы и возлагать на жертвенникъ дары,—вообще чтить боговъ и кого захочется изъ людей гораздо лучше, чѣмъ чтитъ справедливый, такъ что и богамъ-то онъ, по видимому, долженъ быть гораздо пріятнѣе справедливаго"... [1])

Прежде чѣмъ обратиться къ анализу—поскольку это нужно для нашей цѣли—приведеннаго отрывка, напомнимъ аналогичную картину изъ „Критики практическаго разума" Канта [2]).

Въ концѣ этого сочиненія, отвѣчая на вопросъ, „въ чемъ собственно заключается та чистая нравственность, на

---

[1]) De republica, II, 360 D — 365 C (= Соч. Платона въ пер. проф Карпова, изд. 2, ч. III, стр. 102—104).

[2]) На мысль о сопоставленіи приводимыхъ отрывковъ авторъ былъ наведенъ книгой *Н Г. Городенскаго* „Нравств. сознаніе человѣчества", стр. 121—122.

которой, какъ на пробномъ металлѣ, надо испытывать моральное значеніе каждаго поступка", Кантъ говоритъ, что „только философы могутъ считать сомнительнымъ рѣшеніе этого вопроса, ибо во всеобщемъ человѣческомъ разумѣ это уже давно рѣшено, хотя не путемъ отвлеченныхъ общихъ формулъ, но установлено обычною практикою, какъ различіе между правою и лѣвою рукою". Чтобы убѣдиться въ этомъ, Кантъ предлагаетъ читателямъ произвести такой умственный экспериментъ. „Представимъ себѣ, что" нашъ вопросъ „предлагается для обсужденія десятилѣтнему ребенку, и посмотримъ, не станетъ ли онъ судить именно такъ самъ собою, безъ всякихъ указаній со стороны учителя. Разсказываютъ исторію честнаго человѣка, котораго хотятъ заставить выступить клеветникомъ и обвинителемъ невиннаго, но не вліятельнаго лица (какъ Анна Болейнъ по обвиненію Генриха VIII Англійскаго). Ему предлагаютъ выгоды, т. е. большіе подарки или высокое положеніе, но онъ ихъ отвергаетъ.—— Тогда прибѣгаютъ къ угрозамъ и лишеніямъ. Среди этихъ клеветниковъ есть его лучшіе друзья, которые иначе откажутъ ему въ дружбѣ, есть близкіе родственники, которые (а онъ человѣкъ бѣдный) грозятъ ему лишить его наслѣдства, вельможи, которые могутъ преслѣдовать и оскорблять его на каждомъ мѣстѣ и въ каждомъ положеніи, повелитель страны, который грозитъ ему утратою свободы и даже жизни. Наконецъ, чтобы мѣра его страданія была полна, заставляютъ его испытать и то горе, которое глубоко можетъ почувствовать только нравственное сердце: его семья, которой грозятъ величайшія лишенія и нищета, умоляетъ его объ уступчивости,—его, человѣка честнаго, но именно поэтому не твердаго и чувствительнаго какъ къ состраданію, такъ и къ собственной нуждѣ; но въ тотъ моментъ, когда онъ желаль бы, чтобы никогда не было того дня, который подвергъ его такому несказанному горю, онъ остается безъ всякихъ колебаній и сомнѣній вѣрнымъ своему рѣшенію быть честнымъ" [1]).

---

[1]) „Крит. практ раз.", пер. *Н. М. Соколова*, Спб. 1897, стр. 183—184.

Итакъ, мы уже не на перекресткѣ, откуда расходятся въ разныя стороны противоположныя направленія жизни; мы мысленно прослѣдили за этими направленіями на всемъ ихъ протяженіи, отъ начала до конца; мы видѣли передъ собою, словно высѣченныхъ изъ мрамора, „идеальныхъ“ представителей того и другого направленія, и, кажется, двухъ мнѣній о сравнительномъ достоинствѣ направленій, равно какъ ихъ представителей, быть не можетъ. Кантъ увѣряетъ, что уже въ самомъ началѣ разсказа о честномъ человѣкѣ, который ни за какія выгоды не соглашается „выступить клеветникомъ и обвинителемъ невиннаго, но не вліятельнаго лица“, „въ душѣ юнаго слушателя“ пробуждается „одобреніе и сочувствіе“ по отношенію къ стойкому въ своей честности человѣку; по мѣрѣ же того, какъ разсказъ будетъ итти дальше, приближаясь къ трагическому концу, „юный слушатель постепенно отъ простого одобренія будетъ подыматься къ удивленію, отъ удивленія къ изумленію и, наконецъ, къ величайшему уваженію и къ желанію и самому быть такимъ же человѣкомъ (хотя, конечно, и не при такихъ обстоятельствахъ)“ [1]). Не иное, конечно, впечатлѣніе произвела бы на юнаго слушателя и исторія того праведника, о которомъ разсказываетъ Платонъ. Спрашивается: что же именно въ настроеніи и дѣятельности этихъ лицъ служитъ основою такого возвышеннаго и возвышающаго впечатлѣнія? Кантъ такъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: „Здѣсь добродѣтель имѣетъ такое высокое достоинство потому, что она дорого стоитъ, а не потому, что она что-либо даетъ. Удивленіе и даже стремленіе къ сходству съ такимъ характеромъ здѣсь цѣликомъ покоится на чистотѣ нравственнаго основоположенія, которое можно представить себѣ съ полною ясностью только потому, что здѣсь все, что только люди могутъ причислять къ счастью, перестаетъ быть побужденіемъ къ поступку“ [1]). Итакъ, дѣло въ томъ, что кантовскій страдалецъ, равно какъ платоновскій праведникъ, побуждались къ поступкамъ не исканьемъ того, „что только люди могутъ причислять къ счастью“, будь то матеріальное до-

[1]) Тамъ же, стр. 184.

вольство, почести, добрыя отношенія съ окружающими людьми и т. п., но страхомъ измѣнить вѣковѣчной правдѣ, которая была въ ихъ глазахъ дороже самой жизни, ибо сама жизнь имѣетъ цѣнность постольку, поскольку она является служеніемъ правдѣ. Для нихъ дѣло стояло такъ: или жизнь, купленная цѣною измѣны безусловнымъ требованіямъ нравственнаго сознанія, или же вѣрность этимъ требованіямъ „даже до смерти“. Они избрали второе—и мы преклоняемся передъ *высотою* ихъ подвига...

Человѣческое сознаніе, несмотря на всѣ его уклоны въ сторону отъ прямого пути въ опредѣленіи абсолютныхъ цѣнностей, свято хранитъ высокіе образы тѣхъ лицъ, которыя до конца остались вѣрны безусловнымъ требованіямъ своего нравственнаго сознанія, будетъ ли то обаятельная въ своей внутренней красотѣ *Антигона,* которая предпочла лучше „умереть до срока“, нежели „преступить „велѣнія божественныхъ законовъ, не писанныхъ, но вѣчныхъ, и не вчера рожденныхъ, не сегодня, но правящихъ всегда“ [1]), или не менѣе обаятельная въ своемъ скромномъ героизмѣ христіанская мученица, юная служанка *Бландина,* „это тщедушное, робкое существо“, истомившее цѣлое полчище палачей, которая среди страшныхъ пытокъ думала не о томъ, какъ бы спасти свою жизнь, а о томъ, какъ бы пятнадцатилѣтній подростокъ-христіанинъ, по имени Понтикъ, не поколебался въ вѣрѣ среди жестокихъ мученій, [2])—*Сократъ,* который, не задумываясь, предпочелъ съ достойнымъ уважающаго себя человѣка оправданіемъ умереть, нежели съ рабскимъ оправданіемъ жить (что̀ такое смерть—„не есть ли она величайшее изъ благъ“—этого,—говорилъ онъ,—я достовѣрно не знаю, „а что поступать беззаконно и не повиноваться лучшему,—человѣку-то или Богу,—есть худое и постыдное,—это я знаю“ [3])), или другой мученикъ свободной

---

[1]) *Софоклъ* Антигона Пер. Д. С Мережковскаго. Спб. 1902 г., стр. 23.

[2]) См. посланіе Ліонской и Вьенской церкви у *Евсев* Церк. ист., кн. V, I—IV, а также *Ренана* „Маркъ Аврелій и конецъ античнаго міра“. пер. Л. Я. Гуревичъ, Спб. 1906, гл. XIX, особ. стр. 188—189, 195—196, 201—203.

[3]) *Plat* Apol 38 E, 29 AB О томъ, въ какой мѣрѣ платонова „Апологія Сократа“ отражаетъ дѣйствительный образъ великаго мудреца, см.

мысли *Джордано Бруно*, мужественно взошедшій на костеръ, приготовленный ему инквизиціей („кто еще боится за свое тѣло,—говорилъ онъ,—тотъ еще не чувствуетъ себя единымъ съ Божествомъ“ [1]),—мужественный и стойкій въ борьбѣ за попираемую правду митрополитъ *Филиппъ*, не побоявшійся обличать царя Ивана Грознаго и заплатившій мученическою смертью за свои обличенія („только молчи, говорилъ царь, едва сдерживаясь отъ гнѣва: одно тебѣ говорю — молчи, отецъ святый, молчи и благослови насъ“,—„наше молчаніе, отвѣчалъ Филиппъ, грѣхъ на душу твою налагаетъ и смерть наноситъ“ [2]), или суровый фанатикъ своихъ убѣжденій, знаменитый протопопъ *Аввакумъ*, соперничавшій съ своей женой въ мужественной стойкости при перенесеніи выпавшихъ на ихъ долю невзгодъ [3]), и т. д., и т. д.: къ счастью, для человѣчества — вспомнимъ слова поэта: „Природа-мать! когда-бъ такихъ людей ты иногда не посылала

„Разсужденіе объ Апологіи“ кн. *С Трубецкого* во II-мъ томѣ солдатенковскаго изданія „Твореніи Платона“ въ русск. пер.

[1]) *А. Риль*. Дж. Бруно. Русск. пер. Спб. 1903, стр. 47.

[2]) „Курсъ русск. истор.“ проф. *В Ключевскаго*, ч. II, стр. 240.

[3]) Протопопъ разсказываетъ о своемъ вынужденномъ путешествіи по Даурской землѣ. „Страна варварская, иноземцы не мирные; отстать отъ людей не смѣмъ и за лошадьми итти не поспѣмъ; голодные и томные люди; протопопица бѣдная бредетъ, бредетъ да и повалится — — На меня бѣдная пеняетъ, говоря: «долго ли муки сея, протопопъ, будетъ?» И я говорю: «Марковна! да самыя смерти» Она, вздохня, отвѣчала. «Добро, Петровичъ; ино еще побредемъ»“ Въ другомъ мѣстѣ: „Таже въ русски грады приплылъ и уразумѣлъ о церкви, яко ничтоже успѣваетъ, но паче молва бываетъ. Опечалясь, сидя, разсуждаю: что сотворю? проповѣдую ли слово Божіе, или скрыюся? Жена и дѣти связали меня. И видя меня печальна, протопоповица моя приступи ко мнѣ со опрятствомъ и рече ми. «Что, господине, опечалился еси?» Азъ же подробну извѣстихъ: «Жена! что сотворю? зима еретическая на дворѣ; говорить ли мнѣ или молчать? связали вы меня!» Она же мнѣ говоритъ: «Господи помилуй! Что ты, Петровичъ, говоришь?— — азъ тя и съ дѣтьми благословляю, дерзай проповѣдати слово Божіе по прежнему, а о насъ не тужи, дондеже Богъ изволитъ; тогда насъ въ молитвахъ своихъ не забывай; силенъ Христосъ и насъ не покинуть. Поди, поди въ церковь, Петровичъ! обличай блудню еретическую!“ („Житіе протопопа Аввакума, написанное имъ самимъ“. Изд. А. Е. Бѣляева II-ое. Спб. 1904, стр. 12 и 15).

міру, заглохла-бъ нива жизни“ — приведенные примѣры можно бы значительно умножить. Но сколько бы мы ихъ ни умножали, въ какія бы эпохи и страны ни переносились, съ какими бы индивидуальностями ни имѣли дѣла—несомнѣнно одно: величіе подобныхъ людей состоитъ въ томъ, что они, примѣняя библейское выраженіе, „не преклоняли колѣнъ передъ Вааломъ“, не измѣняли своимъ убѣжденіямъ ни изъ-за житейскихъ выгодъ, ни изъ-за почестей, ни даже изъ страха смерти,—по мѣрѣ силъ и разумѣнія всѣ они, хотя и каждый по своему, служили не людямъ, а Богу,—не твари, а Творцу [1]), и въ этомъ—тайна того обаянія, какое производятъ ихъ образы на людей самыхъ различныхъ вѣрованій, философскихъ и политическихъ направленій и т. д. [2]).

---

[1]) Сократъ, который считалъ для себя невозможнымъ дѣломъ не повиноваться Богу (τῷ θεῷ ἀπειθεῖν), называетъ въ „Апологіи“ свою дѣятельность „служеніемъ Богу“ (τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν). См. Apol. 37 E, 30 A. Ср слова ап Павла: „если бы я и понынѣ угождалъ людямъ, то не былъ бы рабомъ Христовымъ“ (Гал 1, 10).

[2]) Превосходно выражено то высокое впечатлѣніе, какое производитъ стойкая борьба за правду, въ „Рождественской сказкѣ“ *Щедрина*. По убѣжденію суроваго сатирика, борьба эта сурова, но побѣдоносна. „Неправильно думаютъ тѣ,—говоритъ онъ устами старика-священника,—которые утверждаютъ, что Правда когда-либо скрывала лицо свое или—что еще горше—была когда-либо побѣждена неправдою. Нѣтъ, даже и въ тѣ скорбныя минуты, когда недальновиднымъ людямъ казалось, что торжествуетъ отецъ лжи, въ дѣйствительности торжествовала Правда. *Она одна не имѣла временнаго характера,* одна неизмѣнно шла впередъ, простирая надъ міромъ крылья свои и освѣщая его *присносущнымъ свѣтомъ своимъ*. Мнимое торжество лжи разсѣялось какъ тяжкій сонъ, а Правда продолжала шествіе свое. Вмѣстѣ съ гонимыми и униженными Правда сходила въ подземелье и проникала въ горныя ущелья. Она восходила съ праведниками на костры и становилась рядомъ съ нимн передъ лицомъ мучителей. Она вздувала въ ихъ душахъ священный пламень, отгоняла отъ нихъ помыслы малодушія и измѣны, она учила ихъ страдать вслядцѣ. Тщетно служители отца лжи мнили торжествовать, видя это торжество въ тѣхъ вещественныхъ признакахъ, которые представляли собой казни и смерть. Самыя лютыя казни были безсильны сломить Правду, а—напротивъ—сообщали ей вящшую притягивающую силу. При видѣ этихъ казней загорались простыя сердца, и въ нихъ Правда обрѣла новую благодатную почву для сѣянія. Костры пылали и пожирали тѣла

Гдѣ же та сила, которая сообщала всѣмъ этимъ людямъ несокрушимую энергію для того, чтобы, несмотря на всѣ препятствія, неуклонно итти черезъ горы и овраги все впередъ и впередъ, per aspera ad astra —къ той горѣ, гдѣ, „весь пламенѣющій побѣдными огнями“, стоитъ въ своемъ дивномъ величіи ихъ „завѣтный храмъ“,—храмъ единаго истиннаго Бога, Бога вѣковѣчной правды, безусловнаго добра и неизреченной красоты. Если бы они поколебались въ своей вѣрѣ въ абсолютную цѣнность той правды, которой они неуклонно служили, ради которой отказывались отъ земныхъ благъ, терпѣли тягчайшія страданія, шли на смерть, тогда, конечно, не хватило бы у нихъ силы пройти до конца по ихъ крестному пути. Въ „Посланіи къ Евреямъ“ дивными чертами изображена могучая сила вѣры. Апостолъ говоритъ о тѣхъ, которые „вѣрою побѣждали царства, творили правду, получали обѣтованіе, заграждали уста львовъ, угашали силу огня, избѣгали острія меча, укрѣплялись въ немощи, были крѣпки на войнѣ, прогоняли полки чужихъ; другіе испытали поруганіе и побои, а также узы и темницу; были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пыткѣ; умирали отъ меча; скитались въ милотяхъ и козьихъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія. Тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущеліямъ земли“... И всѣ они „умерли по вѣрѣ, не получивъ обѣтованій, а только издали видѣли оныя, и радовались, и говорили о себѣ, что они странники и пришельцы на землѣ“ (Евр. 11, 33—34. 36—38. 13). И всѣ, кто только вдумывался въ движущія силы человѣческаго творчества, отмѣчали громадное значеніе вѣры, какъ творческой силы. „Творятъ жизнь люди вѣры“, говоритъ Влад.

праведниковъ, но отъ пламени этихъ костровъ возжигалось безчисленное множество свѣточей, подобно тому, какъ въ свѣтлую утреню отъ пламени одной возженной свѣчи внезапно освѣщается весь храмъ тысячами свѣчей“. Подчеркнутыя нами мѣста характеризуютъ Правду, какъ начало вѣковѣчное, „присносущное“, и конечно, только вѣра въ абсолютную цѣнность правды могла вдохновлять младшаго сподвижника Щедрина, Михайловскаго, въ борьбѣ за правду-истину и правду-справедливость. Это—для послѣдующаго.

Соловьевъ [1]). „Вся исторія человѣчества есть не что иное, какъ вѣра, воплощенная въ дѣйствіяхъ и событіяхъ“, читаемъ въ трактатѣ проф. П. П. Соколова о „Вѣрѣ“ [2]). Иванъ Карамазовъ говоритъ въ бесѣдѣ съ своимъ братомъ Алешей: „Хочу, Алеша, въ Европу съѣздить; и вѣдь знаю я, что поѣду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище, вотъ что!.. Дорогіе тамъ лежатъ покойники!.. Каждый камень надъ ними гласитъ о такой горячей минувшей жизни,—такой страстной вѣрѣ въ свой подвигъ, въ свою истину, въ свою борьбу и въ свою науку, что я,—знаю заранѣе,—паду на землю и буду цѣловать эти камни и плакать надъ ними“... [3])

Приводя всѣ эти выдержки, мы нисколько не боимся упрека въ petitio principii, потому что какъ ни различны тѣ свидѣтели могущества вѣры, на которыхъ мы ссылались, и по воззрѣніямъ, и по настроенію, и по условіямъ жизни, начиная отъ апостола и кончая русскимъ студентомъ, —основное

---

[1]) Вторая рѣчь въ память Достоевскаго. См собр соч. *Влад С. Соловьева*, т. III, стр. 185.

[2]) „Вѣра и Разумъ“, 1902, № 4, стр. 181. То же самое въ болѣе подробномъ и обстоятельномъ изложеніи—„Вопр. ф.-фіи“ за 1902 г.

[3]) „Бр. Карамазовы“ *Достоевскаго*, ч. I, кн. V, гл. III У западныхъ писателей тоже можно найти чрезвычайно сильныя мѣста относительно значенія вѣры Такъ, *Паульсенъ* въ своей „Этикѣ“ приводитъ слѣд. мѣсто изъ *Гете*: „Истинной, единственной и глубочайшей темой всемірной исторіи останется конфликтъ между вѣрой и невѣріемъ. Всѣ эпохи, въ которыя господствуетъ вѣра, въ той или иной формѣ отличаются блескомъ, могучимъ подъемомъ духа и плодотворною дѣятельностью на пользу современниковъ и потомковъ. Напротивъ, всѣ эпохи, когда невѣріе въ какой бы то ни было формѣ, одерживаетъ печальную побѣду, хотя бы и гордились нѣкоторое время обманчивымъ блескомъ, исчезаютъ для потомства, потому что никому нѣтъ охоты мучить себя изученіемъ безплоднаго“. Самъ Паульсенъ раздѣляетъ эти мысли великаго поэта, и для иллюстраціи мысли о вліяніи вѣры на жизнь ссылается на Лютера, который „одинъ“ шелъ „противъ цѣлаго міра, одинъ, но съ Богомъ“: глубока вѣра въ Бога—вотъ что давало ему силы для такого дѣла. (*Фр. Паульсенъ*. Основы этики. Пер подъ ред. Вл. Н Ивановскаго. М. 1907, стр. 423—424). У *Виктора Гюго* есть такія слова: „Всѣ вы, кто бы вы ни были, если хотите имѣть великія мысли и творить великія дѣла,—вѣрьте! Живите вѣрой! Имѣйте вѣру религіозную, вѣру патріотическую, вѣру литературную“. (См. „Мирный Трудъ“, 1904, № 1, отд. 2, стр. 34—35).

ядро въ ихъ понятіяхъ о вѣрѣ одно и то же: объектомъ вѣры всегда и неизмѣнно является абсолютное, будетъ ли то абсолютное бытіе, абсолютное добро, абсолютная истина и т. д. Возьмемъ ли ветхозавѣтныхъ праведниковъ, о которыхъ говоритъ апостолъ въ „Посланіи къ Евреямъ“, или подвижниковъ культуры, передъ которыми преклоняется Иванъ Карамазовъ,— и тѣ, и другіе вѣрили въ абсолютную цѣнность того дѣла, которому они служили. Это превосходно понималъ нашъ *Тургеневъ*, несмотря на весь свой позитивизмъ въ теоретическомъ міровоззрѣніи [1]). Его любимымъ героемъ былъ Донъ-Кихотъ, „энтузіастъ, служитель идеи“, обвѣянный „ея сіяніемъ“. Онъ „проникнутъ весь преданностью идеалу, для котораго — — готовъ подвергнуться всевозможнымъ лишеніямъ, жертвовать жизнію; самую жизнь свою онъ цѣнитъ настолько, насколько она можетъ служить средствомъ къ воплощенію идеала, къ водворенію истины, справедливости на землѣ“. Психологическую основу безраздѣльной преданности Донъ-Кихота идеалу Тургеневъ видитъ въ его „вѣрѣ въ нѣчто вѣчное, незыблемое“ (= абсолютное), „въ истину, находящуюся внѣ отдѣльнаго человѣка“ (= общезначимую, безусловную). (См. „Рѣчь о Гамлетѣ и Донъ-Кихотѣ“). И когда ему пришлось наблюдать идейныя блужданія своего друга, Герцена, который, утративъ былую вѣру въ Западъ, исповѣдывалъ вѣру въ русскій народъ, „въ овчинный тулупъ“,—проницательный Тургеневъ совершенно справедливо назвалъ эти блужданія „погоней за абсолютнымъ“ [2]). Пока мы находимся въ предѣлахъ того, что можно

---

[1]) Вотъ какъ самъ Тургеневъ опредѣляетъ свое собственное міровоззрѣніе въ письмѣ къ М. А. Милютиной: „Я преимущественно реалистъ, и болѣе всего интересуюсь живою правдою людской физіономіи; ко всему сверхъестественному отношусь равнодушно, ни въ какіе абсолюты и системы не вѣрю, люблю больше всего свободу, и, сколько могу судить,— доступенъ поэзіи. Все человѣческое мнѣ дорого, славянофильство—чуждо, такъ же какъ и всякая *ортодоксія*“ (курсивъ въ подлинникѣ). „Первое собраніе писемъ И. С. Тургенева“, Спб. 1884, стр. 252.

[2]) См. объ этомъ въ статьѣ *С. Н. Булгакова* „Душевная драма Герцена“ („Вопр. ф-фіи“, 65=1902, V, стр. 1364, а также въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“).

доказать фактами или соображеніями разума, нѣтъ мѣста для вѣры: тутъ могутъ быть сужденія различной степени достовѣрности, начиная съ болѣе или менѣе вѣроятнаго мнѣнія и кончая строго провѣренными научными положеніями, но мнѣніе—не то же, что вѣра. Относясь къ той же области, что́ и научное знаніе, мнѣніе отличается отъ послѣдняго лишь меньшею степенью достовѣрности; это—предположительное знаніе, которое при дальнѣйшемъ расширеніи опыта или углубленіи во взаимоотношеніи понятій можетъ или перейти на степень вполнѣ достовѣрнаго знанія, или же потерять всякое значеніе; таково, напр., мнѣніе объ игуменѣ Сильвестрѣ, какъ составителѣ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ [1]). Между тѣмъ вѣра и въ своемъ субъективномъ моментѣ, и въ объективномъ характеризуется безусловностью, или абсолютностью: вѣра—безусловное достовѣрное, исключающее всякое сомнѣніе, убѣжденіе (моментъ субъективный) въ абсолютной цѣнности того или другого предмета, будетъ ли то бытіе или познаніе (моментъ объективный): объектомъ вѣры служитъ нѣчто абсолютно цѣнное. Только такая вѣра можетъ двигать горами...

Теперь мы имѣемъ достаточно данныхъ для того, чтобы подвести итоги относительно характеристическихъ особенностей того направленія жизни, которое оцѣнивается общечеловѣческимъ сознаніемъ, какъ направленіе возвышенное, возвышающее тѣхъ лицъ, которыя ему слѣдуютъ, и возвышающимъ же образомъ дѣйствующее на душу тѣхъ, которыя его созерцаютъ (реально или идеально—въ данномъ случаѣ это не имѣетъ значенія). Особенности же слѣдующія: а) непоколебимая вѣра въ существованіе абсолютныхъ цѣнностей, связанная съ б) благоговѣйнымъ преклоненіемъ передъ абсолютно-цѣннымъ и в) неустанною дѣятельностью, направленною къ реализаціи абсолютныхъ цѣнностей въ жизни, все это такія черты, которыми характеризуется явленіе, извѣстное подъ именемъ *нравствен-*

---

[1]) Терминъ „мнѣніе“ употребляемъ въ смыслѣ *Локка* („Опытъ о человѣч. разумѣ“, кн. IV, гл. 14) или *Вундта* („Logik“, B. I, Aufl 2, S. 412 ff.).

ности, ибо нравственность состоитъ въ осуществленіи добра, какъ такой цѣнности, которая имѣетъ значеніе независимо отъ нашихъ субъективныхъ склонностей, чувствъ и желаній, т. е. цѣнности абсолютной. Въ самомъ дѣлѣ,—чувство нравственной цѣнности, которымъ сопровождается созерцаніе того или другого дѣянія (напр., непоколебимой вѣрности Сократа своимъ убѣжденіямъ), необходимо связывается съ чувствомъ безусловной обязательности и для созерцающаго поступить въ аналогичныхъ обстоятельствахъ такъ же, какъ поступило лицо, которому принадлежитъ созерцаемое дѣяніе, въ данномъ случаѣ Сократъ, короче: съ чувствомъ нравственно цѣннаго связывается чувство нравственно должнаго, при чемъ моментъ абсолютности входитъ сюда, какъ существеннѣйшій моментъ: долгъ обязываетъ безусловно [1]). Въ виду этого мы едва ли ошибемся, если назовемъ характеризуемое

---

[1]) „Нравственный долгъ, читаемъ въ цит. соч *Н. Г. Городенскаго*,—есть нѣчто абсолютное· это—безусловный, священный авторитетъ“ (стр. 136). Долгъ обязываетъ осуществлять только добро. Проф. *Т. Липпсъ* разъясняетъ въ своей „Этикѣ“, что добро, какъ объектъ нравственныхъ намѣреній и дѣйствій, имѣетъ безусловную цѣнность („Осн вопросы этики“, пер. М. А. Лихарева, стр 207—216). Такимъ образомъ, оба моралиста, обязанные основными положеніями своихъ этическихъ построеній больше всего Канту, одинаково признаютъ моментъ абсолютности существеннымъ въ понятіи нравственности И это, безъ сомнѣнія, справедливо: пока мы находимся въ предѣлахъ гедонической оцѣнки намѣреній и дѣйствій, о нравственности говорить не приходится; нравственность начинается тамъ, гдѣ вступаетъ въ свои права другого рода оцѣнка—не съ точки зрѣнія пріятнаго и непріятнаго, а съ точки зрѣнія высокаго и низкаго; этого рода оцѣнка необходимо связывается, какъ показываетъ анализъ данныхъ общечеловѣческаго сознанія, съ чувствомъ должнаго, обязывающаго категорически, но о категорическомъ императивѣ не можетъ быть и рѣчи тамъ, гдѣ остается мѣсто сомнѣнію въ цѣнности предписываемаго дѣянія: только абсолютно цѣнное можетъ предписываться категорически. Итакъ, гдѣ нѣтъ абсолютно цѣннаго, тамъ нѣтъ и категорическаго императива, а гдѣ нѣтъ категорическаго императива, тамъ нѣтъ основаній говорить о специфической природѣ нравственной оцѣнки сравнительно съ гедонической оцѣнкой, другими словами—нѣтъ основаній выдѣлять нравственность изъ общей связи человѣческихъ намѣреній и дѣйствій. Достаточно, если мы ограничимся тогда рѣчью о нравахъ, какъ болѣе или менѣе устойчивыхъ способахъ дѣйствованія.—Для уясненія понятія о нравственности см цит. сочиненія профф. Городенскаго и Липпса.

Инспектура Красной
№

направленіе *абсолютистическимъ*—въ томъ смыслѣ, что оно опредѣляется въ своихъ особенностяхъ стремленіемъ къ осуществленію абсолютныхъ цѣнностей.

Вмѣстѣ съ идеей абсолютно-цѣннаго, которая составляетъ существенный моментъ въ понятіи о нравственности, мы, можно сказать, вплотную подходимъ къ другому явленію человѣческой жизни, извѣстному подъ именемъ *религіи*. Нѣтъ двухъ областей, такъ тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ, какъ—нравственность и религія: и тамъ, и здѣсь преклоненіе передъ абсолютно-цѣннымъ, равно какъ дѣятельное служеніе ему составляютъ существенно необходимые моменты, но если для нравственнаго сознанія добро, какъ высшая цѣнность, можетъ въ извѣстныхъ случаяхъ имѣть лишь идеальное существованіе, какъ безконечно-высокій идеалъ, долженствующій быть реализованнымъ, и реализующійся въ каждый данный моментъ, но никогда не реализованный вполнѣ,—то для религіознаго сознанія тотъ же самый идеалъ данъ, какъ нѣчто обладающее реальнымъ существованіемъ, какъ ens realissimum: Богъ—это реальное средоточіе абсолютныхъ цѣнностей, которыя, слѣдовательно, прежде чѣмъ реализоваться въ человѣческой жизни, даны отъ вѣка реализованными въ Богѣ. Отсюда, если паѳосъ этически настроенной личности сводится къ благоговѣнію передъ нравственнымъ закономъ—вспомнимъ вдохновенныя слова сдержаннаго Канта: „двѣ вещи наполняютъ душу всегда новымъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, которыя поднимаются тѣмъ выше, чѣмъ чаще и настойчивѣе занимается ими наше размышленіе, — это звѣздное небо надъ нами и моральный законъ въ насъ“ [1]),—то паѳосъ религіозно-настроеннаго человѣка характеризуется стремленіемъ къ живому общенію съ Божествомъ, исполняющимъ душу религіознаго человѣка чувствомъ благоговѣнія: „какъ лань желаетъ къ потокамъ воды, такъ желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже! жаждетъ душа моя къ Богу крѣпкому, живому: когда прійду и явлюсь предъ лице Божіе!“ (Псал. 41, 2 — 3) — вотъ голосъ религіозно-настроеннаго человѣка. Сократъ, который находилъ полное удовлетвореніе въ осу-

[1] „Кр. практ. раз.“, заключеніе (пер. Соколова, стр. 191).

ществленіи этическихъ требованій разума, не придавая существеннаго значенія другимъ способамъ общенія съ міровымъ разумомъ, вслѣдствіе чего для него не имѣло первостепенной важности то или другое рѣшеніе вопроса о безсмертіи души, или Кантъ, для котораго Богъ былъ лишь постулятомъ нравственнаго сознанія, смыслъ же жизни сводился къ осуществленію требованій нравственнаго закона,—это натуры по преимуществу этическаго склада, тогда какъ Платонъ, жаждавшій непосредственнаго общенія съ міромъ абсолютныхъ цѣнностей и полагавшій смыслъ жизни въ томъ, чтобы умирать и умереть [1]), или конгеніальный Платону Влад. Соловьевъ представляютъ собою натуры склада религіознаго. При всемъ томъ сходство между натурами того и другого склада, resp. между тѣми явленіями, которыя являются для нихъ опредѣляющими, существеннѣе, нежели различіе: и нравственность, и религія являются въ концѣ концовъ служеніемъ абсолютно-цѣнному, или богослуженіемъ въ широкомъ смыслѣ этого слова. Вспомнимъ, что какъ Платонъ, такъ и Соловьевъ, одинаково жаждавшіе непосредственнаго общенія съ Абсолютнымъ Добромъ, одинаково энергично стремились и къ тому, чтобы служить этому Добру осуществленіемъ его въ пространственно-временныхъ условіяхъ человѣческой жизни. Изъ этого стремленія выросли самыя обширныя сочиненія обоихъ мыслителей, очень для нихъ характерныя: „Πολιτεία“ Платона и „Оправданіе добра“ Соловьева, сходныя по своимъ основнымъ задачамъ и существенному содержанію... Такимъ образомъ идея абсолютно-цѣннаго необходимо входитъ въ составъ религіи: религія есть служеніе Богу не какъ всемогущей силѣ, распоряжающейся по своему произволу судьбами людей, а какъ живому средоточію абсолютныхъ цѣнностей. Психологической основой такого служенія является не чувство страха передъ Богомъ, какъ не только созидающей, но и сокрушающей силой, а чувство благоговѣнія передъ Нимъ, какъ передъ безусловно цѣннымъ бытіемъ. Тамъ, гдѣ отношеніе человѣка

---

[1]) *Федонъ* 64 A: „люди, искренно преданные философіи, ничего другого не имѣютъ въ виду, какъ только умирать и умереть“.

къ Божеству сводится къ задабриванію или заклинанію послѣдняго, гдѣ слѣдовательно—отсутствуетъ этическій моментъ, тамъ нѣтъ основаній говорить о религіи. Платонъ въ своемъ „Эвтифронѣ“ неопровержимо доказалъ, что служеніе богамъ (ἡ τῶν θεῶν θεραπεία), которое сводится къ угожденію имъ молитвами и жертвоприношеніями ради обезпеченія личнаго и общественнаго благополучія, представляетъ нѣчто въ родѣ торговой сдѣлки между богами и людьми, а потому и не можетъ быть признано выраженіемъ благочестія и святости [1]). Принесеніе язычникомъ жертвы тому или другому богу ради обезпеченія себѣ безопасности было бы въ такой же мѣрѣ религіознымъ дѣяніемъ, въ какой является имъ устройство громоотвода, если бы можно было доказать, что оно не осложняется мотивами высшаго порядка, вытекающими изъ чувства благоговѣнія передъ абсолютно цѣннымъ [2]). Такимъ образомъ религія, поскольку она дѣйствительно есть благочестіе или богочестіе, является выраженіемъ того направленія жизни, которое выше названо

---

[1]) Euthyphro, 12 E—15 A

[2]) Равнымъ образомъ нѣтъ основаній усвоять религіозный характеръ такимъ философскимъ системамъ, въ которыхъ понятіе о Богѣ является принципомъ объясненія; таковы, напр., системы Аристотеля или Декарта: понятіе о Богѣ вводится въ эти системы по соображеніямъ того же порядка, какія заставляли другихъ философовъ прибѣгать, напр., къ понятію атома, а естествоиспытателеи новаго времени побуждаютъ принять существованіе эѳира,—по соображеніямъ чисто теоретическимъ, а потому достаточно, если мы назовемъ указанныя системы, слѣдуя терминологіи самого Аристотеля (Metaph VI, 1, 1026 a 19), теологическими, а не религіозными Характеръ системъ соотвѣтствуетъ въ данномъ случаѣ характеру ихъ творцовъ, для которыхъ имѣли главныи интересъ проблемы теоретическаго характера: какъ натуры интеллектуальнаго склада, они служили прежде всего истинѣ,—въ этомъ паѳосъ ихъ дѣятельности и высота ихъ жизненнаго подвига Конечно, безкорыстное служеніе истинѣ было въ то же время служеніемъ Богу, Который есть истина, но непосредственной религіозности, въ смыслѣ стремленія къ богообщенію, мы у этихъ мыслителеи не замѣчаемъ. Системѣ Аристотеля,—говоритъ Целлеръ,—„недостаетъ того теплаго религіознаго тона, которыи во всѣ времена такъ живо заучалъ изъ платоновой системы для воспріимчивыхъ душъ.—та система въ сравненіи съ этой холодна и трезва“ (D. Philos. d. Griech., II Th., 2 Abth. ^{3}, S. 788) То же можно сказать о системѣ Декарта.

абсолютистическимъ, ибо она состоитъ въ общеніи съ абсолютно-цѣннымъ, равно какъ въ служеніи ему. Оба момента—богообщеніе и богослуженіе (не въ техническомъ смыслѣ этого слова)—одинаково важны въ понятіи религіи [1]), тогда какъ въ понятіи нравственности имѣетъ существенное значеніе послѣдній моментъ: нравственность всегда есть бо-

---

[1]) Въ русскомъ языкѣ нѣтъ слова для обозначенія понятія, соотвѣтствующаго латинскому слову religio и греческо-христіанскимъ терминамъ θρησκεία (Дѣян. 26, 5; Іак. 1, 26—27), εὐσέβεια (Дѣян. 3, 12; 2 Петр. 1, 3; 1 Тим 2, 2; 3, 16; 1, 7—8; 6, 3 5. 11; 2 Тим. 3, 5; Тит 1, 1), δεισιδαιμονία (Дѣян 25, 19), θεοσέβεια (у Климента Александр., а также въ богослужебныхъ книгахъ; см., напр., ирмосъ 8-ой пѣсни канона на Срѣтеніе, а также ирмосъ той же пѣсни второго канона на Преображеніе, гдѣ употреблено соотвѣтствующее прилагательное). Что же касается только-что приведенныхъ иноземныхъ терминовъ, то греческіе выражаютъ главнымъ образомъ субъективный моментъ религіи—почитаніе Божества, служеніе Ему, латинскій же, если, слѣдуя Лактанцію, производить его отъ глагола re-ligare (связывать, соединять), обозначаетъ связь человѣка съ Богомъ,—значитъ, моментъ богообщенія. Впрочемъ, Цицеронъ производитъ слово religio отъ глагола re-legere (пересматривать, тщательно обдумывать, перечитывать). Если это словопроизводство вѣрно, то религія будетъ означать вновь тщательно обдуманный и какъ бы перечитанный способъ богопочитанія Такое толкованіе,—находитъ проф *А П Садовъ*,—соотвѣтствуетъ характеру римскаго государственнаго культа, предполагавшаго „буквальное знаніе множества формулъ и вообще точное знаніе обрядности и, какъ условіе такого знанія, справки съ установленными и записанными въ богослужебныхъ книгахъ правилами для возобновленія ихъ въ памяти“ („Значеніе слова religio у древнихъ римлянъ“ проф. А. И Садова—Христ. Чт. 1894, кн. VI). Можетъ быть, ассоціаціями, связанными съ цицероновскимъ словопроизводствомъ и истолкованіемъ слова religio, объясняется нерасположеніе къ нему русскихъ богослововъ. Такъ, *А. С. Хомяковъ* находитъ въ этомъ словѣ выраженіе латинской. чисторазсудочной идеи религіи, „какъ обряда государственнаго, полезнаго, но вполнѣ условнаго,—обязательнаго для гражданъ, но не имѣющаго никакихъ внутреннихъ данныхъ для самобытнаго существованія, или правъ на безусловное вѣрованіе“. (Соч., т IV, изд. 1, стр. 404) Впослѣдствіи,—м. б., не безъ вліянія Хомякова,—относился отрицательно какъ къ термину *„религія“*, такъ и производному отъ него прилагательному „религіозный“, *Влад. С. Соловьевъ*, замѣняя, по возможности, первый словомъ „вѣра“, второе—прилагательными „духовный“ и „благочестивый“ (такъ, при третьемъ изданіи своего сочиненія *„Религіозныя* основы жизни“ Вл С. подчеркнутое слово замѣнилъ прилагательнымъ „духовныя“). Намъ лично пришлось слышать отъ одного авторитетнаго богослова-историка

гослуженіе, хотя бы фактически она и не связывалась съ идеей Божества. Можно служить Богу и не зная Его (см. Дѣян. 17, 23)...

Итакъ, о нравственности, равно какъ и объ религіи, можно говорить постольку, поскольку въ человѣческой жизни имѣетъ мѣсто первое направленіе жизни, характеризующееся безраздѣльнымъ служеніемъ абсолютно-цѣнному: нравственность и религія—двѣ родственныя области, въ которыхъ характеризуемое направленіе находитъ свое выраженіе. Разъ Аристотель безраздѣльно служилъ наукѣ, а Рафаэль—искусству, мы уже имѣемъ дѣло съ явленіями нравственнаго порядка, которыя въ свою очередь непосредственно граничатъ съ явленіями порядка религіознаго...

Второе направленіе жизни представляетъ полную противоположность первому: если первое характеризуется служеніемъ абсолютно-цѣнному, то второе не знаетъ абсолютныхъ цѣнностей, потому что не вѣритъ въ нихъ. Оно знаетъ лишь условныя цѣнности, которыя опредѣляются ихъ значеніемъ для удовлетворенія временныхъ потребностей эмпирическаго *я*· послѣднее, такимъ образомъ, является послѣднимъ масштабомъ оцѣнки, „мѣрою всѣхъ вещей“, по выраженію даровитѣйшаго изъ древне-греческихъ софистовъ. Для Исмены (сестра Антигоны) сохраненіе собственной жизни было дороже повиновенія требованію „неписанныхъ законовъ“, равно какъ друзья кантовскаго страдальца, убѣждавшіе его цѣною клеветы противъ неповиннаго лица купить себѣ жизнь, забыли—или постарались забыть– что есть

сужденіе если не о полной непригодности термина „религіозный“, то о неумѣстности его употребленія для обозначенія не душевнаго настроенія. которое, впрочемъ, выразительно обозначается русскими словами „набожный“, „благочестивый“, а лишь внѣшняго или даже внутренняго отношенія чего-либо къ области религіи. Въ 1893 году на страницахъ Кіевскаго академическаго журнала была сдѣлана попытка для обозначенія послѣдняго понятія ввести терминъ „религійный“: въ статьѣ „Христіанская церковь и римскій законъ въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ“ встрѣчаются такія выраженія: „религійная полиція“, „религійная политика“ Какъ бы то ни было, но для замѣны латинскаго термина „религія“ въ русскомъ языкѣ подходящаго слова не оказывается.

цѣнности болѣе дорогія, нежели самая жизнь. Впрочемъ, намъ, русскимъ, нѣтъ нужды ходить далеко въ поискахъ за типичными проявленіями практическаго релятивизма: одна изъ самыхъ драгоцѣнныхъ чертъ нашей художественной литературы—отрицательное отношеніе къ этому явленію. Вспомнить только ту по истинѣ ляпидарную характеристику, какую Пушкинъ даетъ такъ называемому „свѣту", задушившему поэта въ своихъ желѣзныхъ тискахъ: свѣтъ „не караетъ заблужденій, но тайны требуетъ отъ нихъ; достойны равнаго презрѣнья его тщеславная любовь и лицемѣрныя гоненья"... Желѣзные стихи Лермонтова, облитые горечью и злостью, широкія картины свѣтской жизни съ ея ложью и лицемѣріемъ, нарисованныя Толстымъ, были дальнѣйшимъ развитіемъ данной Пушкинымъ характеристики. А на другой сторонѣ—Гоголь съ его безисходною скорбью и Чеховъ съ тихою, глубокою грустью, только въ самомъ концѣ его короткой жизни ставшей уступать мѣсто бодрымъ надеждамъ на лучшее будущее: основою этой скорби, этой грусти была пошлость, мелочность окружающей жизни... Корень тѣхъ недостатковъ русской жизни, которыми питалось презрѣніе Пушкина, негодованіе Лермонтова, отвращеніе Толстого, скорбь Гоголя, грусть Чехова, заключается въ томъ, что у насъ не было такой цѣнности, преклоненіе передъ которой не унижаетъ, а возвышаетъ человѣческую личность [1]),—не было святыни, не было Бога, вслѣдствіе чего получали надъ нашей жизнью власть „всѣ такъ называемыя блага,—красота, богатство, крѣпость тѣла, сильное родство въ обществѣ и все тому подобное" [2]), и жизнь становилась идолослуженіемъ...

Если бы теперь потребовалось терминологическое обозначеніе для такого направленія жизни, то его, по противоположности съ первымъ направленіемъ, которое нашло свое выраженіе въ жизни платоновскаго праведника и кантовскаго страдальца, можно бы назвать *релятивистическимъ*, по-

---

1) Ср. *Городенск.*, цит. соч.. стр. 135.

2) *Plato* De rep. VI, 491 C (русск. пер проф. Карпова, ч III, изд. 2, стр. 314).

скольку оно характеризуется съ отрицательной стороны—отсутствіемъ вѣры въ безусловно-цѣнное, благоговѣнія передъ нимъ и служенія ему, а съ положительной—оцѣнкою вещей, событій и лицъ съ точки зрѣнія ихъ пригодности для удовлетворенія преходящихъ потребностей эмпирическаго *я* и сведеніемъ жизни къ удовлетворенію этихъ именно потребностей. Взятое въ своихъ крайнихъ обнаруженіяхъ, разсматриваемое направленіе получаетъ названіе *нигилизма*, сущность котораго именно и состоитъ въ рѣшительномъ и послѣдовательномъ проведеніи релятивистическаго принципа, т. е. отрицанія безусловно-цѣннаго: нигилистъ—это безстрашный въ своей послѣдовательности релятивистъ. И хотя это обозначеніе впервые встрѣчается въ русской литературѣ у Тургенева („Отцы и дѣти“) [1]), который въ лицѣ Базарова хотѣлъ дать художественный типъ нигилиста, однако, напрасно мы стали бы искать у него послѣдовательнаго нигилиста,—во всякомъ случаѣ Базаровъ, который напрасно пытался въ себѣ подавить возвышенныя проявленія романтизма, не былъ настоящимъ нигилистомъ. Не былъ имъ и знаменитый панегиристъ Базарова, Писаревъ, нигилизмъ котораго мирился съ бодрымъ призывомъ къ разумному труду на общую пользу [2]). Если вы хотите видѣть настоящихъ

---

1) Въ теоретическомъ значеніи этотъ терминъ употребляется еще у *Якоби*, который обозначаетъ имъ философское направленіе, извѣстное подъ названіемъ солипсизма (*Eisler* Wörterbuch d. philosoph. Begriffe 2-te Aufl., I B., S. 731)

2) Вотъ двѣ-три выдержки изъ Писарева въ подтвержденіе сказаннаго въ текстѣ: „Да, жизнь есть постоянный трудъ, и только тотъ понимаетъ ее вполнѣ по-человѣчески, кто смотритъ на нее съ этой точки зрѣнія И любовь къ женщинѣ, и искусство, и наука,—все это или вспомогательныя средства въ общемъ механизмѣ жизненнаго труда, или минуты отдыха въ антрактахъ между оконченной работой и началомъ новаго дѣла“. Что же касается „конечной цѣли всего нашего мышленія и всей дѣятельности каждаго честнаго человѣка“, то она „все-таки состоитъ въ томъ, чтобы разрѣшить навсегда неизбѣжныи вопросъ о голодныхъ и раздѣтыхъ людяхъ; внѣ этого вопроса нѣтъ рѣшительно ничего, о чемъ бы стоило заботиться, размышлять и хлопотать“ (Соч., т. IV, Спб. 1894, статья „Реалисты“, столб. 123. 109). Это ли нигилистъ?! А между тѣмъ теоретическія основы его міросозерцанія носили релятивистическій характеръ. Какъ часто бываетъ, здѣсь мысль расходилась съ дѣломъ, теорія

нигилистовъ, то обратитесь къ произведеніямъ Достоевскаго, который развертываетъ передъ нами цѣлую галлерею лицъ, утратившихъ человѣческій обликъ: тутъ и люди-животныя (старикъ Карамазовъ), и люди-звѣри (ростовщица Алена Ивановна), и наконецъ—великое множество бѣсовъ въ человѣческомъ образѣ (Ставрогинъ и его копія, скорѣе—пожалуй—пародія, Петръ Верховенскій). „Видите, господа, мнѣ не нравилась его наружность, что-то безчестное, похвальба и попираніе всякой святыни, насмѣшка и безвѣріе, гадко, гадко!“ [1])—такими словами выражаетъ одинъ изъ героевъ Достоевскаго, искренній и безудержный Дмитрій Карамазовъ, то впечатлѣніе, какое производитъ образъ дѣйствительнаго нигилиста, и, кажется, не нужно быть богословомъ, чтобы отнестить къ этому образу съ рѣшительнымъ отрицаніемъ... [2])

съ практикой. Ср. *В З Завитневича* „Что слѣдуетъ понимать подъ т-н. «разрывомъ» русск. интеллиг. общества съ народомъ“ – Труды Кіевск. дух. Ак, 1907, кн VII, стр. 385—386 Впослѣдствіи намъ придется считаться съ этимъ обстоятельствомъ.

[1]) „Бр. Карамазовы“, кн 9-ая, гл. III О Достоевскомъ принято повторять, съ легкой руки его же самого, что онъ во всякомъ человѣкѣ умѣлъ отыскать искру Божію. На самомъ дѣлѣ это вовсе не такъ: ни у одного писателя мы не найдемъ изображенія такой глубины нравственнаго паденія, до какой спускаются многіе герои Д—го Во многихъ его герояхъ невозможно распознать человѣческаго облика: это животныя звѣри,—бѣсы, наконецъ,—только не люди...

[2]) Ни для кого не тайна, что къ намъ, богословамъ, ученые другого лагеря относятся съ предубѣжденіемъ Достаточно было Освальду дать своему сочиненію заглавіе, указывающее на его апологетическія задачи, („An appeal to common sense in behalf of religion“. London, 1774), чтобы Н. Д Виноградовъ счелъ себя въ правѣ даже и не останавливаться на немъ (*Н Д Виноградовъ*. Ф - фія Д. Юма Ч I М. 1905 Стр. 145); а И. И. Лапшинъ по одному поводу вспоминаетъ „глубокомысленное замѣчаніе Руссо, согласно которому представители самыхъ различныхъ религіозныхъ міросозерцаній могли бы, собравшись вмѣстѣ, прійти къ полюбовному соглашенію въ вопросахъ вѣры, но подъ однимъ условіемъ: *чтобы среди нихъ не было ни одного богослова*“. (*И Лапшинъ* Законы мышленія и формы познанія. Спб. 1906 Прилож. 2-ое, стр. 91) Конечно, если подъ тенденціей, которая однако можетъ имѣть не только богословскій характеръ, разумѣть отвнѣ навязанную и внѣшне воспринятую идею, то она представляетъ большой тормазъ въ дѣлѣ научнаго изслѣдованія; но если тенденцію понимать въ смыслѣ внутренняго интереса, направляющаго научное вниманіе изслѣдователя на опредѣленную область

Итакъ, изученіе разнообразныхъ данныхъ общечеловѣческаго сознанія касательно основныхъ направленій жизни приводитъ насъ къ тому же самому выводу, какой мы получили путемъ изученія библейскихъ данныхъ: Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου,—третьяго пути нѣтъ, и быть не можетъ, потому что логически возможны лишь два отношенія къ безусловно-цѣнному утвержденіе или отрицаніе: „кто не со Мною,—сказалъ Христосъ,—тотъ противъ Меня, и кто не собираетъ, тотъ расточаетъ“ Лук. 11, 23). Отсюда совершенная неизбѣжность непримиримой борьбы между двумя направленіями. Такъ какъ при этомъ дѣло идетъ о рѣшеніи самаго важнаго вопроса человѣческой жизни—быть или не быть человѣку человѣкомъ, то понятно, что эта борьба составляетъ существеннѣйшій элементъ въ содержаніи этой жизни. Правда, ни психологія, ни исторія,—двѣ науки, имѣющія своею цѣлью изученіе духовной жизни человѣка,—не раскрываютъ роковой борьбы во всей ея полнотѣ и напряженности, но это объясняется характеромъ названныхъ наукъ, а потому нисколько не опровергаетъ нашей мысли о томъ мѣстѣ, какое занимаетъ разсматриваемая борьба въ человѣческой жизни. Дѣло въ томъ, что какъ психологія, такъ и исторія не знакомятъ насъ съ жизнью въ ея непосредственной цѣльности, какъ, напримѣръ, она осуществляется въ отдѣльныхъ индивидуумахъ; нѣтъ, ихъ задача состоитъ въ томъ, чтобы, разложивъ цѣльность индивидуальной (психологія) или коллективной (исторія) жизни на составные элементы, установить постоянныя отношенія ме-

---

или проблему, то она является весьма желательнымъ двигателемъ научной работы Не обязана ли философія своимъ происхожденіемъ стремленію дать разумный отчетъ въ вѣрѣ отцовъ? Только бы изслѣдованіе направлялось *свободнымъ* поворотомъ вниманія въ ту или другую сторону. Другими словами—для того, чтобы богословъ не былъ лишнимъ въ общей научной работѣ, нужно, чтобы онъ былъ *свободнымъ* богословомъ Тогда—въ случаѣ упрека въ тенденціозности—онъ могъ бы отвѣтить словами гр. Ал. Толстого: „тенденція—это я!“... Во всякомъ случаѣ отъ богослова, какъ и отъ всякаго изслѣдователя, требуется уваженіе къ чужому мнѣнію, хотя бы оно и расходилось съ его собственнымъ, Только при этомъ условіи пріобрѣтается умѣнье стать на чужую точку зрѣнія, что̀ совершенно необходимо для пониманія чужихъ воззрѣній..

жду этими элементами (законы психической и исторической жизни), и какъ ни важна эта задача, ея рѣшеніемъ вовсе не исчерпывается вся полнота душевной жизни человѣка, а опредѣляющій характеръ всей его жизни выборъ между двумя направленіями, абсолютизмомъ и релятивизмомъ, даже и не затрогивается, потому что онъ совершается въ такихъ глубинахъ индивидуальныхъ переживаній, которыя недоступны ни психологіи, ни исторіи. Мы уже говорили о томъ, что „рѣшительный и рѣшающій выборъ между двумя нравственными дорогами“ совершается далеко не всѣми,—по крайней мѣрѣ, сознательно; но „если сознательный выборъ и совершился, то,—по словамъ Вл. С. Соловьева,—снаружи его не замѣтить: никакой эмпирической опредѣленности и практической опредѣлимости принципіальное различіе двухъ путей еще не имѣетъ“ [1]). Если—гдѣ, то здѣсь въ особенности приложимы слова Ницше: „у каждой души есть свой міръ; для каждой души другая душа—міръ по ту сторону“. И если, тѣмъ не менѣе, мы можемъ до нѣкоторой степени проникнуть въ ту душевную глубину, гдѣ совершается „рѣшительный и рѣшающій выборъ“, то благодаря такимъ документамъ, которые отражаютъ душевную жизнь въ ея цѣльности и непосредственности, каковы различнаго рода письма, дневники,—наконецъ, произведенія искусства, ибо искусство тѣмъ именно и отличается отъ науки, что воспроизводитъ жизнь въ ея цѣльности и непосредственности. Едва ли нужно прибавлять, что здѣсь, какъ и вездѣ при изученіи душевной жизни, всѣ сторонніе свидѣтельства получаютъ смыслъ и значеніе лишь при свѣтѣ собственнаго внутренняго опыта изслѣдователя. И вотъ, если мы обратимся къ даннымъ, почерпнутымъ изъ источниковъ такого рода, то должны будемъ признать, что борьба между двумя противоположными началами составляетъ основное содержаніе человѣческой жизни, какъ она открывается въ опытѣ. Въ подтвержденіе этого достаточно припомнить аналогичныя свидѣтельства такихъ антиподовъ и по душевному складу, и по воззрѣніямъ, и по условіямъ жизни, какъ съ одной

1) „Оправданіе добра“—Собр. соч., т. VII, стр 2.

стороны — ап. Павелъ, съ другой — поэтъ Гете. „Великій эллинъ“ въ своемъ „Фаустѣ“ подтверждаетъ то, что „великій іудей“ сказалъ много вѣковъ тому назадъ въ посланіи къ Римлянамъ: „А вотъ у меня,—говоритъ Фаустъ, -увы! живутъ въ груди двѣ души, и обѣ хотятъ отдѣлиться одна отъ другой. Одна жаждетъ прилѣпиться всѣми цѣпкими органами тѣла къ грубымъ наслажденіямъ жизни, другая же бурно стремится оторваться отъ праха и улетѣть къ источникамъ первобытныхъ началъ“ [1]). Не тотъ же ли это фактъ, который отмѣченъ апостоломъ въ слѣдующихъ словахъ: „не понимаю, что дѣлаю· потому что не то дѣлаю, что̀ хочу, а что ненавижу, то дѣлаю — — —, ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ: но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ“ (Римл. 7, 15. 22 –23)?

„Что наблюдается въ жизни индивида, то повторяется и въ жизни человѣческихъ обществъ въ различныя эпохи исторіи. Бываютъ эпохи нравственнаго подъема“, когда вѣчное, безусловное торжествуетъ надъ временнымъ, условнымъ, „и нравственнаго упадка или застоя“, когда надъ жизнью получаютъ власть такія блага, которыя сами по себѣ не имѣютъ цѣнности. „Сознаніе и совѣсть начинаютъ замѣняться рутиной и чувственностью, и сплоченное мѣщанство мстительно преслѣдуетъ тѣхъ, кто стремится разбудить общественную совѣсть“ Такъ было въ 399 году до Р. Хр. въ Аѳинахъ, когда лучшій изъ аѳинянъ долженъ былъ принять ядъ по опредѣленію народнаго суда; то же самое повторилось черезъ четыреста съ лишнимъ лѣтъ на Голгоѳѣ... [2])

---

[1]) „Фаустъ“ въ пер. А Л. Соколовскаго Спб 1902 Стр. 35.

[2]) Заключенныя въ ковычкахъ слова взяты изъ статьи *С Н Булгакова* „Душевная драма Герцена“ („Вопр. филос “, 65 = 1902, V, стр. 1374—1375, а также въ сборникѣ статей этого автора „Отъ марксизма къ идеализму“). Въ этой статьѣ авторъ вскрываетъ трагическое противорѣчіе между тою тоскою, какую испытывалъ Герценъ, съ каждымъ годомъ убѣждаясь все больше и больше, что современная ему культура пропитана мѣщанствомъ съ его умѣренностью и аккуратностью, съ его сытыми, но „стертыми“ людьми, съ его ненавистью ко всему рѣзкому, самобытному, выступающему, съ стремленіемъ всѣхъ и всѐ подвести подъ одинъ общій

Доселѣ у насъ шла рѣчь о различныхъ направленіяхъ *жизни*. Но человѣкъ не просто живетъ, подобно растенію или животному,—при помощи своего разума, онъ даетъ отчетъ и въ содержаніи жизни, и въ ея направленіи. Въ составъ той драмы, которая происходитъ на роковомъ распутьи, входитъ не только борьба влеченій и чувствованій,--

---

уровень сплоченной посредственности, и—теоретическимъ атеизмомъ Герцена. Герценъ остро чувствовалъ и тяжело переживалъ главную болѣзнь своего вѣка—мѣщанство, но онъ не могъ дать себѣ отчета въ основной причинѣ болѣзни: „мы вовсе не врачи, мы—боль", говорилъ Герценъ. Между тѣмъ причина болѣзни—въ отсутствіи у мѣщанъ единаго истиннаго Бога, которому они готовы бы были отдать всѣ свои чувства, помыслы, силы, самую жизнь, а потому и радикальное лѣкарство отъ этой болѣзни - въ религіозномъ возрожденіи. „Конечно, отрицаніемъ мѣщанства можетъ быть всякая духовная жизнь, какъ умственная, такъ и эстетическая, и всякая духовная актуальность; но самымъ рѣшительнымъ и единственно непримиримымъ врагомъ его является *религія*, истинная основа духовнаго человѣка, образующая центръ его духовной самособранности" (тамъ же, стр. 1377). Кто служитъ Богу, тотъ не можетъ служить идоламъ, будетъ ли то собственное *я* съ его узкими, мелкими интересами („наживайся, умножай свой доходъ, какъ песокъ морской, пользуйся, злоупотребляй своимъ денежнымъ и нравственнымъ капиталомъ, не разоряясь, и ты сыто и почетно достигнешь долголѣтія, женишь своихъ дѣтей и оставишь по себѣ хорошую память", такъ формулируетъ Герценъ практическое евангеліе мѣщанства) или же „самодержавная толпа сплоченной посредственности" (вспомнимъ типично-мѣщанское: „и у насъ, какъ у людей").. Статья Булгакова написана въ 1902 г. Впослѣдствіи сходныя мысли развивалъ *Мережковскій* въ своей блестящей статьѣ „Грядущій хамъ" (первоначально въ № 3 „Полярной Звѣзды" за 1905 г., а потомъ въ сборникѣ статей подъ общимъ заглавіемъ „Гряд. хамъ"). См. также сочиненіе *Иванова-Разумника* „Исторія русской общественной мысли" съ подзаглавіемъ: „Индивидуализмъ и мѣщанство въ русской литературѣ и жизни XIX в." (Тт. I—II, Спб. 1907). Вообще, въ послѣдніе годы понятіе мѣщанства сдѣлалось тѣмъ фокусомъ, въ которомъ обыкновенно концентрируются разнообразные недостатки современной культуры. Произошло это не безъ вліянія марксизма, который, какъ извѣстно, подвергъ суровой критикѣ буржуазно-капиталистическія основы современнаго соціально-экономическаго строя; къ этому нужно присоединить и литературно-художественную дѣятельность *М. Горькаго*, которая является рѣзкимъ протестомъ противъ мѣщанства современной культуры. Но, вѣрно отмѣчая язвы современнаго строя, марксисты, также и Горькій, односторонне понимаютъ причину болѣзни, усматривая ее исключительно въ капиталистическомъ строѣ производственныхъ отношеній, а потому и исцѣленіе видятъ исключительно въ замѣнѣ капиталистическаго строя соціалистиче-

размышленіе составляетъ существенный элементъ этой драмы. Результатомъ болѣе или менѣе методическаго размышленія надъ вопросомъ о принципахъ, опредѣляющихъ то или иное направленіе жизни, является философія, для которой, поэтому, вопросъ объ основаніяхъ вѣры въ абсолютноцѣнное, равно какъ объ условіяхъ его опредѣленія, всегда составлялъ предметъ особеннаго вниманія [1]). И подобно тому,

---

скимъ, какъ будто социализмъ совершенно исключаетъ элементы мѣщанства (Ср. *Булгак.* въ *Вопр. филос.*, 65, стр 1373 - 1374; *Мережк* Гряд. хамъ, стр 9—12; *Иван.-Разумн*, I, стр. 295 -296; *Философовъ* „Конецъ Горькаго"—въ Русск Мысли, 1907, апрѣль) Какъ бы то ни было, мѣщанство теперь уже достаточно опознано, какъ главный врагъ истинно-культурной жизни, и если мы примемъ во вниманіе, что Пушкинъ, Гоголь, Герценъ.. боролись въ сущности съ тѣмъ же самымъ врагомъ, то о какомъ-либо открытіи мѣщанства нашими современниками говорить не приходится. оно открыто давно,—наши современники продолжаютъ то дѣло. которое начато Пушкинымъ и Гоголемъ, Бѣлинскимъ и Герценомъ И пусть продолжаютъ'. Понятое въ своей подлинной сущности, духовное мѣщанство является яркимъ выраженіемъ того направленія жизни, которое мы въ текстѣ назвали практическимъ релятивизмомъ

[1]) Въ этомъ смыслѣ мы принимаемъ извѣстный афоризмъ primum vivere, deinde philosophari, который не можетъ встрѣтить возраженія и съ точки зрѣнія Гегеля, разсматривавшаго философію вообще. какъ завершительный моментъ въ развитіи абсолютнаго, а ту или другую философскую систему — какъ отчетъ въ существенныхъ чертахъ извѣстной культурной эпохи: это какъ бы отмѣтка въ дневникѣ, которая дѣлается вечеромъ, уже по истеченіи дня (см. Hilfsbuch zur Geschichte d Philosophie v prof. *Falckenberg*, Lpz. 1899, S 16). „Что касается поученія относительно того, какимъ долженъ быть міръ,—говоритъ *Гегель* въ предисловіи къ „Философіи права",—то, помимо всего прочаго, она (философія) приходитъ для этого слишкомъ поздно. Какъ міровая мысль, она появляется впервые тогда, когда дѣйствительность уже закончила процессъ своего образованія и получила уже законченный видъ. — - Когда философія начинаетъ рисовать сѣрыми красками по сѣрому фону, жизнь приняла уже старческій обликъ, и сколько ни рисуй сѣрымъ по сѣрому—молодости ей уже не вернуть, ее можно только познать; сова Минервы начинаетъ свой полетъ лишь съ наступленіемъ сумерокъ". (Werke, VII B, Berl 1833. S 20—21. Ср. глубокомысленныя замѣчанія *Ив В. Кирѣевскаго* объ отношеніи философіи къ культурѣ и жизни въ статьѣ „о характерѣ просвѣщенія Европы": „въ философіи сходятся всѣ науки и всѣ житейскія отношенія, и связываются въ одинъ узелъ общаго сознанія". См. собр. соч. И В. Кир., т. II, стр. 233) Связь основныхъ философскихъ направленій съ основными направленіями жизни отмѣчаетъ *П И Линицкій* въ „Идеа-

какъ въ жизни мы распознаемъ два основныя теченія—абсолютистическое и релятивистическое, такъ точно и въ философіи возможны два основныя направленія въ рѣшеніи вопроса объ абсолютно-цѣнномъ: положительное, которымъ утверждается существованіе абсолютно-цѣннаго, и отрицательное, которымъ существованіе абсолютныхъ цѣнностей отрицается. Первое направленіе можно назвать, употребляя уже знакомые намъ термины, абсолютистическимъ, а второе—релятивистическимъ. Такимъ образомъ, двумъ жизненаправленіямъ соотвѣтствуютъ два жизнепониманія, и какъ первыя взаимно исключаютъ другъ друга, такъ точно и вторыя. Поэтому исторія философіи представляетъ собою непрерыв-

---

лизмѣ и реализмѣ" („Вѣра и Раз.", 1884, іюнь, кн. I, отд. филос., стр 568, а также отдѣльн оттискъ, стр. 2 „ни идеализмъ, ни реализмъ не составляютъ чисто теоретическихъ построеній, воздвигаемыхъ исключительно на основаніяхъ отвлеченнаго характера, а являются всегда выраженіемъ всего жизненнаго строя"), а также въ „Очеркахъ исторіи философіи. древней и новой" (см. напр. стр. 80–83, 114—117, 146—152, особ. 183—187, 291—293). Ср. проф *Несмѣлова* „Наука о человѣкѣ", т. I, изд. 3, стр 3—13. Замѣчательно при этомъ, что при возникновеніи философіи въ той или другой странѣ главнымъ объектомъ критической мысли является обыкновенно унаслѣдованное отъ предковъ религіозное міросозерцаніе. Не даромъ *Аристотель* называлъ первыхъ философовъ теологами (Metaph. I, 3, 983 b 9; ср *Plat.* Phileb. 16; Tim. 40 D; *Plotin* Ennead. IV, lib. 3, 11), а *Гегель* и *Контъ*, несмотря на все различіе своихъ философскихъ основоположеній, одинаково считаютъ религіозное міросозерцаніе тою почвой, на которой произросла философія (ср. также *Bender* „Mythologie und Metaphysik", Stuttg. 1899, S 3; проф. *М. А Остроумовъ* „Исторія ф фіи въ отношеніи къ откровенію", § 78; кн. *С Трубецкой* „Метафизика въ древн. Греціи", стр 18; проф. *Лопатинъ* „Истор. нов ф—фіи", ч. I, М. 1905, стр 3, 11). Освобожденная отъ связи съ исключающими другъ друга предпосылками гегелевской и контовской философіи, мысль эта представляетъ вѣрное историческое обобщеніе. Выраженный въ немъ фактъ понятенъ: разъ главнымъ предметомъ философскаго изслѣдованія служитъ вопросъ объ абсолютно-цѣнномъ, вполнѣ естественно, что философская мысль обращается къ критическому обслѣдованію той области человѣческой жизни, которая выступаетъ въ исторіи въ качествѣ сферы реальнаго общенія между человѣкомъ и Божествомъ, какъ живымъ средоточіемъ абсолютныхъ цѣнностей: такова религія. Поэтому—дальше всякая философская система, хотя бы она въ своемъ составѣ и не заключала прямой трактаціи о религіи, скрываетъ въ себѣ то или другое отношеніе къ послѣдней. Здѣсь—оправданіе темы настоящаго изслѣдованія.

ную борьбу двухъ направленій—абсолютизма съ релявитизмомъ, которая переплетается съ борьбою аналогичныхъ направленій въ самой жизни, осложняя ее или—наоборотъ—сама осложняясь ею [1]). И если исторія духовной жизни чело-

---

[1]) При этомъ естественно предположить, что существуетъ полное соотвѣтствіе между жизненаправленіями—съ одной стороны—и жизнепониманіями—съ другой, что выборъ того или другого жизнепониманія всецѣло зависитъ отъ того направленія, какое получила жизнь извѣстнаго лица, такъ что практическій абсолютистъ съ психологическою необходимостью будетъ теоретическимъ абсолютистомъ и—наоборотъ Такъ именно и смотритъ на дѣло *Фихте Старшій* „Кто какую избираетъ философію,—говоритъ онъ,—зависитъ отъ того, что онъ за человѣкъ, ибо философская система не есть домашняя утварь, которую можно бросать или брать по произволу,—нѣтъ, она оживотворяется душою того человѣка, который обладаетъ ею. Характеръ, отъ природы вялый или ослабленный и изломанный вслѣдствіе духовнаго рабства, ученой роскоши и суетности, никогда,—прибавляетъ Фихте, не возвысится до идеализма' (Werke, I B., S 131) Съ основною мыслью Фихте согласенъ и *Паульсенъ* Различая „два глубоко противоположныхъ по своимъ основаніямъ міросозерцанія, идеализмъ", сущность котораго заключается въ признаніи за дѣйствительностью разумнаго смысла, и „матеріализмъ", который—наоборотъ—отрицаетъ отношеніе дѣйствительности въ ея происхожденіи къ разумному и благому, Паульсенъ полагаетъ, что „рѣшеніе въ пользу того или другого изъ этихъ противоположныхъ міросозерцаній находится въ нѣкоторой связи съ направленіемъ воли и образомъ жизни человѣка. У человѣка, жизнь котораго сама имѣетъ идейное содержаніе, будетъ естественная склонность къ идеалистическому міровоззрѣнію; у человѣка же, жизнь котораго пуста и ничтожна, къ противоположному, ибо рѣшающимъ фактомъ является, конечно, не міросозерцаніе, а направленіе воли. — — — Выборъ философіи, очень вѣрно говоритъ Фихте, зависитъ отъ того, каковъ человѣкъ". („Осн этики", русск. пер., стр. 481—482). Изъ русскихъ мыслителей ту же въ сущности мысль раскрываетъ *П. И Линицкій* въ „Идеализмѣ и реализмѣ", но только онъ захватываетъ предметъ шире, не ограничиваясь установленіемъ связи того или другого философскаго направленія съ характеромъ духовной жизни *отдѣльнаго лица* Различая въ исторіи философіи два основныя направленія—идеализмъ и реализмъ, въ зависимости отъ того, направляется-ли вниманіе „на объективную дѣйствительность, причемъ дается ей преувеличенное значеніе въ ущербъ самостоятельности и свободы субъекта" (реализмъ), или же сосредоточивается на субъектѣ, въ соотвѣтствіи съ чѣмъ „объективная дѣйствительность полагается въ подчиненное и зависимое отъ субъекта отношеніе къ нему" (идеализмъ), П И. находитъ, что нельзя „разсматривать эти направленія исключительно съ точки зрѣнія теоретической, просто какъ опыты чисто умственнаго построенія извѣстныхъ предположеній и

вѣчества, поскольку послѣдняя отразилась, напр., въ искусствѣ, могла бы быть представлена съ точки зрѣнія борьбы между двумя противоположными жизненаправленіями, то та же самая точка зрѣнія безъ всякаго насилія надъ фактами могла бы быть проведена и черезъ всю исторію философіи. Въ сущности *Н. И. Лапшинъ* и сдѣлалъ это въ своемъ

выводовъ; напротивъ—какъ въ томъ, такъ и въ другомъ направленіи слѣдуетъ видѣть притомъ выраженіе извѣстнаго образа, или характера духовной жизни, будетъ-ли это жизнь отдѣльнаго лица или же цѣлой исторической эпохи, или, наконецъ, извѣстнаго историческаго народа, смотря по тому, въ какомъ объемѣ разсматриваются проявленія философской мысли. Можно напередъ предположить, не боясь впасть въ грубую ошибку, на основаніи сказаннаго, что идеализмъ служитъ признакомъ или обнаруженіемъ духовной самодѣятельности, стремленія къ свободѣ и независимости духа, вообще признакомъ преобладанія въ жизни высшихъ духовныхъ стремленій; наоборотъ, реализмъ, въ обширномъ смыслѣ этого слова, слѣдуетъ считать признакомъ нѣкотораго упадка, или по крайней мѣрѣ, ослабленія энергіи чисто духовныхъ высшихъ интересовъ и преобладанія склонности къ пассивному наслажденію жизнію, хотя-бы такая склонность соединялась съ расширеніемъ практической дѣятельности, которая при этомъ всегда направляется на осуществленіе ближайшихъ жизненныхъ задачъ". („Ид. и реал.", стр. 1—2, или вышеуказ. кн. „Вѣры и Разума", стр 567—568). — При обсужденіи даннаго пункта не слѣдуетъ забывать, что дѣятельность той или другой личности въ значительной степени опредѣляется факторами сверхличнаго характера, каковы, съ одной стороны, логическія и др. требованія разума, съ другой—разнообразныя вліянія окружающей среды, а потому никогда невозможно учесть съ математическою точностью, что̀ въ данной работѣ слѣдуетъ отнести на счетъ личности и что̀ на счетъ сверхличныхъ факторовъ. Въ созиданіи философіи участіе послѣднихъ весьма значительно. По справедливому замѣчанію *Н. В. Кирѣевскаго*, „голова философа является какъ необходимый естественный органъ, черезъ который проходитъ все кругообращеніе жизненныхъ силъ, отъ внѣшнихъ событій возвышаясь до внутренняго сознанія, и отъ внутренняго сознанія возвращаясь въ сферу исторической дѣятельности" (цит. соч., стр. 233), а потому та или другая философская система не есть созданіе отдѣльнаго мыслителя, а выраженіе разума цѣлой культурной эпохи (Кирѣевскій говоритъ о „логическомъ разумѣ Европы". см. стр. 231. Ср. съ этимъ слѣд. слова *Виндельбанда* въ его статьѣ: „Geschichte d. Philosophie", помѣщенной во II-мъ томѣ сборника „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts", Heidelb. 1905, S. 186: „въ ученіи великаго мыслителя мы видимъ больше, нежели рефлексъ его собственной личности,—мы признаемъ въ немъ уплотненное и логически оформленное содержаніе разума своего вѣка"). Мало того, что ни одна

огромномъ трудѣ „Идеализмъ и реализмъ", потому что въ концѣ концовъ эти два направленія, если ихъ брать въ наиболѣе послѣдовательномъ выраженіи, совпадаютъ съ тѣми, которые выше обозначены, какъ абсолютизмъ и релятивизмъ. Въ самое послѣднее время сдѣлалъ попытку представить развитіе философской мысли съ указанной точки зрѣнія

философская система не можетъ быть объяснена, какъ произведеніе исключительно индивидуальныхъ факторовъ.—въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ мы лишены возможности установить съ полной точностью и несомнѣнностью, въ какой степени данное лицо проникнуто созданной имъ системой. Дѣло въ томъ, что личность человѣка представляетъ всегда сложное и нерѣдко причудливое цѣлое: часто она объединяетъ въ себѣ такіе элементы, которые логически рѣшительно не примиримы „Съ исповѣданіемъ вѣры, которую могли бы принять ангелы, весьма часто соединяются практическія правила, которыми не погнушался бы и дьяволъ" (Мауделн), и наоборотъ—съ философскими теоріями, совершенно исключающими самое понятіе объ абсолютныхъ цѣнностяхъ, соединяется самоотверженное служеніе абсолютно-цѣнному. Вспомнить только наши шестидесятые годы.. Очевидно, въ томъ и другомъ случаѣ о проникновеніи соотвѣтствующихъ лицъ исповѣдуемыми ими теоріями не можетъ быть рѣчи: опредѣленное жизненаправленіе избрано въ глубочайшихъ тайникахъ души, теоретическое же міросозерцаніе не выросло изъ этихъ глубинъ органически, а механически присоединено къ данному жизненаправленію, будучи построено на чуждыхъ ему основахъ изъ элементовъ, взятыхъ со стороны Не всегда, впрочемъ, дѣло объясняется такъ просто. Мы уже знаемъ, что въ глубинѣ человѣческой души не рѣдко борются противоположныя жизненаправленія, и если на практикѣ человѣкъ проявляетъ себя рѣшительнымъ релятивистомъ, то въ своихъ теоретическихъ построеніяхъ онъ можетъ совершенно искренно проводить абсолютистическую точку зрѣнія. „Иной, высшій даже сердцемъ человѣкъ и съ умомъ высокимъ, начинаетъ съ идеала Мадонны, а кончаетъ идеаломъ Содомскимъ. Еще страшнѣе, кто уже съ идеаломъ Содомскимъ въ душѣ не отрицаетъ и идеала Мадонны, и горитъ отъ него сердце его, и воистину, воистину горитъ, какъ и въ юные безпорочные годы. Нѣтъ, широкъ человѣкъ, слишкомъ даже широкъ"... („Бр. Карамазовы" *Достоевскаго,* кн. III, гл III). Что же мудренаго, что при такой широтѣ и сложности человѣческой личности разнообразныя проявленія ея внутренней жизни оказываются не согласованными другъ съ другомъ?.. Въ виду сказаннаго, принципіально не отрицая мысли Фихте объ опредѣляющемъ значеніи жизненаправленія человѣка въ выборѣ имъ философіи и положительно утверждая внутреннюю связь основныхъ жизнепониманій съ основными жизненаправленіями, мы, однако, слишкомъ далеки отъ того, чтобы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ по характеру философскаго направленія судить о характерѣ внутренней жизни извѣстнаго лица:

одинъ изъ видныхъ представителей философскаго релятивизма *Іосифъ Петцольдтъ* въ своей книжкѣ „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus“ (Lpz. 1906), но, предпринятая не въ историческихъ, а въ апологетическихъ интересахъ, эта попытка, естественно, слишкомъ далека отъ полноты и исторической объективности: это—попытка доказать, что релятивизмъ, поскольку онъ выразился въ ученіяхъ Авенаріуса, Маха и Шуппе, представляетъ собою послѣднее слово историческаго развитія философской мысли.

Проходя черезъ всю исторію философіи, борьба абсолютизма съ релятивизмомъ въ нѣкоторые моменты историческаго развитія, въ силу различныхъ историческихъ условій, особенно обостряется. Эти моменты становятся поворотными пунктами исторіи, „и на такихъ перекресткахъ своей исторіи должны учиться люди“ [1]). Въ этомъ отношеніи особенно поучительна борьба философскихъ и политическихъ направленій, происходившая въ Аѳинахъ въ V-мъ вѣкѣ до Р. Хр.

Къ этому времени Аѳины становятся главнымъ культурнымъ центромъ греческаго міра. Сюда стягиваются нити, выходящія изъ самыхъ различныхъ областей культурной жизни: политики, морали, религіи, философіи. Послѣдняя, зародившись на противоположныхъ окраинахъ эллинскаго міра, теперь сосредоточивается въ Аѳинахъ, которыя по крайней мѣрѣ въ теченіе двухъ вѣковъ являются столицею философіи. Большинство философовъ живетъ въ Аѳинахъ. Философы, дѣйствующіе на окраинахъ, считаютъ необходи-

---

имѣя всѣ данныя для совершенно опредѣленнаго сужденія о *направленіяхъ* философіи ли то, или жизни, мы оказываемся въ иныхъ условіяхъ, коль скоро заходитъ рѣчь о *лицахъ* Давно сказано: „кто вѣсть отъ человѣка, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ?“ (1 Кор. 2, 11). Итакъ, у насъ будетъ рѣчь о *направленіяхъ*, а не о лицахъ. Если—тѣмъ не менѣе—въ дальнѣйшемъ изложеніи и встрѣтятся, какъ встрѣчались въ предыдущемъ, сужденія о лицахъ, то—лишь въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ на это уполномочиваютъ безспорные факты. Для насъ равно не подлежитъ сомнѣнію какъ вѣрность Сократа его убѣжденіямъ, запечатлѣнная смертью, такъ и глубокая преданность Маха дѣлу научнаго изслѣдованія, засвидѣтельствованная всею его жизнью.

[1]) *Petzoldt.* Weltproblem. S. 43.

мымъ время отъ времени путешествовать въ Аѳины. Такимъ образомъ здѣсь встрѣчаются самыя разнообразныя философскія направленія, и, какъ результатъ этой встрѣчи, возникаетъ сложное броженіе духовныхъ силъ, возбужденныхъ философіей. Прежде всего выясняется, что традиціонное религіозное міросозерцаніе, въ той формѣ, въ какой оно входило въ составъ мѣстныхъ культовъ, или въ какой было изложено въ поэмахъ Гомера и Гезіода, уже не можетъ отвѣчать запросамъ развитого сознанія: полтора вѣка напряженной работы философскої мысли прошли не даромъ; критика традиціонной миѳологіи, начатая Ксенофаномъ, сдѣлала свое дѣло: въ буквальный смыслъ традиціонныхъ миѳовъ уже никто изъ образованныхъ грековъ не вѣрилъ, и если все-таки хотѣли сохранить вѣру въ содержаніе миѳовъ, то толковали ихъ аллегорически. Такъ было въ школѣ Анаксагора [1]). Но этого мало. Разногласіе предшествующихъ философскихъ направленій въ рѣшеніи вопроса объ основномъ началѣ бытія породило теперь убѣжденіе, что данный вопросъ совершенно неразрѣшимъ для человѣческаго разума. Это убѣжденіе нашло свое выраженіе въ гносеологіи *софистовъ*. Такъ, по ученію *Протагора*, объ общезначимой истинѣ не можетъ быть рѣчи, потому что знаніе сводится въ концѣ концовъ къ ощущеніямъ [2]), которыя выражаютъ не природу воспринимаемой вещи, а состояніе воспринимающаго органа, являющееся—въ свою очередь—результатомъ соприкосновенія двоякаго рода движенія: активнаго, исходящаго отъ воспринимаемой вещи, и пассивнаго, происходящаго въ воспринимающемъ органѣ [3]). Отсюда слѣдуетъ, что какъ кому представляется какая-либо вещь, такъ она и существуетъ,—конечно, не сама по себѣ, а для воспринимаю-

---

[1]) По свидѣтельству Діогена Лаэртскаго (De vitis, II, 11), Анаксагоръ первый началъ объяснять гомеровскіе миѳы въ моральномъ смыслѣ. Если въ отношеніи къ самому Анаксагору это свидѣтельство представляется сомнительнымъ (*Zeller*. Die Phil d. Griech., I [3], S. 831), то объ ученикѣ Анаксагора, *Метродорѣ*, достовѣрно извѣстно, что онъ толковалъ миѳы аллегорически (*Plat.* Jo C; *Tatian.* Contr. Graec., cap. 21)

[2]) *Plat.* Theät. 160 D; *Aristot* Metaph. IX, 3, 1047[a] 4; X, 1, 1053[a в] 34.

[3]) Theät. 156 A—157 B.

щаго человѣка: человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,—существующихъ, что онѣ существуютъ, и не существующихъ, что онѣ не существуютъ [1]), а такъ какъ одна и та же вещь можетъ различно восприниматься различными людьми, то слѣдуетъ принять, что объ одной и той же вещи могутъ быть высказаны противоположныя сужденія, изъ коихъ, однако, каждое будетъ истиннымъ для того, кто его высказываетъ [2]). Если Протагоръ, какъ видимъ, всѣ мнѣнія провозглашалъ за истинныя, то *Горгій*, наоборотъ, ихъ всѣ считалъ ложными, опираясь въ обоснованіи своего взгляда на слѣдующія три положенія: 1) ничего не существуетъ, 2) если бы что и существовало, то не могло бы быть познано, 3) если бы, наконецъ, и было познано, то такое знаніе не могло бы быть сообщено другимъ [3]). Это уже такой скептицизмъ, дальше котораго итти нѣкуда: здѣсь—смерть всякой наукѣ. Вотъ почему точку зрѣнія Горгія можно назвать гносеологическимъ нигилизмомъ [4]).

Такъ впервые вступаетъ въ исторію философіи релятивистическая точка зрѣнія, выраженная, притомъ, съ такою ясностью, которая не оставляетъ желать большаго. Однако, она не проводится Протагоромъ со всею послѣдовательностью: если въ философіи религіи онъ является типичнымъ представителемъ релятивизма [5]), то въ этикѣ онъ выдвигаетъ

---

[1]) Theät. 160 D; *Arist.* Metaph. X. 1. 1053^{ab} 31; X. 6. 1062^{b} 1; *Sext. Empir* Adv. Mathem. XII, 60. Pyrrh. I. 216; *Diog. L.* De vitis IX, 51.

[2]) Theät. 158 E.

[3]) *Sext Empir.* Adv. Mathem. VII, 65—66, 68—72, 77—85; *Pseudo-Aristot.* De Xenophane, Zenone, Gorgia.—Подробнѣе о софистахъ—монографія *Д. И. Богдашевскаго* „Греческіе софисты" (въ книгѣ „Изъ исторіи греч. ф-фіи", К. 1898).

[4]) *Windelband.* Geschichte d. Philos., Freib., 1892 (есть новое изданіе). S. 69; *Vorländer* Gesch. d. Philos, I B., Lpz. 1903, S. 65. Впрочемъ, то же самое обозначеніе примѣнимо и къ Протагору: возвести ли всѣхъ гражданъ извѣстнаго государства въ дворянское достоинство или ни одного—вѣдь, это въ сущности одно и то же.

[5]) Какъ извѣстно, Протагоръ высказывался по вопросу о существованіи боговъ въ скептическомъ духѣ: „относительно боговъ я не знаю ни того, что они существуютъ, ни того, что не существуютъ, ибо многое препятствуетъ знать это—и темнота самаго предмета, и краткость человѣческой жизни",—такъ, по Діогену Лаэрт. (De vitis. IX, 51), начиналось

стыдъ (αἰδῶς) и правду (δικη), какъ такія начала общественной жизни, которыя принадлежатъ всѣмъ людямъ,— слѣд., какъ начала общечеловѣческія, общезначимыя [1]). Къ этому слѣдуетъ прибавить, что и другіе софисты являются защитниками такихъ идей, которыя во всякомъ случаѣ дѣлаютъ честь ихъ нравственному и общественному чувству; такъ, *Алкидамъ* извѣстенъ, какъ противникъ рабства, *Ликофронъ* высказывался противъ сословныхъ привилегій, *Фалей* требовалъ равенства имуществъ и образованія для всѣхъ гражданъ [2]). Вообще софисты были защитниками демократическаго государственнаго устройства. Изъ этихъ же круговъ выходила мысль, раздѣлявшаяся и Платономъ, объ уравненіи женщинъ съ мужчинами въ политическихъ правахъ [3]). Однако, софистика заключала въ себѣ и ферментъ разложенія: такимъ ферментомъ является именно гносеологическій релятивизмъ софистовъ, который съ логическою необходимостью приводилъ къ релятивизму этическому. Въ самомъ дѣлѣ, разъ нѣтъ общезначимой истины, не можетъ быть рѣчи и объ общезначимой оцѣнкѣ человѣческихъ намѣреній и дѣйствій то, что однимъ почитается за добро, другому представляется зломъ, и каждый правъ въ своемъ утвержденіи: общезначимаго добра, общезначимой справедливости нѣтъ. И въ этической области человѣкъ съ его влеченіями мѣра всѣхъ вещей, въ данномъ случаѣ—мѣра добра

сочиненіе Протагора, за которое онъ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ (ср. *Plat.* Theat. 162, D). На той же точкѣ зрѣнія стояли въ ученіи о богахъ и другіе софисты, не исключая Гиппія, который, по свидѣтельству Ксенофонта (Memorab. I. IV, c. 4. 19), неписанные законы возводилъ къ богамъ: это—такой же условный способъ выраженія, какъ въ миѳѣ Протагора о происхожденіи политической добродѣтели или въ использованномъ выше апологѣ Продика. Что касается происхожденія представленій о богахъ, то *Критій* считалъ ихъ изобрѣтеніемъ законодателей (*Sextus.* Adv Math. IX, 54), а *Продикъ*—олицетвореніемъ силъ и явленій природы (ibid. IX, 18, 51 слд.; *Cicer.* De nat. deor. I, 42, 118). Подробнѣе объ этомъ—у *Zeller'a* „Die Phil. d. Griech.“, I ³, S. 925—927.

[1]) *Plat.* Protag. 320 D—323 D.

[2]) Всѣ эти софисты вышли изъ школы Горгія. Свѣдѣнія объ ихъ воззрѣніяхъ заимствуются изъ „Политики“ и „Реторики“ Аристотеля. Цитаты у *Windelband'a*, op. cit., S. 57.

[3]) Тамъ же

и зла: что̀ удовлетворяетъ тому или другому влеченію человѣка, то—добро, а что̀ не удовлетворяетъ, то зло [1]). Если самъ Протагоръ и не сталъ на эту точку зрѣнія, то это было явной непослѣдовательностью, дѣлающей честь благородству его души, но не силѣ его логики [2]). Стóитъ провести гносеологическій релятивизмъ старшихъ софистовъ до конца—и передъ нами встанетъ во всей своей опредѣленности безстрашный нигилизмъ младшихъ софистовъ: извѣстно, что младшіе софисты основу положительнаго права видѣли уже не въ общезначимыхъ началахъ, какъ Протагоръ,—такихъ началъ, по ихъ мнѣнію, нѣтъ и быть не можетъ,—а въ преходящихъ интересахъ тѣхъ лицъ, которыя создали положительное право,—меньшинства сильныхъ, по *Тразимаху* [3]),—большинства слабыхъ, по *Калликлу*. Взгляды послѣдняго особенно интересны: этотъ смѣлый и откровенный юноша, бывшій восторженнымъ почитателемъ софистической му-

[1]) Что гносеологическій релятивизмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи необходимо приводитъ къ релятивизму этическому, это ясно сознавали великіе противники софистики, Сократъ, Платонъ и Аристотель. „Высказывая положеніе, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, Протагоръ,—по Аристотелю,—говоритъ этимъ не что иное, какъ слѣдующее: что кому кажется, то и существуетъ на самомъ дѣлѣ (τοῦτο καὶ εἶναι παγίως), но если такъ, то отсюда слѣдуетъ, что одно и то же и есть, и не есть,—и *зло*, и *добро*". (Met. XI, 6, 1062b 1—2) Потому-то и возставали Сократъ съ Платономъ противъ софистики со всею силою

[2]) Впрочемъ, *П. П. Ягодинскій* не усматриваетъ противорѣчія между ученіемъ Протагора объ общечеловѣческихъ этическихъ основахъ общественной жизни и его гносеологическимъ принципомъ: „отмѣчая необходимыя δίκη и αἰδῶς, какъ существующій фактъ общественной жизни, Протагоръ-де давалъ полную волю и просторъ личной мѣркѣ въ самомъ толкованіи этихъ понятій" („Софистъ Протагоръ", Каз. 1906, стр. 19—20). На самомъ дѣлѣ Протагоръ полной воли и полнаго простора отдѣльнымъ лицамъ въ толкованіи указанныхъ началъ общественной жизни не давалъ, ибо онъ съ тѣмъ и ввелъ ихъ, чтобы объяснить происхожденіе государства, которое, по Протагору, возможно лишь при согласіи людей, составляющихъ государство, въ основныхъ принципахъ общественной жизни, каковыми онъ признаетъ именно стыдъ и правду: это, по Протагору, начала не индивидуальныя, а общечеловѣческія,—иначе государство не могло бы и возникнуть. А если такъ, то отрицать противорѣчіе въ ученіи Протагора не приходится.

[3]) De rep. I. 338 C и дальше.

дрости, на много вѣковъ упередилъ знаменитаго Ницше въ своихъ воззрѣніяхъ. По Калликлу, иное дѣло—требованія природы, иное—требованія закона: они противоположны другъ другу; такъ, по природѣ вовсе не постыдно наносить обиды, а по закону—постыдно. Задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы лучше пожить: таковъ законъ природы. Ради осуществленія этой задачи человѣку не только не нужно обуздывать своихъ страстей и пожеланій, но слѣдуетъ оставлять ихъ во всей силѣ и готовить имъ удовлетвореніе откуда бы то ни было,—въ этомъ-то, по смыслу природы (а не закона) и состоитъ добродѣтель. Жить счастливо—это значитъ дать полный просторъ своимъ пожеланіямъ, и въ удовлетвореніи ихъ находить радость. И—наоборотъ—нѣтъ несчастнѣе людей, доведшихъ свои потребности до minimum'а: жизнь безъ потребностей, безъ пожеланій—это не жизнь человѣка, это жизнь мертвеца, камня. Лучшіе люди, т. е. тѣ, которые имѣютъ достаточно силы для того, чтобы не подчиняться внѣшнимъ ограниченіямъ, налагаемымъ на ихъ природу, никогда не признавали надъ собою власти закона,—они подчинялись только влеченіямъ своей природы. На какомъ понятіи о справедливости опирался Ксеркъ, когда вооружался противъ Эллады, или его отецъ, когда напалъ на скиѳовъ? Я думаю,—разсуждаетъ Калликлъ,—они дѣлали это по закону природы, а не по тому закону, который лѣпимъ и постановляемъ мы, когда, принимая въ свою среду людей отличныхъ и сильнѣйшихъ еще съ молоду, очаровываемъ ихъ своими волшебными напѣвами, словно львовъ, и, поработивъ ихъ себѣ, говоримъ, что-де надобно всѣмъ имѣть поровну—въ этомъ-де и состоитъ прекрасное и справедливое... Источникъ законовъ—не въ интересахъ меньшинства лучшихъ, сильныхъ, а въ интересахъ большинства худшихъ, слабыхъ, которые, въ видахъ огражденія себя отъ сильныхъ, одно (полезное для себя) хвалили, а другое (вредное для себя) порицали. Законъ, такимъ образомъ,—своекорыстное установленіе слабыхъ, а потому сильные не обязаны ему подчиняться. И Калликлъ мечтаетъ о томъ времени, когда родится человѣкъ съ сильной натурой,—растопчетъ онъ наши хартіи, стряхнетъ чары, отбросятъ противъ-

ные природѣ законы, и сдѣлается онъ изъ раба нашимъ господиномъ, и просіяетъ тогда попираемое теперь право природы... [1]) Таковъ конечный пунктъ, къ которому привелъ релятивизмъ старшихъ софистовъ. Дальше итти, кажется, некуда...

Софистика съ самаго же начала своего появленія вызвала противъ себя сильную оппозицію. Объясняется это тѣмъ, что софисты не были только учеными теоретиками,—они представляли собою общественныхъ дѣятелей, стремившихся упрочить въ Аѳинахъ демократическій строй и внести коренныя измѣненія во всѣ стороны культурной жизни. Кто оставался на сторонѣ стараго,—не могъ быть другомъ софистики. Таковъ прежде всего знаменитый аѳинскій комикъ *Аристофанъ*. Это былъ человѣкъ, жизненный идеалъ котораго не отличался ни высотою, ни сложностью: мирное наслажденіе доступными человѣку—главнымъ образомъ чувственными благами жизни, особенно среди деревенской природы, — вотъ къ чему сводятся идеальныя требованія Аристофана. „Что можетъ быть пріятнѣе, какъ провести время съ друзьями, послѣ благополучнаго окончанія полевыхъ работъ, сидя около огонька, прислушиваясь къ треску сухого дерева и попивая изъ кружки сладкое вино! или смотрѣть, какъ начинаетъ зрѣть виноградъ, какъ увеличивается молодая фига, ѣсть ее, когда созрѣетъ, и наслаждаться ея пріятнымъ вкусомъ“ [2]). Во имя этого нехитраго идеала Аристофанъ со всею силою свойственнаго ему сарказма, порою тонкаго, еще чаще грубаго, обрушивается на современный ему строй общественной жизни съ его демократическими учрежденіями, софистическимъ образованіемъ и непрестанными войнами. Съ особенною ненавистью относится онъ къ руководителямъ современнаго ему общества: софистамъ — съ одной стороны, демагогамъ—съ другой. Первые, во главѣ съ Сократомъ, подрываютъ нравственность и разрушаютъ вѣру въ боговъ, а вторые, во главѣ съ Клеономъ, обманы-

[1]) *Plat.* Gorg. 181 C—192 D.

[2]) Проф. *Н. Родниковъ*. Греческій консерваторъ V-го вѣка до Р. Х. комикъ Аристофанъ. Каз. 1906, стр. 46—18.

ваютъ народъ и льстятъ ему ради личныхъ выгодъ. Тѣ и другіе подрываютъ самыя основы общественной жизни. Въ своей борьбѣ съ софистами и демагогами Аристофанъ не останавливается передъ призывомъ—сжечь „мудрилище“ (φροντιστήριον =маленькій домикъ, въ которомъ аристофановскій Сократъ давалъ свои уроки) Сократа, а Клеону—„сдавить шею колодкой“... [1]) Въ противоположность сложности городской жизни Аристофанъ идеализируетъ простоту деревенской, въ противоположность развращенности современной ему культуры восхваляетъ доброе старое время съ его строгимъ воспитаніемъ, государственнымъ порядкомъ, военными доблестями, чистою нравственностью,—онъ хотѣлъ бы повернуть назадъ колесо исторіи, а такъ какъ основою добрыхъ нравовъ стараго времени была вѣра въ боговъ, то Аристофанъ встаетъ на защиту этой вѣры. Впрочемъ, было бы грубой ошибкой предположить, что ревностный апологетъ вѣры и строгій обличитель невѣрія самъ былъ глубоко вѣрующимъ человѣкомъ. Нѣтъ, въ этомъ отношеніи онъ былъ вполнѣ сыномъ своего времени. Правда, онъ нигдѣ не выражаетъ сомнѣнія въ существованіе боговъ, но зато его характеристики боговъ и разсказы объ ихъ похожденіяхъ исполнены такого кощунства и цинизма, которые далеко оставляютъ за собою суровую критику Ксенофана, не говоря уже о софистахъ [2]): вѣрующій человѣкъ не могъ говорить о богахъ въ такомъ тонѣ. Очевидно, „самъ поэтъ такъ же далеко отошелъ отъ древнихъ нравовъ, которые онъ желалъ воротить, какъ и его публика“ [3]), не исключая софистовъ. Принципіально Аристофанъ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, что́ и Протагоръ,—релятивистической, и если въ чемъ они расходятся, то лишь въ оцѣнкѣ того значенія, какое можетъ имѣть вѣра въ боговъ въ устроеніи человѣческаго благополучія. Аристофанъ отстаивалъ вѣру въ боговъ не во имя общезначимой истины, а ради обезпеченія мирнаго наслажденія благами жизни, среди которыхъ вино занимаетъ едва ли не самое

---

1) Тамъ же, стр. 39.

2) Тамъ же, стр. 21—26

3) *Zeller*. D. Phil. d. Griech., II Th., 1 Abth ^{3}, S 26.

главное мѣсто. Во всякомъ случаѣ разница между настроеніемъ рѣзкаго обличителя разнаго рода новшествъ—съ одной стороны—и безпечнаго пѣвца вина и любви, какимъ былъ Анакреонъ,—съ другой—не такъ велика, какъ можно бы было думать, судя по той суровости, съ какою Аристофанъ обрушивается на софистовъ, и тому пафосу, съ какимъ онъ изображаетъ суровые, чистые и доблестные нравы „добраго стараго времени".

Чтобы подрѣзать релятивизмъ софистовъ въ самомъ корнѣ, нужно было сойти съ той почвы, на какой стояли знаменитые руководители аѳинскаго просвѣщенія, и стать на принципіально иную точку зрѣнія. Это и сдѣлалъ другой противникъ софистики, *Сократъ*. Въ противоположность релятивистамъ обоихъ толковъ—иррелигіознаго (софисты) и мнимо-религіознаго (Аристофанъ), Сократъ признаетъ возможность достовѣрнаго знанія, которое а) имѣетъ свой источникъ не въ чувствахъ, а въ разумѣ, и выражается не въ ощущеніяхъ, а въ понятіяхъ (это—противъ Протагора), и б) имѣетъ своимъ предметомъ не дѣла божественныя, т. е. не природу вещей, представляющихъ произведеніе божественнаго разума, а дѣла человѣческія, т. е. природу человѣческихъ поступковъ, производимыхъ самимъ человѣкомъ (это—противъ предшествовавшихъ „физіологовъ", занимавшихся главнымъ образомъ изслѣдованіемъ дѣлъ божественныхъ, т. е. природы) [1]. Если первое изъ отмѣченныхъ положеній имѣетъ прецеденты въ до-сократовской философіи (какъ извѣстно, тѣ изъ представителей этой философіи, какіе только затрогивали вопросъ о познаніи, разрѣшали его такимъ образомъ, что истинное знаніе выражается въ поня-

---

1) *Aristot.* Metaph. I. 6, 987ᵇ 3: Σωκράτους δὲ περὶ μεν τὰ ἠθικὰ π ματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθὲν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζη τοῦντος καὶ περι ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν (= русск. пер. П. Первова и В. Розанова, вып. 1. Спб. 1895, стр. 35: „а когда Сократъ сталъ заниматься этикой и хотя цѣлои природы вовсе не касался, но въ этикѣ все-таки искалъ всеобщаго и впервые направилъ мышленіе на опредѣленіе"...); *Xenoph.* Memorab. I, c 1, 7—16; ср. IV, c. 7, 6; *Plat.* Apolog. 19 C; 29 A—B.

тіяхъ) [1]), то второе положеніе, въ высшей степени плодотворное для философской мысли, обязано своей ясной и твердой постановкой философскому генію Сократа, будучи лишь отчасти намѣчено въ ученіи его предшественниковъ о томъ, что подобное познается подобнымъ [2]): предметъ познается черезъ то, что онъ создается,—такова мысль Сократа. Съ этой точки зрѣнія познаніе не есть ни отраженіе предмета въ сознаніи, словно въ зеркалѣ, ни построеніе сознанія, совершенно обособленное отъ того предмета, къ которому построеніе относится: познаніе есть усмотрѣніе существеннаго въ томъ, что созидается познающимъ субъектомъ. Отсюда—требованіе Сократа: „познай самого себя", насколько ты выражаешь себя въ различнаго рода дѣйствіяхъ (дѣла человѣческія) [3]). Значитъ, познаніе должно начинаться съ разсмотрѣнія дѣлъ человѣческихъ, а оканчиваться установленіемъ понятія, выражающаго то существенное, что лежитъ въ основѣ человѣческихъ дѣйствій. Это достигается путемъ устраненія изъ разсматриваемыхъ дѣйствій всего частнаго, случайнаго, индивидуальнаго, въ результатѣ чего остается лишь общее, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть и существенное въ разсматриваемыхъ дѣйствіяхъ. Въ восхожденіи отъ частнаго къ общему, отъ случайнаго къ существенному и состоитъ сократовская индукція (ἐπαγωγή) [4]), которая суще-

[1]) См. *Windelband.* Gesch d. Philos., S. 44—47, по не русск пер. (П Рудина, Спб. 1898) соотвѣтствующихъ страницъ, гдѣ, во-первыхъ, опущены ссылки на первоисточники, а во-вторыхъ, допущены неточности и даже ошибки въ самомъ переводѣ; такъ, слова „der Ausdruck einer Anforderung", гдѣ рѣчь идетъ о требованіяхъ, предваряющихъ изслѣдованіе и дѣлающихъ его возможнымъ, переданы словами „выраженіе жизненной потребности"; des Beharrens переведено почему-то словами „существованія"; законъ противорѣчія (der Satz des Widerspruchs) обратился въ „методъ противорѣчія". Въ дальнѣйшемъ встрѣчаются ошибки еще болѣе грубыя.

[2]) *Empedokl.*, fr. 109 (по Diels'y „Die Fragmente d. Vorsokratiker", 2-te Aufl.); русск пер. въ монографіи *Г. Якубаниса* объ Эмпедоклѣ (Кіевъ, 1906). Противоположный взглядъ—у *Анаксагора* (*Theophr.* De sens. 27 слд = Diels. S. 310, Zeil 25–28).

[3]) *Plat* Apol 38 C; Phaedr. 229 E; ср. *Xenoph.* Memorab IV, c. 9, 6.

[4]) *Arist.* Metaph. XIII, 4, 1078b 8.

ственнымъ образомъ отличается отъ современной индукціи, взятой въ той разработкѣ, какую она получила въ Логикѣ своего знаменитаго теоретика; сократовская индукція имѣетъ своею цѣлью усмотрѣніе въ частномъ общаго, въ случайномъ существеннаго, т. е. постиженіе путемъ разумнаго усмотрѣнія (νόησις) *сущности* вещей, насколько онѣ доступны нашему познанію [1]), тогда какъ Милль ограничиваетъ задачу индукціи установленіемъ постоянныхъ *отношеній* между фактами. Очевидно, Сократъ былъ убѣжденъ, что человѣческія дѣйствія, при всемъ своемъ разнообразіи, имѣютъ общечеловѣческую разумную основу, которую съ перваго раза трудно распознать подъ покровомъ индивидуальныхъ наслоеній, иногда совершенно безсмысленныхъ. Вскрыть эту основу и составляетъ задачу разума, исполнимую для него, потому что въ данномъ случаѣ идетъ дѣло о постиженіи при помощи разума того, что имѣетъ разумный характеръ,—слѣдовательно, о постиженіи подобнаго подобнымъ: въ процессѣ образованія понятій разумъ познаетъ себя же самого, и познаетъ черезъ то, что онъ функціонируетъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ открывается, что такъ какъ разумная основа человѣческихъ дѣйствій познается черезъ устраненіе всего частнаго, случайнаго, индивидуальнаго, то, очевидно, она имѣетъ характеръ не индивидуальный, а надъиндивидуальный: разумъ есть начало надъиндивидуальное, мало сказать: общечеловѣческое,—міровое, универсальное. „Замѣчаешь ли ты,—спрашиваетъ Сократъ у Аристодема,—что ты имѣешь въ себѣ нѣчто разумное (τι φρόνιμον), и думаешь ли ты, что больше нигдѣ нѣтъ разумнаго?“ [2]). Не могло бы быть разумнаго въ человѣкѣ (микрокосмѣ), если бы его не было въ мірѣ (макрокосмѣ): разумъ есть начало универсальное (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις) [3]), открывающееся какъ въ природѣ, такъ и въ исто-

[1]) Ibid. I 6—7.

[2]) *Xenoph* Memorab. I. c. 1, 8.

[3]) *Xenoph.* Memorab. I, c. 1, 17. Эта мысль ясно выражена и у предшественниковъ Сократа, напр., Гераклита (fr.—по Diels'y—41: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων: fr. 113: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν), Эмпедокла (Fr. 110, v. 10: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν), Анаксагора (fr. 12, 16—17: πάντων νοῦς κρατεῖ).

рии, но только тотъ замѣтитъ тамъ и здѣсь слѣды разума, кто нашелъ его прежде всего въ глубинѣ собственнаго духа. Отыскавъ разумъ, какъ начало универсальное, внутри себя самого, Сократъ ищетъ его слѣды и въ природѣ (телеологическая точка зрѣнія на природу) [1], и въ исторіи: какъ въ содержаніи положительнаго права, такъ и въ содержаніи положительной религіи Сократъ усматриваетъ разумную основу [2], а потому онъ одинаково далекъ какъ отъ разрушительной критики софистовъ, направленной на религіозныя вѣрованія, равно какъ на политическія учрежденія и государственные законы аѳинскаго народа, такъ и отъ чуждаго какой бы то ни было критики (по отношенію къ старому) консерватизма Аристофана, пытающагося сохранить во всей неприкосновенности тѣ вѣрованія, надъ которыми онъ же самъ въ глубинѣ души, да и не только въ глубинѣ души — и на открытой сценѣ, издѣвается. Ни тамъ, ни здѣсь не было вѣры въ общезначимую истину, тогда какъ для Сократа она была жизненнымъ нервомъ всей ея дѣятельности. Одушевленный этой вѣрой, онъ неутомимо искалъ истину въ любовномъ общеніи съ тѣми, кто такъ же, какъ онъ, были одушевлены любовью къ истинѣ, и неустанно, со всею силою свойственной ему ироніи, боролся разомъ на два фронта съ врагами истины, были ли то софисты или аристофановцы, одинаково чуждыя и тѣмъ, и другимъ, одинаково не понятыя ими: если аристофанцы считали Сократа главнымъ представителемъ софистовъ, подрывавшихъ вѣру въ боговъ и развращавшихъ юношество, то послѣдователи софистовъ причисляли Сократа къ аристофановцамъ, и когда, 20 лѣтъ спустя послѣ обращеннаго Аристофаномъ къ аѳинскому обществу призыва сжечь мудрилище Сократа, послѣдній, по обвиненію ревнителей аѳинской старины, ея преданій и вѣрованій, дѣйствительно предсталъ передъ судомъ народа, послѣдній, въ лицѣ своихъ

---

[1] *Xenoph.* Memorab. I, c. 4, 1—5. 8—17; IV, c. 3, 3 слд.

[2] Объ отношеніи Сократа къ положительному праву — *Plat.* Crit. 50 B—54 E; *Xenoph.* Memorab IV, c. 4, 12—13. 19. 25 (къ этому—кн. *С. Н. Трубецк.* Ист. др. фил., стр. 181), къ положительной религіи—ibid. I. c 1, 1—4 (къ этому у *Трубецк* стр. 181—182).

представителей, приговорилъ великаго мудреца къ смертной казни. Въ числѣ лицъ, осудившихъ Сократа, были, вѣроятно, на ряду съ аристофановцами, и послѣдователи софистовъ: Сократъ больно жалилъ и тѣхъ, и другихъ... Протагоръ погибъ на 12 лѣтъ раньше по пути въ Сицилію, куда онъ отправился семидесятилѣтнимъ старикомъ, спасаясь отъ смертнаго приговора по обвиненію въ атеизмѣ. Аристофанъ умеръ въ 380 году своею смертью.

Какъ и всегда бываетъ, смерть прекратила непосредственную борьбу между противниками, но, конечно, она не могла прекратить борьбы между тѣми направленіями мысли, которыхъ они были представителями, потому что, какъ мы видѣли, эти направленія были не случайнымъ порожденіемъ тѣхъ или другихъ обстоятельствъ, а необходимымъ выраженіемъ коренной разницы въ пониманіи различными людьми смысла жизни, что въ свою очередь находится въ связи съ наличностью въ человѣческой жизни двухъ противоположныхъ жизненаправленій—абсолютистическаго и релятивистическаго. Вслѣдствіе указанной причины идейная борьба, происходившая въ V в. до Р. Х. въ Аѳинахъ, была не столько эпилогомъ предшествующаго движенія философской мысли, сколько прологомъ къ ея дальнѣйшему развитію, мало того—программой этого развитія, потому что какъ ни разнообразны то переплетающіяся другъ съ другомъ, то расходящіяся въ разныя стороны нити этого процесса, всѣ онѣ въ концѣ концовъ берутъ свое начало въ тѣхъ направленіяхъ духовной жизни аѳинскаго общества, какія только-что разсмотрѣны.

Сократъ въ своей защитительной рѣчи говорилъ, что для него лучше умереть, нежели жить. То, что онъ говорилъ о себѣ самомъ, въ полной мѣрѣ осуществилось на его дѣлѣ: смерть Сократа была не только „блестящимъ кульминаціоннымъ пунктомъ его жизни“, но и „величайшимъ тріумфомъ его дѣла“,—апоѳеозой не только философа, но и его философіи [1]), которая въ лицѣ Платона нашла геніаль-

---

[1]) *Целлеръ*. Очеркъ истор. греч. ф-фіи. Пер. М. Некрасова. Спб. 1886. Стр. 93; его же D. Philos. d. Griech., II. Th., 1 Abth. [3], S. 196.

наго истолкователя, построившаго на заложенныхъ Сократомъ основахъ грандіозную философскую систему, гармонически объединившую различныя до противоположности тенденціи предшествовавшей философіи въ области гносеологіи (сенсуализмъ Протагора и раціонализмъ Сократа), онтологіи (элеаты и Гераклитъ—съ одной стороны, элеаты и до-сократовскіе плюралисты—съ другой) и этики (гедонизмъ Аристиппа и аретизмъ Антисфена) и вмѣстѣ съ тѣмъ заключавшую въ себѣ мотивы дальнѣйшаго развитія философіи въ идеалистическомъ направленіи, такъ что всѣ послѣдующія идеалистическія системы имѣютъ свои корни въ ученіи Платона, и это, конечно, не можетъ быть объяснено случайными причинами, въ родѣ тѣсной связи этого ученія съ обаятельной личностью Сократа, геніальности самого Платона, меньшей даровитости и незначительной нравственной высоты многихъ изъ его противниковъ и т. п. [1]) Конечно,

---

[1]) Такъ не рѣдко представляется дѣло у изслѣдователей позитивистическаго направленія; см., напр., *Laas.* Idealismus und Positivismus. 1 Th. Berl. 1879. S. 19—20; *Petzoldt.* Das Weltproblem, S. 60—62. „Протагоръ по словамъ Петцольдта, былъ прежде всего учителемъ,—не изслѣдователемъ. Его больше интересовало распространеніе идей, за которыя онъ выступалъ, нежели ихъ основательная, всесторонняя разработка. Къ тому же Сократъ, мышленіе котораго далеко не достигало широты взгляда и геніальности Протагора, обладалъ громаднѣйшей силой личнаго внушенія, вообще былъ болѣе проникновенной, сильной и приспособленной къ борьбѣ личностью, и вслѣдствіе этого легко игралъ исторически болѣе значительную роль. Протагоръ разбрасывался, Сократъ концентрировалъ всю свою силу на этической области, на идеѣ изучимости добродѣтели. Сократъ пріобрѣлъ въ высшей степени заинтересованныхъ учениковъ, Протагоръ имѣлъ только толпы слушателей. Сократъ воспитывалъ, Протагоръ очаровывалъ. Сократъ дѣйствовалъ вглубь, Протагоръ—вширь. Слушать блестящаго Протагора было наслажденіемъ, изслѣдовать съ основательнымъ Сократомъ—работой. Но историческій результатъ любитъ эту серьезность работы. Брилліантовый фейерверкъ протагоровскаго ученія вспыхнулъ почти безъ слѣда, какъ въ наши дни—фейерверкъ Ницше. Оба если и оказали какое воздѣйствіе, то главнымъ образомъ не непосредственное—они лишь побуждали противника къ болѣе основательной работѣ мысли. Изъ любви къ здоровому Сократу развитіе философской мысли избрало окольный путь, который больше, чѣмъ черезъ 2000 лѣтъ, снова вывелъ на большую дорогу, часть которой—и значительную—прошелъ Протагоръ безъ попутчиковъ и послѣдователей. Юмъ — — вновь

всѣ эти причины могли имѣть, и дѣйствительно имѣли, значеніе въ смыслѣ повышенія интереса къ философіи Платона, но для объясненія живучести ея основныхъ мотивовъ и главныхъ идей нужно искать причинъ не въ случайныхъ условіяхъ возникновенія и распространенія философіи Платона, а въ самомъ ея существѣ, которое опредѣляется стремленіемъ къ абсолютному („Drang zum Unbedingten = Absoluten", по обозначенію Лааса), т. е. какъ правильно въ данномъ случаѣ разъясняетъ Лаасъ, стремленіемъ „все научное познаніе и всю нравственную дѣятельность — — утвердить на абсолютныхъ принципахъ или даже на одномъ и единственномъ понятіи или положеніи, котораго нельзя да и не нужно было бы выводить изъ дальнѣйшаго основанія" [1]: это—тотъ самый мотивъ, который неизмѣнно приводитъ къ построенію философской системы абсолютистическаго характера. Такъ было раньше, такъ будетъ и впредь, потому что мотивъ этотъ имѣетъ источникъ въ неискоренимой вѣрѣ человѣка въ существованіе абсолютныхъ цѣнностей.

Однако, и релятивизму, въ частности—его эмпиристической основѣ, нельзя отказать въ живучести. Замѣтно сказавшись въ ученіи такъ называемыхъ несовершенныхъ сократовцевъ, которые по теоретическимъ основамъ своего

открылъ главную ошибку философской мысли. — — — Какую, однако, плодотворную роль играетъ историческій случай! Одна—двѣ способныхъ личности, которыя правильно поняли бы и заботливо развили основную релятивистическую идею Протагора, могли бы предохранить европейское человѣчество отъ духовнаго паденья въ схоластическое средневѣковье! Или Протагоръ достаточно не разсмотрѣлъ объема своей идеи, или—что мнѣ представляется болѣе вѣроятнымъ—онъ не имѣлъ столько духовной дисциплины, столько умственной выдержки и сосредоточенности, чтобы послѣдовательно распространить ее на единичное и тѣмъ самымъ—рано или поздно—привести къ побѣдѣ. Такъ какъ при выдающемся соціальномъ положеніи, какое онъ занималъ—такія лица, какъ Периклъ и Эврипидъ, искали общенія съ нимъ—результатъ былъ бы обезпеченъ, то едва ли остается другой выборъ. Но будь его философскій геній связанъ со столь чуждой сосредоточенности личностью – во сколько свѣтлѣе могла бы быть исторія западной мысли, а съ тѣмъ вмѣстѣ и міровая исторія вообще". Такъ разсуждаетъ Петцольдтъ. Какую, подумаешь, роль можетъ играть историческій случай!—повторимъ мы его же слова въ отвѣтъ на его разсужденія.

[1]) *Laas*, цит. соч., S. 100.

міросозерцанія стояли гораздо ближе къ софистамъ, чѣмъ къ Сократу, онъ былъ оттѣсненъ на задній планъ побѣдоноснымъ шествіемъ идеализма, однако не умеръ совсѣмъ: онъ продолжалъ свое существованіе параллельно съ развитіемъ основныхъ принциповъ Сократа въ философіи Платона и Аристотеля, чтобы затѣмъ съ новою силою сказаться въ философскихъ школахъ послѣ-аристотелевскаго времени имѣемъ въ виду логику стоиковъ и канонику эпикурейцевъ, одинаково полагающихъ воспріятіе единичныхъ предметовъ въ основу познанія. Черезъ посредство стоической школы эмпиризмъ древней философіи переходитъ, съ возникновеніемъ христіанской науки, и въ христіанскую философію (Тертулліанъ), красною нитью проходитъ черезъ средніе вѣка, находя своихъ послѣдователей главнымъ образомъ среди англійскихъ номиналистовъ, и на подготовленной ими почвѣ утверждается въ Англіи, странѣ эмпиризма, вплоть до настоящаго времени поддерживающей свою историческую традицію, завѣщанную средневѣковыми эмпириками-номиналистами, изъ которыхъ достаточно назвать Рожэра Бэкона (XIII в.) или Вильгельма Оккама (XIV в.): Фрэнсисъ Бэконъ, Локкъ, Беркли, Юмъ, Миллъ, Спенсеръ - такова непрерывная генеалогія ихъ продолжателей. Оказывая на всемъ протяженіи своего историческаго развитія болѣе или менѣе замѣтное вліяніе на континентальную философію (особенно слѣдуетъ отмѣтить вліяніе англійскаго эмпиризма на французскую философію XVIII в., а также пробужденіе Канта отъ догматической дремоты подъ вліяніемъ знакомства съ Юмомъ), въ послѣднія десятилѣтія минувшаго вѣка англійскій эмпиризмъ долженъ былъ раздѣлить свое вліяніе съ ярко выраженнымъ эмпиризмомъ нѣмецкихъ мыслителей (разумѣемъ нѣкоторыхъ новокантіанцевъ, напр., Ланге, позитивиста Лааса, представителей имманентной философіи, наконецъ, Авенаріуса и Маха), которые разными путями шли къ одной цѣли—послѣдовательному проведенію эмпирическаго принципа, такъ что въ настоящее время средоточіемъ эмпиризма является уже не Англія, а Германія [1]).

[1]) Непрерывно продолжаетъ свое существованіе и мнимо-религіозный релятивизмъ аристофановскаго типа, словно ржа разъѣдая истинную

Въ смыслѣ послѣдовательнаго проведенія эмпирическаго принципа особенно замѣчательны труды основателя и главныхъ представителей, такъ называемаго, эмпріокритицизма —*Рихарда Авенаріуса*, покойнаго († въ 1896 г.) профессора философіи въ Цюрихскомъ университетѣ, и знаменитаго физика *Эрнста Маха*, заслуженнаго профессора

религіозность. Нѣтъ недостатка въ этого рода произрастаніяхъ и на русской почвѣ. типъ Колломѣйцева, намѣченный Тургеневымъ въ его романѣ „Новь", очень характеренъ для русской жизни. Достаточно вспомнить ту аргументацію, съ какой выступили въ свое время противъ основного тезиса рѣчи г. Стаховича „о свободѣ совѣсти" нѣкоторые органы русской печати. Такъ, „Московскія Вѣдомости" раскрывали ту мысль, что союзъ съ церковію выгоденъ для государства. Ссылаясь въ доказательство этой мысли на показанія исторіи, газета прямо и рѣшительно заявляла: „если церковь отъ этого" (отъ созиданія твердаго соціально-политическаго строя) „страдала, то весь народъ выигрывалъ, государство выигрывало", а потому—что за бѣда, если церковь страдала! Возможенъ ли такой ходъ мыслей для вѣрующаго въ подлинно-религіозное существо Церкви?!.. Другая газета („Новое Время"), тоже опираясь на историческую почву, разъясняла, что „всѣ государства развивались на почвѣ тѣхъ или иныхъ религіозныхъ вѣрованій", притомъ каждое—на почвѣ своего историческаго вѣрованія: Китай—на почвѣ конфуціанства, Германія—протестантизма, Россія—православія. Выводъ ясенъ. въ интересахъ самосохраненія государство должно охранять имѣющимися въ его распоряженіи средствами то вѣрованіе, на почвѣ котораго оно окрѣпло, будь то конфуціанство или христіанство—все равно! дѣло не въ объективной истинности того или другого вѣроученія, а въ его выгодности для государства,—настоящая аристофановщина! Что хуже всего—это ржа проникла туда, гдѣ она вреднѣе всего. мысли „Моск. Вѣдомостей" и „Новаго Времени" были аппробованы (прямо названы „справедливыми") въ прибавленіяхъ къ „Церковнымъ Вѣдомостямъ"..

Впрочемъ, гносеологическій релятивизмъ, послѣдовательно распространенный и на религіозную область, можетъ соединяться съ искренней религіозной вѣрой, и тогда у насъ получится типъ мыслителя, яркимъ представителемъ котораго былъ *Паскаль* (1623—1662), далекій отъ Сократа по теоретическимъ основамъ своего міросозерцанія, а отъ Аристофана—*по глубинѣ и искренности своего религіознаго настроенія*. Исходя изъ того положенія, что „сердце имѣетъ свои доводы, которыхъ не знаетъ разумъ" („le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas"). Паскаль религіозную вѣру всецѣло относилъ къ области сердца: разсудочно-теоретическіе доводы могутъ привести лишь къ отвлеченному понятію о Богѣ. тогда какъ для религіозно настроеннаго человѣка нуженъ не отвлеченный Богъ истины, но живой Богъ любви, открывающійся лишь въ глубинѣ

„исторіи и теоріи индуктивныхъ наукъ“ въ Вѣнскомъ университетѣ, продолжающаго и доселѣ, несмотря на тяжкую болѣзнь (въ 1898 г. проф. Махъ пораженъ апоплексическимъ ударомъ), свою научно-литературную дѣятельность: въ 1905 году онъ издалъ громадную книгу, подъ заглавіемъ: „Erkenntniss und Irrtum“, которая въ слѣдующемъ же году была выпущена вторымъ, пересмотрѣннымъ, изданіемъ. Вообще оба названные мыслителя являютъ въ своемъ лицѣ серьезныхъ и неутомимыхъ научныхъ работниковъ, которымъ въ высшей степени дороги интересы научной истины: выработавъ для себя опредѣленное міровоззрѣніе, освободившее ихъ отъ подчиненія вѣковымъ „предразсудкамъ“, то тревожащимъ, то убаюкивающимъ человѣка, и достигнувъ такимъ путемъ той „окончательной ясности относительно связи между вещами и цѣлей своей воли“, какой, по Корнеліусу [1]), характеризуется философское изслѣдованіе, названные мыслители знакомятъ и другихъ съ результатами своихъ изслѣдованій, чтобы и ихъ привести къ той „окончательной ясности“, какой достигли сами. Результаты эти оказываются разрушительными по отношенію къ тѣмъ философскимъ теоріямъ и религіознымъ вѣрованіямъ, въ какихъ находитъ свое выраженіе абсолютистическое направленіе мысли и

человѣческаго сердца (см. „Pensées sur la réligion“; полный русск. пер. принадлежитъ г. Первову). Впослѣдствіи *Юмъ* въ своихъ „Dialogues concerning natural religion“ выводитъ подобный типъ въ лицѣ одного изъ трехъ собесѣдниковъ, *Демея*, который въ противоположность Клеанеу, признающему возможность естественнаго богопознанія, и въ согласіи съ Филономъ, представителемъ гносеологическаго скептицизма, доказываетъ невозможность для человѣка познать Божество естественными средствами человѣческаго разума, но въ то время какъ Филонъ на этомъ выводѣ и останавливается, Демеи изъ ограниченности человѣческаго разума, особенно въ области богопознанія, заключаетъ къ необходимости сверхъестественнаго откровенія,—точка зрѣнія, часто встрѣчающаяся и въ русской богословской литературѣ, особенно въ произведеніяхъ назидательнаго характера. Такъ какъ Паскаль и Демей цѣнятъ религіозную вѣру саму по себѣ, независимо отъ тѣхъ выгодъ, какія она даетъ людямъ въ устроеніи ихъ земного благополучія, то ихъ, конечно, нельзя причислять къ представителямъ аристофановскаго типа.

[1]) *Hans Cornelius.* Einleitung in d. Ph-phie. Lpz 1903. S. 9

жизни, потому что эмпиризмъ Маха и Авенаріуса характеризуется послѣдовательнымъ проведеніемъ релятивистической точки зрѣнія, равно неблагопріятної какъ для философскаго, такъ и для религіознаго абсолютизма. Только-что указанная черта одинаково отмѣчается въ ученіи Маха и Авенаріуса и ихъ противниками, и ихъ послѣдователями. „Разница между Авенаріусомъ и моимъ обсужденіемъ его міровоззрѣнія,—говоритъ одинъ изъ критиковъ названнаго мыслителя,—можетъ быть сведена къ противоположности между релятивистической теоріей и воззрѣніемъ, имѣющемъ своею цѣлью обоснованіе абсолютныхъ формъ познанія“ [1]). Въ этомъ отношеніи Авенаріусъ можетъ быть поставленъ рядомъ съ Ницше: „и въ Ницше, и въ Авенаріусѣ повсюду даетъ о себѣ знать релятивизмъ въ его нигилистической формѣ, какъ скрытая въ обоихъ возможность, угрожающая и этикѣ, и гносеологіи“ [2]); „релятивизмъ — начало и конецъ эмпиріокритическаго міропониманія“ [3]). Въ этомъ отношеніи эмпиріокритицизмъ является особенно характернымъ для нашего времени: „релятивизмъ сдѣлался средоточіемъ современнаго міросозерцанія; стремленіе къ абсолютному въ познаніи, морали и искусствѣ признается устарѣлымъ“ [4]). „Релятивизмъ—это лозунгъ дня“, говоритъ другой изслѣдователь въ критическомъ этюдѣ о Махѣ, міросозерцаніе котораго затѣмъ и характеризуется, какъ типичное выраженіе релятивизма [5]). Не иную характеристику разсматриваемаго направленія, хотя, конечно, съ иной тимологической окраской, находимъ и у его приверженцевъ. Такъ, не разъ уже упоминавшійся нами *Петцольдтъ*, разсматривая всю исторію философіи, какъ борьбу абсолютизма съ релятивизмомъ, первое по времени ясное выраженіе релятивистической точки

1) Dr. *Oskar Ewald.* Richard Avenarius als Begründer des Empriokritizismus. Berl. 1905. Vorwort.

2) Тамъ же, S. 1.

3) Тамъ же, S. 10.

4) Тамъ же, S. 10.

5) Dr. phil. *Bernhard Hell.* Ernst Mach's Philosophie. Stuttg. 1907. S. 11. Ср. Dr. *Richard Honigswald.* Zur Kritik der Machschen Ph-phie. Berl. 1903. S. 7, особ. 53—54.

зрѣнія находитъ у Протагора, послѣднее и завершительное— у Маха и Авенаріуса. Величіе Протагора въ томъ именно и состоитъ, что онъ рѣшительно отбрасываетъ абсолютное и въ гносеологіи, и въ онтологіи [1]). Однако, „великая протагоровская идея“ оказалась не по силамъ не только современникамъ Протагора, но и послѣдующимъ поколѣніямъ: „до самаго послѣдняго времени ея воздѣйствіе было незначительно Даже Юмъ сѣлъ на мель, не отыскавъ путеи къ принципіальному релятивизму. У него (какъ и у Гоббса) замѣтны лишь слабые наклоны къ послѣднему. Махъ и Авенаріусъ вновь открыли глубоко скрытую истину и сдѣлали ее важнѣйшимъ факторомъ въ построеніи своихъ воззрѣній“ [2]). Отнынѣ „исканіе абсолютнаго“ должно быть поставлено „на одной ступени съ исканіемъ философскаго камня, квадратуры круга и perpetuum mobile“ [3]), потому что „ничего абсолютнаго нѣтъ“ [4]),—къ этому положенію сводится главный результатъ философскихъ изслѣдованій Маха и Авенаріуса [5]).

[1]) Das Weltproblem. § 33 (= S 59—60)

[2]) Тамъ же, S. 141

[3]) Тамъ же, S 39.

[4]) Тамъ же, S. 38.

[5]) Ср. съ этимъ слѣд слова другого современнаго представителя разсматриваемаго направленія. „то, что опытъ намъ вездѣ и всюду ясно показываетъ, — — — все это сводится къ слѣдующему: ничто изъ того, что мы воспринимаемъ или можемъ мыслить по аналогіи съ воспріятіемъ, не имѣетъ характера неизмѣннаго постоянства и «вѣчнаго» существованія. Все великое и малое, все высокое и низменное, все возвышенное и прекрасное, все сладостное, все свѣтлое, все ужасное, все обманчивое и все истинное, все угнетающее, непріятное, устарѣлое, непрочное и гнилое, полное силъ и плодотворное—все это возникаетъ въ одинъ прекрасный день, развивается и растетъ, измѣняется, пребываетъ болѣе короткое или болѣе продолжительное время въ относительно-неизмѣнномъ видѣ и снова возвращается. — — — Форма, въ которой проявляется то или иное отношеніе человѣка къ текучести и измѣнчивости переживаній, дѣлаетъ его или эмпиріокритикомъ, т е чистымъ человѣкомъ природы, либо явнымъ или скрытымъ метафизикомъ, т е потусторонпимъ человѣкомъ Кто лишь съ трудомъ переноситъ возникновеніе и исчезновеніе, кто бѣжитъ отъ нихъ, кто страстно протягиваетъ руки къ неизмѣнному въ смыслѣ абсолютнаго, къ «непреходящему» и «безконечному» или просто «абсолютному», тотъ вѣритъ въ возможность путемъ принципіальнаго отрицанія опыта

Проведенный послѣдовательно, релятивизмъ не оставляетъ мѣста ни для метафизики, ни для религіи. Въ этомъ отношеніи параллель между Авенаріусомъ (также, конечно, и Махомъ) и Ницше, отмѣчаемая Эвальдомъ, несомнѣнна: всѣ они одинаково хотятъ освободить человѣчество отъ якобы сковывающаго его вліянія метафизическихъ теорій и религіозныхъ вѣрованій, хотя въ способѣ осуществленія этого предпріятія между спокойными, осторожными, методическими учеными и тревожнымъ, порывистымъ, стремительнымъ Ницше громадная разница. У Ницше рѣчь сжатая, сильная, яркая и неуравновѣшенная до крайности: безудержный азартъ сплошь да рядомъ смѣняется мучительной тревогой. Со всею страстью своего неуравновѣшеннаго темперамента бросается онъ въ борьбу съ Богомъ, но... „по тому азарту, съ какимъ ты отвергаешь меня, я убѣждаюсь, что ты все-таки въ меня вѣришь“. А когда задорный азартъ смѣняется глубокою тоской—тогда, вмѣсто окровавленнаго тріумфатора, спокойно идущаго по теплымъ еще трупамъ къ „торжеству побѣдителей“, встаетъ передъ нами задумчивый образъ великаго страдальца, обрызганнаго кровью своего собственнаго, изболѣвшаго, кровью истекающаго сердца [1]). Вотъ сумасшедшій среди бѣла дня, съ зажженнымъ фонаремъ въ рукѣ, бѣгаетъ въ тоскѣ по Богѣ. „Гдѣ Богъ?- кричитъ онъ, я вамъ скажу гдѣ: мы Его убили—вы и я! Мы всѣ Его убійцы! Но какъ могли мы это сдѣлать? какъ могли мы выпить море? — что мы надѣлали—разорвали цѣпи, связывавшія землю съ ея солнцемъ! Куда она теперь движется? Куда движемся мы сами? прочь отъ всѣхъ солнцъ?

достигнуть чего-то принципіально высшаго, чѣмъ опытъ“. Наоборотъ, кто стоитъ на почвѣ опыта (таковы представители эмпиріокритицизма), для того не существуетъ ничего непзмѣннаго, вѣчнаго, абсолютнаго (*R. Willy* Empiriokritizismus, als einzig wissenschaftlicher Standpunkt, S. 63, 64. Выдержка взята, съ исправленіемъ явныхъ опечатокъ, изъ статьи г. *Бермана* „Марксизмъ или махизмъ“ = Образованіе, 1906, № 11, стр. 71—72). Такимъ образомъ и Вилли признаетъ два основныхъ направленія въ философіи—эмпиріокритическое, главною чертою котораго является релятивизмъ, и противоположное ему метафизическое, характеризующееся стремленіемъ къ „непреходящему“ и „безконечному“, или просто „абсолютному“

[1]) *П. Сит-М-чн-скій.* Тревожныя страницы. Харьк. 1906. Стр. 11

Не падаемъ ли мы безостановочно—назадъ, набокъ, впередъ, во всѣ стороны? Да и есть ли еще верхъ и низъ? Не блуждаемъ ли мы какъ бы въ безконечномъ «ничто?» Не дышитъ ли на насъ своимъ дыханьемъ безпредѣльная пустота? Не стало ли холоднѣе? Не надвигается ли ночь ближе и ближе? Не приходится ли еще до полудня зажигать фонари? Развѣ мы ничего не слышимъ?—не слышимъ шума могильщиковъ, которые погребаютъ Бога? не ощущаемъ запаха разлагающагося Божества? И боги, вѣдь, разлагаются... Богъ умеръ! останется мертвымъ! и убили его мы!! Убійцы изъ убійцъ, въ чемъ мы найдемъ себѣ утѣшеніе? Самое святое и могучее, что только было доселѣ у міра, истекло кровью подъ нашимъ ножомъ—кто смоетъ съ насъ эту кровь? какой водой сможемъ мы очистить себя? какія намъ изобрѣсти искупительныя празднества, священныя игры? Не чрезмѣрно ли для насъ величіе этого дѣянія?“ Такъ писалъ Ницше въ „Веселой наукѣ“ [1]). Знакомая тоска! Много лѣтъ тому назадъ съ пронизывающей сердце силой прозвучала она въ замѣчательныхъ „Монологахъ“ Огарева:

И ночь, и мракъ! Какъ все томительно-пустынно!
Безсонный дождь стучитъ въ мое окно,
Блуждаетъ лучъ свѣчи, мѣняясь съ тѣнью длинной,
И на сердцѣ печально и темно.
Былые сны! душѣ разстаться съ вами больно,
Еще ловлю я призраки вдали,
Еще желаніе кипитъ въ груди невольно;
Но жизнь и мысль убили сны мои.
Мысль, мысль! какъ страшно мнѣ теперь твое движенье,
Страшна твоя тяжелая борьба!
Грозней небесныхъ бурь несешь ты разрушенье,
Неуловима, какъ сама судьба.
Ты миръ невинности давно въ душѣ моей сломила,
Меня на вѣкъ въ броженье вовлекла,
За вѣрой вѣру ты въ душѣ моей сгубила,
Вчерашній свѣтъ ты тьмою назвала.

[1]) *Nietzsche's* Werke, B. V. Lpz. 1900. S. 163—164.

Отъ прежнихъ истинъ я отрекся правды ради,
Для свѣтлыхъ сновъ на ключъ я заперъ дверь,
Листъ за листомъ я рвалъ завѣтныя тетради,
И все, и все изорвано теперь
Я долженъ надъ своимъ безсиліемъ смѣяться
И видѣть вкругъ безсиліе людей.
И трудно въ правдѣ мнѣ внутри себя признаться,
А правду высказать еще трудней.
Предъ истиной нагой исчезъ и призракъ Бога,
И личность гордая, и сны любви,
И впереди лежитъ пустынная дорога,
Да тщетный жаръ кипитъ въ крови..

И не замирала эта тоска съ тѣхъ поръ. „Меня Богъ всю жизнь мучилъ“, признается Кириловъ у Достоевскаго, и за нимъ могли бы повторить это мучительное признаніе и Раскольниковъ, и Иванъ Карамазовъ, и... самъ Достоевскій... Мы не знаемъ, были ли когда-либо пережиты подобныя муки Махомъ и Авенаріусомъ. Если и были пережиты, то остались далеко позади, потому что въ ихъ сочиненіяхъ не замѣтно явныхъ слѣдовъ такого рода переживаній. ровно, спокойно, дѣловито, Махъ яснѣе, проще, живѣе, Авенаріусъ — суше, труднѣе, излагаютъ они результаты своихъ изслѣдованій, и если чѣмъ дѣйствуютъ на читателя, то не скрытою тревогой своихъ исканій, а ясной и спокойной увѣренностью въ достовѣрности найденнаго. Въ ихъ сочиненіяхъ чувствуется несомнѣнная сила внутренняго убѣжденія. Она способна дѣйствовать покоряющимъ образомъ. И мы видимъ, что у Маха и Авенаріуса есть уже цѣлый рядъ серьезныхъ и убѣжденныхъ послѣдователей, частію популяризирующихъ, частію развивающихъ дальше взгляды своихъ учителей; таковы, напр., Карстаньенъ, Вилли, К. Гаупгманнъ, г-жа Кодисъ, Петцольдтъ, Кохъ, Гольцапфель, Лесевичъ, Луначарскій и друг., сходящіеся въ чрезвычайно высокой оцѣнкѣ значенія того дѣла, которое выполнено учителями: ихъ точка зрѣнія трактуется, какъ настоящее откровеніе, освобождающее человѣческую мысль отъ вѣковыхъ предразсудковъ и открывающее свѣтлый взглядъ на міръ. Такъ, *Т. Бесръ* ви-

дитъ въ Махѣ „оригинальнаго мыслителя перваго ранга, генія безпощаднаго, чуждаго какихъ бы то ни было догматическихъ рамокъ критицизма“ по отношенію къ чужимъ мнѣніямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ „желѣзной дисциплины по отношенію къ собственной мысли“, смѣлаго искоренителя отжившаго стараго, „богато одареннаго провозвѣстника новыхъ цѣнностей“, призваннаго для того, чтобы „положить конецъ столь характеристической для XIX вѣка путаницѣ и разрозненности понятій, свести неразрѣшимые вопросы, словно сфинксъ издѣвающіеся надъ человѣкомъ, къ ихъ ложной постановкѣ, въ зародышѣ умертвить проклятое исчадье мнимыхъ проблемъ“; Махъ выполнилъ „это грандіозное дѣло въ его первой стадіи съ тою непритязательной веселостью будто играючи, которая служитъ признакомъ дѣйствительно могучей силы“. Вотъ въ чемъ состоитъ заслуга Маха, по словамъ его восторженнаго поклонника, имѣющаго въ своемъ распоряженіи слова лишь для панегирика Маху, вовсе не для критики [1]) „Система Авенаріуса, - говоритъ одинъ изъ его послѣдователей, - поразительно оригинальна. Основываясь на совершенно новыхъ точкахъ зрѣнія, она направляетъ насъ къ новымъ путямъ, открываетъ новыя перспективы и указываетъ, какъ пролить совершенно новый свѣтъ на старыя проблемы, искони вращавшіяся въ заколдованномъ кругѣ. Въ этомъ залогъ ея будущности и причина производимаго ею бодрящаго дѣйствія“ [2]). „Освобождающее, радостное значеніе эмпріокритицизма“, сравнительно съ трансцендентальнымъ идеализмомъ Канта, подчеркиваетъ Луначарскій во введеніи къ изложенію „Критики чистаго опыта“ Авенаріуса, „учителя, прокладывающаго новые пути“ [3]). Восторженность учениковъ по отношенію къ

[1]) Dr Theodor *Beer* Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers Ein *nicht-kritisches* Referat uber Mach's „Analyse der Empfindungen“ Dresd. u. Lpz. 1903. S 21. а также 22—23, 109—115.

[2]) *Карстаньенъ.* Рихардъ Авенаріусъ. Русск. пер А. К Шиманскаго Кіевъ, 1902. Стр 4.

[3]) *Луначарскій.* Критика чистаго опыта въ популярномъ изложеніи. Изданіе С. Дороватовскаго и А Чарушникова. поражающее—кстати сказать—обиліемъ невозможнѣйшихъ опечатокъ М. 1905. Стр. 1, VI

учителямъ представляется иной разъ переступающей чувство мѣры, обезпечивающее возможность критическаго отношенія хотя бы даже и къ авторитетнѣйшему учителю,—будто снова слышится αὐτὸς ἔφα древнихъ пиѳагорейцевъ. Однако, и въ тѣхъ кругахъ, которые находятся внѣ непосредственнаго вліянія эмпиріокритицизма, встрѣчаемъ весьма высокую оцѣнку философскихъ трудовъ Маха и Авенаріуса. Геффдингъ, напр., признаетъ, что Махъ, дѣйствующій своею работой на мысль возбуждающимъ и оплодотворяющимъ образомъ, далъ новую, притомъ своеобразную постановку гносеологической проблемѣ, а главное сочиненіе Авенаріуса—„Критику чистаго опыта"—названный историкъ философіи называетъ произведеніемъ геніальнымъ [1]). Еще важнѣе то, что принципіальные противники этихъ мыслителей (Вундтъ, Гринбаумъ, Риккертъ, Эвальдъ, Гелль, Челпановъ и др.) находятъ нужнымъ сводить съ ними серьезные счеты. Вообще, трудно указать въ послѣднее время такую философскую книгу, которая въ той или другой мѣрѣ не затрогивала бы эмпиріокритицизма. Все это показываетъ, что данное направленіе представляетъ въ ряду современныхъ философскихъ направленій величину весьма значительную, съ которой необходимо считаться.

Для насъ въ разсматриваемомъ направленіи особенно важна та сторона, которая была отмѣчена выше: это строгая послѣдовательность въ приведеніи эмпирическаго принципа [2]), которая даетъ ему полное право на наименованіе *чистымъ* эмпиризмомъ, въ противоположность эмпиризму рефлектирующему, занимающему и логически, и генетически посредствующее положеніе между наивнымъ эмпиризмомъ обычнаго взгляда на отношеніе между бытіемъ и познаніемъ

[1]) *Höffding.* Moderne Philosophen Lpz 1905. S. 110, 101; его же „Философскія проблемы", рус. пер. Г. А. Котляра, М. 1904, стр. 19. Не было, впрочемъ, недостатка и въ противоположныхъ отзывахъ; изъ нихъ нѣкоторые приведены въ статьяхъ объ Авенаріусѣ—*Д. В. Викторова* („Вопр. филос." 71 = 1905, II) и *И. И. Лапшина* (1-й дополнительный томъ Энцикл. Словаря Брокгауза—Ефрона); но чѣмъ ближе къ нашему времени, тѣмъ такихъ отзывовъ меньше.

[2]) Эту черту особенно подчеркиваетъ *Эвальдъ* въ цит. сочиненіи

и чистымъ, или послѣдовательнымъ эмпиризмомъ[1]). Подобно тому, какъ естествоиспытатель особенно цѣнитъ тѣ случаи, въ которыхъ изслѣдуемое явленіе дано въ наиболѣе чистомъ видѣ, потому что при наличности этого условія легче подмѣтить существенные признаки явленія, такъ точно и для изслѣдователя философскихъ направленій особенно важны тѣ системы, въ которыхъ извѣстное направленіе выражено съ особенною чистотою и послѣдовательностью, потому что этимъ значительно облегчается оцѣнка даннаго направленія: ясныя, строго опредѣленныя очертанія объекта оцѣнки исключаютъ возможность смѣшенія его съ другими объектами, что легко можетъ случиться при отсутствіи въ изслѣдуемомъ міросозерцаніи ясности и послѣдовательности. Извѣстно, сколько различныхъ толкованій и въ соотвѣтствіи съ тѣмъ оцѣнокъ вызываетъ ученіе Локка, колеблющееся между раціонализмомъ и эмпиризмомъ... Махъ и Авенаріусъ не знаютъ такихъ колебаній. Они послѣдовательнѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ, даже Юма, даже Протагора: не даромъ они представляютъ собою для нашего времени завершительный моментъ въ развитіи эмпиризма. Отсюда оцѣнка эмпиризма Маха и Авенаріуса получаетъ принципіальное значеніе, превращаясь въ оцѣнку самого эмпирическаго принципа, приведеннаго послѣдовательно.

Къ обозрѣнію каждаго предмета можно подойти съ различныхъ сторонъ, въ зависимости отъ того, гдѣ лежитъ главный интересъ обозрѣвателя: натуралиста интересуетъ одно, художника другое, богослова—третье и т. д. Все предыдущее изложеніе должно было показать, съ какой стороны думаемъ мы подойти къ разсмотрѣнію чистаго эмпиризма нашего времени. Въ виду того значенія, какое, по предыдущему, имѣетъ въ человѣческой жизни вѣра въ абсолютноцѣнное, для насъ имѣетъ первостепенную важность вопросъ—какъ смотрѣть на эту вѣру съ точки зрѣнія чистаго эмпиризма? допустимы ли съ этой точки зрѣнія абсолютныя

---

[1]) Слѣдуемъ въ данномъ случаѣ терминологіи *Вундта* (см. его „Введеніе въ философію"), различающаго въ предѣлахъ эмпиризма три указанныя въ текстѣ разновидности.

цѣнности? если—да, то, во-первыхъ, въ чемъ онѣ состоятъ, а во-вторыхъ, какъ примиряется ихъ допущеніе съ релятивистическимъ характеромъ системы? если нѣтъ, то какъ же смотрѣть съ этой точки зрѣнія на подвигъ платоновскаго праведника и кантовскаго страдальца, Антигоны и Бландины, Сократа и Бруно—съ одной стороны, на пошлость и мѣщанство жизни—съ другой? какъ смотрѣть на смѣхъ Гоголя и тоску Чехова? какъ смотрѣть на то, что намъ представляется превосходящимъ по цѣнности самую жизнь? Если—далѣе—нѣтъ абсолютныхъ цѣнностей, то можно ли признать съ этой точки зрѣнія какой-либо смыслъ за религіей, имѣющей въ своей основѣ вѣру въ возможность общенія съ Богомъ, какъ живымъ средоточіемъ абсолютныхъ цѣнностей? Короче: что такое чистый эмпиризмъ нашего времени въ своихъ конечныхъ выводахъ—переоцѣнка ли лишь цѣнностей,—значитъ, отрицаніе не абсолютныхъ цѣнностей вообще, а лишь старыхъ цѣнностей съ замѣною ихъ новыми, какъ это мы видимъ у Ницше, или же—полное и рѣшительное отрицаніе абсолютныхъ цѣнностей вообще? и если—послѣднее, то въ чемъ тогда состоитъ смыслъ человѣческой жизни? гдѣ цѣнности чистаго эмпиризма? гдѣ его святыня? гдѣ его герои? Однимъ словомъ: кто есть твой Богъ?—вотъ вопросъ, съ какимъ мы подходимъ къ чистому эмпиризму нашего времени.

Чрезвычайно важный самъ по себѣ [1]), этотъ вопросъ получаетъ особенный интересъ для русскаго изслѣдователя, кровно связаннаго съ духовной жизнью своей родины. Дѣло въ томъ, что однимъ изъ самыхъ значительныхъ элементовъ нашей жизни за послѣдніе годы является борьба двухъ философскихъ направленій—идеализма и реализма, не заглушенная и шумомъ политическихъ движеній; наоборотъ, идеологи различныхъ политическихъ партій стараются под-

---

1) Даже у такого писателя, какъ Горькій, который является въ нашей литературѣ типичнымъ представителемъ релятивистическаго направленія (въ какой степени у него выдерживается это направленіе—другое дѣло), признается вся важность поставленнаго въ текстѣ вопроса: „Кто есть твой Богъ?“—вотъ вопросъ, съ которымъ вдумчивый читатель обращается къ писателю (см. очеркъ „Читатель“).

вести подъ ихъ политическія программы философскія основы, и даже въ тѣхъ кругахъ, которые, бывало, относились къ философіи съ рѣшительнымъ и безпощаднымъ отрицаніемъ, теперь ведется борьба не съ философіей вообще, значеніе которой, наоборотъ, подчеркивается, а лишь съ философіей опредѣленнаго толка, именно — съ философскимъ идеализмомъ [1]). Такимъ образомъ, борьба политическихъ партій идетъ рука объ руку съ борьбою философскихъ направленій.

Эта послѣдняя имѣетъ у насъ свою исторію, очень интересную. Ея начало восходитъ къ тридцатымъ годамъ минувшаго вѣка, когда въ русскомъ *обществѣ* впервые начинается серьезное изученіе философіи: раньше она изучалась лишь въ школѣ По началу всѣ слои русскаго общества представляются захваченными идеалистическимъ движеніемъ, перенесеннымъ къ намъ съ Запада, но уже въ сороковыхъ годахъ идеализмъ долженъ былъ уступить значительную долю своего вліянія направленію реалистическому, возникшему у насъ первоначально подъ вліяніемъ французскаго соціализма (Сенъ-Симонъ, Фурье), окрѣпшему подъ воздѣйствіемъ лѣваго крыла гегелевской школы (особенно Фейербаха), и къ серединѣ пятидесятыхъ годовъ сдѣлавшемуся господствующимъ направленіемъ въ русскомъ обществѣ: достаточно вспомнить имена идейныхъ руководителей нашего общества за такъ называемые шестидесятые годы — имѣемъ въ виду Чернышевскаго, Добролюбова и Писарева — чтобы убѣдиться въ этомъ. Идеализмъ сходитъ къ этому времени съ открытой исторической сцены, продолжая, однако, свое существо-

---

[1]) „Нынѣшній идеологъ рабочаго класса *не имѣетъ права быть равнодушнымъ къ философіи*“, пишетъ *Н Бельтовъ* (=Г В Плехановъ) въ предисловіи къ книгѣ „Критика нашихъ критиковъ“ (Спб. 1906), подчеркивая послѣднія слова; см. также предисловіе ко 2-му изданію „Очерковъ реалистич. міровоззрѣнія“ (Спб. 1905), брошюру г. *Богданова* „Революція и философія“, статью г *Луначарскаго* „Философія и жизнь“ (въ сборникѣ его статей „Отклики“) и др. А между тѣмъ далеко ли отъ насъ то время, когда повторяли на разные лады извѣстныя слова Льюиса, которыми онъ начинаетъ свою „Исторію философіи“: „ни для кого не тайна, что философія потеряла въ Европѣ всякій кредитъ“?!..

ваніе въ трудахъ академическихъ, отчасти и университетскихъ (Рѣдкинъ, Чичеринъ) профессоровъ, а также эпигоновъ стараго славянофильства. Освободительныя идеи 60-хъ годовъ провозглашаются, какъ это ни странно, подъ знаменемъ матеріалистической философіи, въ своихъ конечныхъ выводахъ отрицающей и свободу, и достоинство человѣческой личности. Еще доселѣ живетъ въ русскомъ обществѣ традиція, что философскій идеализмъ стоитъ во внутренней связи съ политическимъ консерватизмомъ и даже всѣми видами реакціи, тогда какъ подобная связь, если и существовала на самомъ дѣлѣ, то обусловливалась не природою идеализма, заключающаго въ себѣ основы для утвержденія абсолютнаго достоинства человѣческой личности и для борьбы съ различными видами рабства, а внѣшними условіями его историческаго существованія. Только въ самое послѣднее время русскій идеализмъ снова и открыто выступилъ съ проповѣдью внутренно сродныхъ ему освободительныхъ идей, заложенныхъ и отчасти выраженныхъ еще въ философіи Канта, громко провозглашенныхъ его великимъ ученикомъ Фихте Старшимъ. Оживленіемъ старыхъ традицій мы обязаны молодымъ русскимъ идеалистамъ, въ довольно пестрой группѣ которыхъ можно распознать, *во-первыхъ*, непосредственныхъ учениковъ Влад. Соловьева, который, прошедши философскую школу такихъ учителей, какъ П. Д. Юркевичъ и (отчасти) В. Д. Кудрявцевъ и напитавшись духовной атмосферой, обильно насыщенной воззрѣніями старыхъ славянофиловъ и въ нѣкоторыхъ элементахъ своего чрезвычайно сложнаго міросозерцанія и причудливаго настроенія родственнаго имъ Достоевскаго, съ самаго же начала своей литературной дѣятельности выступилъ (въ „Кризисѣ западной философіи“ 1874 г.) рѣшительнымъ противникомъ позитивизма и, подкрѣпленный своими друзьями и единомышленниками (Н. Я. Гротъ, Л. М. Лопатинъ), продолжалъ эту борьбу до самой смерти, — кто слѣдилъ за жизнью „Московскаго Психологическаго Общества“ и ростомъ издаваемаго имъ журнала „Вопросы философіи и психологіи“, тотъ, безъ сомнѣнія, хорошо знаетъ названныхъ мыслителей (въ эту группу относимъ, главнымъ образомъ, братьевъ Трубецкихъ); *во-вторыхъ*,

русскихъ представителей той фракціи нѣмецкаго новокантіанства, которое въ лицѣ Виндельбанда имѣетъ своего блестящаго выразителя (сюда относится Б. А. Кистяковскій, ученикъ Виндельбанда); *въ-третьихъ*, цѣлый рядъ ученыхъ, публицистовъ и общественныхъ дѣятелей, отъ марксизма перешедшихъ къ идеализму, начиная отъ Туганъ-Барановскаго, продолжая Струве и Франкомъ, оканчивая Булгаковымъ и Бердяевымъ,—всѣ они, несмотря на значительное расхожденіе по многимъ частнымъ вопросамъ — политическимъ, философскимъ и религіознымъ, сходятся въ томъ отношеніи, что ищутъ для проповѣди политическаго освобожденія идеалистическихъ основъ въ философіи и даже въ религіи; *въ-четвертыхъ*, провозвѣстниковъ, такъ называемаго, новаго христіанства (Мережковскій, Философовъ), обязанныхъ своимъ духовнымъ развитіемъ вліянію Ницше, затѣмъ корифеевъ западно-европейскаго символизма, особенно Ибсена, наконецъ, причудливаго, неуловимаго Розанова [1]).

Въ 1903 году молодые русскіе идеалисты (изъ первыхъ трехъ группъ) выпустили сборникъ статей („*Проблемы идеализма*". Изд. Моск. Психол. О-ва, подъ ред. П. И. Новгородцева), въ которыхъ пытаются намѣтить основныя черты своего міросозерцанія. Сборникъ, въ которомъ много мѣста отведено критикѣ противоположнаго міросозерцанія, былъ принятъ представителями послѣдняго, какъ вызовъ къ борьбѣ, который они и не замедлили принять, выпустивъ къ началу слѣдующаго (1904) года свой „сборникъ статей по филосо-

[1]) Едва ли нужно оговариваться, что всѣхъ представителей русскаго идеалистическаго движенія послѣдняго времени нельзя распредѣлить по указаннымъ группамъ; такъ, въ сторонѣ отъ нихъ безъ устали дѣлали свое дѣло уясненія принциповъ идеалистической философіи такіе профессора-идеалисты, какъ *Г. И. Челпановъ*, ученикъ Грота, неутомимо боровшійся на каѳедрѣ, въ психологическомъ семинаріи при Кіевскомъ университетѣ и въ печатныхъ сочиненіяхъ съ матеріализмомъ и позитивизмомъ во имя того идеалъ-реализма, который нашелъ свое выраженіе въ системѣ Вундта (см. „Введеніе въ философію" проф. Челпанова), или покойный учитель пишущаго эти строки, проф Кіевск дух. академіи *П. И. Луницкій*, отдавшій всю свою жизнь защитѣ правъ разума въ рѣшеніи вопросовъ мысли и жизни (см. некрологъ покойнаго профессора въ „Трудахъ Кіевск. дух. академіи" за 1906 г.). Изъ молодыхъ русскихъ идеалистовъ особнякомъ стоитъ *С. А. Аскольдовъ*.

фіи, общественной наукѣ и жизни" подъ заглавіемъ *„Очерки реалистическаго міросозерцанія"* (Спб. 1904. Изд. С. Дороватовскаго и А. Чарушникова. Въ 1905 году появилось уже второе изданіе этой книги), посвященныхъ выясненію основныхъ идей современнаго русскаго реализма.

Обращаясь къ основному пункту борьбы между идеализмомъ и реализмомъ, поскольку она нашла свое выраженіе въ упомянутыхъ сборникахъ, мы видимъ, что это—лишь новый моментъ въ старой борьбѣ абсолютизма съ релятивизмомъ. „Мы ищемъ абсолютныхъ заповѣдей и принциповъ", заявляетъ проф. Новгородцевъ въ предисловіи къ „проблемамъ идеализма" [1]), потому что,—продолжимъ словами Д. Е. Жуковскаго,—„нѣтъ абсолютной цѣли, и жизнь лишена цѣнности" [2]). Въ противоположность идеалистамъ реалисты высказываются противъ „безусловныхъ опредѣленій бытія", противъ „абсолютнаго знанія", „абсолютныхъ нормъ", „вѣчныхъ цѣнностей", „абсолютныхъ цѣнностей" [3]) и т. д., одни (напр., Базаровъ) послѣдовательно проводя релятивистиче-

---

[1]) *Пробл. ид.*, стр. VIII.

[2]) Тамъ же, стр. 520. Ср. заявленіе г. *Струве* въ предисл. къ книгѣ *Н. Бердяева* о Михайловскомъ (стр. LIII—LIV): „нуженъ абсолютизмъ въ этикѣ"

[3]) *Оч. реал. міровоззр*, отд 1-ый, passim. Въ данномъ случаѣ дѣти остаются вѣрными завѣту своихъ духовныхъ отцовъ (*Бельтовъ*. Кр наш. крит., стр. 326: „мы знаемъ — — , что абсолютной истины нѣтъ, что все относительно, все зависитъ отъ обстоятельствъ мѣста и времени"), которые въ свою очередь шли по стопамъ своихъ дѣдовъ (*Фр. Энгельсъ*. Людвигъ Фейербахъ и конецъ нѣмецк. классич. ф-фіи. Пер. подъ ред. В. В. Святловскаго. Спб. 1906. Стр. 6: „діалектическая философія"—рѣчь идетъ о философіи Гегеля въ томъ освѣщеніи, какое она получила въ школѣ Маркса,—подтачиваетъ „всѣ представленія о конечной, абсолютной истинѣ и соотвѣтствующія ей абсолютныя положенія человѣчества. Для нея нѣтъ ничего конечнаго, абсолютнаго, священнаго; она видитъ во всемъ печать бренности, непрерывный процессъ появленія и исчезновенія, безконечное восхожденіе снизу вверхъ, отраженіемъ которыхъ въ мыслящемъ интеллектѣ и служитъ сама эта философія". Подробнѣе та же мысль раскрывается Энгельсомъ въ соч „Философія, Политич. экономія, Соціализмъ", пер. съ 3-го нѣм. изд, Спб. 1905, направленномъ противъ Дюринга, см. стр. 101—116). Тезисы у дѣдовъ и внуковъ одни, но опорные пункты—различные: тамъ—гегельянство, здѣсь эмпиріокритицизмъ. какъ это увидимъ впослѣдствіи.

скую точку зрѣнія, другіе (напр., Суворовъ, Луначарскій) впадая въ невольное противорѣчіе съ самими собой, подобно Писареву, котораго—замѣтимъ кстати—Луначарскій очень напоминаетъ своимъ писательскимъ темпераментомъ.

Если, теперь, появленіе двухъ антагонистическихъ сборниковъ признать, какъ и слѣдуетъ, лишь наиболѣе яркимъ выраженіемъ той борьбы между абсолютизмомъ и релятивизмомъ, которая непрерывно продолжается въ русскомъ обществѣ со времени его духовнаго пробужденія, то обостряясь, то ослабѣвая, тогда можно будетъ согласиться съ Николаемъ Бердяевымъ въ томъ, что „русская философская мысль стоитъ теперь на распутьи“ [1]), и, конечно, никто изъ тѣхъ, что хотятъ жить сознательною жизнью, не въ правѣ пройти мимо открывающагося распутья: настоятельная задача нашего времени—дать отчетъ въ тѣхъ путяхъ, по какимъ движется современная мысль, и въ тѣхъ конечныхъ пунктахъ, къ какимъ она приводитъ въ своемъ поступательномъ движеніи, потому что „есть пути уже пройденные и ведущіе въ пустыню“... [2])

Для насъ въ данномъ случаѣ важно то, гдѣ молодые русскіе реалисты ищутъ теоретическихъ предпосылокъ для своего міровоззрѣнія. Въ этомъ отношеніи они расходятся со своими непосредственными предшественниками. Извѣстно,

---

[1]) *Николай Бердяевъ* Sub specie aeternitatis Опыты философскіе, соціальные и литературные (1900—1906). Спб 1907. Стр. 197. Выдержка взята изъ статьи, написанной въ іюлѣ 1904 г. Въ 1903-мъ году, 25 февраля, проф. *Г. И. Челпановъ*, „свидѣтель смѣны умственныхъ настроеній“ у насъ, на Руси, за послѣдніе годы, говорилъ въ своей рѣчи на торжественномъ засѣданіи основанной имъ Психологич. Семинаріи при университетѣ св Владиміра: „Такого сильнаго умственнаго напряженія, которое переживаетъ въ настоящее время русское общество, я, признаюсь, не запомню. Все производитъ такое впечатлѣніе, какъ если бы русской интеллигенціи былъ поставленъ настойчивый вопросъ, на который она должна дать немедленно же отвѣтъ, вопросъ, гдѣ истина, въ *идеализмѣ* или въ *позитивизмѣ*“. (Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1902—1906 гг. въ „Университ. Извѣстіяхъ“, 1907, № 3). Событія послѣдующихъ годовъ поставили русскому обществу цѣлый рядъ новыхъ вопросовъ, уже не философскаго, а политическаго и соціально-экономическаго характера, однако, и старый вопросъ—гдѣ истина, въ идеализмѣ или въ позитивизмѣ,—сохраняетъ всю свою силу и въ настоящее время.

[2]) *Берд.*, стр 197.

что старшее поколѣніе русскихъ реалистовъ, во главѣ съ Н. Бельтовымъ (всевдонимъ Г. В. Плеханова), вѣрное традиціямъ правовѣрнаго марксизма, насколько онъ нашелъ выраженіе въ трудахъ своихъ основоположниковъ, Маркса и Энгельса, считаетъ такъ называемый экономическій матеріализмъ органически связаннымъ съ философскимъ матеріализмомъ, какъ своей единственно возможной логической основой. Но такъ какъ „на матеріализмъ,—по словамъ Н. Бельтова,—клеветали нисколько не менѣе, чѣмъ на соціализмъ“ [1]), то онъ считаетъ необходимымъ съ особенною выразительностью и настойчивостью подчеркивать то положеніе, что защищаемый имъ матеріализмъ, будучи вѣрнымъ основоположеніямъ французскаго матеріализма XVIII в., существенно отличается—Бельтовъ говоритъ дальше словами Энгельса—отъ „той опошленной, вульгарной формы, въ которой продолжаетъ существовать въ головахъ естествоиспытателей и врачей матеріализмъ XVIII столѣтія и которую онъ имѣлъ въ пятидесятыхъ годахъ у Бюхнера, Фогта и Молешотта“ [2]): въ то время какъ эти послѣдніе всѣ силы матеріи сводятъ къ движенію [3]), разсматривая послѣдовательно и мышленіе, какъ одну изъ формъ движенія [4]), Бельтовъ считаетъ движеніе лишь одного изъ функцій матеріи [5]), подвергая при этомъ критической обработкѣ самое понятіе о матеріи.

---

[1]) *Бельтовъ*, Кр. наш. кр., стр. 194

[2]) *Н. Бельтовъ*, Кр. наш. кр., стр. 163; ср. *Энгельсъ*, цит. соч., стр. 17. Слѣдуетъ помнить, что г. Бельтовъ, который въ своихъ сочиненіяхъ съ одной стороны—разъясняетъ и популяризируетъ ученіе Маркса и Энгельса, съ другой—опровергаетъ неправильныя съ его точки зрѣнія толкованія этого ученія, въ своемъ пониманіи матеріализма старается держаться въ предѣлахъ, намѣченныхъ его учителями, что самъ выразительно подчеркиваетъ.

[3]) Тамъ же, стр. 166.

[4]) Нужно замѣтить, что у названныхъ матеріалистовъ основная ихъ формула, что мысль есть движеніе матеріальныхъ частицъ, не выдерживается: на ряду съ нею у Молешотта и Бюхнера встрѣчается другая формула—мысль есть продуктъ движенія матеріальныхъ частицъ, а Фогтъ опредѣляетъ мысль, какъ функцію мозга См. проф. *Г. Челпанова* „Мозгъ и душа“, изд. 3, лекція 3.

[5]) *Бельт*, стр 183.

По Бельтову, единственнымъ источникомъ нашего познанія служитъ чувственный опытъ, т. е. совокупность ощущеній, получаемыхъ человѣкомъ при помощи внѣшнихъ чувствъ. Ощущенія нельзя понимать иначе, какъ результатъ воздѣйствія на субъектъ объекта, или вещей въ себѣ, существующихъ независимо отъ познающаго субъекта, однако въ извѣстной степени доступныхъ познанію [1]). Что̀ это такъ, доказывается отрицательно наличностью противорѣчій, въ которыя неминуемо впадаетъ всякаго рода агностицизмъ, будетъ ли то агностицизмъ Канта или Спенсера, утверждая о непознаваемыхъ вещахъ къ себѣ, къ которымъ, по взгляду Канта, непримѣнимы категоріи нашего мышленія, въ томъ числѣ категорія причинности, что онѣ *причиняютъ* наши ощущенія [2]); положительно—возможностью пользоваться вещами въ нашей практической дѣятельности: „мы можемъ доказать правильность нашего пониманія даннаго явленія природы тѣмъ, что мы сами его вызываемъ, порождаемъ его изъ его условій и заставляемъ служить нашимъ цѣлямъ. Такимъ образомъ кантовской вещи «самой по себѣ» приходитъ конецъ“ [3]). Это—слова Энгельса. Тѣ же самыя мысли раскрываетъ онъ при критикѣ англійскаго агностицизма: „разъ мы употребляемъ — — вещи сообразно тѣмъ свойствамъ, которыя открываютъ въ нихъ наши внѣшнія чувства, то мы тѣмъ самымъ подвергаемъ непогрѣшимой провѣркѣ правильность нашихъ чувственныхъ воспріятій“ [4]). Было бы ошибочно понимать этотъ тезисъ въ томъ смыслѣ, что наше познаніе является точнымъ отображеніемъ познаваемыхъ вещей: Гольбахъ еще раньше Канта утверждалъ, и утверждалъ справедливо, что „мы не знаемъ сущности ни одной вещи“ [5]); однако, — разсуждаетъ Бельтовъ, — по отношеніямъ, открываемымъ между ощущеніями, мы можемъ безошибочно судить объ отношеніяхъ, существующихъ между вещами. Какъ это происходитъ, можно пояснить превосход-

---

[1]) Тамъ же, стр. 196, 199.

[2]) Тамъ же, стр. 171 и д.

[3]) Тамъ же, стр. 167; ср. *Энгельсъ*, цит. соч., стр. 15.

[4]) *Бельт.*, стр 168.

[5]) Тамъ же, стр. 196; слова *Гольбаха* взяты изъ „Systeme de la Nature“, 2 ч, стр. 91—92.

нымъ сравненіемъ, принадлежащимъ Спенсеру. „Представимъ себѣ цилиндръ и кубъ. Цилиндръ есть субъектъ; кубъ—объектъ. Тѣнь, падающая отъ куба на цилиндръ, есть представленіе. Эта тѣнь совсѣмъ не похожа на кубъ: прямыя линіи куба являются въ ней ломаными; его плоскія поверхности выгнутыми. И, несмотря на это, каждому измѣненію куба будутъ соотвѣтствовать измѣненія его тѣни. Мы можемъ предположить, что нѣчто подобное происходитъ въ процессѣ образованія представленій. Ощущенія, вызванныя въ субъектѣ дѣйствіемъ на него объекта, совсѣмъ не похожи на этотъ послѣдній, какъ не похожи они и на субъекта,— но тѣмъ не менѣе каждому измѣненію въ объектѣ соотвѣтствуетъ измѣненіе его дѣйствія на субъекта“ [1]).

Такова теорія опыта, чуждая какъ „непослѣдовательности кантіанизма, такъ и нелѣпости субъективнаго идеализма“ [2]).

Совокупность вещей, составляющихъ предметъ нашего чувственнаго воспріятія, можно назвать чувственнымъ міромъ, природой, матеріей: все это по Бельтову,—обозначенія синонимическія [3]).

Понимаемая въ этомъ смыслѣ природа, или матерія, есть нѣчто первоначальное сравнительно съ духомъ: „человѣкъ,– говоритъ Бельтовъ словами французскаго матеріалиста XVIII в., -есть созданіе природы; онъ живетъ въ природѣ; онъ подчиненъ ея законамъ; онъ не можетъ освободиться отъ нихъ; онъ даже въ мысляхъ своихъ не можетъ выйти за ихъ предѣлы... Для существа, созданнаго природой, не существуетъ ничего за предѣлами того великаго цѣлаго, часть котораго оно составляетъ... Тѣ существа, о которыхъ говорятъ, что они выше природы, суть не болѣе, какъ химеры“ [4]). Съ этой точки зрѣнія „то, что я называю

---

[1]) *Бельт.*, стр. 199; ср. стр. 231—234.

[2]) Тамъ же, стр. 199.

[3]) Тамъ же, стр. 198, 233; на послѣдней изъ указанныхъ страницъ къ матеріи прилагается терминъ *субстанція*.

[4]) Тамъ же, стр. 181—182; приведенныя въ текстѣ слова взяты, по указанію г. Бельтова, изъ II-й главы приписываемаго *Гельвецію* сочиненія: Le vrae sens du Systeme de la Nature.

моимъ *я*, есть не болѣе, какъ организованная матерія“ [1]), главною функціей которой является въ данномъ случаѣ сознаніе, отличное отъ движенія, тоже представляющаго функцію матеріи [2]). Значитъ, идеальное (сознаніе) нельзя отожествлять съ матеріальнымъ: „идеальное,—по словамъ Маркса,—есть не что иное, какъ матеріальное, отраженное и переведенное въ человѣческой головѣ“, но, вѣдь, переводъ не тожественъ съ оригиналомъ, хотя и долженъ находиться въ соотвѣтствіи съ нимъ. Критеріемъ правильности перевода служитъ въ данномъ случаѣ *опытъ*. „Если бы смыслъ существующаго въ моей головѣ «идеальнаго» не соотвѣтствовалъ дѣйствительнымъ свойствамъ «матеріальнаго», т. е. существующихъ внѣ моей головы и независимо отъ нея вещей,—то я получилъ бы отъ этихъ вещей урокъ при первомъ же столкновеніи съ ними,—урокъ, благодаря которому болѣе или менѣе быстро устранилось бы несоотвѣтствіе между идеальнымъ и матеріальнымъ, разумѣется, еслибъ я не погибъ раньше жертвой этого несоотвѣтствія“ [3]).

Матеріалистическое объясненіе исторіи (т. наз. экономическій матеріализмъ), связанное съ именами Маркса и Энгельса, представляетъ, по Бельтову, не что иное, какъ логически послѣдовательное распространеніе принциповъ матеріалистической философіи на историческую область: разъ сознаніе опредѣляется бытіемъ, а не бытіе сознаніемъ, то объясненія различныхъ проявленій человѣческаго сознанія, каковы право, политика, наука, искусство, философія, религія, нужно искать въ экономической структурѣ общества, которая въ свою очередь служитъ выраженіемъ производственныхъ отношеній [4]). Въ связи съ

---

[1]) *Бельт.*, стр. 182.

[2]) Тамъ же, стр. 183; на стр 233 г. Бельтовъ выражается такъ: сознаніе есть „аттрибутъ той субстанціи, которая дѣйствуетъ на мои внѣшнія чувства и которую я называю матеріей“.

[3]) Тамъ же, стр. 231—232.

[4]) Какъ извѣстно, эта мысль формулирована *Марксомъ* въ предисловіи къ „Критикѣ нѣкоторыхъ положеній политич. экономіи“ (русск. пер П. Румянцева подъ ред. А Мануилова М 1896). Бельтовъ раскрываетъ его въ своей книгѣ „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“.

этимъ діалектика Гегеля перевертывается вверхъ ногами или—какъ предпочитаетъ выражаться Энгельсъ—діалектика, стоявшая у Гегеля вверхъ ногами, снова ставится на ноги: самая идея непрерывнаго развитія дѣйствительности путемъ перехода одной формы бытія въ другую, ей противоположную, и объединенія противоположностей въ третьей, синтетической формѣ принимается, но только этотъ процессъ не разсматривается, какъ у Гегеля, въ качествѣ выраженія діалектическаго развитія понятія,—наоборотъ, самая діалектика понятія трактуется теперь лишь какъ отраженіе въ сознаніи діалектическаго движенія, происходящаго въ дѣйствительномъ мірѣ: мысль опредѣляется дѣйствительностью, а не дѣйствительность мыслью [1]). Для Энгельса, какъ и для его правовѣрнаго послѣдователя Бельтова, особенно важно то, что съ этой точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи о „завершенныхъ формахъ человѣческаго мышленія и человѣческой дѣятельности". „Исторія, какъ и наука, не можетъ притти къ конечному завершенію, къ идеальному существованію человѣчества. Совершенное общество, совершенное государство могутъ существовать только въ фантазіи. Наоборотъ, всѣ послѣдовательныя историческія положенія суть только временныя ступени въ безконечной эволюціи отъ низшаго къ высшему. Каждая ступень нужна, а потому жизнеспособна въ свое время и при тѣхъ условіяхъ, которыя создали ее; но она станетъ ненужной и нежизнеспособной при новыхъ, высшихъ условіяхъ, которыя зародятся и разовьются въ ея собственной средѣ. Тогда она должна будетъ уступить мѣсто высшей ступени, которая также, въ свою очередь, станетъ ненужна и изчезнетъ". Отсюда слѣдуетъ, что „для діалектической философіи нѣтъ ничего конечнаго, абсолютнаго, священнаго" [2]).

Такова точка зрѣнія, на которой стоитъ старшее поколѣніе русскихъ реалистовъ. Молодые русскіе реалисты, всецѣло раздѣляя прикладную часть міро- и жизнепониманія своихъ учителей (экономическій матеріализмъ), не находятъ однако возможнымъ принять его философской основы—матеріализма—

1) *Энгельсъ*, цит. соч., стр. 32—33.

2) Тамъ же, стр. 5—6

даже въ той смягченной формѣ, въ какой онъ защищается г. Бельтовымъ. Они вполнѣ признаютъ, вслѣдъ за Ланге [1]), методическое значеніе матеріализма [2]), охотно отдаютъ ему предпочтеніе передъ идеализмомъ, которому—за немногими исключеніями—„въ гораздо большей степени, чѣмъ матеріализму“, свойственны „авторитарная и религіозная тенденціи“ [3]); но рѣшительно не могутъ помириться съ его метафизическимъ характеромъ, а потому предпочитаютъ матеріализму то направленіе современной мысли, которое отрицательно относится ко всякаго рода метафизикѣ, не только идеалистической, но и матеріалистической: таковъ чистый эмпиризмъ Маха и Авенаріуса. Даже признанный въ марксистскихъ кругахъ авторитетъ Бельтова, который не разъ высказывался [4]) противъ эклектическаго, по его

---

[1]) *Ланге.* Исторія матеріализма. Пер съ 3 изд. *Н. Н Страхова.* Изд. 2, Спб. 1899. Т. II, отд. 2, гл. I; отд. 4, гл. IV.

[2]) Очерки реалистич. мировоззрѣнія, стр 216

[3]) *А. Богдановъ.* Эмпиріомонизмъ. Кн. III. Спб. 1906. Стр. 147, прим; ср. слѣд. слова изъ обширнаго предисловія къ книгѣ. „Эта нѣсколько примитивная философія“ („матеріализмъ естественниковъ“) „не даромъ была когда-то идейнымъ знаменемъ суровыхъ демократовъ-«нигилистовъ»: въ ней много своеобразнаго радикализма, много родственнаго всѣмъ «крайнимъ» идеологіямъ Стремясь достигнуть строгаго *манизма* въ познаніи, это мировоззрѣніе строитъ свою картину міра всецѣло изъ одного матеріала—изъ «матеріи», какъ объекта физическихъ наукъ. — — — Неизмѣнные законы ея движенія въ пространствѣ и времени—послѣдняя инстанція всѣхъ возможныхъ объясненій. Къ монизму, такимъ образомъ, присоединяется строгая тенденція *научнаго объективизма*, и отсюда—крайняя вражда этой философіи ко всѣмъ фетишамъ религіозныхъ и метафизически-идеалистическихъ мировоззрѣній. Отъ такой философіи, по-истинѣ, не легко отказаться, и даже когда это сдѣлаешь, невольно продолжаешь сохранять къ ней особенную симпатію, невольно выдѣляешь ее среди всѣхъ другихъ“ (стр. III—IV). Самъ Богдановъ отъ матеріализма перешелъ къ эмпиріокритицизму, на которомъ, впрочемъ, не остановился: въ немъ, по Богданову, недостаточно выражена монистическая тенденція, обязательная при построеніи міровоззрѣнія; именно, въ немъ два типа организаціи элементовъ дѣйствительности—физическій и психическій—признаются несводимыми ни другъ къ другу, ни къ какому-либо третьему типу, а потому Богдановъ дѣлаетъ попытку завершенія работы, произведенной Махомъ и Авенаріусомъ, путемъ построенія эмпиріомонистическаго міровоззрѣнія.

[4]) Напр., въ предисловіи къ „Кр. наш. кр.“, а также въ примѣчаніяхъ къ своему переводу сочиненія Энгельса о Фейербахѣ

мнѣнію, соединенія марксизма съ „махизмомъ“ или эмпиріокритицизмомъ, въ данномъ случаѣ не имѣетъ силы. Г. Бельтовъ увѣренъ, что его „единомышленники“, склоняющіеся къ Маху и Авенаріусу, тѣмъ самымъ измѣняютъ Марксу и Энгельсу. „Со временемъ,—говоритъ онъ въ пророчески-наставительномъ тонѣ,—они пожалѣютъ объ этомъ; но тогда будетъ, пожалуй, уже поздно“ [1]). Пожалѣютъ ли со временемъ—этого мы не знаемъ, а пока „единомышленники“ Бельтова съ нимъ полемизируютъ, указывая на то, что вполнѣ раздѣляемый ими тезисъ Бельтова о приматѣ природы надъ духомъ слишкомъ широкъ для того, чтобы характеризовать собою именно матеріализмъ: во всякомъ случаѣ къ Маху и Авенаріусу онъ приложимъ не въ меньшей степени, нежели къ матеріалистамъ; что же касается дѣйствительно характернаго для Бельтова понятія о матеріи, какъ *субстанціи*, какъ совокупности *вещей въ себѣ*, то оно въ такой степени выдаетъ метафизическую природу его міропониманія, что объ его удопріемлемости не можетъ быть рѣчи [2]). На смѣну матеріализму долженъ выступить эмпиріокритицизмъ, какъ послѣднее слово философской мысли, обладающее высокою біологическою цѣнностью въ качествѣ одного изъ могучихъ средствъ приспособленія человѣка къ условіямъ окружающей среды и вполнѣ согласное съ основными предпосылками марксизма [3]).

Переживаемая нами эпоха больше всего напоминаетъ изъ прошлаго нашей родины шестидесятые годы. Тогда передовые вожди русскаго общества выступали подъ знаменемъ матеріализма. Въ настоящее время матеріализмъ потерялъ свой кредитъ: его мѣсто занялъ эмпиріократизмъ. Изучать это направленіе—значитъ изучать одинъ изъ главныхъ элементовъ въ содержаніи нашей духовной жизни.

---

[1]) „Кр наш. кр.“, предисловіе, стр. 3.

[2]) *Богдановъ*, цит. соч. стр. 11 и д.

[3]) См. цитованную выше статью г. *Бермана*. этотъ авторъ, замѣтимъ кстати, возвращаетъ Бельтову упрекъ въ эклектизмѣ, обращенный послѣднимъ къ тѣмъ изъ своихъ единомышленниковъ, которые пытаются объединить Маркса съ Махомъ

Соотвѣтственно нашей задачѣ мы предполагаемъ въ дальнѣйшемъ изложеніи, во-первыхъ, дать возможно объективное изложеніе философскихъ воззрѣній школы Маха и Авенаріуса, насколько это нужно для уясненія отношенія ея къ нравственности и религіи, равно какъ выяснить этотъ послѣдній, существенно важный для насъ пунктъ; во-вторыхъ, подвергнуть изложенныя воззрѣнія посильной критикѣ, съ чѣмъ вмѣстѣ должны обозначиться основныя черты того міросозерцанія, которое, по нашему мнѣнію, должно быть противопоставлено міропониманію, раскрытому въ школѣ чистаго эмпиризма новѣйшаго времени. А такъ какъ уясненіе и критика того или другого философскаго направленія значительно облегчаются разсмотрѣніемъ его въ исторической перспективѣ, то мы, предварительно изложенія воззрѣній изучаемаго направленія, попытаемся опредѣлить его историческое положеніе, равно какъ и самое изложеніе будемъ сопровождать, по мѣрѣ надобности, сопоставленіемъ излагаемыхъ ученій съ предшествующими и современными: при такомъ разсмотрѣніи намъ легче будетъ распознать въ изучаемомъ направленіи новое, оригинальное среди стараго, знакомаго и опредѣлить его удѣльный вѣсъ, съ чѣмъ вмѣстѣ облегчится задача его критическаго обслѣдованія: разъ выяснится, что въ немъ ново и что старо, можно, не тратя энергіи на разсмотрѣніе стараго, сосредоточить его на новомъ, если только это новое не есть повтореніе стараго въ измѣненной формѣ,—въ послѣднемъ случаѣ исторія прошлаго даетъ опорные пункты для критики настоящаго.

Такъ намѣчаются три главы дальнѣйшаго изслѣдованія.

I. Историческое положеніе чистаго эмпиризма.

Какъ уже было отмѣчено во введеніи, въ исторіи новой философіи было два момента, когда эмпиризмъ выступалъ въ наиболѣе послѣдовательной формѣ, не останавливаясь передъ тѣми релятивистическими выводами, къ какимъ приводило послѣдовательное проведеніе эмпиристической точки зрѣнія: первый разъ это было въ Англіи въ половинѣ XVIII в. (философія Юма), во второй разъ на континентѣ—въ концѣ XIX в. (философія Маха и Авенаріуса). Какъ ни различны внѣшнія условія, въ какихъ возникли и развивались эти ученія, во внутренней логикѣ ихъ появленія нельзя не усмотрѣть замѣчательнаго сходства: въ томъ и другомъ случаѣ чистый, или послѣдовательный, эмпиризмъ появляется, какъ результатъ тенденціи къ устраненію той непослѣдовательности, половинчатости, какою характеризуются непосредственно предшествовавшія ему ученія, въ первомъ случаѣ—Локка, во второмъ—разнаго рода агностиковъ второй половины XIX вѣка.

Еще *Фр. Бэконъ* (1561—1626) разъяснялъ, что ни односторонніе эмпирики, которые напоминаютъ муравьевъ, ползающихъ по землѣ и сваливающихъ въ одну кучу собранный ими матеріалъ, ни раціоналисты, которые похожи на пауковъ, ткущихъ паутину своихъ мыслей изъ себя самихъ, не могутъ достигнуть истиннаго знанія; истинный философъ долженъ, подобно пчелѣ, переработывать собранный имъ матеріалъ силами собственнаго разума,—между опытомъ и разу-

момъ въ процессѣ познанія должна установиться, вмѣсто прежняго разъединенія, крѣпкая связь, „законное супружество“. Ту же самую мысль встрѣчаемъ впослѣдствіи у *Локка* (1632—1704). „Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, говоритъ Локкъ, что какъ идея безъ разума, или разсудка, такъ и разумъ, или разсудокъ, безъ идей не даютъ намъ знанія“ [1]); простыя идеи (элементы познанія) доставляются намъ опытомъ (ощущеніемъ, или способностью внѣшняго воспріятія, и рефлексіей, или способностью воспріятія актовъ собственнаго духа), но доставляются въ сыромъ видѣ,—обработка этого матеріала въ образъ стройнаго и гармоническаго міра принадлежитъ разуму съ врожденными ему способностями сравненія, сочетанія и отвлеченія Такимъ образомъ знаніе, по Локку, есть результатъ умственной переработки матеріала, даннаго въ опытѣ. Однако, эта точка зрѣнія строго Локкомъ не выдерживается: на счетъ разума относятся у него не только формальные элементы познавательнаго процесса. Возьмемъ данный Локкомъ анализъ идей о субстанціяхъ. Какъ ни разнообразны идеи субстанцій (= отдѣльныхъ предметовъ, существующихъ самостоятельно),—разсуждаетъ Локкъ,—въ ихъ содержаніи есть элементъ, общій имъ всѣмъ: это—неопредѣленная идея чего-то такого, что служитъ въ предметѣ предположеніемъ и основою всѣхъ его качествъ (модусовъ),—*идея субстанціи вообще*, составляющая главный и неотъемлемый элементъ въ содержаніи идеи о какой-либо частной субстанціи (= отдѣльномъ предметѣ). Идея субстанціи вообще есть такой элементъ нашего познанія, который нельзя получить ни черезъ ощущеніе, ни черезъ рефлексію. Въ такомъ случаѣ, гдѣ же источникъ этой неопредѣленной идеи? Она есть продуктъ предположенія, дѣлаемаго нашимъ разумомъ по поводу опыта: душа, замѣчая, что извѣстное число простыхъ идей встрѣчается всегда вмѣстѣ, и не будучи въ силахъ вообразить, какъ эти идеи могутъ существовать сами по себѣ, привыкаетъ предпола-

---

[1]) Цит.—въ книгѣ проф. *В. С. Серебреникова* „Ученіе Локка о прирожд. началахъ знанія и дѣятельности“ (Спб. 1892), которою пользуемся и въ дальнѣйшемъ изложеніи ученія Локка.

гать нѣкоторый субстратъ, въ которомъ онѣ существуютъ: это и есть субстанція. Гдѣ же, теперь, основаніе самой привычки дѣлать такое предположеніе? Въ природѣ нашего ума: привычка эта основывается на томъ, что мы не понимаемъ, какъ простыя идеи (модусы или качества) могутъ существовать сами по себѣ, а потому (значитъ, въ силу организаціи нашего разума) предполагаемъ, что они существуютъ и находятъ себѣ поддержку въ нѣкоторомъ общемъ субъектѣ, каковую поддержку мы и обозначаемъ именемъ субстанціи.— Не трудно подмѣтить противорѣчіе (если не въ мышленіи, то) въ способѣ выраженія Локка: онъ указываетъ источникъ идеи субстанціи и въ привычкѣ, и въ организаціи нашего разума, но если источникъ идеи—въ самой природѣ разума, тогда при чемъ же тутъ привычка? Какъ бы то ни было, но въ силу требованій нашего разума мы должны предполагать, что въ основѣ явленій, данныхъ въ нашемъ опытѣ, лежитъ субстанція, но о природѣ этой субстанціи мы не можемъ— за недостаткомъ данныхъ—составить яснаго представленія. „Слово *субстанція*,—говоритъ Локкъ,—обозначаетъ лишь неопредѣленное предположеніе чего-то такого, что остается для насъ неизвѣстнымъ, т. е. о чемъ мы не имѣемъ никакой особой, раздѣльной, положительной идеи... Если бы спросили кого-нибудь: какому предмету принадлежитъ цвѣтъ или тяжесть? то онъ могъ бы только сказать: плотнымъ, протяженнымъ частямъ; но если бы предложили ему вопросъ, чему принадлежитъ плотность и протяженіе, то онъ оказался бы въ такомъ же положеніи, въ какомъ находился индійскій философъ. Послѣдній говорилъ: міръ поддерживается великимъ слономъ; когда его спросили: чѣмъ поддерживается слонъ, онъ отвѣтилъ: великою черепахой; а когда ему предложили вопросъ, что служитъ поддержкой широкой черепахи, онъ отвѣчалъ: нѣчто, чего онъ не знаетъ“ [1]). Итакъ, между знаніемъ и бытіемъ находится, по Локку, непереходимая пропасть: въ силу требованій разума мы вынуждаемся предполагать, что за предѣлами нашего сознанія существуютъ субстанціи, которыя, воздѣйствуя на наше сознаніе,

[1]) Цит. у проф. *Серебренникова*.

дают намъ идеи различныхъ свойствъ, не выражающихъ подлинной природы субстанцій: мы знаемъ, что субстанціи существуютъ, но что онѣ представляютъ по своей природѣ — этого мы не знаемъ и знать не можемъ,—точка зрѣнія, которая съ нѣкоторыми видоизмѣненіями повторяется у агностиковъ XIX вѣка.

Позиція, занятая Локкомъ, не отличается опредѣленностью: выходитъ, что подлинное бытіе мы и знаемъ, и не знаемъ, а потому естественно, что мыслители, непосредственно примыкающіе къ Локку, стараются послѣдовательнѣе провести его точку зрѣнія и такимъ путемъ освободить его ученіе отъ заключающихся въ немъ противорѣчій. Такъ, *Беркли* (1685—1753), не отвергая мысли Локка о томъ, что за предѣлами нашего сознанія существуетъ независимое отъ него бытіе, которое и служитъ причиною появляющихся въ нашемъ сознаніи идей внѣшнихъ предметовъ, относится отрицательно къ агностическому элементу въ гносеологіи Локка: „Я желалъ бы,—говоритъ Беркли,—чтобы мнѣ было объяснено, что слѣдуетъ понимать подъ приписываемымъ матеріи *несеніемъ* протяженія“ (Беркли имѣетъ въ виду взглядъ Локка, по которому матерія есть субстратъ, носящій протяженіе, какъ свой модусъ или акциденцію). „Если вы мнѣ скажете: я не имѣю идеи о матеріи и поэтому не могу этого объяснить, то я отвѣчу: если у васъ нѣтъ положительной идеи о матеріи, то, коль скоро вы имѣете о ней какое-либо мнѣніе, у васъ должна быть по крайней мѣрѣ относительная идея о матеріи“ [1]). Итакъ, или совсѣмъ не говорите о матеріи, коль скоро она, по вашему, недоступна познанію,

---

[1]) *Джорджъ Беркли.* Трактатъ о началахъ человѣч знанія Пер. Е. Ѳ. Дебольской, подъ ред Н. Г. Дебольскаго. Изд. О. Н. Поповой. Спб. 1905. Стр. 71; ср. съ этимъ слѣд. разсужденіе на стр. 117—118: „если то, что вы разумѣете подъ словомъ *матерія*, есть лишь неизвѣстный носитель неизвѣстныхъ качествъ, то безразлично, существуетъ ли подобная вещь или нѣтъ, такъ какъ она никоимъ образомъ не касается насъ; и я не вижу, какую пользу можетъ принести споръ о томъ, о чемъ намъ неизвѣстно, ни *что*, ни *какъ*“. Аргументація Беркли повторяется—конечно, съ нѣкоторыми измѣненіями—впослѣдствіи у критиковъ кантовскаго ученія о вещи въ себѣ, равно какъ спенсеровскаго агностицизма.

или—разъ вы нашли возможнымъ говорить объ неї—выскажите по крайней мѣрѣ свої взглядъ на то, „въ какомъ отношеніи она находится къ своимъ акциденціямъ“ [1]). Самъ Беркли основою познанія считаетъ познаніе непосредственное: „нѣкоторыя истины,—говоритъ онъ,—столь близки и очевидны для ума, что стоитъ лишь открыть глаза, чтобы ихъ увидѣть“ [2]). Вотъ эти-то истины и должны быть положены въ основу познанія. И прежде всего,—стоитъ подвергнуть анализу самый процессъ познанія, чтобы стало для насъ очевиднымъ, что въ составъ этого процесса входятъ, съ одной стороны, „безконечное разнообразіе — — предметовъ знанія“, съ другой—„нѣчто познающее или воспринимающее ихъ и производящее различныя дѣйствія, какъ-то: хотѣнія, воображенія, воспоминанія“ [3]). Предметы знанія (напр., цвѣты, вкусъ, запахъ, —камень, дерево, книга) я называю идеями [4]), которыя въ свою очередь подраздѣляются на двѣ группы: „идеи запечатлѣнныя въ ощущеніяхъ, называются *дѣйствительными вещами;* вызываемыя же въ воображеніи, поскольку онѣ не столь правильны, живы и постоянны“, какъ первыя, называются *идеями* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, или „образами вещей, копіи которыхъ онѣ собою представляютъ“ [5]); познающее же дѣятельное существо я называю умомъ, духомъ, душою или мною самимъ [6]). Духъ есть простое, нераздѣльное, дѣятельное существо; какъ воспринимающее идеи, оно именуется *умомъ*; какъ производящее ихъ или инымъ способомъ дѣйствующее надъ ними—*волею* [7]). При этомъ нужно строго помнить, что духъ не есть одна изъ идей: духъ не имѣетъ съ идеями ровно ничего общаго, кромѣ развѣ названія; именно, и духъ, и идеи подходятъ подъ одно родовое названіе—вещи. По существу же духъ представляетъ нѣчто совершенно иное сравнительно

---

1) Тамъ же, стр 71.
2) Тамъ же, стр. 64.
3) Тамъ же, стр. 61.
4) Тамъ же, стр 60—61.
5) Тамъ же, стр. 83.
6) Тамъ же, стр. 61
7) Тамъ же, стр 79

съ идеями: духъ—дѣятельная субстанція, идеи—пассивныя состоянія; духъ существуетъ самъ по себѣ, идеи существуютъ лишь въ духѣ, который ихъ воспринимаетъ [1]). „Каждый можетъ непосредственно убѣдиться въ этомъ, если обратить вниманіе на то, что подразумѣвается подъ терминомъ *существуетъ* въ его примѣненіи къ ощущаемымъ вещамъ. Я говорю: столъ, на которомъ я пишу, существуетъ,—это значитъ, что я вижу и осязаю его; если бы я находился внѣ моего кабинета, то также бы сказалъ, что столъ существуетъ, разумѣя тѣмъ самымъ, что, находясь въ моемъ кабинетѣ, я могъ бы воспринять его, или же, что какой-либо другой духъ дѣйствительно воспринимаетъ его. — — — Это все, что я могу разумѣть подъ такими или подобными выраженіями. Ибо то, что говорится о безусловномъ существованіи немыслящихъ вещей безъ какого-либо отношенія къ ихъ воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Ихъ esse есть ихъ percipi“ [2]).

Какъ духъ, такъ и идеи познаются непосредственно (интуитивно). Кромѣ непосредственнаго (интуитивнаго) знанія, существуетъ знаніе посредственное (демонстративное), которое есть результатъ умозаключающей дѣятельности разума. Такъ какъ нашъ разумъ исходитъ въ своихъ заключеніяхъ отъ данныхъ непосредственнаго сознанія, то и въ своихъ выводахъ онъ можетъ приходить лишь къ тому, что по существу не отличается отъ этихъ данныхъ, т. е. къ заключенію о существованіи духовъ или идей, не данныхъ въ непосредственномъ опытѣ. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ: путемъ заключенія отъ дѣйствій къ причинѣ мы приходимъ къ мысли о существованіи, во-первыхъ, другихъ людей, во-вторыхъ, Абсолютнаго Духа, причиняющаго нами ощущенія, которыя мы не можемъ считать продуктами собственной воли [3]). Но никоимъ образомъ мы не можемъ прійти путемъ умозаключенія къ тому, что не имѣетъ никакой аналогіи въ нашемъ опытѣ: такова, напр., матерія.

---

[1]) Тамъ же, стр. 126—127.

[2]) Тамъ же, стр. 61—62.

[3]) См. проф. *А. Смирнова* „Философія Беркли“ (Варшава, 1873), стр. 68—70.

Итакъ, существуютъ только духи и имменентныя имъ идеи, — такова основная мысль философіи Беркли. Если Локкъ на ряду съ мыслящими субстанціями признавалъ и немыслящія, то въ системѣ Беркли для послѣднихъ нѣтъ мѣста. *Юмъ* (1711—1776) пошелъ дальше. Дѣло въ томъ, что хотя Беркли и признаетъ существованіе, помимо идей, еще духовъ, при чемъ бытіе и природу собственнаго духа человѣкъ познаетъ, по Беркли, непосредственно, а о бытіи и природѣ другихъ духовъ, въ томъ числѣ и Абсолютнаго, заключаетъ по аналогіи съ собственнымъ духомъ, побуждаемый къ тому требованіемъ закона причинности, однако, Беркли, во-первыхъ, не выяснилъ, какимъ образомъ человѣкъ познаетъ собственный духъ, равно какъ и то, въ какомъ смыслѣ и на какомъ основаніи прилагается къ нему понятіе субстанціи, а во-вторыхъ, не изслѣдовалъ столь существеннаго для всей его системы понятія причинности. На эти два пункта и было направлено вниманіе Юма.

Въ полномъ согласіи съ Беркли Юмъ признаетъ, что въ составѣ нашего познанія слѣдуетъ различать знаніе демонстративное, полученное путемъ вывода, отъ знанія интуитивнаго, основаннаго на непосредственномъ усмотрѣніи отношеній между элементами познанія, при чемъ путемъ вывода мы никоимъ образомъ не можемъ притти къ утвержденію того, что не имѣло бы для себя аналогіи въ содержаніи непосредственнаго знанія. Отсюда слѣдуетъ, что точное опредѣленіе содержанія непосредственнаго знанія имѣетъ для гносеологіи Юма,—точно такъ же, какъ и Беркли,—первостепенное значеніе. Однако, въ этомъ основоположительномъ пунктѣ упомянутые философы принципіально расходятся другъ съ другомъ: въ то время, какъ Беркли предметомъ непосредственнаго знанія считаетъ, какъ мы видѣли, во-первыхъ, духовныя субстанціи, во-вторыхъ, идеи, Юмъ, путемъ анализа идеи субстанціи, старается показать, что „у насъ нѣтъ иной идеи о субстанціи, кромѣ идеи о совокупности отдѣльныхъ качествъ“ [1]), въ соотвѣтствіи съ чѣмъ наше *я*, которое было

[1]) „*Давидъ Юмъ*. Трактатъ о человѣч. природѣ. Кн. 1. Объ умѣ“ (of the understanding). „Пер. съ англійск. *Софіи Церетели* Юрьевъ, 1906. Стра-

для Беркли духовной субстанціей, представляетъ собою, по Юму, не что иное, какъ „связку или совокупность (bundle or collection) различныхъ перцепцій, слѣдующихъ другъ за другомъ съ непостижимой быстротой и находящихся въ постоянномъ теченіи“ [1]). Такимъ образомъ, о данности въ непосредственномъ опытѣ какихъ бы то ни было субстанцій не можетъ быть и рѣчи,—непосредственное содержаніе нашего сознанія ограничивается перцепціями, которыя подраздѣляются на впечатлѣнія (impressions)—такъ Юмъ называетъ „всѣ наши ощущенія, страсти и эмоціи при первомъ ихъ появленіи въ душѣ“ – и идеи (ideas)—подъ идеями Юмъ разумѣетъ „слабые образы этихъ впечатлѣній“ [2]), при чемъ первыя обусловливаютъ происхожденіе послѣднихъ: „всѣ наши простыя идеи при первомъ своемъ появленіи происходятъ отъ простыхъ впечатлѣній, которыя имъ соотвѣтствуютъ и въ точности ими воспроизводятся“ [3]), такъ что идеи суть ослабленныя копіи впечатлѣній, отличающіяся отъ нихъ лишь меньшею степенью силы и живости [4]). Что же касается того, откуда возникаютъ въ нашей душѣ самыя впечатлѣнія, то на это можно дать только одинъ отвѣтъ: „отъ неизвѣстныхъ причинъ (from unknown causes)“ [5]). Какъ видимъ, моментъ агностическій, который впослѣдствіи нашелъ для себя столь яркое выраженіе у Спенсера, имѣетъ мѣсто и въ философіи Юма.

„Если“,—по предыдущему,—„духъ нашъ никогда ничего не сознаетъ, кромѣ перпепцій, и если всѣ идеи происходятъ отъ чего-нибудь предшествовавшаго имъ въ духѣ,

---

ница 20. Раньше, при переводѣ сочиненія Юма „An inquiry concerning human understanding“, г. Церетели юмовскій терминъ *understanding* передавала по-русски—надо замѣтить, менѣе удачно—словомъ *разумѣніе*.

[1]) Тамъ же, стр. 233, а также прим. къ этой страницѣ на стр 269.

[2]) Тамъ же, стр. 7. Ср. *Давидъ Юмъ*. Изслѣдованіе человѣч. разумѣнія (An Inquiry concerning human understanding). Пер съ англ. *С. И. Церетели*. Спб. 1902. Стр. 16—17.

[3]) Трактатъ, стр. 9—10.

[4]) Изслѣдов., стр. 18.

[5]) Трактатъ, стр. 12=The philosophical works of *D. Hume*, ed. *Green* and *Grose*, vol. I, Lond 1886, p. 317. Ср. тамъ же, p. 308—309 (=русск. пер. „Трактата“, стр. 4—5), p. 321 (=русск пер., стр. 17), а также „Изслѣдованіе“, русск. пер., стр 31—32, 46—47, 60, 80 и др.

то отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ представить себѣ, или образовать идею чего-нибудь специфически отличнаго отъ идей и впечатлѣній“ [1]). Какъ бы ни была сложна сѣть нашихъ умозаключеній, она не можетъ насъ вывести за предѣлы перпепцій. Въ самомъ дѣлѣ, если мы и можемъ заключать, то лишь отъ существованія вещи, данной въ нашемъ сознаніи, къ существованію другой, подобной ей, а такъ какъ перпепціи—единственныя сущности, въ реальности которыхъ мы увѣрены на основаніи ихъ данности въ нашемъ сознаніи, то и заключать мы можемъ лишь отъ существованія одной перпепціи, непосредственно данной въ сознаніи въ данный моментъ, къ существованію другой, непосредственно въ немъ не данной. Такимъ образомъ заключенія Локка отъ существованія модусовъ къ существованію субстанцій, какъ ихъ носителей, даютъ въ выводѣ больше, чѣмъ заключается въ посылкахъ, тогда какъ ученіе Беркли о существованіи мыслящихъ субстанцій, въ томъ числѣ Безконечнаго Духа, погрѣшаетъ въ исходномъ пунктѣ, потому что оно исходитъ изъ утвержденія непосредственной данности въ нашемъ сознаніи не только идей, но и духовной субстанціи, которой принадлежатъ эти идеи. На самомъ дѣлѣ никакихъ субстанцій, ни мыслящихъ, ни не мыслящихъ, за предѣлами перпепцій, данныхъ въ сознаніи, не существуетъ. Конечно, мы не можемъ отдѣлаться отъ увѣренности (belief) въ существованіи внѣшняго міра, но эта увѣренность, находящая свое психологическое объясненіе въ особенной силѣ и живости впечатлѣній, составляющихъ т. наз. внѣшній міръ, не можетъ быть оправдана логически. Что же касается тѣхъ субстанцій, съ которыми имѣетъ дѣло метафизика, то это—пустыя слова,—не болѣе, а потому самое лучшее употребленіе, какое только можно сдѣлать изъ книгъ теологическаго или строго-метафизическаго содержанія, это—бросить ихъ въ огонь, ибо „въ нихъ не можетъ быть ничего, кромѣ софистики и заблужденій“ [2]). Только то знаніе, которое сводится къ установленію или—лучше—къ констатированію от-

---

1) Трактатъ, русск. пер., стр 67.

2) Изслѣдованіе, стр. 193.

ношеній между перпепціями, можетъ претендовать на достовѣрность, которая, впрочемъ, въ различныхъ случаяхъ не одинакова. Сузивъ предѣлы познанія до констатированія отношеній между перцепціями, Юмъ затѣмъ и въ этихъ предѣлахъ проводитъ рѣзкую грань между сужденіями, не одинаковыми по степени своей достовѣрности,—за количественнымъ ограниченіемъ въ области познанія слѣдуетъ ограниченіе качественное Только математика можетъ претендовать на аподиктическую достовѣрность своихъ сужденій, потому что, устанавливая эти сужденія, мы не выходимъ за предѣлы перцепцій, отношенія между которыми устанавливаемъ: чтобы убѣдиться въ истинности сужденія, что $3 \times 5 = {}^{30}/_{2}$, достаточно „одной только дѣятельности мышленія, безъ отношенія къ тому, что существуетъ гдѣ бы то ни было во вселенной“ [1]). Другими словами, аподиктическая степень достовѣрности обезпечивается за математическими сужденіями ихъ аналитическимъ характеромъ. Но математическія сужденія составляютъ лишь небольшую часть въ составѣ нашего познанія: въ силу практическихъ условій мы въ своихъ сужденіяхъ не можемъ не переступать за предѣлы перцепцій, данныхъ въ непосредственномъ опытѣ. „Такъ какъ способности разума даны человѣку не только для умозрѣнія, но и для жизненнаго поведенія,—писалъ еще Локкъ въ своемъ „Опытѣ о человѣческомъ разумѣ“,—то человѣкъ былъ бы въ большомъ затрудненіи, если бы онъ могъ направляться только достовѣрностью истиннаго познанія. — — — Кто не станетъ ѣсть, пока не получитъ демонстраціи о питательности своего стола, кто не двинется съ мѣста, пока не пріобрѣтетъ непогрѣшимой увѣренности въ успѣхѣ предпринимаемаго дѣла, тому остается развѣ только сидѣть и погибать“ [2]). Но такъ какъ человѣкъ не склоненъ погибать добровольно безъ всякой цѣли, то онъ волей-неволей строитъ цѣлый рядъ сужденій, переступающихъ границы наличнаго опыта. Единственное средство для этого, какъ мы видѣли, —заключеніе отъ существованія

---

[1]) Тамъ же, стр. 25

[2]) *Джонъ Локкъ.* Опытъ о человѣч. разумѣ Пер. *А. Н. Савина.* М 1898. Стр. 661 (кн IV, гл 11).

одной вещи, данной въ опытѣ, къ существованію другой, въ опытѣ не данной. Такъ какъ такого рода заключенія возможны, по Юму, исключительно на основаніи отношенія между причиной и дѣйствіемъ [1]), то степень ихъ достовѣрности всецѣло зависитъ отъ степени достовѣрности нашихъ сужденій о причинномъ отношеніи между вещами, что въ свою очередь опредѣляется природою самаго причиннаго отношенія. Результаты произведеннаго Юмомъ анализа этого отношенія достаточно извѣстны. Выражающееся въ понятіи причинности отношеніе между вещами принципіальнo не отличается отъ отношенія простой послѣдовательности, и если—тѣмъ не менѣе—фактически мы отличаемъ первое отъ второго, то исключительно потому, что вслѣдствіе неоднократнаго повторенія въ нашемъ опытѣ послѣдовательности между двумя явленіями у насъ образуется привычка при появленіи одного изъ этихъ явленій ожидать другого, которое его раньше сопровождало въ нашемъ опытѣ, при чемъ, опять-таки въ силу привычки, ожиданіе сопровождается вѣрой (belief) въ существованіи необходимой связи между извѣстными явленіями: „если мы замѣтили, что во многихъ случаяхъ два рода объектовъ—огонь и тепло, снѣгъ и холодъ, всегда были связаны другъ съ другомъ, и если огонь или снѣгъ снова воспринимается чувствами, умъ по привычкѣ ожидаетъ тепла или холода и вѣритъ, что то или другое изъ этихъ качествъ дѣйствительно существуетъ и проявится, если мы приблизимся къ объекту“ [2]). Вотъ эта-то вѣра, сопровождающая воспріятіе извѣстнаго явленія, и заставляетъ насъ выдѣлять отношеніе причинности, или необходимой послѣдовательности, изъ отношеній простой послѣдовательности. Такъ какъ, теперь, наша вѣра въ существованіе необходимой связи между явленіями основывается въ концѣ концовъ на привычкѣ, то сужденіямъ о причинныхъ отношеніяхъ между явленіями мы можемъ усвоять лишь извѣстную степень вѣроятности, достаточную для того, чтобы на нихъ опираться въ практической дѣятельности безъ риска потерпѣть серьез-

---

[1]) *Юмъ*. Трактатъ, стр. 73, 87; Изслѣдованіе, стр. 26—27, 33

[2]) Изслѣдованіе, стр. 50.

ный ущербъ, но слишкомъ слабую для того, чтобы устранить возможность теоретическаго сомнѣнія въ ихъ достовѣрности. Между тѣмъ на такого рода сужденіяхъ опираются не только наши практически-житейскія соображенія, но и научные выводы, переступающіе границы непосредственно даннаго въ опытѣ, каковы, напр., выводы естествознанія. Очевидно, этимъ выводамъ, въ противоположность математическимъ сужденіямъ, можно усвоять лишь проблематическую достовѣрность [1]). Выходитъ, такимъ образомъ, что если въ составѣ нашего знанія и есть сужденія вполнѣ достовѣрныя, то они не расширяютъ нашего знанія, потому что имѣютъ аналитическій характеръ; что же касается сужденій, расширяющихъ наше знаніе, то за ними можетъ быть признана лишь низшая степень достовѣрности. Таковъ скептическій выводъ, къ какому пришелъ Юмъ при качественной оцѣнкѣ доступнаго намъ знанія: мало того, что съ его точки зрѣнія, вѣрной принципу чистаго опыта, не можетъ быть рѣчи о какихъ бы то ни было субстанціяхъ, существующихъ *за* предѣлами перцепцій,—*внутри* этихъ предѣловъ область вполнѣ достовѣрнаго знанія оказывается слишкомъ ограниченной, а если—вслѣдъ за Кантомъ—усумниться въ аналитическомъ характерѣ математическихъ сужденій, то границы, замыкающія узкую область вполнѣ достовѣрнаго знанія, сдвинутся до того, что для такого знанія совсѣмъ не останется мѣста. Мало этого. Если бы Юмъ остался вѣрнымъ до конца своему исходному пункту, онъ долженъ бы отвергнуть строго-научный характеръ не только за выводами исторіи или естествознанія, но даже и за простыми описаніями, какъ они приняты въ наукѣ. Дѣло въ томъ, что „каждое описаніе заключаетъ въ себѣ безчисленное количество элементовъ, полученныхъ не путемъ прямого воспріятія, а выведенныхъ изъ какихъ-либо общихъ положеній; если всѣ общія положенія суть лишь вѣрованія, то и такіе выводные элементы описанія тоже суть вѣрованія. Побывавъ на какомъ-нибудь парадѣ, мы говоримъ, что передъ нами прошло нѣсколько тысячъ человѣкъ солдатъ; однако, непосредственно мы вос-

[1]) Тамъ же, стр. 191—192.

приняли лишь нѣсколько тысячъ зрительныхъ пятенъ, которыя во множествѣ другихъ случаевъ были связаны съ осязательными ощущеніями человѣческой кожи, звуковыми ощущеніями человѣческой рѣчи и т. п., и т. п. Если подъ словомъ человѣкъ въ описаніи парада мы разумѣемъ не зрительныя пятна, а всю указанную выше совокупность ощущеній, то это значитъ, что мы уже вышли за предѣлы непосредственныхъ воспріятій и сдѣлали рядъ выводовъ, исходящихъ изъ общихъ положеній—вѣрованій. Итакъ, даже и описанія, допускаемыя Юмомъ въ философски-достовѣрной наукѣ, не таковы, чтобы на нихъ можно было построить географію или исторію. Такимъ образомъ получится саморазрушительный скептицизмъ, считающій вѣрованіемъ все, кромѣ моментальнаго единичнаго воспріятія“ [1]), и если Юмъ не сдѣлалъ такого вывода, какъ не дѣлаютъ его и современные представители чистаго эмпиризма, то это, надо полагать, по инстинкту самосохраненія: „очевидно, такой скептицизмъ долженъ относиться съ сомнѣніемъ и къ самому себѣ, т. е. къ своей теоріи знанія, имѣющей притязаніе состоять изъ общихъ положеній, и въ этомъ смыслѣ онъ разрушаетъ самъ себя“ [2]), а такъ какъ саморазрушеніе, какъ и самоубійство, могутъ быть лишь выраженіемъ крайняго отчаянія, то естественно, что ни Юмъ, ни новѣйшіе эмпиристы, какъ не утратившіе вѣры въ жизнь, не доводятъ своего скептицизма до конца: таково біологическое объясненіе ихъ сдержанности. И тѣмъ не менѣе мы должны отнести Юма къ числу наиболѣе послѣдовательныхъ эмпиристовъ, какихъ только знаетъ исторія философіи: онъ первый послѣ Протагора сдѣлалъ чистый опытъ принципомъ своей философіи, и не побоялся сдѣлать изъ него тѣхъ выводовъ, отъ которыхъ воздержались его непосредственные предшественники. Если у Локка „раціоналистическая вершина противорѣчитъ сенсуалистическому фундаменту“ [3]), то въ отношеніи къ Юму

---

[1]) *Н. Лосскій.* Обоснованіе интуитивизма. Спб 1906. Стр. 10.

[2]) Тамъ же, стр. 40—41.

[3]) *Фалькенбергъ.* Исторія новой философіи Пер. подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. Спб 1891. Стр. 153.

можетъ быть рѣчь лишь о недоговоренности, недовершенности, а никакъ не о внутреннихъ противорѣчіяхъ системы [1]). Отъ ученія Локка о потустороннемъ для нашего непосредственнаго сознанія мірѣ субстанцій, не то познаваемыхъ, не то непознаваемыхъ [2]), у Юма не осталось и слѣда. Взамѣнъ непознаваемыхъ субстанцій, фигурирующихъ у Локка, мы находимъ у Юма не подлежащіе дальнѣйшему объясненію послѣдніе принципы знанія и жизни, которые, будучи крайними предѣлами человѣческаго разума, не могутъ имѣть для себя иного обоснованія, кромѣ того, что „мы знаемъ ихъ реальность изъ опыта“ [3]); таковъ, напр., принципъ непосредственной данности въ нашемъ опытѣ перцепцій: мы можемъ лишь констатировать ихъ наличность, какъ послѣдній фактъ опыта, но такъ или иначе объяснить ихъ первоначальное

---

[1]) Съ этой стороны хорошо характеризуетъ Юма Фонсегривъ. „Юмъ, говоритъ онъ,—былъ послѣдователемъ Локка Но если Локкъ предъ многими проблемами останавливался въ недоумѣніи и нерѣшительности и въ рѣшеніи ихъ соблюдалъ большею частію осторожность и сдержанность, то Юмъ ни предъ чѣмъ — — не останавливается, ко всякому вопросу приступаетъ смѣло, ставитъ его прямо, какъ говорится ребромъ, рѣшаетъ его быстро и радикально и рѣшеніе вкладываетъ въ форму ясную, опредѣлительную, рельефную. — — — Онъ совсѣмъ не боится своихъ смѣлыхъ мыслей, положеній и выводовъ; вмѣсто того, чтобы смягчать ихъ, онъ какъ будто находитъ удовольствіе сообщать имъ какъ можно большую рѣзкость, доходящую иногда до парадоксальности, нисколько не опасаясь, напротивъ, какъ будто радуясь, что это можетъ «задѣть и скандализировать благочестивыхъ»“. См. (*Фонсегривъ*) Опытъ о свободѣ воли. (Перев. съ франц.) Г В. Малеванскаго. Кіевъ. 1899, стр. 367—368. Мы бы съ своей стороны прибавили къ этой характеристикѣ двѣ оговорки: во-первыхъ, въ изложеніи Юма не замѣтно вызывающаго тона, бьющаго на скандалъ, хотя оно и выражаетъ порою сужденія по существу рѣзкія, въ особенности по вопросу о практическомъ значеніи религіи (объ этомъ—ниже), а во-вторыхъ: въ глубинѣ души Юмъ, дѣйствительно, не боялся дѣлать самые смѣлые и рѣшительные выводы изъ своихъ предпосылокъ,—онъ не страдалъ „трусостью мышленія“ (о послѣдней—въ приложеніи къ книгѣ *И И Лапшина* О „законахъ мышленія и формахъ познанія“), но въ выраженіи своихъ мыслей и онъ соблюдалъ осторожность, которая въ значительной степени объясняется холоднымъ пріемомъ, оказаннымъ его „Трактату о человѣческой природѣ“.

[2]) См. выше, стр 94.

[3]) Трактакъ, стр. 5; ср. стр. 12 (цитованную раньше).

появленіе въ нашемъ сознаніи мы не въ состояніи: здѣсь—граница познанія. „Вѣдь хотя мы и должны стремиться къ тому, чтобы сдѣлать свои принципы по возможности всеобщими, путемъ доведенія своихъ опытовъ до крайнихъ предѣловъ и путемъ объясненія всѣхъ дѣйствій изъ самыхъ простыхъ и немногочисленныхъ причинъ, однако все же несомнѣнно, что мы не можемъ преступить границъ опыта, и всякая гипотеза, претендующая на открытіе послѣднихъ, первичныхъ качествъ человѣческой природы, сразу же должна быть отвергнута, какъ тщеславная и сумасбродная“ [1]). Только въ этомъ смыслѣ и можно говорить объ агностицизмѣ Юма, который, значитъ, существеннымъ образомъ отличается какъ отъ предшествующаго ему агностицизма Локка, такъ и отъ послѣдующаго агностицизма Спенсера: въ то время, какъ Локкъ и Спенсеръ признаютъ за предѣлами нашего сознанія существованіе непознаваемаго бытія, съ точки зрѣнія Юма наша мысль безусловно не можетъ двигаться дальше послѣднихъ принциповъ знанія и жизни, данныхъ въ опытѣ, а потому о существованіи чего бы то ни было за предѣлами опыта и рѣчи быть не можетъ. Если агностицизмъ Локка и Спенсера состоитъ въ признаніи за предѣлами нашего сознанія непознаваемаго бытія, то агностицизмъ Юма сводится къ признанію ирраціональныхъ элементовъ не за предѣлами опыта, а какъ разъ въ этихъ предѣлахъ. Какъ и всякій эмпиристъ, вѣрный своему принципу, Юмъ не могъ признать познаваемаго бытія насквозь рациональнымъ: ему былъ безусловно чуждъ панлогизмъ послѣдовательныхъ раціоналистовъ въ родѣ Гегеля или даже Декарта.

Для насъ, въ виду нашей спеціальной задачи, особенно важно выяснить отношеніе юмовскаго эмпиризма къ нравственности и религіи,—тѣмъ болѣе, что самъ Юмъ отводитъ этому вопросу весьма видное мѣсто въ своей философіи: для него, вообще чуткаго къ показаніямъ психологическаго и историческаго опыта, нравственность и религія являются настолько значительными фактами человѣческой жизни, что

---

[1]) Тамъ же, стр. 4.

онъ посвящаетъ ихъ обслѣдованію рядъ спеціальныхъ сочиненій.

Остановимся прежде всего на главныхъ пунктахъ юмовской этики [1]). Здѣсь Юмъ, во-первыхъ, устанавливаетъ, на основаніи показаній общечеловѣческаго опыта, фактическій составъ нравственности, а во-вторыхъ, выясняетъ его психологическій генесисъ. Въ генетическомъ объясненіи фактическаго состава нравственности мы, по Юму, не можемъ не выйти за предѣлы перцепцій, данныхъ въ непосредственномъ опытѣ, а потому и не можемъ расчитывать на установленіе въ этой области сужденій всеобщаго и необходимаго значенія, какъ это имѣетъ мѣсто въ математикѣ, но за то имѣемъ всѣ основанія думать, что наши обобщенія не уступятъ въ своемъ научномъ значеніи обобщеніямъ физики. Въ самомъ дѣлѣ, если хотѣнія и дѣйствованія человѣка, съ которыми имѣетъ дѣло этика, слѣдуютъ за предшествующими имъ состояніями съ такою же правильностью, какъ и физическія явленія за своими прецедентами, то, очевидно, нѣтъ основаній сомнѣваться, что этика можетъ установить законы хотѣній и дѣйствованій точно такъ же, какъ физика устанавливаетъ законы движенія и свѣта [2]). Конечно, при такомъ взглядѣ на характеръ психической жизни о свободѣ воли не можетъ быть и рѣчи, и мы дѣйствительно видимъ, что

---

[1]) Свои этическія воззрѣнія Юмъ излагаетъ главнымъ образомъ въ двухъ сочиненіяхъ—въ III книгѣ „Трактата о человѣч. природѣ“, вышедшей въ 1740 г., и въ „Изслѣдованіи о принципахъ морали“ (An inquiry concerning the principles of morals, вышедшемъ въ 1751 г. У насъ подъ руками первое сочиненіе—въ цитованномъ изд. *Green'a* и *Grose'a* (vol. II), а второе—въ эдинбургскомъ изданіи опытовъ и трактатовъ Юма (Essays and treatises by *D. Hume*, vol II, Edinburgh, 1801). При изложеніи этики Юма, кромѣ курсовъ по исторіи философіи, пользуемся „Исторіей этики въ нов. ф-іи“ проф. *Іодля* (о Юмѣ—въ I томѣ), а также его монографіей объ Юмѣ (Д. Юмъ, его жизнь и философія. Переводъ съ нѣмец. *А. А. Мейера*,—не полный: отдѣлъ о взглядахъ Юма на религію отсутствуетъ. М 1901).

[2]) Изслѣд. о человѣч. разумѣніи, русск. пер., стр. 92—96, 99, 101; Трактатъ о челов. прир., введеніе; ср. *Ремке*: Очеркъ исторіи ф-іи (очень дѣльный очеркъ!), пер. съ нѣм. *Н. Лосскаго* подъ ред. *Я. Колубовскаго*, Спб. 1898, стр. 204.

вопросъ о свободѣ воли рѣшается Юмомъ отрицательно [1]). Иначе и быть не могло въ системѣ, которая всю душевную жизнь сводитъ къ *механическому* соединенію и раздѣленію ея элементовъ (перцепцій).

Фактическій составъ нравственности сводится, по Юму, къ тому, что мы подвергаемъ человѣческіе характеры и поступки— не только свои, но и чужіе—своеобразной оцѣнкѣ [2]), которая не совпадаетъ съ оцѣнкою ихъ съ точки зрѣнія индивидуальной пользы оцѣнивающаго. Такъ, мы одобряемъ намѣренія и дѣйствія, resp. свойства и склонности людей давно умершихъ или живущихъ далеко отъ насъ [3]), даже вовсе не существовавшихъ (при созерцаніи драмы на театральной сценѣ) [4]), наконецъ, находящихся съ нами во враждебныхъ отношеніяхъ [5]),—значитъ, такія свойства и дѣйствія, которыя по меньшей мѣрѣ лично для насъ безполезны, иногда же, какъ, напр., въ послѣднемъ случаѣ, могутъ быть и вредны. При этомъ своимъ сужденіямъ о нравственной цѣнности тѣхъ или другихъ свойствъ и склонностей, resp. намѣреній и дѣйствій, мы усвояемъ обыкновенно не индивидуальное только, а общечеловѣческое значеніе, полагая, что и другіе люди на нашемъ мѣстѣ должны высказывать тѣ же самыя сужденія [6]). Такъ какъ фактъ нравственной оцѣнки повторяется многократно, то у насъ образуется привычка обсуждать свои намѣренія и дѣйствія съ точки зрѣнія ихъ нравственной цѣнности (здѣсь—психологическій корень того явленія, которое извѣстно подъ именемъ *совѣсти*) [7]), а также желаніе обладать

---

[1]) См. въ Изслѣд. о человѣч. раз." отд. VIII, а также „A treatise of human nature", book III, part III, sect. IV, особ. слѣд. мѣсто: „свобода воли не имѣетъ мѣста по отношеніи къ поступкамъ человѣка въ такой же степени, какъ и по отношенію къ его свойствамъ" (Works, II, p. 364).

[2]) См. An inquiry conc. the princ. of. morals. sect. I = Essays, II, p. 215.

[3]) Тамъ же, sect. V, part I=p. 264.

[4]) Тамъ же, sect. V, part. II=p. 270.

[5]) См. страницу, указанную въ примѣч. 3-мъ.

[6]) Въ цитованномъ уже первомъ отдѣлѣ „Изслѣдованія о принципахъ морали" рѣчь идетъ о *всеобщихъ* (general) принципахъ морали; особенно же см. въ этомъ сочиненіи sect. IX, part I=p. 323—324.

[7]) Тамъ же, p. 327; ср *Фалькенб.*, стр. 207.

такими свойствами и совершать такія дѣйствія, которыя сопровождаются въ нашемъ сознаніи одобрительной оцѣнкой (здѣсь корень т. наз. чувства *долга*) [1]).

Таковъ, по Юму, фактическій составъ нравственности. Расходясь въ его опредѣленіи съ *Гоббсомъ* (1588—1679), *Мандевилемъ* (1670—1733) и *Болингброкомъ* (1698—1751), которые выводили нравственно-практическую дѣятельность всецѣло и исключительно изъ *эгоистическихъ* влеченій, Юмъ сходится въ этомъ отношеніи съ тѣми изъ своихъ англійскихъ предшественниковъ, которые, отмѣчая въ нравственной дѣятельности, какъ ея существенную черту, моментъ *безкорыстности*, ищутъ ея объясненія въ условіяхъ, противоположныхъ эгоизму, будутъ ли они заключаться въ природѣ объекта, съ которою сообразуется человѣческій разумъ, высказывая нравственныя сужденія (*Кларкъ*, 1675—1729, и *Волластонъ*, 1659—1724), или же въ анти-эгоистическихъ склонностяхъ и влеченіяхъ самого субъекта (*Кумберлендъ*, 1632—1718, *Шефтсбери*, 1671—1713, а также его послѣдователи *Гетчесонъ*, 1694—1747, и *Бетлеръ*, 1692—1750). Въ частности, съ Шефтсбери Юмъ сходится въ томъ, что, подобно ему, въ свою очередь слѣдовавшему по стопамъ выдающихся представителей классической этики, считаетъ подлежащими нравственной оцѣнкѣ не только проистекающія, по обычному взгляду, изъ свободныхъ опредѣленій воли намѣренія и дѣйствія человѣка, но и тѣ его свойства и склонности, которыми онъ обязанъ не своей волѣ, а своей природѣ. „Тутъ именно,—по замѣчанію проф. *Іодля*,—находится ядро юмовскаго пониманія нравственнаго,—рѣшающій пунктъ, который, будучи обусловленъ всѣмъ предшествующимъ развитіемъ англійской этики, выступаетъ у него съ особенною рѣзкостью“ [2]), освобождая его этику отъ того характера императивности, какимъ запечатлѣна христіанская этика, и мѣшая ему показать, чѣмъ же въ концѣ концовъ отличается нравственное отъ просто природнаго. Юмъ игнорируетъ это

---

[1]) An inquiry c. the princ. of mor., sect. IX, part. II.

[2]) *Фр. Іодль*. Исторія этики въ новой философіи. Пер. съ нѣм. Т. I. М. 1896 Стр. 178.

различіе, между тѣмъ оно настойчиво выдвигается тѣмъ самымъ опытомъ, данныя котораго имѣли для Юма рѣшающее значеніе въ опредѣленіи фактическаго состава нравственности [1]).

За установкой факта должно слѣдовать его объясненіе. Отсюда вторая, послѣ опредѣленія фактическаго состава нравственности, задача этики должна состоять въ объясненіи этого состава: чѣмъ объяснить, что одни свойства и дѣйствія мы одобряемъ, считая ихъ хорошими, а другія—порицаемъ, признавая дурными? Объясненіе и въ данномъ случаѣ, какъ въ другихъ, должно сводиться къ отысканію тѣхъ элементовъ душевной жизни (перцепцій), которыя, комбинируясь, создаютъ сложное явленіе, въ нашемъ случаѣ фактъ нравственной оцѣнки.

Въ то время, какъ одни изъ предшествовавшихъ Юму англійскихъ моралистовъ *(Волластонъ* и *Кларкъ)*, считая фактъ нравственной оцѣнки производнымъ, искали его источника въ дѣятельности *разума*, который опредѣляетъ, соотвѣтствуетъ ли извѣстный поступокъ истинной природѣ вещей, и соотвѣтственно этому его расцѣниваетъ, другіе (уже упоминавшіяся *Шефтсбери* и его послѣдователи) видѣли корень нравственности въ присущемъ человѣческой природѣ *нравственномъ чувствѣ* (moral sense), которое непосредственно опредѣляетъ нравственную цѣнность свойства или поступка и такимъ путемъ ведетъ человѣка къ добру, какъ гармоніи между соціальными и эгоистическими склонностями. Такъ по Шефтсбери. По Бетлеру, нравственное чувство, или *совѣсть*, будучи врождено человѣку, a priori одобряетъ или порицаетъ намѣренія и дѣйствія, не принимая во вниманіе ихъ возможныхъ послѣдствій. Соглашаясь съ моралистами послѣдняго направленія въ томъ, что корень нравственности не въ разумѣ, а въ чувствѣ, Юмъ однако не находитъ возможнымъ признать за этимъ чувствомъ непроизводный характеръ, а потому и ставитъ своей задачей вывести его изъ самыхъ элементарныхъ чувствованій, каковыми, по Юму, являются удоволь-

---

[1]) Ср. тамъ же, стр. 178—179.

ствіе (pleasure) и неудовольствіе (pain), параллельные ощущеніямъ праэлементы нравственно-практической дѣятельности (вмѣстѣ съ ощущеніями и страстями они составляютъ ту группу перцепцій, которая носитъ у Юма названіе впечатлѣній). Непосредственнымъ дѣйствіемъ этихъ праэлементовъ вызываются основныя страсти, или душевныя движенія,—*желаніе* (desire), которое всегда и неизмѣнно состоитъ въ стремленіи къ удовольствію, и *отвращеніе* (aversion) отъ страданія, связанное съ стремленіемъ избѣжать послѣдняго [1]). Здѣсь—корень нравственной оцѣнки: то, что ведетъ къ удовольствію, мы называемъ добродѣтелью, а то, что причиняетъ страданіе—порокомъ [2]). Однако, отсюда еще не видно, почему мы считаемъ добромъ не только или даже не столько то, что пріятно намъ лично, но и то, что пріятно другимъ людямъ, короче: еще не объясненъ альтруистическій характеръ нравственной оцѣнки. По Юму, онъ находитъ свое объясненіе въ присущей человѣческой природѣ способности какъ бы переселяться, при помощи воображенія, въ душу другого человѣка и такимъ путемъ переживать его удовольствія и страданія, какъ свои собственныя: имя этой способности—*симпатія*. Проявленія симпатіи мы находимъ уже у животныхъ [3]), но только у человѣка она достигаетъ полноты своего развитія. Объясняется это тѣмъ, что мышленіе и воображеніе, обусловливающія возможность яснаго и живого представленія чужихъ переживаній, дѣйствуютъ въ человѣкѣ съ большею силой, нежели въ животныхъ. Симпатія въ такой степени характерна для человѣческой природы, что—въ этомъ пунктѣ Юмъ согласенъ съ Шефтсбери—рѣдко найдется человѣкъ, въ которомъ бы сумма доброжелательныхъ стремленій не перевѣшивала суммы стремленій эгоистическихъ: „симпатія—чрезвычайно могучій принципъ въ человѣческой природѣ“ [4]). Своимъ свѣтлымъ взглядомъ на чело-

---

[1]) A treatise, book I, part I, sect. II (=Works, vol. I, p 317=русск пер., стр. 13), а также book II, part III, sect. IX=Works. II, p, 211—215.

[2]) ibid, b. II, p. I, s. II=Works, II, p. 246; An inquiry conc the princ. of morals, appendix I=Essays, II, p 341.

[3]) An inquiry, append. II=Essays, II, p. 354.

[4]) A treatise, book III, part III, sect I=Works, II, p. 335—337.

вѣческую природу Юмъ становится въ противорѣчіе со взглядами, господствовавшими въ теченіе среднихъ вѣковъ, а также и съ воззрѣніями цѣлаго ряда своихъ ближайшихъ предшественниковъ, начиная съ Гоббса, который держался того взгляда, что homo homini lupus est (въ естественномъ состояніи), и кончая Болингброкомъ.

Будучи источникомъ оцѣнокъ, не всегда совпадающихъ съ оцѣнками, основанными на отношеніи свойства или поступка къ нашему собственному удовольствію, resp. страданію, симпатія расширяетъ нашъ нравственный кругозоръ и тѣмъ самымъ устраняетъ односторонность оцѣнокъ, основанныхъ на эгоистическихъ влеченіяхъ и чувствованіяхъ: сравнивая различныя оцѣнки другъ съ другомъ, мы стараемся сгладить противорѣчія между ними,—такимъ путемъ вырабатывается общая точка зрѣнія, которой мы затѣмъ и руководствуемся при оцѣнкѣ свойствъ и поступковъ, своихъ или чужихъ—безразлично, вслѣдствіе чего эта оцѣнка получаетъ всеобщій характеръ. Какъ видимъ, въ выработкѣ общей точки зрѣнія для нравственной оцѣнки, а слѣдовательно въ сообщеніи ей всеобщаго характера, принимаетъ участіе разумъ, которому именно принадлежитъ сравненіе оцѣнокъ, основанныхъ на показаніяхъ чувства. Равнымъ образомъ, не побуждая непосредственно къ совершенію того или другого поступка, разумъ можетъ, однако, воздѣйствовать на чувство указаніемъ послѣдствій, къ какимъ можетъ привести данный поступокъ. Ему же, наконецъ, принадлежитъ изысканіе средствъ для осуществленія той или другой цѣли, подсказанной сердцемъ: не будучи господиномъ въ области нравственно-практической дѣятельности, разумъ, однако, выполняетъ въ этой области весьма важную служебную роль [1]).

Такова—въ существенныхъ чертахъ—этика Юма. Вѣрный своему основному принципу, Юмъ въ своей этикѣ не предписываетъ правилъ нравственности, а лишь описываетъ самый фактъ нравственности, какъ онъ открывается въ индивидуальномъ (психологическомъ) и коллективномъ (истори-

---

1) Объ этомъ—An inquiry conc. the princ. of mor., sect. I и append. I.

ческомъ) опытѣ: его этика не императивная, а описательная, или констатирующая. Къ ней въ полной мѣрѣ приложима та характеристика, которую одинъ историкъ философіи даетъ этикѣ Спинозы: это не этика, а „физика нравовъ“ [1]). Объ абсолютно цѣнномъ, какъ и объ абсолютно обязательномъ въ такой этикѣ не можетъ быть рѣчи, и ея нѣтъ въ этикѣ Юма. Если—тѣмъ не менѣе она производитъ впечатлѣніе, то съ формальной стороны—поразительной ясностью и строгой послѣдовательностью,—качествами, которыя дѣлаютъ ее насквозь прозрачною для читателя, а съ матеріальной—проникающею ее вѣрою въ человѣка, свѣтлымъ взглядомъ на его природные задатки и предрасположенія.

Мы уже видѣли, что этическій абсолютизмъ служитъ главнымъ, хотя и не единственнымъ, опорнымъ пунктомъ для религіи, ибо религія есть общеніе съ Богомъ, какъ живымъ совмѣщеніемъ абсолютныхъ цѣнностей, а потому естественно ожидать, что разъ въ данной философской системѣ нѣтъ мѣста для этическаго абсолютизма, то не найдется въ ней мѣста и для теоретическаго оправданія религіи. Такъ именно и обстоитъ дѣло въ нашемъ случаѣ. Юмъ имѣлъ слишкомъ много историческаго чутья и историческихъ знаній для того, чтобы оставить религію внѣ своего научнаго вниманія, но съ другой стороны въ своихъ философскихъ основоположеніяхъ онъ не находилъ ничего, что бы заставляло его признать за религіей абсолютное значеніе.

Изслѣдованіе религіи должно сосредоточиваться, по Юму, около двухъ главныхъ вопросовъ о возможности раціональнаго обоснованія религіи (its fundation in reason) и объ условіяхъ ея происхожденія, заключающихся въ человѣческой природѣ (its origin in human nature), при чемъ важнѣйшее значеніе признается за первымъ вопросомъ [2]), разсмотрѣнію котораго Юмъ посвятилъ свое главное сочиненіе по философіи религіи: „Діалоги объ естественной религіи“ („Dialogues concerning natural religion“,—закончены—послѣ 20 лѣтней работы въ 1751 г., а изданы впервые послѣ

---

1) *Фалькенбергъ* Истор. нов. филос., стр. 125.

2) The natur. hist of. relig., introduct.=Essays, II, p. 401.

смерти Юма въ 1779 г.). Вопросъ о происхожденіи религіи и главныхъ моментахъ ея историческаго развитія разсматривается въ другомъ сочиненіи—„Естественная исторія религіи“ („The natural history of religion“, издана впервые въ 1757 г.). Примѣняя въ данномъ случаѣ терминологію Канта, мы можемъ сказать, что первое изъ названныхъ сочиненій представляетъ въ отношеніи къ религіи quaestio juris, второе—quaestio facti. И тамъ, и здѣсь Юмъ развиваетъ свои взгляды въ противоположность воззрѣніямъ, такъ называемаго, англійскаго деизма, достигшимъ къ тому времени значительнаго распространенія въ Англіи и бывшимъ какъ бы показателемъ того свободомыслія (of freethinking) [1]) въ области религіи, которое съ такой энергіей было только-что завоевано англійскимъ народомъ въ политической и религіозной борьбѣ 17-го вѣка. Какъ извѣстно, англійскіе деисты, исходя изъ раціоналистическаго взгляда на разумъ, какъ критерій достовѣрности во всѣхъ областяхъ знанія, распространяли этотъ критерій и на религію: послѣдняя можетъ быть признана истинной постольку, поскольку ея содержаніе оправдывается разумомъ, что—въ свою очередь—имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ вѣрѣ въ бытіе Бога, какъ Творца, Судіи и Мздовоздаятеля, и въ обязательность для насъ требованій нравственнаго закона, которыя въ конечномъ счетѣ суть выраженіе воли Божіей. Таково содержаніе истинной религіи, которая можетъ быть названа и естественной, поскольку она имѣетъ свой источникъ и находитъ свое оправданіе въ естественномъ человѣческомъ разумѣ. Что касается положительныхъ религій, то онѣ могутъ быть признаны истинными лишь въ той мѣрѣ, въ какой совпадаютъ въ своемъ содержаніи съ основоположеніями естественной религіи, подобно тому, какъ, съ точки зрѣнія юристовъ, принадлежащихъ къ школѣ естественнаго права, критеріемъ состоятельности требованій положительнаго права служитъ ихъ согласіе съ нормами естественнаго права, коренящагося въ разумѣ. Въ исторіи человѣчества было два момента, когда религія выступала въ своемъ чистомъ видѣ: первый разъ —

[1]) „Discours of Freethinking“—такъ озаглавливается сочиненіе *Коллинса*, одного изъ англійскихъ деистовъ, вышедшее въ 1713 году

на зарѣ человѣчества, второй—на зарѣ христіанства, но въ обоихъ случаяхъ вслѣдъ за чистыми проявленіями религіи слѣдовало ея искаженіе, имѣющее свой корень въ своекорыстныхъ расчетахъ законодателей и жрецовъ: религія Адама нашла свое извращеніе въ язычествѣ, религія Христа—въ церковномъ христіанствѣ, опирающемся на слѣпую вѣру въ авторитетъ. Какъ видимъ, въ воззрѣніяхъ англійскихъ деистовъ воскресла,—конечно, въ своеобразномъ примѣненіи,—точка зрѣнія древне греческаго софиста Критія.

Юмъ разошелся съ деистами по обоимъ пунктамъ—и во взглядѣ на возможность религіи, оправдываемой разумомъ, и въ ученіи о происхожденіи и сравнительной цѣнности положительныхъ религій. Въ первомъ отношеніи, не отрицая прямо бытія Божія, Юмъ рѣшительно высказывается противъ состоятельности доказательствъ этой истины, которымъ деисты придавали большое значеніе въ смыслѣ надежнаго средства къ уясненію природы Божества,—будетъ ли то доказательство a priori (космологическое) или a posteriori (физико-телеологическое) [1]. Что касается перваго, то оно въ самой постановкѣ задачи заключаетъ явную нелѣпость (an evident absurdity): доказывать a priori можно только то, противоположное чему заключаетъ внутреннее противорѣчіе, но такъ какъ все, что мы представляемъ себѣ существующимъ, мы можемъ безъ внутренняго противорѣчія представлять и не существующимъ, то нѣтъ такого бытія (being), существованіе (existence) котораго было бы доказуемо a priori [2]. Тезисъ этотъ въ полной мѣрѣ относится и къ бытію Божію, а потому, если и можно говорить о доказательствѣ бытія Божія, то лишь о доказательствѣ a posteriori: таково доказательство физико-телеологическое. Однако, и оно не выдерживаетъ критики. Прежде всего, самая аналогія между міромъ и произведеніемъ человѣческаго искус-

---

[1]) Объ онтологическомъ доказательствѣ у Юма даже не упоминается, и это,—говоритъ *Пиньеръ*,—„вполнѣ естественно: такой гносеологіи, какъ гносеологія Юма, съ утвержденіемъ, что изъ понятія Бога слѣдуетъ Его бытіе, просто-напросто дѣлать нечего“ (*Punjer*. Geschichte d. christl. Religionsphilosophie. I B, Braunschw., 1888, S. 274).

[2]) Dialogues, part IX = Works, II, p. 432.

ства, лежащая въ основѣ этого доказательства, не состоятельна: если ужъ говорить объ аналогіяхъ, то міръ скорѣе похожъ на животный или растительный организмъ, нежели на произведеніе человѣческаго искусства, вслѣдствіе чего его происхожденіе правдоподобнѣе можно объяснить посредствомъ рожденія или произрастанія, нежели посредствомъ преднамѣреннаго творенія [1]). Но если и признать вышеприведенную аналогію состоятельной, и тогда она слишкомъ недостаточна для того, чтобы обосновать безконечность, совершенство и единство Творца, ибо міръ—мало того, что не безконеченъ, но и не свободенъ отъ такихъ недостатковъ, которые никоимъ образомъ не могутъ быть примирены съ идеей Бога, какъ существа всесовершеннаго. Достаточно вспомнить торжество грубой силы надъ добродѣтелью, столь часто нарушающее спокойное теченіе человѣческой жизни,— чтобы убѣдиться въ этомъ [2])... Нѣтъ, если ужъ искать принципа для объясненія происхожденія міра, то для этого вполнѣ достаточно допустить вѣчный и принадлежащій самой сущности міра (= имманентный ей) принципъ порядка [3]).

Изложенные взгляды раскрываются Юмомъ, какъ извѣстно, въ формѣ бесѣды трехъ лицъ—догматически (въ философскомъ смыслѣ) настроеннаго раціоналиста *Клеанѳа*, который, относясь съ довѣріемъ къ силамъ человѣческаго разума, надѣется при его помощи „не только подвергнуть критикѣ мнимое откровеніе, но и пріобрѣсти естественное познаніе о бытіи и сущности Бога“ [4]), и двухъ скептиковъ—*Демея*, который, исходя изъ мысли объ ограниченности человѣческаго познанія, приходитъ къ необходимости непосредственнаго божественнаго откровенія, и *Филона*, который, раздѣляя съ Демеемъ взглядъ на ограниченность человѣческаго познанія, не находитъ однако основаній къ допущенію сверхъестественнаго откровенія [5]). При этомъ, если Клеанѳъ стоитъ на точкѣ зрѣнія

---

[1]) Тамъ же, sect VII.

[2]) Тамъ же, sect V, X, XI.

[3]) Тамъ же, sect. IV (=Works, II, p. 408).

[4]) *Punjer*, цит. соч., S. 273.

[5]) Ср. тамъ же, а также „Введеніе“ къ нѣмецкому переводу „Діалоговъ“ въ „Философск. Библіотекѣ“ Кирхмана, составленное переводчикомъ проф. *Паульсеномъ* („Philos. Bibliothek“, LXXV B., Lpz. 1877, S. 12—17).

англійскаго деизма того времени, а Демей является типическимъ представителемъ тѣхъ вѣрующихъ скептиковъ, которые тянутся—главнымъ образомъ во Франціи—непрерывною цѣпью, начиная съ *Монтэня* (1533—1592) и оканчивая Пьеромъ *Бэйлемъ* (1647—1705)[1]), то Филонъ—въ чемъ едва ли можно сомнѣваться[2])—выражаетъ взгляды самого автора „Діалоговъ". Бесѣда заканчивается примирительнымъ аккордомъ. Филонъ, которому въ бесѣдѣ отдано послѣднее слово, находитъ, что споръ между теистами, подъ которыми, очевидно, разумѣются, мыслители, стоящіе на точкѣ зрѣнія Клеанѳа, и атеистами,—въ томъ смыслѣ этого термина, въ какомъ атеистомъ можно назвать самого Филона, споръ этотъ сводится въ концѣ концовъ къ спору о словахъ. Въ самомъ дѣлѣ, если теистъ признаетъ, что первоначальная интеллигенція весьма отлична отъ человѣческаго разума, то атеистъ — въ свою очередь—находитъ, что первоначальный принципъ порядка имѣетъ нѣкоторую отдаленную аналогію съ человѣческимъ разумомъ, а если—такъ, то о чемъ же имъ спорить?!...[3]) Какъ видимъ, соглашеніе достигается цѣною све-

---

[1]) Въ границахъ, отмѣченныхъ въ текстѣ, т. е. между Монтэнемъ и Бэйлемъ, слѣдуетъ помѣстить священника Пьера *Шаррона* (1541—1603), врача Франциска *Санхеца* (1562—1632), воспитателя Людовика XIV Франциска *де ля Мотъ ле Вайе* (Vayer, 1586—1672), переводчика Секстовыхъ „Пирроновскихъ очерковъ" *Сорбьера* (1615—1670), каноника *Фуше* (1644 1696), знаменитаго Блеза *Паскаля* (1623—1662, см. о немъ выше, въ примѣч къ страницѣ 66-ой), наконецъ епископа *Гюэ* (Huet, 1630—1721). Всѣ эти лица, подобно Демею, ищутъ исхода изъ общаго имъ всѣмъ сомнѣнія относительно возможности постигнуть сущность вещей, въ частности бытіе и природу Божества, силами естественнаго человѣческаго разума— въ вѣрѣ, которая имѣетъ свои доводы, невѣдомые и непонятные разуму. Отмѣченнымъ теченіемъ былъ затронутъ до нѣкоторой степени основатель раціоналистическаго направленія въ новой философіи *Декартъ* (1596—1650) и еще сильнѣе знаменитый проповѣдникъ *Боссюэ* (1627—1704) Продолжаетъ оно жить и доселѣ, часто находя своихъ послѣдователей среди людей глубоко и искренно религіозныхъ

[2]) См по этому вопросу въ книжкѣ *С. М Роговина* „Деизмъ и Давидъ Юмъ Анализъ «Діалоговъ о Естеств. Религіи»" (М. 1908) главу V-ю Одновременно съ этой книжкой г. Роговинымъ выпущенъ русскій переводъ „Діалоговъ" Юма, которымъ, къ сожалѣнію, мы не успѣли воспользоваться.

[3]) Dialogues, sect XII=Works, II, p. 459

денія результатовъ естественнаго богословія къ предположенію отдаленнаго сходства между принципомъ мірового порядка и человѣческимъ разумомъ[1]), въ связи съ чѣмъ изъ содержанія религіи вывѣтривается все, за исключеніемъ чисто теоретическаго согласія съ указаннымъ предположеніемъ, опирающагося на вѣру въ то, что возраженія, направленныя противъ него, пересиливаются аргументами, на которыхъ оно утверждается, и осложненнаго нѣкоторой долей а) изумленія, естественно проистекающаго изъ величія предмета, б) меланхоліи, навѣваемой его темнотою, наконецъ, в) смиреннаго сознанія человѣческимъ разумомъ, который не въ силахъ дать удовлетворительное рѣшеніе столь значительному вопросу, своей слабости[2]). Этимъ исчерпывается, по Юму, содержаніе истинной религіи: слишкомъ сузивъ—даже сравнительно съ деистами—ея теоретическое содержаніе, онъ тѣмъ охотнѣе подчеркнулъ, вѣрный общему характеру своихъ воззрѣній на нравственность и религію, тѣ эмоціональные элементы, которыми, по нему, характеризуется религіозное настроеніе.

Какъ бы то ни было, но тѣ раціональныя основы, на которыхъ думалъ деизмъ обосновать свою религію разума, подкапываются Юмомъ въ самомъ корнѣ. Можно бы ожидать, что, разъ эти основы признаны у Юма шаткими, онъ съ тѣмъ большей энергіей присоединится къ мысли деистовъ объ искусственномъ происхожденіи многихъ элементовъ въ содержаніи религіи, отнесши къ области болѣе или менѣе случайныхъ человѣческихъ измышленій не только язычество и церковное христіанство, какъ это дѣлали деисты, но и то, что они относили къ основоположеніямъ разумной религіи. Однако историческое чутье удержало Юма отъ такого шага. Подобно тому, какъ въ своей философіи права онъ признаетъ государство, вопреки высказанной Гоббсомъ теоріи общественнаго договора, не искусственнымъ измышленіемъ заинтересованныхъ въ немъ людей, но естественнымъ, органически выросшимъ продуктомъ извѣстныхъ условій, среди которыхъ, на ряду съ природными склонностями человѣка

---

[1]) Тамъ же, p. 467

[2]) Тамъ же.

и внѣшними условіями его жизни, отводится свое мѣсто и рефлексіи [1]), такъ точно и въ своей философіи религіи онъ ищетъ для объясненія ея происхожденія, и притомъ въ той ея формѣ, которая признавалась у деистовъ вторичной (имѣемъ въ виду язычество), соотвѣтствующихъ условій въ природѣ человѣка, тѣмъ самымъ рѣшительно отклоняя поверхностную теорію Критія, воскрешенную деистами. Въ то время какъ послѣдніе первичной формой религіознаго сознанія считали монотеизмъ, какъ единственно оправдываемый доводами разума, Юмъ, наоборотъ, утверждаетъ, что „политеизмъ, или идолопоклонство, было, и необходимо должно было быть, первой и самой древней религіей человѣчества“ [2]): помимо „яснаго свидѣтельства исторіи“, за это говорятъ показанія „современнаго опыта относительно принциповъ и мнѣній варварскихъ народовъ“, которыя убѣждаютъ насъ въ томъ, что невѣжество и варварство всегда соединяются съ политеизмомъ [3]), а также общія соображенія о томъ, что „разумъ развивается постепенно, переходя отъ низшаго къ высшему“, а не наоборотъ [4]). Если допустить противоположное — что люди съ самаго начала черезъ размышленіе надъ устроіствомъ природы были приведены къ вѣрѣ въ Высшее Существо, то невозможно будетъ объяснить, какимъ образомъ они потомъ потеряли эту вѣру: „первоначальное открытіе и обоснованіе какой-либо доктрины гораздо труднѣе, нежели ея поддерживаніе и сохраненіе“ [5]). Итакъ, первоначальной фор-

---

[1]) Противъ сказаннаго въ текстѣ не говоритъ то обстоятельство, что Юмъ относитъ справедливость, которая служитъ основою правовыхъ нормъ и - слѣдовательно—государственной жизни, къ категоріи *искусственныхъ* (а не естественныхъ, какъ, напр, доброжелательность) свойствъ. Въ данномъ случаѣ терминъ „искусственныхъ“ употребленъ въ томъ смыслѣ, что въ созданіи справедливости принимаетъ участіе размышленіе, учитывающее выгоды ограниченія эгоистическихъ склонностей, но въ этомъ смыслѣ,—по справедливому замѣчанію *Іодля*,—„все нравственное по сравненію съ непосредственной естественностью аффектовъ должно быть обозначено, какъ искусственное“. (Истор. этики, т. I, стр. 185)

[2]) The natural history of religion, sect. I=Essays, II, p. 402.

[3]) Тамъ же, p. 403.

[4]) Тамъ же, p 404.

[5]) Тамъ же, p. 405.

мой религіознаго сознанія является политеизмъ, а если такъ, то вопросъ о происхожденіи религіи сводится, очевидно, къ вопросу о происхожденіи политеизма. Но политеизмъ не могъ бы быть первоначальной формой религіознаго сознанія, если бы люди приходили къ понятію невидимой, разумной силы черезъ разсматриваніе произведеній природы, ибо такое разсматриваніе могло бы привести лишь „къ представленію о единомъ существѣ, которое сообщаетъ существованіе и порядокъ этой огромной машинѣ и согласуетъ всѣ ея части сообразно съ опредѣленнымъ планомъ или связной системой“ [1]). Иное дѣло, если мы будемъ отправляться отъ наблюденія человѣческой жизни: въ ней столько разнообразія и непостоянства, что объяснять ее дѣйствіемъ единой силы возможно лишь при допущеніи взаимно исключающихъ другъ друга проявленій этой силы, а такъ какъ такое допущеніе было слишкомъ странно даже и для первобытнаго ума, то не оставалось ничего больше, какъ признать цѣлый рядъ ограниченныхъ и несовершенныхъ боговъ, воздѣйствующихъ на человѣческую жизнь далеко не всегда въ согласіи другъ съ другомъ. Такимъ образомъ, первыя религіозныя идеи возникли не изъ разсматриванія произведеній природы, а изъ живого интереса къ событіямъ человѣческой жизни [2]), который, въ свою очередь, имѣлъ свой изначальный источникъ, какъ это всегда у Юма, не въ интеллектуальной, а въ эмоціональной сторонѣ человѣческой природы,—не въ соображеніяхъ разума, а въ движеніяхъ сердца. Въ данномъ случаѣ такимъ движеніемъ (passion) не могла быть спекулятивная любознательность, или чистая любовь къ истинѣ—побужденіе, слишкомъ тонкое для того чтобы имѣть силу по отношенію къ варварамъ. Да если бы оно и могло оказать на нихъ воздѣйствіе, то привело бы ихъ къ изслѣдованіямъ относительно устройства природы, а не къ тѣмъ грубымъ воззрѣніямъ, которыя составляютъ содержаніе первобытнаго политеизма [3]). Нѣтъ, мы должны искать психологическій

---

1) Тамъ же, sect. II=p. 407.
2) Тамъ же, p. 408.
3) Тамъ же, p. 409

источникъ послѣдняго въ менѣе тонкихъ, но за то болѣе обычныхъ аффектахъ человѣческой жизни, каковы, напр., опасеніе за свое благополучіе, боязнь грядущаго бѣдствія, страхъ смерти и т. д. Волнуемые такого рода аффектами, „люди съ пугливымъ любопытствомъ всматриваются въ причины грядущихъ событій и изслѣдуютъ разнообразные до противоположности случаи человѣческой жизни. И на этой тревожной (disordered) сценѣ, глазами еще болѣе тревожными (disordered) и изумленными, они подмѣчаютъ первые смутные слѣды Божества“ [1]).

Такъ учитъ Юмъ о происхожденіи религіи, resp. политеизма. Если деисты въ своихъ воззрѣніяхъ по этому вопросу воскрешали ученіе софиста Критія, то ученіе Юма напоминаетъ точку зрѣнія *Петронія*, по взгляду котораго „primus in orbe deos fecit timor“ [2]).

---

[1]) Тамъ же, p. 409—410 Ср. Dialogues, part XII=Works, II, p. 465—466, особ слѣд. слова: „terror is the primary principle of religion“.

[2]) *Statius* Thebais, III, 661 См „Worterbuch“ *Eisler'a*, 2 Aufl, II B S 256 О Стацiѣ и Петронiѣ—проф *В П. Модестовъ* „Лекціи по ист римск. литер“, Спб. 1888, стр 689—695, 652—660—Покойный проф *В. Д Кудрявцевъ* изреченіе „timor primos fecit deos“, столь сходное съ вышеприведенными словами Петронія, неоднократно усвояетъ Лукрецію, воздерживаясь при этомъ отъ точной цитаціи (см., напр, соч В Д. Кудрявцева, т II, вып I, Серг Пос, 1892, стр 6, а также примѣч къ стр. 100-ой); между тѣмъ въ поэмѣ Лукреція „De rerum natura“ мы не встрѣчаемъ ни самаго изреченія, ни прочныхъ для него основаній. По Лукрецію, источникомъ вѣры людей въ боговъ служитъ, во-первыхъ, тотъ фактъ, что люди какъ въ бодрственномъ состояніи, такъ особенно во снѣ видятъ образы (facies) боговъ, а во-вторыхъ, стремленье объяснить дѣятельностью вѣчныхъ боговъ опредѣленный порядокъ въ строеніи міра и въ смѣнѣ временъ (De rer. nat. V, 1167—1170, 1181—1185), и если въ послѣднемъ отношеніи люди безусловно ошибались, потому что на самомъ дѣлѣ боги не принимали никакого участія въ созданіи міра (V, 156 слѣд.; 1192 - 1193), то самая вѣра въ боговъ имѣетъ объективныя основанія: боги дѣйствительно существуютъ въ междумировыхъ пространствахъ (II, 646 - 651; V, 146—154) Не отрицаетъ Лукрецій и религіи, хотя понимаетъ ее такъ, что отъ религіи въ нашемъ смыслѣ ничего не остается: благочестіе, по нему,

не въ томъ состоитъ, чтобъ съ покрытой главою
Къ камнямъ нѣмымъ обращаться и всѣмъ алтарямъ поклоняться,
Также не въ томъ, чтобы, долу простершись и руки воздѣвши,

Дальнѣйшія формы, въ какія отливается представленіе о Божествѣ, зависятъ по Юму, отъ склонности человѣка представлять невѣдомыя причины (unknown causes) наблюдаемыхъ событій въ видимыхъ формахъ, преимущественно человѣкообразныхъ [1]), а также отъ обоготворенія народныхъ героевъ и общественныхъ дѣятелей [2]).

Мы не будемъ дальше слѣдить за Юмомъ въ развитіи этихъ мыслей—это насъ завело бы слишкомъ далеко—а прямо перейдемъ къ вопросу: какимъ образомъ политеизмъ преобразуется въ монотеизмъ? И здѣсь главное значеніе принадлежитъ, по Юму, не теоретическимъ запросамъ мысли, а ирраціональнымъ движеніямъ человѣческой природы, и прежде всего—стремленію возвеличить надъ другими богами того бога, которому отдѣльный человѣкъ или цѣлый народъ считаютъ себя особенно обязанными или котораго они особенно боятся. Въ концѣ концовъ этотъ богъ становится богомъ надъ богами, единымъ истиннымъ Богомъ; все это—результатъ далеко не возвышенныхъ чувствъ страха и угодливости, какія человѣкъ испытываетъ по отношенію къ своему богу, и если—тѣмъ не менѣе—продуктъ этихъ чувствъ—идея единаго Бога, Творца и Правителя вселенной—оказывается отвѣчающимъ требованіямъ теоретической мысли, направлен-

---

Около жертвенныхъ мѣстъ алтари обагрять изобильно
Кровью животныхъ, при этомъ плести за молитвой молитву.
(V, 1197—1201 по перев *Ив. Рачинскаго* Москва, MCMIV)

Такого рода религія дѣйствительно проистекаетъ, по Лукрецію, изъ страха передъ грозными и измѣнчивыми явленіями природы, который неизбѣжно возникаетъ въ томъ случаѣ, если человѣку неизвѣстны дѣйствительныя причины созерцаемыхъ явленій (V, 1203 - 1239). Проистекая изъ мутнаго источника, такая религія естественно порождаетъ преступныя и нечестивыя дѣянія, въ родѣ принесенія Ифигеніи роднымъ отцомъ въ жертву богамъ, чтобы обезпечить флоту счастливое плаванье (I, 82—100). Нѣтъ, истинное благочестіе состоитъ въ томъ, чтобы „съ духомъ покойнымъ глядѣть на всѣ вещи“ (V, 1202, по пер. Рачинскаго). Такое спокойствіе возможно только для того, кто, подобно Эпикуру, въ восхваленіи котораго Лукрецій возвышается до истиннаго паѳоса, постигъ дѣйствительныя причины вещей. Итакъ, страхъ, по Лукрецію, создалъ не самыхъ боговъ, а суевѣрное почитаніе боговъ.

[1]) *Hume* The nat hist., sect III = Essays, p. 411—412.

[2]) Тамъ же, sect. V = p. 425 - 426

ной на объясненіе мірового порядка, то это не болѣе, какъ результатъ случайнаго совпаденія. Конечно, въ дальнѣйшемъ развитіи монотеизма могутъ имѣть нѣкоторое значеніе и теоретическія соображенія разума, подобно тому, какъ рефлексія не остается безъ вліянія на созданіе нравственныхъ сужденій и правовыхъ нормъ, но не этимъ соображеніямъ принадлежитъ рѣшающее значеніе въ процессѣ преобразованія политеизма въ монотеизмъ[1]). Такъ черезъ всю философію Юма послѣдовательно проходитъ одна и та же тенденція, діаметрально противоположная основной тенденціи континентальной философіи XVII—XVIII в.в.: если тамъ въ опредѣленіи познавательной цѣнности сужденій и нравственной—намѣреній и дѣйствій за разумомъ признавалось значеніе высшей и окончательной инстанціи, то здѣсь въ качествѣ такой инстанціи выступаетъ инстинктъ, который является могучею силою и въ теоретической, и въ практической области: возьмемъ-ли мы каузальныя заключенія или альтруистическія склонности—и тѣ, и другія имѣютъ, по Юму инстинктивный характеръ; разуму же въ этой системѣ отводится, подчиненное, служебное положеніе. Тамъ провозглашается непогрѣшимость яснаго разума (вспомнимъ спинозовское „ясный разумъ непогрѣшимъ“[2]); здѣсь признается приматъ темнаго инстинкта надъ разумомъ, и даже самый разумъ разсматривается, какъ „изумительный и непонятный инстинктъ нашей души, который проводитъ нашъ духъ черезъ нѣкоторый рядъ идей и снабжаетъ послѣднія опредѣленными качествами въ зависимости отъ ихъ положенія и ихъ отношеній въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ“[3]).

---

[1]) Тамъ же, sect. VI.

[2]) *Спиноза* Этика, I, 15, схолія.

[1]) *Юмъ* Тракт. о человѣч. прир., ч. III, гл XVI, русск. перевода стр. 169. На этой же страницѣ разъясняется, что инстинктъ въ свою очередь „имѣетъ своимъ источникомъ прошлое наблюденіе и опытъ“, поскольку послѣдніе оказываются достаточными для того, чтобы образовалась извѣстная привычка,—послѣднимъ принципомъ, так. обрз, является у Юма привычка, при чемъ Юмъ и въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, имѣетъ въ виду не столько коллективный, сколько индивидуальный опытъ. Если бы было наоборотъ, то Юмъ былъ бы эволюціо-

Послѣ того, какъ выяснены сущность и происхожденіе религіи, легко опредѣлить ея практическое значеніе. Клеанѳъ высказываетъ ту мысль, что религія своимъ ученіемъ о возмездіи въ будущей жизни даетъ морали „твердую и необходимую опору“ [1]), а своимъ ученіемъ о божественномъ промышленіи доставляетъ людямъ величайшее утѣшеніе въ жизненныхъ скорбяхъ и надежный оплотъ въ превратностяхъ судьбы. [2]) Возражая Клеанѳу, Филонъ находитъ, что философы, возвысившіеся до чистой религіи, по воззрѣнію которой Божеству можно угодить не чѣмъ инымъ, какъ только добродѣтельною жизнью, не нуждаются въ мотивахъ, проистекающихъ изъ ученія о загробномъ возмездіи, для того, чтобы признавать надъ собою властъ моральныхъ требованій [3]). Что же касается остальныхъ людей, то надъ ними эти мотивы не могутъ имѣть такой силы, чтобы съ успѣхомъ удерживать ихъ отъ пороковъ и направлять по пути добродѣтели: не даромъ духовенство, которое такъ настаиваетъ на значеніи указанныхъ мотивовъ, постоянно жалуется, въ явномъ противорѣчіи съ собой, на низкій уровень религіозности. На самомъ дѣлѣ,—говоритъ Филонъ,—„маленькое зернышко природной честности и доброжелательности имѣетъ гораздо больше вліянія на поведеніе людей, нежели самыя пышныя перспективы, внушаемыя теологическими теоріями и системами“ [4]). Оно и понятно: въ то время, какъ религіозные мотивы дѣйствуютъ на человѣка,—если только они вообще дѣйствуютъ,—скачками и порывами, естественная склонность дѣйствуетъ на него непрерывно, вплетаясь въ каждое его

нистомъ до эволюціонизма. Во всякомъ случаѣ эволюціонизмъ не только не противорѣчитъ точкѣ зрѣнія Юма, но еще больше укрѣпляетъ его позицію: если трудно представить, какимъ образомъ могъ сложиться инстинктъ въ предѣлахъ индивидуальнаго опыта, то эта трудность значительно облегчается, когда мы переходимъ на почву опыта коллективнаго. Можетъ ли она быть на этой почвѣ совсѣмъ устранена—это уже другой вопросъ.

[1]) Dialogues, part 12 - Works, II, p. 400.

[2]) Тамъ же, p 464.

[3]) Тамъ же, p 462.

[4]) Тамъ же, p. 461.

воззрѣніе, въ каждое убѣжденіе [1])... Если, тѣмъ не менѣе, религіозные мотивы оказываютъ какое-либо вліяніе на человѣческую жизнь, то лишь отрицательное. Иначе, по Филону, и быть не можетъ. Уже „постоянное сосредоточеніе вниманія на столь значительномъ интересѣ, какъ вѣчное спасеніе, въ состояніи погасить доброжелательные аффекты и вызвать узкое ограниченное себялюбіе“ [2]). Къ этому слѣдуетъ прибавить, что такъ какъ погоня за вѣчными наградами и страхъ вѣчныхъ мученій не принадлежатъ къ обычнымъ мотивамъ человѣческой дѣятельности, то они дѣйствуютъ на душу спорадически и могутъ поддерживаться въ своемъ дѣйствіи лишь продолжительнымъ напряженіемъ. Здѣсь—психологическая разгадка того явленія, что наружная религіозная ревность часто соединяется съ холодностью и вялостью чувства. Такъ постепенно воспитывается въ людяхъ лицемѣріе, которое не останавливается ни передъ какими средствами ради осуществленія того дѣла, какое признано спасательнымъ [3]). Мудрено ли теперь, что вся исторія полна извѣстіями о гибельныхъ послѣдствіяхъ суевѣрія—такъ Филонъ называетъ всякую историческую религію, не отвѣчающую идеалу чистой религіи—для общественной жизни, каковы напр., заговоры, гражданскія войны, преслѣдованіе, низверженіе правительства, притѣсненіе, рабство [4])... Общій выводъ изъ всего сказаннаго по вопросу о значеніи религіи для нравственности таковъ: „мотивы вульгарнаго суевѣрія не имѣютъ большого вліянія на общественную жизнь; въ тѣхъ же случаяхъ, когда они получаютъ преобладаніе, ихъ дѣйствіе неблагопріятно для нравственности“ [5]).

Напрасно также ждать отъ религіи утѣшенія и опоры въ несчастіяхъ. Такъ какъ первичнымъ принципомъ религіи служитъ, какъ мы видѣли, ужасъ, то естественно, что страшные образы во всѣхъ религіяхъ оказываются преобладающи-

---

1) Тамъ же, р 461.
2) Тамъ же, р. 462—463.
3) Тамъ же, р. 462.
4) Тамъ же, р. 460.
5) Тамъ же, р. 463.

ми [1]), а потому страхи религіи преобладаютъ надъ ея утѣшеніями [2]). Правда, по временамъ религія доставляетъ человѣку „короткіе промежутки радости“, но не надо забывать и того, что „пароксизмы чрезмѣрнаго, восторженнаго счастья пролагаютъ дорогу столь же сильнымъ пароксизмамъ суевѣрнаго страха и уныніе“ [3])... Въ разсматриваемомъ пунктѣ Юмъ вполнѣ примыкаетъ къ хорошо ему знакомому Лукрецію, который, какъ мы видѣли, считалъ суевѣрное почитаніе боговъ, вышедшее изъ страха передъ грозными явленіями природы и превратностями человѣческой жизни, величайшимъ несчастіемъ человѣческаго рода, и если къ кому, то прежде всего къ Юму должны мы отнести тотъ эпитетъ, которымъ Воббермінъ надѣляетъ Маха [4]): въ ученіи о значеніи религіи въ человѣческой жизни Юмъ по-истинѣ былъ Лукреціемъ своего вѣка...

Въ „Естественной исторіи религіи“ Юмъ сравниваетъ политеизмъ съ монотеизмомъ въ отношеніи ихъ къ ихъ вліянію на жизнь. Повидимому, двухъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ и быть не можетъ: разъ монотеизмъ въ теоретическомъ отношеніи выше политеизма, то и вліяніе его на жизнь должно бы быть благотворнѣе. Дѣйствительно, монотеизмъ, по Юму, имѣетъ то преимущество передъ политеизмомъ, что, утверждая бытіе единаго Божества, соединяющаго въ Себѣ совершеннѣйшій разумъ съ совершеннѣйшею благостью, указываетъ своимъ послѣдователямъ въ лицѣ Божества живой примѣръ справедливости и благожелательности, который бы долженъ былъ ихъ удерживать отъ всего пустого и неразумнаго [5]). Къ сожалѣнію, это преимущество значительно ослабляется двумя обстоятельствами: во-первыхъ, по самой своей природѣ монотеизмъ не можетъ обнаруживать той терпимости къ другимъ религійнымъ вѣрованіямъ и обрядамъ, какую обнаруживаетъ политеизмъ, допу-

---

[1]) Тамъ же, p. 465.

[2]) Тамъ же, p. 461.

[3]) Тамъ же, p. 466.

[4]) *Wobbermin* въ своемъ сочиненіи „Theologie und Metaphysik“ (Berl. 1901) называетъ Маха „новымъ Лукреціемъ“ (S 70).

[5]) The nat. hist. of rel, sect. IX=Essays, II, p. 436.

скающій одновременное существованіе многихъ боговъ и многихъ культовъ [1]), а во-вторыхъ, своимъ ученіемъ о безконечномъ и евосходствѣ Бога передъ человѣкомъ монотеизмъ воспитываетъ въ послѣднемъ духъ смиренія и приниженности, который въ свою очередь находитъ свое выраженіе въ монашескихъ добродѣтеляхъ умерщвленія плоти, покаянія, самоуничиженія, пассивнаго страданія, тогда какъ политеизмъ, по воззрѣніямъ котораго боги лишь нѣсколько выше людей, становится источникомъ активности, бодрости, отваги, великодушія, любви къ свободѣ,—вообще такихъ добродѣтелей, которыя возвышаютъ народъ [2]). Въ конечномъ итогѣ оказывается, что политеизмъ въ жизни гораздо „удобнѣе“, нежели монотеизмъ

Такова, въ существенныхъ чертахъ, философія Юма, которая, будучи послѣднимъ этапомъ въ историческомъ развитіи англійскаго эмпиризма до-кантовскаго времени, представляетъ собою замѣчательное явленіе не только въ ряду англійскихъ философскихъ системъ XVII—XVIII вв. едва ли въ исторіи эмпиризма, отъ Протагора и до нашихъ дней, найдется другая система, которая могла бы поспорить съ юмовской по широтѣ захвата и по строгости въ проведеніи основного принципа. Если мы оглянемся назадъ, то должны будемъ искать въ далекой Греціи такого философа-эмпириста, какого по праву можно поставить на одну доску съ Юмомъ: это былъ Протагоръ; но Протагора мы знаемъ лишь въ сторонникъ свидѣтельствахъ, тогда какъ Юмъ стоитъ передъ нами во весь свой ростъ въ своихъ собственныхъ сочиненіяхъ. Во всякомъ случаѣ Юмъ первый послѣ Протагора сдѣлалъ чистый опытъ принципомъ своей философіи, которому былъ вѣренъ настолько, насколько только можно быть ему вѣрнымъ. О послѣдующихъ эмпиристахъ рѣчь впереди; однако и теперь позволительно отмѣтить, что если кого изъ нихъ можно сравнивать съ Юмомъ, то лишь Спенсера—съ одной стороны, Маха и Авенаріуса—съ другой Спенсера роднитъ съ Юмомъ, помимо общей на-

---

[1]) Тамъ же, p. 437—140.

[2]) Тамъ же, sect. X=p. 410.

ціональности, широта захвата, какою отличается его „синтетическая философія“, Маха и Авенаріуса - строгость въ проведеніи принципа чистаго опыта, но за то Спенсеру недостаетъ той послѣдовательности, а Маху съ Авенаріусомъ—той широты, какія отличаютъ философію Юма: Спенсеръ, какъ увидимъ, старается занять примирительную позицію между эмпиризмомъ и раціонализмомъ, а Махъ съ Авенаріусомъ, будучи строгими эмпиристами, даютъ лишь основы для построенія цѣльной философской системы, - во всякомъ случаѣ ни этика, ни философія религіи не получили въ ихъ сочиненіяхъ такой обстоятельной разработки, какую они нашли у Юма, остающагося и доселѣ величайшимъ представителемъ эмпиризма Впрочемъ, и величіе не застраховываетъ философа, равно какъ поэта или общественнаго дѣятеля, отъ тѣхъ ограниченій, какія налагаются на ихъ дѣятельность ея связью съ опредѣленной культурной эпохой: каждый человѣкъ—дитя своего времени. Въ извѣстной степени приложимо это и къ Юму. Воспользовавшись въ широкомъ объемѣ тѣмъ психологическимъ методомъ, который былъ введенъ въ философію Локкомъ, Юмъ однако въ приложеніи этого метода почти не переступалъ тѣхъ границъ, какія были отмежованы для него Локкомъ: границы эти совпадали съ предѣлами индивидуальнаго сознанія. Только въ своей философіи религіи Юмъ широко пользуется данными коллективнаго опыта, въ другихъ-же частяхъ своей системы онъ ограничивается въ большинствѣ случаевъ показаніями опыта индивидуальнаго. Правда, ему близка мысль о томъ, что отдѣльная личность тѣсно связана въ своемъ развитіи съ жизнью окружающей природы, и онъ охотно отмѣчаетъ черты сходства въ душевной жизни человѣка и животныхъ, у которыхъ, находитъ, напр., какъ мы видѣли, зачатки симпатіи; но онъ еще далекъ отъ того, чтобы онтогенетическое развитіе связать съ развитіемъ филогенетическимъ: эта задача впервые была поставлена въ XIX вѣкѣ, который, въ лицѣ панлогиста Гегеля—съ одной стороны, англійскихъ эволюціонистовъ—съ другой, сдѣлалъ идею развитія принципомъ объясненія во всѣхъ областяхъ научнаго знанія. Юмъ, несомнѣнно, прокладывалъ путь эволюціонизму, но

самъ онъ не былъ эволюціонистомъ, потому что—и въ этомъ именно онъ былъ сыномъ своей эпохи—держался почти исключительно на почвѣ индивидуальнаго опыта. Здѣсь находитъ свое объясненіе то обстоятельство, что ему не удалось выяснить съ полною опредѣленностью взаимное отношеніе между привычкою и инстинктомъ. Но въ предѣлахъ тѣхъ данныхъ, какія представляла въ его распоряженіе эпоха, великій шотландскій философъ сдѣлалъ все, что только можно было сдѣлать, послѣдовательно идя въ томъ направленіи, въ какомъ еще Бэконъ, вѣрный уже опредѣлившимся къ тому времени традиціямъ своего народа, повелъ англійскую философію...

Если въ философіи Юма мы находимъ строгое примѣненіе того принципа, который былъ выдвинутъ впервые еще Протагоромъ, то и другое направленіе религіозно-общественной мысли древней Греціи, представителемъ котораго былъ въ свое время Аристофанъ, нашло своего выразителя среди современниковъ Юма: имѣемъ въ виду его старшаго современника, извѣстнаго политическаго дѣятеля, блестящаго оратора и выдающагося писателя *Болингброка* (1672—1751). Психологической основой его міровоззрѣнія было аристократически-пренебрежительное отношеніе къ человѣку съ его обычными интересами и волненіями[1]), нашедшее для себя соотвѣтствующее выраженіе въ томъ своеобразномъ скепсисѣ, который отнюдь не служитъ источникомъ тяжкихъ душевныхъ мученій: для этого ему недостаетъ глубины,—скорѣе наоборотъ, освобождая отъ мучительной тревоги и напряженнаго труда, связанныхъ съ устремленіемъ вниманія на „вѣчные вопросы“, тѣмъ самымъ сберегаетъ энергію, необходимую для того, чтобы въ полной мѣрѣ взять отъ жизни ея наслажденія; гносеологической же предпосылкой этого міровоззрѣнія служило убѣжденіе въ томъ, что единственнымъ источникомъ познанія является опытъ: это—„огненный столбъ, который, одинъ только можетъ вести въ землю обѣтованную“, а потому „кто его теряетъ изъ виду, тотъ теряетъ себя самого въ

---

[1]) *Lechler*. Geschichte des englischen Deismus Stuttg u Tubing. 1841 S. 399.

мрачныхъ дебряхъ фантазіи“ [1]). Въ связи съ чисто сенсуалистическою теоріей познанія стоитъ у Болингброка рѣзко отрицательное отношеніе къ философіи (имѣется въ виду метафизическая философія), поскольку она обязана своимъ возникновеніемъ слишкомъ поспѣшнымъ обобщеніямъ фактовъ, данныхъ въ опытѣ, или—что̀ еще хуже—чисто догматическому признанію извѣстныхъ принциповъ, какъ будто они представляютъ собою всеобщія истины [2]), а такъ какъ научное богословіе обязано своимъ происхожденіемъ вторженію философіи въ область религіи: богословіе—это помѣсь религіи и философіи, и въ частности христіанское богословіе есть не что иное, какъ платонизмъ, пересаженный на христіанскую почву [3]), то Болингброкъ вполнѣ послѣдовательно распространяетъ отрицательную оцѣнку, данную имъ философіи, и на богословіе, и если истиннаго философа слѣдуетъ искать не среди профессіональныхъ философовъ, а среди простыхъ людей, совершенно чуждыхъ школьной философіи [4]), то туда же, — утверждаетъ Болингброкъ, — надо направить поиски и за истинно религіознымъ человѣкомъ. „Богословіе,—гибель религіи; въ богословіи, словно въ ящикѣ Пандоры, много хорошихъ вещей лежитъ сверху, но за то внизу скрыто много дурныхъ, которыя распространяютъ въ мірѣ бѣды и разореніе. Царство богословія—царство мрака, а потому, чтобы воспользоваться свѣтомъ Евангелія, мы должны бѣжать подальше отъ богословія“ [5]). Въ свою очередь „богословы должны возвратиться къ Евангелію, подобно тому, какъ философы возвращаются къ природѣ“ [6]), при чемъ они должны воздерживаться отъ какого бы то ни было перетолкованія Библіи: тѣ вещи, которыя въ Библіи представляются темными и двусмысленными, такими же должны оставаться и въ богословіи [7]). „Предоставьте намъ,—говоритъ Болингброкъ, —вѣрить

[1]) Слова Болингброка Цитата—у *Lechler'a*, S. 402
[2]) *Lechler*, S. 402.
[3]) Тамъ же, S. 403—404.
[4]) Тамъ же, S. 402.
[5]) Цитат у *Лехлера*, S. 404.
[6]) Цит.—тамъ же, S 407.
[7]) *Lechler*, S. 407.

въ то, что стоитъ въ Библіи, потому что это тамъ стоитъ, — не потому, что это невозможно или абсурдно, какъ выражался Терпуллианъ, а несмотря на то, что это недоказуемо или нелѣпо“ [1]). Вѣра въ божественное происхожденіе Библіи опирается не на раціональные доводы, а на внѣшнія доказательства [2]). Однако, если такого рода доказательства и могутъ привести къ убѣжденію въ божественномъ происхожденіи Откровенія, то они не могутъ, конечно, породить самой вѣры въ Бога,—спрашивается: гдѣ же источникъ этой вѣры? Этотъ вопросъ имѣетъ громадное значеніе въ ходѣ мыслей Болингброка. Къ сожалѣнію, мы лишены возможности представить въ настоящій разъ документальныя данныя относительно рѣшенія поставленнаго вопроса, потому что знакомы съ этимъ мыслителемъ лишь изъ вторыхъ рукъ; насколько, однако, позволяютъ судить имѣющіяся въ нашемъ распоряженіи пособія, Болингброкъ мало думалъ надъ указаннымъ вопросомъ, да и едва ли у него были особенныя побужденія для этого. Дѣло въ томъ, что въ оцѣнкѣ религіи онъ стоялъ на чисто внѣшней по отношенію къ ней, политической точкѣ зрѣнія: религія, христіанство, церковь сами по себѣ не имѣютъ у него никакой цѣны, они только средство для того, чтобы держать человѣка въ уздѣ [3]). Въ связи съ этимъ вопросъ о происхожденіи національныхъ и государственныхъ религій рѣшается въ томъ смыслѣ, что онѣ—изобрѣтеніе законодателей [4]). Удивительно ли, что при такомъ вглядѣ на сущность и происхожденіе религіи Болингброкъ, подобно Аристофану, „не отступаетъ передъ самыми безстѣнчивыми насмѣшками“ по адресу положительной религіи?! [5]) И сколько бы ни дѣлалось попытокъ оградить са-

---

[1]) Цит у *Лехлера*, S. 404

[2]) *Lechler*, S. 404.

[3]) Тамъ же, S. 399—400.

[4]) Тамъ же, S. 400. Мысль эта не была новой для того времени: ее мы находимъ у многихъ представителей англійскаго деизма; назовемъ Герберта Чербери (1581—1646), Гоббса (1588—1679), Блаунта (1654—1643), Тиндаля (16.6—1733). См объ этомъ у *Лехлера*, S. 50—51, 85, 119, 338.

[5]) *Виндельбандъ*. Истор. нов. филос., т. I. Русск. пер. Спб. 1902. Стр. 232.

мого Болингброка отъ подозрѣній въ пренебрежительномъ отношеніи къ религіи, въ частности къ христіанству [1]), едва ли можно смягчить беззастѣнчивость его взгляда на природу человѣка и значеніе религіи: человѣкъ—животное, а религія—узда для этого животнаго,—точка зрѣнія, которую лучше всего можно назвать полицейской точкой зрѣнія [2]). Она въ самомъ корнѣ подтачиваетъ религію, и если что можно сказать въ оправданіе Болингброка, то не больше того, что сказано у Виндельбанда: „въ сущности Болингброкъ только имѣлъ достаточно смѣлости, чтобы высказать тайну высшаго общества своего времени, тайну, существованіе которой даже не ограничивается одной этой эпохой“ [3]). Къ сожалѣнію, послѣднее замѣчаніе вѣрно...

Таковъ былъ въ своихъ воззрѣніяхъ англійскій Аристофанъ XVIII-го вѣка.

Въ свое время въ Аѳинахъ, какъ мы видѣли, нашелся могучій мыслитель, который со всею силою нравственнаго убѣжденія и діалектическаго дарованія выступилъ противъ релятивизма своего времени. Англія XVIII-го вѣка тоже выдвинула мыслителя, около котораго долгое время группировались всѣ тѣ, кто не мирился съ релятивистическими слѣдствіями исконнаго англійскаго эмпиризма: разумѣемъ главу т. наз. шотландской школы, Томаса *Рида* (1710—1796). Къ сожалѣнію, шотландскому Сократу недоставало той глубины и критической проницательности, какими отличалась мысль его великаго аѳинскаго прототипа, а потому философія шотландской школы и не оставила въ исторіи философской мысли слишкомъ замѣтнаго слѣда.

Ридъ не считалъ даже нужнымъ доказывать нелѣпость тѣхъ выводовъ, къ какимъ пришли Беркли и Юмъ въ своей

---

[1]) *Францъ Форлендеръ*, напр., говоритъ о Болингброкѣ: „Онъ собственно нигдѣ не борется противъ христіанскаго ученія, какъ такового, какъ оно содержится въ Евангеліяхъ, но только противъ извращенія его посредствомъ метафизики и богословія“ (Geschichte der philosoph. Moral, Rechts—und Staats - Lehre der Engländer und Franzosen. Marburg, 1855. S. 434.

[2]) Ср. *Виндельбанда*, стр 231.

[3]) Тамъ же

философіи, т. е. отрицаніе матеріальныхъ и духовныхъ субстанцій: достаточно того, что эти выводы противорѣчатъ здравому смыслу средняго человѣка, а такъ какъ они представляютъ логически послѣдовательный результатъ той формулированной Локкомъ предпосылки англійскаго эмпиризма, что душа человѣка—tabula rasa, на который опытъ впервые чертитъ свои письмена—простыя идеи, представляющія собою первичные и основные элементы нашего познанія, то вмѣстѣ съ отрицаніемъ конечныхъ выводовъ должна быть отвергнута, по Риду, и обосновывающая ихъ предпосылка. На самомъ дѣлѣ первичными и основными элементами познанія служатъ не простыя идеи, на какія разлагается познаніе при психологическомъ анализѣ, а тѣ самодостовѣрныя сужденія, на которыхъ опираются затѣмъ сужденія выводныя. Задача философіи—отыскать самодостовѣрныя сужденія. Въ осуществленіи этой задачи Ридъ пошелъ тѣмъ путемъ, какой подсказывался ему всѣмъ ходомъ англійской философіи,—путемъ психологическаго анализа. Результатъ былъ тотъ, что задача, превосходно поставленная, получила слишкомъ поверхностное рѣшеніе: Ридъ просто-напросто собралъ тѣ сужденія, достовѣрность которыхъ обыкновенно не подвергается сомнѣнію среднимъ человѣкомъ, и объявилъ ихъ, въ качествѣ содержанія здраваго человѣческаго смысла, основою познанія. Ему даже и въ голову не приходилъ вопросъ, не представляютъ ли эти сужденія предразсудковъ, а потому онъ и не считалъ себя обязаннымъ позаботиться объ ихъ логическомъ оправданіи. Если шотландская школа, обращаясь къ внутреннему опыту въ поискахъ самодостовѣрныхъ сужденій, несомнѣнно содѣйствовала успѣхамъ интроспективной психологіи, то своею ссылкой на здравый человѣческій смыслъ, какъ на рѣшающую инстанцію, она не могла будить критической мысли,—скорѣе даже усыпляла ее. Однако простымъ, хотя и рѣшительнымъ призывомъ выбросить за бортъ все движеніе англійской философіи, отъ Локка до Юма, нельзя было бороться съ ея результатами: для этого нужна была критическая работа философской мысли, направленная на оцѣнку не только послѣднихъ выводовъ англійской философіи, но и самыхъ познавательныхъ способностей. Чтобы

разрѣшить такую задачу, нуженъ былъ умъ достаточно рѣшительный для того, чтобы снести всю башню до основанія ради удостовѣренія въ надежности ея фундамента, разъ только въ этомъ явилось сомнѣніе[1]), и въ то же время достаточно осторожный для того, чтобы не выплеснуть изъ ванны вмѣстѣ съ водой и ребенка. Съ такимъ именно умомъ мы встрѣчаемся въ лицѣ *Канта* (1724—1804). Въ своей личности онъ совмѣщалъ всѣ черты, необходимыя для того, чтобы явиться спокойнымъ и безпристрастнымъ третейскимъ судьей между двумя противоположными направленіями философской мысли—эмпиризмомъ и раціонализмомъ, нашедшими для себя къ тому времени достаточно яркое выраженіе въ системахъ Локка, Беркли и Юма—съ одной стороны, Декарта, Спинозы и Лейбница—съ другой, а въ своемъ философскомъ развитіи онъ встрѣтилъ достаточно поводовъ

---

[1]) Ср. *Канта* „Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ", предисловіе (русск. пер. Влад. Соловьева, М. 1889, стр. 5). Здѣсь же находимъ суровый приговоръ надъ философской работой шотландской школы: вмѣсто того, чтобы „глубоко проникнуть въ природу чистаго разума", Ридъ и его послѣдователи „выдумали болѣе удобное средство сопротивляться" (Юму) „безо всякаго пониманія—именно аппеляцію къ общему человѣческому разсудку или здравому смыслу. Правда, это великій даръ неба—обладать прямымъ (или, какъ недавно стали говорить, *простымъ*) человѣческимъ разсудкомъ Но его должно доказывать на дѣлѣ разсудительностью своихъ мыслей и словъ, а не тѣмъ, что ссылаться на него какъ на оракулъ, когда не умѣешь ничего разумнаго сказать въ пользу своего мнѣнія. Когда пониманіе и знаніе приходятъ къ концу—тогда, и ие раньше—сослаться на здравый человѣческій смыслъ—это одно изъ тѣхъ остроумныхъ изобрѣтеній новѣйшихъ временъ, благодаря которымъ пустѣйшій болтунъ можетъ безопасно начинать и выдерживать споръ противъ человѣка съ самымъ основательнымъ умомъ. Но пока есть еще малѣйшій остатокъ пониманія, всякій остережется прибѣгнуть къ этому крайнему средству. Если разсмотрѣть хорошенько, эта аппеляція къ здравому смыслу есть ничто иное какъ ссылка на сужденіе толпы, отъ одобреній которой философъ краснѣетъ, а популярный болтунъ торжествуетъ и дѣлается дерзкимъ". Чтобы бороться съ Юмомъ, нужно, по Канту, обладать „критическимъ разумомъ", который „держитъ въ границахъ обыкновенный разсудокъ, чтобы онъ не забирался въ умозрѣнія и не желалъ бы давать о нихъ своего рѣшенія, не будучи самъ въ состояніи оправдать свои положенія; только въ такихъ границахъ остается онъ здравымъ разсудкомъ" (стр 9—10).

для того, чтобы основательно познакомиться съ указанными направленіями и системами и много подумать надъ ними: извѣстно, что Кантъ прошелъ въ своемъ философскомъ развитіи черезъ тѣ самыя стадіи, какія уже были пройдены до него европейскою мыслью въ лицѣ ея наиболѣе замѣчательныхъ представителей. Сначала (приблизительно до начала шестидесятыхъ годовъ) Кантъ, стоялъ на почвѣ лейбнице-вольфовской философіи, считая, вслѣдъ за философами-раціоналистами, основнымъ источникомъ познанія разумъ и допуская соотвѣтствіе (предустановленную гармонію) между правильно построенною системою понятій и системою вещей, существующихъ внѣ и независимо отъ человѣческаго разума, потому что и та, и другая въ концѣ концовъ имѣютъ одинъ общій источникъ въ Божественномъ Разумѣ. Колебаніе этой точки зрѣнія замѣчается еще въ началѣ 60-хъ годовъ, но только знакомство съ философіей Юма, особенно съ его выясненіемъ „важнаго понятія метафизики, именно понятія о связи причины и дѣйствія“, заставило Канта рѣшительно отказаться отъ догматическо-раціоналистической точки зрѣнія и дало его „изысканіямъ въ области умозрительной философіи совершенно иное направленіе“ [1]), нашедшее для себя наиболѣе яркое выраженіе въ извѣстной сатирѣ „Грёзы духовидца, поясненныя грёзами метафизика“ (1766 г.), гдѣ „неустойчивымъ понятіямъ полуфантазирующаго, полуразсуждающаго ума“ противополагаются понятія, опирающіяся на твердую почву опыта [2]). Однако Кантъ, по его собственнымъ словамъ, „далеко не послѣдовалъ за Юмомъ въ его заключеніяхъ“ [3]): Кантъ слишкомъ вѣрилъ, съ одной стороны, въ цѣнность науки, особенно математики, которую считалъ „гордостью человѣческаго разума“ [4]), съ другой

---

[1]) Тамъ же, стр. 6, 10.

[2]) „Грёзы духовидца“, пер. Б. П. Бурдесъ подъ ред. А. А. Волынскаго, Спб. 1904, стр. 67, а также 24, 27, 44, 59—60, 73, 91—92, 95, 105, 111, 115.

[3]) „Пролегомены“, предисл., рус. пер., стр. 10.

[4]) „Kr. d. rein. Vernunft“, A^2(=2 Aufl.), S. 492. При ссылкахъ на „Кр. чист. разума“ указываются страницы изданій, вышедшихъ при жизни Канта, 1-го—1781 г., 2-го—1787 г. Онѣ проставлены на поляхъ новѣй-

стороны—въ безусловную обязательность требованій нравственнаго закона, на величіе котораго онъ не могъ насмотрѣться[1]),—слишкомъ вѣрилъ для того, чтобы всецѣло и окончательно стать на сторону философіи, которая въ своихъ конечныхъ выводахъ приводитъ къ релятивизму во взглядѣ какъ на достовѣрность знанія, такъ и на обязательность требованій нравственнаго закона. Философія Юма послужила лишь толчкомъ къ критической работѣ собственной мысли Канта, направленной не на „критику книгъ и системъ", а на „критику способности разума вообще"[2]). Такимъ путемъ возникла критическая философія.

Для того, чтобы избѣжать крайняго релятивизма, къ которому пришелъ Юмъ въ результатѣ своихъ изслѣдованій, и черезъ то самое спасти науку и нравственность отъ подтачивающаго ихъ въ самомъ корнѣ скептицизма, нужно было допустить, что сужденія, лежащія въ основѣ нашего знанія, и предписанія нравственнаго закона имѣютъ свой источникъ, равно какъ и ручательство своей достовѣрности, не въ опытѣ, который, какъ это совершенно правильно разъяснилъ Юмъ, можетъ дать лишь проблематическое по степени своей достовѣрности знаніе, а въ независимомъ отъ опыта, или чистомъ разумѣ. Что-нибудь одно: или разумъ есть продуктъ опыта, какъ полагалъ Юмъ, но тогда уже не можетъ быть рѣчи ни объ аподиктическомъ характерѣ научнаго знанія, ни о безусловной обязательности требованій нравственнаго закона, или аподиктическій характеръ научнаго знанія, равно

шаго изданія „Критики", даннаго въ III и IV тт. полнаго собранія сочиненій Канта, издаваемаго Прусск. Академ Наукъ (см. сообщіе объ этомъ изданіи въ янв. кн. „Трудовъ Кіевск. Дух. Акад" за 1908 г.), а также—новѣйшаго русскаго перевода „Критики", выполненнаго Н. О. Лосскимъ по тексту академическаго изданія сочиненій Канта: указывая страницы вышедшихъ при жизни Канта изданій „Кр. чист. раз", мы тѣмъ самымъ даемъ возможность легко навести соотвѣтствующую справку и по академич. изданію „Критики", и по ея русскому переводу, сдѣланному Лосскимъ.

[1]) См. „Крит практ. раз.", русск. пер. Н. М Соколова, стр. 94; ср. стр. 191.

[2]) Kr. d. rein. Vern " A (=1 Aufl.), Vorrede, S XII=пер. Лосскаго, стр. 5.

какъ безусловная обязательность требованій нравственнаго закона не подлежатъ сомнѣнію, но въ такомъ случаѣ разумъ нужно признать независимымъ отъ опыта источникомъ познанія. Какъ извѣстно, Кантъ принялъ вторую часть дилеммы, примкнувъ въ этомъ существеннѣйшемъ пунктѣ своего ученія къ раціоналистическому направленію предшествовавшей философіи. За то онъ рѣшительно разошелся съ представителями этого направленія въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи между знаніемъ и бытіемъ: теорія предустановленной гармоніи между знаніемъ и бытіемъ, ясно формулированная Лейбницемъ, но молчаливо преполагавшаяся и другими раціоналистами до-кантовскаго времени, представляется Канту совершенно произвольнымъ, чисто догматическимъ предположеніемъ, которое не можетъ быть оправдано разумомъ, а потому должно быть отклонено, какъ лишенное всякаго научнаго значенія. Кантъ становится на ту точку зрѣнія въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи между знаніемъ и бытіемъ, которая, какъ мы видѣли, была намѣчена еще Сократомъ: разумъ знаетъ только то, что самъ онъ творитъ [1]). Кантъ разъясняетъ, что природа, которая служитъ, по нему, единственнымъ объектомъ научнаго познанія, не есть совокупность вещей, совершенно независимыхъ отъ нашего разума, или вещей въ себѣ; нѣтъ, природа есть построеніе нашего разума. Правда, матеріалъ для этого построенія не создается самимъ разумомъ, а дается ему какъ результатъ аффекцій (воздѣйствій) на него со стороны внѣшихъ предметовъ [2]), но дается въ хаотическомъ видѣ: взятый самъ по себѣ, онъ

---

[1]) Эта мысль не была совершенно чужда и до-кантовской философіи; такъ, уже упоминавшійся нами (стр 116, прим. 1) *Санхецъ* опирается въ своихъ разсужденіяхъ на ту „основную мысль, что можно знать только то, что произвелъ самъ“ (*Виндельб.* Ист. нов. фил, т. I, русск. пер, стр. 18); но, выдвигавшаяся случайно,—можетъ быть, безъ яснаго сознанія всей ея принципіальной важности,—она пропадала среди другихъ мыслей, словно рѣка въ песчаной степи, не оказавъ опредѣляющаго вліянія на ходъ философскаго развитія Такое значеніе она впервые получила у Канта.

[2]) „Kr. d. rein. Vern.“, A[2], 33: die Anschauung „findet— —nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch moglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire“. Словъ „uns Menschen wenigstens“ въ 1-мъ изданіи не было.

представляетъ собою многообразіе разрозненныхъ созерцаній (Anschauungen), и только благодаря дѣятельности разума, которая состоитъ въ объединеніи того, что дано въ разрозненномъ видѣ, въ этотъ хаосъ вносится порядокъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и хаосъ чисто субъективныхъ созерцаній преобразуется въ совокупность предметовъ, или въ то, что мы называемъ природой. Такимъ образомъ, предметъ есть не что иное, какъ единство созерцаній, устанавливаемое нашимъ разумомъ. Въ этомъ именно смыслѣ какъ отдѣльный предметъ, такъ и совокупность предметовъ, или природа, есть не что иное, какъ построеніе нашего разума,—не моего или вашего, а нашего,—не индивидуальнаго, опредѣляющагося въ своей дѣятельности индивидуальными особенностями извѣстнаго лица, равно какъ тѣми пространственно-временными отношеніями, въ которыхъ это лицо дѣйствуетъ, а надъиндивидуальнаго, общечеловѣческаго, который, какъ бы воплощаясь въ той или другой личности, подчиняется въ своей дѣятельности лишь своимъ собственнымъ законамъ.

Если природа, какъ совокупность познаваемыхъ нами предметовъ, построяется дѣятельностью нашего разума, то изучить тѣ функціи, благодаря которымъ многообразіе разрозненныхъ созерцаній преобразуется въ предметъ, значитъ въ сущности изучить тѣ законы, которымъ подчиняется природа въ своемъ существованіи, потоиу что въ процессѣ построенія природы именно разуму принадлежитъ внесеніе въ разрозненный хаосъ разнообразныхъ созерцаній единства и закономѣрности. Кантъ нашелъ путь къ изученію названныхъ функцій. Такъ какъ „работа, которую наше мышленіе необходимо, но, конечно, безсознательно совершаетъ надъ нашими интуиціями“ (=созерцаніями), въ результатѣ чего „мы имѣемъ въ нашемъ опытѣ опредѣленные предметы, производится тѣмъ же разсудкомъ, которымъ мы сознательно пользуемся въ такъ называемомъ логическомъ мышленіи“, обрабатывающемъ, впрочемъ, не интуиціи, а понятія и потому дающемъ въ результатѣ не предметы, а сужденія [1]),

[1]) *Ремке.* Ист фил, стр. 261; ср. *Виндельб.* Ист. нов, фил, т. II, русск. пер., стр. 55—63

то мы, изучая функціи разсудка, поскольку онъ проявляется въ построеніи сужденій, тѣмъ самымъ изучаемъ и тѣ функціи разсудка, посредствомъ которыхъ разрозненный матеріалъ созерцаній перерабатывается въ природу, какъ систему опредѣленныхъ предметовъ, находящихся во взаимодѣйствіи другъ съ другомъ. Такимъ путемъ Кантъ открываетъ тѣ понятія, которыя служатъ выраженіемъ синтетическихъ функцій нашего разсудка, имѣющихъ мѣсто при упорядоченіи созерцаній, или такъ называемыя категоріи 1). Примѣняя ихъ къ созерцаніямъ, даннымъ въ опытѣ, мы получимъ рядъ сужденій, которыя, имѣя свой источникъ въ организаціи нашего разума, въ то же время являются законами природы, ибо природа-то, какъ мы видѣли, есть не что иное, какъ построеніе разума,—мудрено ли, что особенности постройки, съ формальной стороны, опредѣляются особенностями архитектора?!... Такимъ образомъ, не природа предписываетъ законы разуму, а—наоборотъ—разумъ предписываетъ законы природѣ, какъ онъ же предписываетъ законы и нашей волѣ. Такъ какъ только-что отмѣченная законодательная функція принадлежитъ разуму надъиндивидуальному, то понятно, что какъ законъ природы, такъ и законъ свободы воспринимаются индивидуальнымъ сознаніемъ, какъ нѣчто для него принудительное (законы природы) или безусловно обязательное (законы свободы).

Итакъ, лишь разумъ вноситъ единство въ многообразіе разрозненныхъ созерцаній, данныхъ въ опытѣ, но онъ не могъ бы этого дѣлать, если бы самъ не обладалъ единствомъ: только то, что само есть единство, можетъ сообщать един-

---

1) Нужно имѣть въ виду, что какъ упорядочивающая созерцанія и черезъ то построяющая природу дѣятельность надъиндивидуальнаго разума, совершающаяся въ подсознательныхъ глубинахъ, не тожественна съ логическими операціями разума, выполняемыми въ сферѣ яснаго сознанія, хотя по существу и сходна съ ними, такъ и категоріи, какъ выраженіе синтетическихъ функцій надъиндивидуальнаго разума, не слѣдуетъ отожествлять съ чисто-логическими формами разсудочной дѣятельности: въ противоположность послѣднимъ категоріи можно назвать гносеологическими, или—примѣняя терминологію самого Канта—трансцендентальными формами познанія. Ср *Виндельб.*, указ. соч, стр. 55—56.

ство тому, что само по себѣ имъ не обладаетъ. Значитъ, первоначальное, основное единство, безъ котораго бы нигдѣ не было единства, мы должны искать въ разумѣ, а такъ какъ эмпирическое сознаніе не отличается безусловнымъ единствомъ: его единство имѣетъ совершенно случайный характеръ, то мы должны предположить, помимо эмпирическаго сознанія (или эмпирической апперцепціи), сознаніе трансцендентальное (или апперцепцію трансцендентальную), по терминологіи „Пролегоменъ"—„сознаніе вообще" [1]), которое, обладая первоначальнымъ единствомъ, только и въ состояніи объяснить возможность объединяющихъ функцій разума (точнѣе разсудка). Въ самомъ дѣлѣ, „многоразличныя представленія, которыя даны въ извѣстномъ созерцаніи, не были бы всѣ вмѣстѣ *моими* представленіями, если бы они всѣ вмѣстѣ не принадлежали къ одному самосознанію" [2]). Мало того,—единство эмпирическаго сознанія возможно лишь благодаря единству трансцендентальнаго сознанія: „лишь благодаря тому, что я могу многоразличіе данныхъ представленій связать *въ одномъ сознаніи*, возможно то, что я представляю себѣ *тожество сознанія въ* самихъ *этихъ представленіяхъ*" [3]). Если къ сказанному присоединить, что „*объектъ* есть то, въ понятіи чего *объединено* многоразличіе даннаго созерцанія", а необходимымъ условіемъ какого бы то ни было объединенія служитъ первоначальное единство трансцендентальнаго сознанія, то для насъ откроется во всей широтѣ значенія этого единства: только оно дѣлаетъ возможнымъ отношеніе представленій къ предмету, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ объективную значимость,—значитъ, и то, что дѣлаетъ ихъ знаніями, ибо „знанія состоятъ въ опредѣленномъ отношеніи данныхъ представленій къ объекту". А если, теперь, припомнить, что

---

[1]) Въ 20-мъ §-ѣ „Пролегоменъ" Кантъ различаетъ 1) „сознаніе моего состоянія", или „эмпирическое сознаніе", въ которомъ осуществляются „сужденія воспріятія" (die Wahrnehmungsurtheile), т. е. сужденія „субъективныя", или „эмпирическія", и 2) „сознаніе вообще" (das Bewusstsein überhaupt), въ которомъ осуществляются „сужденія опыта" (die Erfahrungsurtheile), т. е. сужденія „всеобщія,—слѣд., объективныя".

[2]) Kr. d. rein. Vern., A[2], S. 132; ср. S. 134.

[3]) Тамъ-же, S. 133.

функціи разсудка сводятся къ объединенію и черезъ то самое къ объективированію данныхъ въ опытѣ элементовъ, то не будетъ преувеличеніемъ сказать, что на первоначальномъ единствѣ трансцендентальнаго сознанія или трансцендентальной апперцепціи, „покоится возможность самого разсудка“ [1]). При этомъ необходимо помнить, что первоначальное единство сознанія не есть реальный фактъ, открывающійся во внутреннемъ опытѣ (этого не можетъ быть по той причинѣ, что оно служитъ условіемъ всякаго опыта), а логически необходимо предположеніе, безъ котораго невозможно было бы понять ни природы, ни знанія, ни самого разсудка. „Единство сознанія устанавливается Кантомъ,—комментируетъ *Когенъ*,—исключительно въ качествѣ основоположенія“, а никакъ, „не въ качествѣ абсолютнаго субъекта“[2]). Примѣняясь къ терминологіи Канта, мы должны сказать, что первоначальное единство апперцепціи есть единство трансцендентальное, т. е. представляющее собою апріарное условіе опыта, а не эмпирическое, т. е. данное въ опытѣ. Если, теперь, единство сознанія мы будемъ называть *я*, то мы должны различать двоякаго рода *я*: *я* эмпирическое и *я* трансцендентальное. Послѣднее отъ перваго отличается, по предыдущему, тремя чертами: во-первыхъ, оно никогда не бываетъ воспринимаемымъ объектомъ, а лишь—воспринимающимъ субъектомъ; во-вторыхъ, оно неизмѣнно въ своемъ содержаніи, тогда какъ эмпирическое *я* постоянно измѣняется; въ-третьихъ, оно не индивидуально, а надъиндивидуально.

Будучи трансцендентальнымъ условіемъ самой возможности познанія, первоначальное единство апперцепціи отнюдь не является чѣмъ-то трансцендентнымъ по отношенію къ познанію,—наоборотъ, оно такъ же тѣсно связано съ прочими элементами нашего познанія, какъ центръ съ пери-

---

[1]) Тамъ же, S. 137.

[2]) „Kommentar zu J. Kants Krit d. rein. Vern.“ v. *H Kohen* (=Philosoph. Bibliothek, B. 113), Lpz 1907, S. 56: „die Einheit des Bewusstseins lediglich als *Grundsatz* aufgestellt wird, und nicht etwa als ein absolutes Subjekt. Nur in seiner Betätigung hat der Grundsatz seinen Bestand“.

феріей: какъ центръ не можетъ существовать безъ периферіи, а периферія безъ центра, такъ точно трансцендентальное единство апперцепціи, взятое отдѣльно отъ остальныхъ элементовъ познанія, есть простой абстрактъ,— не болѣе: только „in seiner Betätigung“ получаетъ оно „seinen Bestand“, равно какъ и тѣ элементы познанія безъ отношенія къ трансцендентальному единству апперцепціи не имѣютъ значенія знанія. Другими словами: нѣтъ субъекта безъ объекта, и нѣтъ объекта безъ субъекта,—трансцендентальный субъектъ познанія и его объектъ имманентны другъ другу. Съ этой точки зрѣнія если и можно вести рѣчи о внѣшнихъ предметахъ, то не въ смыслѣ вещей въ себѣ, которыя существуютъ внѣ и независимо отъ нашего сознанія, а въ смыслѣ представленій, построяемыхъ нашимъ сознаніемъ. Они „могутъ непосредственно сознаваться нами, какъ и всякое другое представленіе“, и если „называются внѣшними“, то „потому, что они связаны съ тѣмъ чувствомъ, которое мы называемъ внѣшнимъ“. Такъ какъ общею и неотъемлемою формою внѣшняго чувства служитъ созерцаніе пространства, то всѣ представленія, связанныя съ этимъ чувствомъ, необходимо располагаются въ пространствѣ, вслѣдствіе чего и получаются въ нашемъ сознаніи предметы внѣшніе по отношенію другъ къ другу. Въ свою очередь пространство, связью съ которымъ обусловливается внѣ — и подлѣ — положеніе предметовъ нашего сознанія, есть не что иное, какъ „одинъ изъ внутреннихъ способовъ представленія, при помощи котораго извѣстныя воспріятія связываются другъ съ другомъ. Если считать внѣшніе предметы вещами въ себѣ, то рѣшительно невозможно понять, какимъ образомъ мы можемъ притти къ познанію ихъ дѣйствительности внѣ насъ, разъ мы опираемся на представленіе, которое находится въ насъ. Въ самомъ дѣлѣ, ощущать можно только въ себѣ самомъ, а не внѣ себя, и потому самосознаніе, взятое въ цѣломъ, доставляетъ намъ не что иное, какъ только наши собственныя опредѣленія“ [1]).

---

[1]) Kr. d. rein Vern., A, S. 378.

Казалось бы, мысль выражена настолько ясно и опредѣленно, что сами собою отпадаютъ всякаго рода ограниченія ея или перетолкованія: въ процессѣ нашего познанія мы не можемъ выйти за границы нашего разума, а потому о дѣйствительномъ существованіи какихъ бы то ни было предметовъ за этими границами и рѣчи быть не можетъ,—строго имманентная точка зрѣнія. Однако, какъ ни ясно и опредѣленно она выражена въ приведенномъ мѣстѣ „Критики чистаго разума", она не проводится послѣдовательно черезъ всю „Критику". Достаточно вспомнить, что всѣ разсужденія Канта — въ „трансцендентальной эстетикѣ" — о томъ, что мы познаемъ не вещи въ себѣ, а явленія, не только не отрицаютъ существованія вещей въ себѣ, но — скорѣе—предполагаютъ это существованіе: Кантъ тамъ ни однимъ словомъ не обмолвился о томъ, что мы не имѣемъ права говорить о дѣйствительности вещей въ себѣ внѣ нашего сознанія,—онъ лишь съ утомительною настойчивостью повторяетъ, что для насъ эти вещи непознаваемы, и только въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ „Критики", что это X для насъ — ничто [1]), не само по себѣ ничто, а *для насъ* ничто. Но мало того, что Кантъ во многихъ своихъ разсужденіяхъ предполагаетъ существованіе вещей въ себѣ,—въ его „Критикѣ чистаго разума", и не во второмъ только изданіи, гдѣ смягчена идеалистическая точка зрѣнія, но и въ первомъ, и притомъ—тамъ, гдѣ Кантъ держится на почтвѣ *теоретическаго* разума, пока еще не считаясь съ требованіями нравственнаго сознанія, мы встрѣчаемся съ утвержденіемъ, что понятіе о вещахъ въ себѣ, какъ реально существующихъ внѣ и независимо отъ нашего разума, есть необходимое понятіе послѣдняго. Разъ мы допускаемъ,—разсуждаетъ Кантъ,—существованіе явленій, мы должны допустить и существованіе вещей въ себѣ, которыя лежатъ въ основѣ явленій: „въ противномъ случаѣ мы пришли бы къ безсмысленному утвержденію, будто явленіе существуетъ безъ чего бы то ни было, что является" [2]). Нужно только помнить, что изъ того, что мы не

[1]) Kr. d. rein Vern., A, 105.

[2]) Kr. d rein Vern., A², Vorrede, S. XXVI - XXVII; ср. S. 565. „такъ какъ явленія не суть вещи въ себѣ, то въ основѣ ихъ долженъ лежать

можемъ не мыслить вещей въ себѣ, не слѣдуетъ, что мы можемъ познавать ихъ, ибо „мыслить предметъ и *познавать* предметъ—не одно и то же“: [1]) для познанія, кромѣ понятія посредствомъ котораго предметъ вообще мыслится, необходимо еще созерцаніе, посредствомъ котораго онъ дается; но вещи въ себѣ если бы и могли быть предметомъ созерцанія, то не чувственнаго, т. е. связаннаго съ созерцаніями пространства и времени, потому что такого рода созерцаніе имѣетъ дѣло лишь съ феноменами, а интеллектуальнаго, отрѣшеннаго отъ формъ пространства и времени; между тѣмъ человѣческій разумъ обладаетъ лишь чувственнымъ созерцаніемъ. Такимъ образомъ, вещь въ себѣ, будучи необходимымъ понятіемъ нашего мышленія, не можетъ однако быть предметомъ нашего познанія, о чемъ, впрочемъ, горевать нечего: „чѣмъ могутъ быть вещи въ себѣ,—говоритъ Кантъ,—я не знаю, да и не нуждаюсь въ этомъ знаніи, потому что мнѣ, вѣдь, вещь никогда иначе не можетъ встрѣтиться какъ только въ явленіи“ [2]).

Какъ бы то ни было, но понятіе вещи въ себѣ введено въ систему, а съ тѣмъ вмѣстѣ не только снова, во второй разъ послѣ Локка, вырыта непроходимая пропасть между знаніемъ и бытіемъ, но и въ систему Канта внесено, по видимому, непримиримое раздвоеніе: разъ принята мысль, что вещи въ себѣ существуютъ внѣ нашего сознанія, хотя и не могутъ быть познаны нами, что же остается отъ того утвержденія, что мы, опираясь на представленіе, которое въ насъ, никоимъ образомъ не можетъ притти къ познанію дѣйствительности вещей въ себѣ внѣ насъ?! Такъ возникаетъ про-

---

трансцендентальный предметъ, опредѣляющій ихъ, какъ лишь представленія“ (по пер. Лосск. стр. 319—320); S. 568: „мы должны мысленно полагать въ основу явленій трансцендентальный предметъ, но мы вовсе не знаемъ, что такое онъ самъ по себѣ“ (по Лосск. стр. 320). Эти мѣста перенесены изъ 1-го изданія во 2-ое въ неизмѣнномъ видѣ. Въ 1-мъ изданіи на стр. 251 (=Лосск., стр. 181 подъ строкой) читаемъ: „изъ понятія явленія вообще естественнымъ образомъ вытекаетъ, что ему должно соотвѣтствовать нѣчто такое, что само по себѣ не есть явленіе, такъ какъ явленіе само по себѣ, внѣ нашей способности представленія, есть ничто“.

[1]) Kr. d. rein. Vern., A², S. 146.

[2]) Тамъ же, S. 333; ср „Пролегом“. § 49 (русск. пер., стр. 125).

блема о положеніи понятія о вещи въ себѣ въ системѣ Канта тѣсно связанная съ проблемой о теоретической состоятельности и практической пригодности этого понятія вообще,- проблема настолько важная, что со времени появленія „Критики чистаго разума“ и вплоть до нашихъ дней она продолжаетъ сосредоточивать около себя, хотя, можетъ быть, и не всегда съ одинаковою силой, вниманіе философской мысли, при чемъ тѣмъ положеніемъ, какое занимаетъ въ рѣшеніи данной проблемы та или иная философская система, опредѣляется ея общій характеръ и соотвѣтствующее мѣсто среди другихъ системъ. Непрерывная вѣковая работа надъ разрѣшеніемъ проблемы о вещи въ себѣ составляетъ поэтому весьма замѣтную и чрезвычайно важную полосу въ философскомъ долженіи цѣлаго вѣка. Достаточно сказать, что въ атмосферѣ этой работы выросли великія идеалистическія системы первой половины XIX-го вѣка, равно какъ она же захватила широкіе философскіе круги, включая сюда и представителей чистаго эмпиризма, въ концѣ вѣка, такъ что мы не можемъ не остановиться на существенныхъ моментахъ этой работы въ очеркѣ, посвященномъ уясненію историческаго положенія чистаго эмпиризма новѣйшаго времени. И прежде всего, конечно, мы должны остановиться на томъ комментаріи, какой даетъ самъ Кантъ своему ученію о вещи въ себѣ. Такой комментарій мы находимъ въ III главѣ „трансцендентальнаго ученія о способности сужденія“.

Такъ какъ вещи въ себѣ не даны въ созерцаніи — онѣ лишь *мыслятся* нашимъ разумомъ, то Кантъ называетъ ихъ, въ противоположность эмпирическимъ предметамъ, или феноменамъ, умопостигаемыми (intelligibele) предметами. Что касается, теперь, этихъ послѣднихъ, то подъ ними можно разумѣть или 1) такія вещи, которыя мыслятся посредствомъ категорій безъ какой бы то ни было чувственной схемы, или же 2) предметы нечувственнаго созерцанія, къ которымъ наши категоріи не примѣнимы, и о которыхъ, значитъ, мы не можемъ имѣть ровно никакого познанія—ни созерцанія, ни понятія. Въ первомъ случаѣ къ вещамъ въ себѣ прилагались бы нѣкоторыя положительныя опредѣленія, хотя чисто формальнаго характера, именно тѣ, которыя мыслятся

въ категоріяхъ; во второмъ—понятіе объ умопостигаемыхъ предметахъ имѣло бы чисто отрицательный характеръ: оно обозначало бы то неизвѣстное нѣчто, то X, которое не можетъ быть дано въ чувственномъ созерцаніи, и къ которому не могутъ примѣняться категоріи нашего разсудка, вслѣдствіе чего оно не можетъ имѣть никакихъ положительныхъ опредѣленій. Но, понимаемыя въ первомъ смыслѣ, вещи въ себѣ невозможны, ибо условіемъ объективнаго употребленія понятій нашего разсудка служитъ тотъ способъ чувственнаго созерцанія, посредствомъ котораго намъ предметы даются,— помимо этого условія понятія нашего разсудка не имѣютъ ровно никакого отношенія къ объектамъ. Во второмъ смыслѣ понятіе объ умопостигаемыхъ предметахъ не только можетъ быть принято, потому что не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія, но и должно быть принято, потому что оно, хотя и не расширяетъ нашего познанія, что́ при его отрицательномъ характерѣ вполнѣ понятно, но за то оно опредѣляетъ границы доступнаго намъ познанія: при помощи разсматриваемаго понятія „нашъ разсудокъ получаетъ отрицательное расширеніе, а именно: называя вещи въ себѣ, разсматриваемыя не какъ явленія, ноуменами, онъ не ограничивается чувственностью, а скорѣе самъ ее ограничиваетъ“, показывая, что есть нѣчто, недоступное чувственному созерцанію, но „вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сейчасъ же и себѣ самому ставитъ границы, признавая, что не можетъ познать ноумены посредствомъ своихъ категорій, а можетъ ихъ только мыслить подъ именемъ неизвѣстнаго нѣчто“ [1]). Такимъ обра-

[1]) Kr. d rein. Vern., A[2], S. 312. Въ „Пролегоменахъ“ (§ 59) за понятіемъ *границы* признается положительное значеніе: „такъ какъ сама граница есть нѣчто положительное, принадлежащее какъ тому, что внутри ея заключается, такъ и лежащему внѣ даннаго объема, то это есть дѣйствительное положительное познаніе, доступное разуму только тогда, когда онъ распространяется до этой границы, не пытаясь однако перейти за нее, ибо тамъ онъ найдетъ лишь пустое пространство, въ которомъ для него хотя мыслимы формы вещей, но никакъ не самыя вещи. Но *ограниченіе* опытной области чѣмъ-то неизвѣстнымъ въ прочихъ отношеніяхъ для разума есть все-таки познаніе, остающееся у насъ при этой точкѣ зрѣнія,—познаніе, посредствомъ котораго разумъ, не заключаясь внутри чувственнаго міра, но и не фантазируя за его предѣлами, ограничивается

зомъ, если въ другой связи понятіе о вещи въ себѣ было необходимымъ въ качествѣ коррелята для понятія о явленіи, то теперь оно оказывается необходимымъ въ качествѣ пограничнаго понятія нашего разума: отбросить это понятіе—значило бы „отрицать существованіе вещи въ себѣ, а это“ значило бы въ свою очередь „считать явленія единственной дѣйствительностью. Но тогда вышло бы, что, несмотря на непознаваемость вещей въ себѣ, мы установили бы относительно нихъ нѣкоторое ученіе (именно, что вещи въ себѣ не существуютъ), а подобное ученіе было бы метафизикой“, на которую „мы не имѣемъ права. Поэтому понятіе вещи въ себѣ полезно, какъ указывающее границы или предѣлы всѣхъ тѣхъ утвержденій или отрицаній, на которыя мы имѣемъ право. Оно напоминаетъ намъ, что они должны относиться только къ явленіямъ, но что явленія мы не въ правѣ считать единственной дѣйствительностью, хотя и не въ состояніи доказать, что есть еще другая дѣйствительность“ [1]). Взятое въ этомъ смыслѣ, понятіе о вещахъ въ себѣ, или ноуменахъ, имѣетъ, по Канту, лишь *проблематическій* характеръ: это—„представленіе о вещи, относительно которой мы не знаемъ ни того, что она возможна, ни того, что она невозможна“,—опять таки потому, что помимо чувственнаго созерцанія мы не знаемъ никакого другого созерцанія и помимо нашихъ категорій—никакихъ другихъ понятій, между тѣмъ ни наше созерцаніе, ни наши понятія ко внѣчувственному предмету, каковы вещи въ себѣ, или ноумены, не примѣнимы [2]). Другими словами: понятіе ноумена—

тѣмъ, что свойственно знанію границы, именно отношеніемъ того, что лежитъ внѣ границы, къ тому, что содержится внутри ея“. (Русск. перев., стр. 163). И нѣсколько ниже (стр. 164): „это ограниченіе“ познанія предѣлами возможнаго опыта „не мѣшаетъ разуму доводить насъ до объективной границы опыта, именно до отношенія къ тому, что само не можетъ быть предметомъ опыта, но должно служить высшимъ его основаніемъ, причемъ разумъ познаетъ это необходимое нѣчто не въ немъ самомъ, а лишь въ его отношеніи къ собственному полному и направленному къ высшимъ цѣлямъ употребленію разума въ области возможнаго опыта“.

[1]) Проф. *Александръ И. Введенскій.* Лекціи по истор. новѣйш. ф—фіи. Ч. II. Спб. высш. женск. курсы. 1900—1901 г. (литографир. изд.) Стр. 74—75.

[2]) Kr. d. rein. Vern., A², S. 343; ср. S. 310 сид.

не рѣшеніе вопроса о существованіи предметовъ, совершенно отрѣшенныхъ отъ нашего созерцанія, а только постановка вопроса, на который можетъ быть данъ лишь неопредѣленный отвѣтъ: „такъ какъ чувственное созерцаніе не простирается на всѣ вещи безъ различія, то мѣсто для другихъ предметовъ остается,—значитъ, они не отрицаются безусловно, но такъ какъ для нихъ недостаетъ опредѣленнаго понятія (категоріи, вѣдь, къ нимъ не приложимы), то они не могутъ быть и утверждаемы въ качествѣ предметовъ для нашего разсудка“ [1]).

Прежде чѣмъ итти дальше, подведемъ предварительные итоги относительно положенія вещи въ себѣ въ системѣ Канта. Съ одной стороны мы, по Канту, не можемъ выйти за предѣлы нашего разума въ своихъ утвержденіяхъ относительно реальнаго существованія той или другой вещи, съ другой—мы не можемъ не допускать реальнаго существованія вещей въ себѣ, разъ только допускаемъ существованіе явленій. И дальше: существованіе вещей въ себѣ то представляется въ такой же степени достовѣрнымъ, какъ и существованіе явленій, то становится проблематическимъ. Такъ обстоитъ дѣло съ вещью въ себѣ, пока мы находимся въ предѣлахъ теоретическаго разума, но оно принимаетъ другой оборотъ, какъ только мы, вслѣдъ за Кантомъ, становимся на почву практическаго разума: если тамъ положеніе вещи въ себѣ было шаткимъ и неопредѣленнымъ, то здѣсь оно крѣпнетъ и уясняется. Уже въ „Критикѣ чистаго разума“ замѣтны просвѣты въ эту область, достаточно яркіе для того, чтобы освѣтить положеніе вещей въ себѣ на почвѣ практическаго разума. Всмотримся въ эти просвѣты.

При практическомъ примѣненіи разумъ, по мнѣнію Канта, имѣетъ право принимать нѣчто такое, чего онъ не въ правѣ допускать безъ достаточныхъ основаній въ предѣлахъ чистой спекуляціи безъ риска повредить ея совершенству, до котораго нѣтъ дѣла практическому интересу [2]). Въ чемъ же состоитъ практическій интересъ разума, заставляющій

---

[1]) Тамъ же, S. 344.

[2]) Тамъ же, S. 804.

его итти дальше тѣхъ допущеній, на какія уполномочиваютъ теоретическіе доводы? Тотъ самый разумъ, который, при теоретическомъ примѣненіи, предписываетъ законы природѣ, при своемъ практическомъ примѣненіи предписываетъ законы нашей волѣ, отъ которыхъ, по Канту мы не можемъ отказаться, не сдѣлавшись презрѣнными въ собственныхъ глазахъ [1]). Въ свою очередь предписанія нравственнаго закона сохраняютъ свой смыслъ лишь при допущеніи свободы воли—съ одной стороны, бытія Божія и безсмертія души—съ другой, а такъ какъ ни для свободы воли, ни для Бога и безсмертной души нѣтъ мѣста въ предѣлахъ эмпирическихъ предметовъ, или явленій, то мы вынуждаемся допустить, во имя практическаго интереса разума, иной міръ, міръ вещей въ себѣ, гдѣ бы нашлось мѣсто и для „причинности посредствомъ свободы“, и для безсмертной души, и для „абсолютно необходимаго существа“,—иначе намъ пришлось бы признать безсмысленными тѣ требованія нравственнаго закона, отъ которыхъ, какъ уже сказано, мы не можемъ отказаться, не сдѣлавшись презрѣнными въ собственныхъ глазахъ. Такимъ образомъ, признаніе безусловной обязательности для насъ требованій нравственнаго закона (а Кантъ полагалъ, что нѣтъ такого человѣка, который бы не признавалъ надъ собою власть этихъ требованій, хотя многіе, быть можетъ, и затруднились бы ихъ формулировать) приводитъ насъ къ непоколебимому убѣжденію въ существованіи вещей въ себѣ; и если для теоретическаго разума вещь въ себѣ была лишь проблематическимъ понятіемъ, весь смыслъ котораго сводился тамъ къ тому, что оно полагаетъ границы нашему познанію, то здѣсь, въ предѣлахъ практическаго разума, оно становится „безусловно необходимымъ предположеніемъ“, неразрывно связаннымъ съ „существеннѣйшими цѣлями разума“ [2]). И по мѣрѣ того, какъ крѣпнетъ положеніе вещей въ себѣ въ системѣ Канта, ослабляется мыслъ объ ихъ непознаваемости. Впрочемъ, и тамъ гдѣ еще нѣтъ помину о практическихъ интересахъ разума, мысль о

---

[1]) Kr. d. rein. Vern., A², S. 856.

[2]) Тамъ же, S. 846.

непознаваемости вещей въ себѣ строго не выдерживается. Разъ вещи въ себѣ суть X, то, казалось бы, объ нихъ нельзя утверждать ни того, что къ нимъ приложимы формы человѣческаго познанія, будутъ ли то формы созерцанія (пространство и время), или формы разсудка (категоріи), ни того, что онѣ къ нимъ не приложимы,—только тогда и можно было бы говорить о непознаваемости вещей въ себѣ. Между тѣмъ Кантъ положительно утверждаетъ, что формы человѣческаго познанія къ вещамъ въ себѣ не приложимы, и что, слѣд., онѣ совершенно разнородны съ эмпирическими предметами. А когда онъ вступаетъ въ сферу практическихъ интересовъ разума, то вещи въ себѣ разсматриваются уже какъ умопостигаемыя существа, составляющія въ своей совокупности тотъ духовный міръ, существованіе котораго требуется практическими интересами разума[1]), при чемъ допускается возможность мыслить объ этихъ существахъ, и прежде всего объ „абсолютно необходимомъ существѣ“, по аналогіи съ предметами опыта[2]). Правда, такимъ путемъ вопросъ о томъ, каковы умопостигаемыя существа сами по себѣ, не рѣшается, а потому и знаніе наше не расширяется за предѣлы возможнаго опыта[3]); однако нельзя сказать, чтобы послѣ всѣхъ сдѣланныхъ Кантомъ разъясненій міръ вещей въ себѣ оставался для насъ абсолютно неизвѣстнымъ міромъ: во всякомъ случаѣ намъ извѣстно, что міръ вещей въ себѣ, будучи разнороднымъ сравнительно съ міромъ явленій, лежитъ однако въ основѣ послѣдняго, а съ тѣмъ вмѣстѣ извѣстно и то, что по своей природѣ онъ вполнѣ соотвѣтствуетъ практическимъ интересамъ разума.

Если бы положеніе вещи въ себѣ въ системѣ Канта было только неопредѣленнымъ, это было бы съ полбѣды,—бѣда въ томъ, что понятіе о вещи въ себѣ вноситъ въ систему непримиримое противорѣчіе. Дѣло въ томъ, что, сообразуясь съ общимъ ходомъ мыслей въ „Критикѣ чистаго разума“, мы должны видѣть причину тѣхъ аффекцій, кото-

---

[1]) Kr. d. rein Vern., A[2], S 808.
[2]) Тамъ же, S. 724.
[3]) Тамъ же, S. 725—726.

рыя обогащаютъ наше сознаніе многообразіемъ созерцаній, составляющихъ матеріалъ познанія, не въ эмпирическихъ предметахъ, которые являются, по Канту, лишь въ результатѣ переработки даннаго въ опытѣ матеріала,—слѣд., не могутъ быть причиною его данности, а въ вещахъ въ себѣ. Правда, Кантъ говоритъ и объ аффицированьи сознанія эмпирическими предметами, но въ этихъ рѣчахъ, очевидно, имѣется въ виду не трансцендентальное сознаніе, а эмпирическое, которое, конечно, аффицируется эмпирическими предметами, будетъ ли то дождь или радуга[1]); но въ отношеніи къ трансцендентальному сознанію значеніе аффицирующихъ предметовъ могутъ имѣть лишь вещи въ себѣ, и мы находимъ у Канта прямое заявленіе о томъ, что вещи въ себѣ аффицируютъ насъ[2]). Но допустивъ воздѣйствіе вещей въ себѣ на наше сознаніе Кантъ, несомнѣнно, впалъ въ противорѣчіе съ основными положеніями собственной системы, именно: утверждая, что категоріи нашего разсудка, имѣющія приложеніе лишь въ предѣлахъ возможнаго опыта, къ вещамъ въ себѣ не приложимы, онъ въ то же время прилагаетъ ихъ, и прежде всего—категорію причинности, къ вещамъ въ себѣ, разсматривая ихъ, какъ причины аффекцій,—противорѣчіе настолько яркое, что оно вскорѣ же по выходѣ „Критики чистаго разума“ было вскрыто съ безпощадной строгостью самыми суровыми критиками кантовской „Критики“—извѣстнымъ представителемъ философіи вѣры или чувства *Якоби* (1743—1819) и скептикомъ *Шульце*=Энезидемомъ (1761—1823), критика которыхъ оказалась въ отношеніи къ разсматриваемому пункту настолько исчерпывающей, что послѣдующіе критики кантовскаго понятія о вещи въ себѣ обречены были на повтореніе аргументаціи Якоби и Шульце[3]).

---

[1]) Тамъ же, S. 274—279 („Опроверженіе идеализма“), 45, 59—63 По этому вопросу см. *H. Vaihinger's*, „Commentar zu Kants Kr. d. rein. Vern.“, П. В, 1892. S. 51—55.

[2]) Вотъ это важное мѣсто въ подлинникѣ: „Wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch *sie uns afficiren*) sein mogen, ist gänzlich ausser Erkenntniszsphäre“ (Kr. d. rein. Vern., A^2, S. 235=A, S. 190).

[3]) См. объ этомъ въ комментаріи *Vaihinger*'а S. 36—40, а также въ

Другую позицію въ данномъ вопросѣ заняли приверженцы Канта: желая спасти систему учителя отъ коренного противорѣчія, вскрытаго Якоби и Шульце, они рѣшились утверждать, что въ системѣ Канта, правильно понятой, нѣтъ и не можетъ быть мѣста дѣйствительно противорѣчивому понятію о вещи въ себѣ, а потому всѣ противорѣчія, усвояемыя критиками Канту, нужно отнести исключительно на счетъ непониманія ими критической философіи. Для того, кто проникъ въ духъ трансцендентальной философіи, — утверждаетъ *Беккъ* (1761—1840),—несомнѣнно, что никакихъ вещей въ себѣ по смыслу этой философіи нѣтъ, а потому и объ ихъ воздѣйствіи на наше сознаніе не можетъ быть рѣчи. Правда, Кантъ говоритъ объ аффицирующихъ наше сознаніе предметахъ, но онъ разумѣетъ подъ ними не вещи въ себѣ, а явленія. Кто думаетъ иначе, тотъ „этимъ доказываетъ, что онъ еще не поднялся до того пункта, съ котораго слѣдуетъ обсуждать «Критику чистаго разума»“ [1]). Беккъ, впрочемъ, не рѣшается отрицать, что въ „Критикѣ“ есть мѣста, буквальнымъ смысломъ которыхъ предполагается существованіе вещей въ себѣ, равно какъ ихъ воздѣйствіе на наше сознаніе; но онъ думаетъ, что эти мѣста представляютъ не что иное, какъ приспособленіе Канта къ языку и мыслямъ обыкновеннаго читателя, еще не освоившагося съ точкой зрѣнія трацендентальной философіи,—по мѣрѣ того, какъ выясняется эта точка зрѣнія, тѣ выраженія употребляются все рѣже и рѣже, пока совсѣмъ не оставляются [2]). На той же точкѣ зрѣнія въ пониманіи „Критики чистаго разума“ стоитъ и *Фихте* (1772—1814). О воздѣйствіи вещей въ себѣ на *я* съ трансцендентальной точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи по той простой причинѣ, что эта точка зрѣнія не оставляетъ мѣста для вещей въ себѣ: въ томъ, по Фихте, и состоитъ заслуга Канта, что онъ освободилъ

сочиненіи *А. М. Щербины* „Ученіе Канта о вещи въ себѣ“ (Кіевъ. 1904), заключающемъ въ себѣ богатый матеріалъ по данному вопросу, §§ 1 и 2 пятой главы, въ которыхъ исчерпано содержаніе указанныхъ страницъ комментарія Файгингера.

[1]) *Vaihinger*, S. 43.

[2]) Тамъ же, S. 42; ср. *Щербина*, гл. V, § 4.

философію отъ „мертвой вещи въ себѣ“ и тѣмъ самымъ снялъ оковы съ разума. Кто признаетъ данность матеріала нашего познанія, тотъ совершенно не понимаетъ ни духа критической философіи, ни духа истинной науки. Первоначальнымъ условіемъ познанія является единственно и исключительно дѣятельность чистаго *я*, постигаемаго посредствомъ интеллектуальнаго созерцанія; посредствомъ актовъ своего мышленія оно впервые полагаетъ міръ явленій, который затѣмъ эмпирическимъ, индивидуальнымъ *я* воспринимается, какъ вещи въ себѣ [1]). Въ отвѣтъ на возраженіе *Рейнгольда* (1759—1823), что такой взглядъ на положеніе вещи въ себѣ въ системѣ Канта не можетъ быть проведенъ безъ насилія надъ „Критикой чистаго разума“, Фихте настаиваетъ на правильности своего толкованія и его соотвѣтствіи не только духу, но и буквѣ „Критики“. Онъ еще готовъ допустить, что Кантъ не высказался опредѣленно по вопросу о происхожденіи внѣшняго ощущенія, хотя и не видитъ прочныхъ основаній для такой уступки, но чтобы Кантъ допускалъ воздѣйствіе на наше *я* вещей въ себѣ—это Фихте рѣшительно отрицаетъ; такъ учатъ кантіанцы, а не Кантъ [2]). Впрочемъ, если бы и самъ Кантъ сдѣлалъ разъясненіе въ этомъ смыслѣ, „я счелъ бы тогда,—прибавляетъ Фихте съ обычной для него „упрямкой“,—„Критику чистаго разума“ „произведеніемъ скорѣе удивительнѣйшаго случая, нежели мыслящей головы“ [3]).

Однако, какъ ни рѣшительны подобнаго рода заявленія, „Критика чистаго разума“ передъ нами на лицо: нужно перечеркнуть по крайней мѣрѣ третью часть изъ ея 884-хъ страницъ, чтобы отнять у ея комментаторовъ право говорить о томъ, что понятіе о вещи въ себѣ тѣсно вплетено въ систему Канта: въ предыдущемъ изложеніи достаточно данныхъ для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, а если такъ, то мы, вопреки толкованіямъ Бекка, Фихте и ихъ

---

1) *Vaih.*, S. 44

2) Тамъ же, S. 45.

3) Тамъ же, S. 46. У *Щербины* о Фихте—г. V, § 5.

позднѣйшихъ единомышленниковъ, должны признать справедливость тезиса, выставленнаго Якоби, въ обѣихъ его половинахъ: безъ предположенія объ аффицированьи сознанія вещами въ себѣ нельзя войти въ систему Канта, а съ этимъ предположеніемъ нельзя оставаться въ ней, потому что оно вноситъ въ систему, какъ уже мы видѣли, непримиримое противорѣчіе[1]). Для того, чтобы избѣжать этого противорѣчія, нужно было, очевидно, устранить изъ системы самое понятіе о вещи въ себѣ, какъ о такомъ бытіи, которое существуетъ внѣ разума и независимо отъ него. Это именно и становится главнымъ мотивомъ дальнѣйшаго движенія послѣкантовской философіи, породившаго такія системы, какъ — Фихте, Шеллинга, Гегеля. Онѣ стоятъ въ такомъ же отношеніи къ ученію Канта, какъ системы Беркли и Юма—къ ученію Локка: какъ тѣ стремились устранить изъ ученія Локка его колебанія и противорѣчія, принципіально оставаясь на локковой точкѣ зрѣнія, такъ эти стремились очистить систему Канта отъ противорѣчій и сгладить проходящій черезъ нее дуализмъ между чувственностью и разумомъ, а въ предѣлахъ послѣдняго—между разумомъ теоретическимъ и практическимъ, удержавъ основную мысль Канта, что разумъ познаетъ то, что самъ же онъ созидаетъ, и какъ тамъ движеніе шло въ направленіи отъ трансцендентности къ имманентности, то же самое наблюдаемъ и здѣсь. Замѣчательное явленіе: какъ только рѣзко обозначается понятіе о потустороннемъ для нашего познанія бытіи, такъ сейчасъ же начинается энергичная работа мысли, направленная къ тому, чтобы устраннть такого рода понятіе съ поля зрѣнія философіи. Такъ было въ XVIII вѣкѣ въ Англіи на почвѣ эмпирической философіи; то же самое повторилось теперь, въ началѣ XIX вѣка, но уже на почвѣ кантовской философіи. Тамъ хотѣли дать послѣдовательное примѣненіе эмпирическому принципу, здѣсь движеніе шло въ направленіи къ самому крайнему выраженію раціоналистической точки зрѣнія, что и произошло въ системѣ Гегеля. Уже Беккъ показалъ направленіе, въ какомъ нужно было преобразовать уче-

[1]) *Vaih.*, S 37.

ніе Канта, чтобы на его основѣ построить строго идеалистическую систему, совершенно свободную отъ понятія о вещи въ себѣ и связанныхъ съ его примѣненіемъ противорѣчій, но только *Фихте* до конца прошелъ этимъ путемъ и на дѣлѣ построилъ такую систему, которую проектировалъ Беккъ, такъ что послѣднему ничего не оставаловь, какъ примкнуть въ концѣ концовъ къ Фихте.

Если критика кантовскаго понятія о вещи въ себѣ была *исходнымъ* пунктомъ философіи Фихте, то ея *опорной* точкой послужило ученіе Канта же о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи, или трансцендентальномъ *я*, какъ необходимомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ основномъ условіи познанія. Кантъ не могъ использовать въ полной мѣрѣ своего ученія о трансцендентальномъ *я*, чему мѣшало стоявшее въ его системѣ рядомъ съ этимъ ученіемъ понятіе о вещи въ себѣ, какъ бытіи независимомъ отъ *я*. Въ связи съ этимъ противопоставленіемъ познающему *я* вещи въ себѣ стоитъ у Канта дуалистическое истолкованіе происхожденія нашего познанія: если съ формальной стороны возможность познанія обусловливается трансцендентальнымъ единствомъ апперцепціи, то по своей матеріальной сторонѣ оно должно разсматриваться, какъ результатъ аффекціи на наше (надъиндивидуальное) сознаніе со стороны вещей въ себѣ. Мы видѣли, въ какихъ противорѣчіяхъ должно было запутаться ученіе объ аффицированьи сознанія вещами въ себѣ. Избѣжать этихъ противорѣчій, какія Фихте ставилъ въ счетъ не самому Канту, а кантіанцамъ, извратившимъ точку зрѣнія своего учителя, можно, по Фихте, не иначе, какъ допустивши, что познаніе имѣетъ въ трансцендентальномъ *я* свой источникъ по обѣимъ своимъ сторонамъ—не только формальной, но и матеріальной, что, слѣд., познаваемые предметы *всецѣло* создаются этимъ *я*, которое по тому самому уже нельзя разсматривать, какъ предметъ, или субстанціальное бытіе, а исключительно какъ дѣятельность и при томъ *чистую* дѣятельность, никоимъ образомъ не предполагающую, въ качествѣ своего условія, наличность субъекта этой дѣятельности, ибо оно само есть необходимое условіе всякаго бытія, будетъ ли то субъектъ или объектъ: трансцендентальное, или, какъ обыкновенно

выражается Фихте, чистое *я* есть чистая дѣятельность. „Im Anfang war das Wort“, такъ начинается 4-ое Евангеліе; im Anfang war die That, такъ начинается философія Фихте. Въ свое время Кантъ высказалъ предположеніе, что, быть можетъ, два ствола человѣческаго познанія, чувственность и разсудокъ, имѣютъ одинъ общій корень, намъ неизвѣстный [1]). Фихте нашелъ этотъ корень: имъ оказалось чистое *я*. Дѣятельность чистаго *я* состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что оно полагаетъ себя само,—таковъ первый актъ дѣятельности чистаго *я*, а такъ какъ *я* можетъ полагать себя, какъ *я*, лишь отличая себя отъ *не-я*, то, слѣд., первымъ актомъ дѣятельности чистаго *я* необходимо предполагается второй: чистое *я* противополагаетъ себѣ, какъ *я*,—*не-я*. Но коль скоро, теперь, въ чистомъ *я* противополагаются другъ другу *я* и *не-я*, они не могутъ не ограничивать другъ друга, или—что то же—не могутъ противополагаться другъ другу иначе, какъ дѣлимыя; отсюда—третье основоположеніе Фихте: *я* противополагаетъ въ *я* дѣлимому *я* дѣлимое *не-я*, и только благодаря такому противоположенію возможно сознаніе; слѣдовательно, самое противоположеніе *я* и *не-я*, которое въ свою очередь предполагаетъ, какъ свое условіе, положеніе *я* и положеніе *не-я*, совершается за предѣлами сознанія. Вотъ почему *не-я*, или внѣшній міръ, представляется сознательному *я*, какъ нѣчто отъ него независимое, какъ нѣчто ему данное... Итакъ, *я* противополагаетъ себѣ *не-я*. Разъ такимъ путемъ возникло *не-я*, то мы уже имѣемъ основаніе говорить объ отношеніи *я* къ *не-я*. Это отношеніе можетъ быть двоякимъ: или *я* полагаетъ себя ограниченнымъ со стороны *не-я*, или же *я* полагаетъ себя ограничивающимъ *не-я*; въ первомъ случаѣ оно дѣйствуетъ какъ теоретическое *я*, во второмъ—какъ практическое, при чемъ, однако, второму принадлежитъ приматъ надъ первымъ. Это ясно уже изъ того, что чистое *я* есть не что иное, какъ чистая дѣятельность,—значитъ, активность, а не пассивная воспріимчивость. Приматъ практическаго *я* надъ *я* теоретическимъ надо понимать въ томъ смыслѣ, что теоретическая

---

[1]) Kr. d. rein. Vern., A², Einleitung, S. 29.

дѣятельность *я*, полагающая *не-я*, или міръ, необходима для того, чтобы создать матеріалъ, на которомъ бы практическое *я* могло проявить свою дѣятельность, ибо дѣятельность нуждается въ объектѣ для себя: *я* должно стать теоретическимъ для того, чтобы быть практическимъ. Такъ устраняется дуализмъ между теоретическимъ и практическимъ разумомъ. Дальнѣйшая задача состоитъ въ воспроизведеніи тѣхъ теоретическихъ дѣятельностей и практическихъ функцій, въ которыхъ проявляетъ себя *я*. Задача разрѣшается Фихте посредствомъ конструктивнаго метода, исходящаго изъ понятія цѣли, а не индуктивноэмпирическаго, обобшающаго данныя эмпирическаго сознанія: зная результатъ процесса, который въ то же самое время есть его цѣль, мы возстанавливаемъ отдѣльные моменты процесса, какъ условія, необходимыя для осуществленія данной цѣли.

Какъ видимъ, въ философіи Фихте *не-я*, или природа, не имѣетъ самостоятельнаго значенія: оно служитъ лишь средствомъ для того, чтобы *я* могло проявить свою активность; оно—не больше, какъ матеріалъ, необходимый для того, чтобы практическое *я* могло выполнить на немъ свой долгъ. *Шеллингъ* (1775—1854), у котораго въ высокой степени развито то чувство, какое, по видимому, совсѣмъ отсутствовало у Фихте, именно—чувство природы (Natursinn), не могъ согласиться со взглядомъ Фихте на послѣднюю. Для Шеллинга, какъ и для конгеніальнаго съ нимъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ русскаго поэта, природа—„не слѣпокъ, не бездушный ликъ: въ ней есть душа, въ ней есть свобода, въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ“. Это—„не доска, которую вколачиваетъ передъ собой первоначельное *я* (das Urich) съ цѣлію, ударившись о нее, устремиться назадъ, къ самому себѣ, быть поставленнымъ въ необходимость размышлять и при помощи этого сдѣлаться теоретическимъ *я*, чтобы—затѣмъ -перерабатывая и измѣняя его, развить свою практическую дѣятельность“ [1]), а—живой организмъ,

---

[1]) *Falckenberg*, Gesch d. neuer. Philos, 2 Aufl, Lpz 1892, S. 365; ср. русск. пер., стр. 394.

который живетъ своею собственною жизнію и въ себѣ самомъ носить свое оправданіе. Фихте обездушилъ природу—Шеллингъ снова одухотворилъ её. Снова воскресли тѣ идеи, которыя еще не такъ давно захватывали читателей въ художественномъ, чарующемъ изложеніи Гердера (1744—1803). Природу нельзя такъ рѣзко противополагать духу, какъ это дѣлалъ Фихте: природа и духъ различаются другъ отъ друга не качественно, а количественно,—реальное (объективное) и идеальное (субъективное) находится какъ тамъ, такъ и здѣсь, но только въ природѣ реальное преобладаетъ надъ идеальнымъ, а въ духѣ—наоборотъ. Въ виду тожества природы и духа ихъ неудобно обозначать тѣми терминами, какими они обозначаются у Фихте: *я* и *не-я*, поскольку этими терминами выражается лишь противоположность между природою и духомъ, при чемъ первая опредѣляется не положительно, а отрицательно—всего лишь какъ противоположность по отношенію къ духу,—*не-я*. Шеллингъ предпочитаетъ природу называть объективнымъ, реальнымъ, а духъ—субъективнымъ идеальнымъ. Въ связи съ этимъ и то первоначальное основаніе, изъ котораго развивается природа и духъ, называется у Шеллинга уже не чистымъ *я*, потому что такое обозначеніе можетъ дать поводъ ошибочно считать это основаніе болѣе близкимъ по своей природѣ къ субъективному, нежели къ объективному (такъ и было у Фихте), а просто—абсолютнымъ, и опредѣляется оно, какъ первоначальное тожество идеальнаго и реальнаго. При этомъ общимъ у Шеллинга съ Фихте является то, что оба они единственнымъ средствомъ къ постиженію того единства, которое лежитъ въ основаніи бытія, признаютъ созерцаніе (Anschauung), не чувственное, а интеллектуальное, или—какъ еще выражается Шеллингъ—геніальное. Такимъ образомъ, интеллектуальное созерцаніе, возможность котораго допускалась Кантомъ лишь въ отношеніи къ существамъ умопостигаемаго міра, но безусловно отрицалась въ отношеніи къ человѣческому познанію, снова находитъ для себя мѣсто въ предѣлахъ послѣдняго.

Послѣднюю, завершающую ступень въ развитіи послѣкантовскаго нѣмецкаго идеализма составляетъ, какъ извѣст-

но, философія *Гегеля* (1770—1831). И у него—такъ же, какъ у Фихте и Шеллинга—мы находимъ ученіе о природѣ и духѣ, какъ двухъ областяхъ, развивающихся изъ одного основанія. Подобно Шеллингу, Гегель называетъ это основаніе разумомъ, но въ то время какъ Шеллингъ не раскрылъ всей полноты смысла, заключающагося въ такомъ обозначеніи, Гегель на эту именно сторону обратилъ особенное вниманіе. Какъ природа, такъ и духъ представляютъ собою необходимые моменты въ развитіи универсальнаго разума, или логоса,—Гегель былъ самымъ послѣдовательнымъ панлогистомъ, какого только знаетъ исторія философіи,—но въ то время какъ въ природѣ разумъ является въ состояніи инобытія по отношенію къ себѣ самому, которое (инобытіе) необходимо для того, чтобы разумъ перешелъ къ самосознанію, въ духѣ онъ сознаетъ себя самимъ собою, т. е. разумомъ: духъ—это разумъ, достигшій самосознанія. Какъ видимъ, въ этой системѣ природа снова низводится съ той высоты, на какую ее поставилъ Шеллингъ: смыслъ ея существованія заключается въ томъ, что именно черезъ нее разумъ приходитъ къ самосознанію, ибо „только тотъ хорошо знаетъ свою родину, кто былъ заграницей“; разумъ становится природой, чтобы стать духомъ; идея (такъ у Гегеля называется, какъ сейчасъ увидимъ, разумъ на первой стадіи своего развитія) выходитъ сама изъ себя, чтобы, обогатившись, снова возвратиться къ себѣ. Такъ какъ, теперь, разумомъ называется обыкновенно разумъ, достигшій самосознанія, то Гегель первоначальное основаніе природы и духа, или разумъ въ первой стадіи его развитія, опредѣляетъ, „какъ логическую идею, какъ идею въ абстрактныхъ элементахъ мысли. Такое опредѣленіе единственно и оставалось возможнымъ, если не хотѣли скрываться за неопредѣленнымъ выраженіемъ. Во основѣ всего долженъ былъ лежать разумъ, мысль; но эта мысль должна быть первоначальнымъ условіемъ (prius) равно природы какъ и духа, а слѣдовательно она еще не должна быть ни самозваннымъ разумомъ (духомъ), ни разумомъ, воплотившимся во внѣшней реальности (природой). Для такого разума, для такой мысли только и оставалось бытіе

логическое, бытіе въ абстрактныхъ элементахъ мысли“ [1]). Соотвѣтственно съ этимъ и средствомъ къ познанію абсолютнаго разума служитъ у Гегеля уже не интеллектуальное созерцаніе, какъ у Фихте и Шеллинга, а логическое понятіе: абсолютное познается посредствомъ связной системы понятій, подъ которыми, однако, Гегель разумѣетъ не абстрактныя понятія разсудка, а конкретныя понятія разума, —конкретныя въ томъ смыслѣ, что они не отвергаютъ своихъ противоположностей, но, соединяясь съ ними, даютъ въ результатѣ новыя понятія [2]). Такое движеніе мысли отъ тезиса черезъ антитезисъ къ синтезису Гегель называетъ діалектическимъ развитіемъ понятія. Наука, имѣющая своею задачей построить при помощи діалектическаго метода связную систему понятій, выражающихъ содержаніе абсолютной идеи, или универсальнаго разума, называется у Гегеля логикой. Изъ того, что построяемая логикой система понятій выражаетъ содержаніе абсолютной идеи, которая воплощается въ обѣихъ областяхъ бытія—природѣ и исторіи, слѣдуетъ, что логика имѣетъ у Гегеля онтологическое значеніе: въ стройной системѣ логическихъ понятій она развиваетъ опредѣленія бытія. Иначе и не могъ учить послѣдовательный панлогистъ.

Таковы три великія идеалистическія системы, которыя выросли на почвѣ кантовской философіи. Отрицательно ихъ отношеніе къ Канту опредѣляется тѣмъ, что всѣ онѣ отрицательно относятся къ понятію о вещи въ себѣ, а потому и не даютъ ему мѣста въ своихъ построеніяхъ; положительно —тѣмъ, что всѣ онѣ въ своемъ историческомъ и логическомъ генесисѣ должны быть возведены къ ученію Канта о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи, какъ необходимомъ условіи познанія: „гносеологическое положеніе Канта о трансцендентальномъ сознаніи, обусловливающемъ весь

---

[1]) „Критич. обзоръ послѣдняго періода германск. ф—фіи“ *М Каринскаго*. Спб. 1873. Стр. 24.

[2]) См. хорошее выясненіе этого пункта философіи Гегеля въ книгѣ *Я. Бермана* „Діалектика въ свѣтѣ современной теоріи познанія“, М. 1908, гл. II

опытъ и познаніе", онѣ „превращаютъ въ метафизическое положеніе о самодѣятельномъ, всё обосновывающемъ разумѣ и стараются построить природу и духъ, какъ особыя явленія міра, изъ дѣятельности одного этого абсолютнаго основанія міра" [1]), и какъ у Канта та дѣятельность надъ индивидуальнаго разума, которая выражается въ построеніи природы, совершается въ подсознательныхъ глубинахъ духа, такъ и въ этихъ системахъ разумъ на первой стадіи своего развитія, будетъ ли то чистое *я* Фихте, абсолютное Шеллинга, идея Гегеля, дѣйствуетъ безсознательно, достигая сознанія лишь въ высшемъ пунктѣ своего развитія. Такимъ образомъ, изъ того, что въ основѣ мірового развитія лежитъ разумъ, не слѣдуетъ, что процессъ этого развитія носитъ сознательный характеръ; разумность, цѣлесообразность не предполагаютъ необходимо сознательности; сознаніе—не начальный, а завершительный моментъ въ процессѣ мірового развитія. Мы увидимъ, что этой мысли суждено было имѣть большое значеніе въ томъ движеніи философской мысли, которое такъ или иначе примыкаетъ къ охарактеризованнымъ нами системамъ.

Не трудно представить то могучее впечатлѣніе, какое произвели на современниковъ философскія построенія великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ первой половины XIX вѣка. Не говоря уже о томъ, что въ ихъ построеніяхъ устранялись тѣ противорѣчія, какія были вскрыты въ ученіи Канта уже успѣвшемъ сдѣлаться центромъ притяженія для философской мысли, совокупными энергичными усиліями его противниковъ и послѣдователей, — въ этихъ построеніяхъ поражала грандіозность замысла и широта захвата. Казалось, хаосъ бытія и жизни проясняется, и каждому его элементу находится свое мѣсто въ стройной системѣ мірозданія,— ничего лишняго, случайнаго, неразумнаго! „Все дѣйствительное разумно", потому что „все разумное дѣйствительно", потому что бытіе есть воплощеніе разума. И дѣйствительно, многое нашло себѣ объясненіе въ свѣтѣ идеалистической философіи. Не беремъ на себя смѣлости судить о томъ, какое значеніе имѣла философія природы Шеллинга въ развитіи естество-

---

[1]) *Ремке*, указ. соч., стр. 312—313.

знанія—только ли отрицательное, но что исторія философіи, такъ же, какъ и исторія церкви, не были бы тѣмъ, что онѣ представляютъ теперь—а онѣ достигли, особенно въ Германіи, въ теченіе минувшаго вѣка блестящаго развитія—безъ философіи Гегеля, это—не больше, какъ историческій фактъ, который достаточно сильно говоритъ о значеніи этой философіи въ исторіи науки. Однако, чѣмъ шире задача, тѣмъ рискованнѣе предпріятіе. Нѣмецкая идеалистическая философія поставила себѣ слишкомъ грандіозную задачу. Основная мысль выдающихся представителей этой философіи сводится къ тому, что бытіе и разумъ тожественны—въ томъ смыслѣ, что бытіе есть выраженіе разума, но если—такъ, то идеалистическая философія тогда только могла бы считать свою задачу выполненной, когда она въ этомъ именно смыслѣ и истолковала бы наличную дѣйствительность, т. е. разрѣшила бы явленія природы и факты исторіи въ логическія понятія. Нѣмецкій идеализмъ не остановился передъ трудностями этой грандіозной задачи, однако въ концѣ концовъ онъ вынужденъ былъ констатировать невозможность ея окончательнаго рѣшенія. Такъ, Гегель, который смѣло взялся за „діалектическую операцію“ [1]) надъ природой въ духѣ панлогизма, долженъ былъ сознаться, что при истолкованіи дѣйствительности въ этомъ духѣ получился „ирраціональный остатокъ“, т. е. оказались такія природныя образованія и историческіе факты, которые не поддаются конструированію. Гегель находитъ, что природа „безсильна остаться вѣрной опредѣленіямъ понятія и сообразно имъ опредѣлять и поддерживать свои образованія“, что эти „образованія отличаются неопредѣлимою безпорядочностью“, что „въ природѣ игра формъ имѣетъ свою произвольную, необузданную случайность“ и т. п. Вслѣдствіе всего этого Гегель долженъ былъ признать природу „неразрѣшимымъ противорѣчіемъ“, „отпаденіемъ разума (идеи) отъ себя самого“ [2]). Но вѣдь такой выводъ трудно согласить съ основоположеніемъ нѣмец-

---

[1]) Проф. *М. И Каринскій*, указ. соч., стр. 51.

[2]) *Hegel.* Encyklopadie der philosoph. Wissenschaften, §§ 247, 250; см. указ. соч. проф. Каринскаго, стр. 50—51.

каго идеализма, по смыслу котораго бытіе, какъ выраженіе разума, насквозь раціонально. Приходилось поэтому подвергнуть пересмотру самое основоположеніе. Самъ Гегель не дѣлаетъ этого—несмотря на неудачу своей „діалектической операціи", онъ до конца остается вѣрнымъ своему основоположенію, но уже *Шеллингъ*, который вообще отличался болѣе подвижною мыслію, счелъ себя вынужденнымъ внести въ построенную имъ „систему тожества" такія измѣненія, которыя при ея построеніи не предполагались и которыя, вопреки собственнымъ завѣреніямъ Шеллинга, существеннымъ образомъ измѣняютъ ея первоначальный характеръ въ смыслѣ ослабленія проникающаго ее раціонализма. Имѣемъ въ виду ту фазу въ развитіи философіи Шеллинга, которая нашла свое выраженіе въ его сочиненіи „о сущности человѣческой свободы" („Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusamenhängenden Gegenstände"), вышедшемъ въ 1809-мъ году. Шеллингъ съ самаго начала своей литературно-философской дѣятельности держался того взгляда, общаго ему съ другими нѣмецкими идеалистами того времени, что конечное имѣетъ свое основаніе въ Безконечномъ (Абсолютномъ), но онъ не показалъ, какимъ образомъ первое можетъ вытекать изъ втораго,--какимъ образомъ Богъ, существо всесовершенное, можетъ быть основою міра съ множествомъ и разнообразіемъ составляющихъ его отдѣльныхъ вещей, безконечно отстоящихъ отъ Бога, и—что еще непостижимѣе—съ царящимъ въ немъ зломъ, сущность котораго, по Шеллингу, состоитъ не въ недостаткѣ добра, а въ прямой противоположности въ отношеніи къ добру, связанной съ активнымъ противодѣйствіемъ послѣднему. Трудность вопроса заключается въ томъ, что, съ одной стороны, все, что существуетъ,- значитъ, и зло,—должно имѣть основаніе своего существованія въ Богѣ, ибо внѣ Бога ничего нѣтъ и быть не можетъ,—въ противномъ случаѣ пришлось бы стать на дуалистическую точку зрѣнія, несостоятельность которой не требуетъ особыхъ доказательствъ, съ другой стороны --множественность и разнообразіе отдѣльныхъ вещей, безконечно отстоящихъ отъ Бога, и тѣмъ болѣе зло, какъ сила, противодѣйствующая

добру, не могутъ имѣть свой источникъ въ Богѣ,—въ противномъ случаѣ пришлось бы Бога признать виновникомъ зла, что не мирится съ понятіемъ о Немъ, какъ существѣ всесовершенномъ. Чтобы выпутаться изъ этого противорѣчія, безусловно неразрѣшимаго—какъ думаетъ Шеллингъ—съ точки зрѣнія традиціоннаго понятія о Богѣ, нужно измѣнить самое это понятіе,—нужно признать, что въ Богѣ существуетъ нѣчто такое, что не есть Богъ, и затѣмъ въ этомъ „нѣчто“ искать основаніе конечности и зла. Шеллингъ такъ и дѣлаетъ: онъ различаетъ въ Богѣ основу Его существованія отъ Его дѣйствительнаго существованія, разсматривая, въ связи съ этимъ, міровую жизнь, какъ она открывается въ природѣ и исторіи, въ качествѣ движенія отъ перваго полюса ко второму, отъ альфы къ омегѣ. Абсолютное, взятое до обнаруженія въ немъ указанной противоположности, разсматривается теперь не какъ абсолютное тожество, а какъ абсолютное безразличіе,—въ этомъ смыслѣ оно можетъ быть названо Urgrund (первоосновой), еще лучше Ungrund (безосновностью), также Abgrund (бездной). Если бы Абсолютное не могло выйти изъ состоянія безосновности, тогда не было бы никакого развитія, никакого движенія, никакой жизни, а какъ они есть, то мы должны предположить, что первооснова заключаетъ въ своихъ нѣдрахъ два одинаково вѣчныя начала, взаимоотношеніемъ между которыми и объясняется процессъ мірового развитія. Такъ какъ процессъ развитія всегда совершается въ направленіи отъ несовершеннаго къ совершенному, отъ мертваго къ живому, отъ мрака къ свѣту, то мы должны характеризовать начальный моментъ процесса, какъ абсолютный мракъ, абсолютное неразуміе: это и есть то, что Шеллингъ называетъ въ Богѣ основою Его существованія, также—Deus implicitus, а завершительный моментъ - какъ абсолютный разумъ, абсолютный свѣтъ, дѣйствительный Богъ, Deus explicitus, чуждый какого бы то ни было несовершенства. Что же касается міра конечныхъ вещей и явленій, то это путь отъ перваго полюса ко второму, отъ альфы къ омегѣ, отъ Deus implicitus къ Deus explicitus. Если, теперь, Deus explicitus обозначается, какъ духъ, то основа Его существованія, въ противоположность этому, мо-

жетъ быть названа,—вслѣдъ за *Беме* (1575—1624), нѣмецкимъ мистикомъ, оказавшимъ на Шеллинга въ разсматриваемую эпоху его развитія значительное вліяніе,—*природою* въ Богѣ (die Natur in Gott), и если Абсолютный Духъ опредѣляется, какъ Абсолютный Разумъ, то, въ противоположность этому, природу въ Богѣ слѣдуетъ понимать, какъ начало, лишенное разумности, сознательности,— такимъ началомъ можетъ быть только темная, безсознательная воля, которая, слѣдовательно, и составляетъ первоначальную основу мірового процесса. Но такъ какъ завершительнымъ моментомъ этого процесса является Абсолютный Разумъ, то основной функціей темной безсознательной воли слѣдуетъ признать не что иное, какъ стремленіе къ разумности: міровая жизнь возникаетъ изъ безсознательнаго стремленія міровой воли къ разумности. Поскольку, теперь, міровая жизнь порождается темной, безсознательной, неразумной волей, мы въ ней находимъ слѣды конечности и зла (ирраціональная сторона мірового бытія), а поскольку она опредѣляется въ своемъ развитіи абсолютнымъ разумомъ, какъ конечною цѣлью развитія, мы открываемъ въ ней проявленія законосообразности, цѣлесообразности и красоты (раціональная сторона мірового бытія) [1])

---

[1]) Трудно читать статью Шеллинга „о сущности человѣческой свободы“, не вспоминая въ то же время стиховъ *Тютчева* о природѣ, внушенныхъ впечатлѣніями ночи. Вотъ, напр, стихотвореніе „День и ночь“.

На міръ таинственный духовъ,
Надъ этой бездной безъимянной,
Покровъ наброшенъ златотканный
Высокой волею боговъ.
День—сей блистательный покровъ,
День, земнородныхъ оживленье,
Души болящей исцѣленье,
Другъ человѣковъ и боговъ!
Но меркнетъ день, настала ночь;
Пришла—и съ міра рокового
Ткань благодатную покрова
Собравъ, отбрасываетъ прочь.
И бездна намъ обнажена
Съ своими страхами и мглами,

Признавъ первоначальной основой бытія начало ирраціональное, Шеллингъ уже не могъ удержаться на почвѣ раціоналистической гносеологіи: если разумъ—по принципу „подобное познается подобнымъ“ – познается разумомъ, то ирраціональная основа бытія не можетъ быть выведена изъ требованій разума,—она можетъ быть лишь констатирована, какъ первичный фактъ, непостижимый для разума, а такъ

И нѣтъ преградъ межъ ей и нами:
Вотъ отъ чего намъ ночь страшна.

Еще:

Святая ночь на небосклонъ взошла,
И день отрадный, день любезный
Какъ золотой коверъ она свила,—
Коверъ, накинутый надъ бездной
И, какъ видѣнье, внѣшній міръ ушелъ..
И человѣкъ, какъ сирота бездомный,
Стоитъ теперь и немощенъ, и голъ,
Лицомъ къ лицу предъ этой бездной темной
И чудится давно минувшимъ сномъ
Теперь ему все свѣтлое, живое,
И въ чуждомъ, неразгаданномъ ночномъ
Онъ узнаетъ наслѣдье роковое..

И еще:

О чемъ ты воешь, вѣтръ ночной,
О чемъ такъ сѣтуешь безумно?
Что значитъ странный голосъ твой,
То глухо-жалобный, то шумный?
Понятнымъ сердцу языкомъ
Твердишь о непонятной мукѣ,
И воешь, и взрываешь въ немъ
Порой неистовые звуки!
О, страшныхъ пѣсенъ сихъ не пой
Про древній хаосъ, про родимый!
Какъ жадно міръ души ночной
Внимаетъ повѣсти любимой!
Изъ смертной рвется онъ груди
И съ безконечнымъ жаждетъ слиться...
О, бурь уснувшихъ не буди:
Подъ ними хаосъ шевелится!

И тамъ, у философа, и здѣсь, у поэта, видимъ отраженіе того недоумѣнья, какое испытываетъ душа, ощущая соприкосновеніе съ внутренней основой міровой жизни—бездной, хаосомъ, мракомъ, обычно скры-

какъ фактъ можетъ открываться лишь въ опытѣ, то Шеллингъ въ послѣднемъ періодѣ своего философскаго развитія выступаетъ 1) съ рѣшительной критикой тѣхъ философскихъ системъ, которыя отожествляютъ бытіе съ разумомъ, какъ системъ односторонних, и—въ связи съ этимъ—2) съ требованіемъ восполнить раціоналистическое объясненіе дѣйствительно разумной системы конечныхъ вещей опытнымъ

тымъ подъ „золотымъ ковромъ“ дня. И терминологія у обоихъ сходная: у того и другого—бездна, хаосъ; у того и другого—подчеркиванье противоположности между свѣтомъ и тьмой (въ статьѣ Шеллинга рѣчь идетъ, между прочимъ, объ „ирраціональномъ, или мрачномъ принципѣ творенія“ въ противоположность свѣту—Werke, VII, S. 379), и если Тютчевъ говоритъ про „древній хаосъ“, то у Шеллинга находимъ рѣчи о „древней природѣ“ (тамъ же, S 374). Можетъ быть, здѣсь не простое совпаденіе между философомъ и поэтомъ, а вліяніе перваго на второго? Извѣстно, что, живя въ Мюнхенѣ, Тютчевъ часто спорилъ съ Шеллингомъ, и если русскій поэтъ, всегда готовый, среди душевныхъ бурь и волненій, „какъ Марія, къ ногамъ Христа навѣкъ прильнуть“, имѣлъ много поводовъ для того, чтобы въ спорахъ съ нѣмецкимъ философомъ доказывать тому „несостоятельнось его философскаго истолкованія догматовъ Христіанской вѣры“ (см „Біографію Ѳ И. Тютчева“, написанную его зятемъ *И. С Аксаковымъ*. М. 1889, стр. 42), то дѣло обстояло иначе въ отношеніи къ философской сторонѣ въ міросозерцаніи диспутантовъ: здѣсь между ними было много пунктовъ соприкосновенія Если бы читатель отсюда сдѣлалъ тотъ выводъ, что, значитъ, между философской и богословской стороной въ міросозерцаніи Тютчева не было полной гармоніи, онъ былъ бы близокъ къ правдѣ.. Въ дальнѣйшемъ движеніи русской мысли мы находимъ отраженіе отмѣченныхъ нами мотивовъ, общихъ Шеллингу и Тютчеву, у Влад. Соловьева, который, какъ извѣстно, въ своемъ духовномъ развитіи испыталъ вліяніе и философіи Шеллинга, и поэзіи Тютчева. Вообще философія Шеллинга была весьма значительнымъ факторомъ въ исторіи умственной жизни нашей родины. Достаточно вспомнить одно изъ самыхъ замѣтныхъ явленій въ небогатой такимъ явленіями исторіи русской философіи—философію старыхъ славянофиловъ, которая и своимъ общимъ характеромъ, и нѣкоторыми частными пунктами напоминаетъ Шеллинга; особенно бросается въ глаза сходство между Шеллингомъ—съ одной стороны, Кирѣевскимъ и Хомяковымъ—съ другой, въ критикѣ гегелевскаго раціонализма. Только послѣ сравнительнаго изученія философіи славянофиловъ и философіи нѣмецкихъ идеалистовъ, особенно Шеллинга, можно произнести окончательное сужденіе относительно первой Между тѣмъ у насъ доселѣ вліяніе Шеллинга на русскую мысль только отмѣчалось—не изслѣдовалось. Оно еще ждетъ своего изслѣдователя.

познаніемъ ихъ ирраціональной основы. Такъ какъ рѣчь идетъ о постиженіи міровой основы, открывающейся въ міровой жизни, то нужно привлечь къ разсмотрѣнію данныя не индивидуальнаго, а коллективнаго сознанія, въ которомъ открывается абсолютная міровая основа. Такого рода данныя находятъ мѣсто въ миѳологіи и откровеніи, изслѣдованіемъ которыхъ и заканчивается продолжительная и неугомонная работа философской мысли Шеллинга. Начавъ защитою исключительныхъ правъ разума въ дѣлѣ познанія мірового бытія, Шеллингъ кончилъ, какъ видимъ, требованіемъ ограниченія этихъ правъ въ пользу общечеловѣческаго религіознаго опыта.

Если, теперь, мы отъ Шеллинга обратимся къ Шопенгауэру (1788—1860) съ его ученіемъ объ интеллектуальной интуиціи, вскрывающей глубочайшую основу мірового бытія — слѣпую, безсознательную волю, объективаціей которой является міръ отдѣльныхъ вещей, познаваемый разумомъ, или міръ представленія, мы должны будемъ включить блестящаго представителя философскаго пессимизма, вопреки его собственнымъ заявленіямъ, въ тотъ самый рядъ философскаго развитія, къ какому принадлежатъ тѣ „профессора философіи“, отъ идейнаго сосѣдства съ которыми Шопенгауэръ такъ рѣшительно и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ безуспѣшно открещивается. Въ самомъ дѣлѣ, достаточно простого сопоставленія философіи Шопенгауэра съ „философіей свободы“ Шеллинга, чтобы подмѣтить сходство между тою и другой не только въ мысляхъ, но и въ терминахъ, и если это свойство нельзя объяснить прямымъ заимствованіемъ одного у другого (Шопенгауэра у Шеллинга), то оно достаточно объясняется общимъ корнемъ ихъ философскаго развитія, каковымъ надо признать канто-фихтевскую философію. Философія Шопергауэра — заключительное звено того развитія, исходнымъ пунктомъ котораго служитъ ученіе Канта о природѣ, какъ произведеніи безсознательныхъ функцій общечеловѣческаго разума. Уже Шеллингъ установилъ то положеніе, что дѣятельность, *лишенная сознанія*, есть дѣятельность не разума, а воли, хотя основную функцію міровой воли видѣлъ въ стремленіи къ разуму, предполагающемъ въ свою

очередь предчувствіе разума. Въ связи съ этимъ и завершительный моментъ развитія, являющійся вмѣстѣ съ тѣмъ его цѣлью и идеаломъ, опредѣляется у Шеллинга, какъ Абсолютный Разумъ. Шопенгауэръ освобождаетъ міровую основу отъ какой бы то ни было примѣси раціональности: это - абсолютно безсознательная, абсолютно неразумная воля, которая ничего не хочетъ, какъ только хотѣть: безцѣльное хотѣніе—единственная функція шопенгауэровской воли. Шопенгауэръ, какъ видимъ, гораздо послѣдовательнѣе своихъ предшественниковъ въ ученіи объ ирраціональномъ характерѣ міровой основы. Само собою разумѣется, что при такомъ взглядѣ на міровую основу невозможно было *вывести* изъ нея міръ вещей съ его разумными законами, а потому для Шопенгауэра ничего не оставалось, какъ трактовать этотъ міръ въ качествѣ простой иллюзіи: это—покровъ, наброшенный надъ бездною,—не больше. Въ связи съ этимъ у Шопенгауэра идеаломъ мірового развитія является не просвѣтленіе міровой основы, какъ у Шеллинга, а ея полное упраздненіе (Нирвана), хотя и остается непонятнымъ, какимъ образомъ можетъ быть упразднена самая сущность мірового бытія. Не менѣе непонятнымъ представляется и то, какимъ образомъ абсолютно неразумная воля находитъ свою объективацію въ мірѣ, представляющемъ воплощеніе идей разума. Сказать, что этотъ міръ есть видимость, не значитъ разрѣшить загадку, потому что и видисость есть фактъ, требующій объясненія. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ такимъ пунктомъ, который является предѣльнымъ для всякой системы, полагающей въ основу бытія начало ирраціональное. Какъ морская волна о гранитную скалу, она разбивается о непоколебимую твердость философской аксіомы, формулированной Фихте Старшимъ въ слѣдующихъ словахъ: „изъ ничего не возникаетъ ничего, и безразумность (die Vernunftlosigkeit) никогда не можетъ дойти до разума“ [1]).

Таковъ одинъ изъ тѣхъ конечныхъ пунктовъ, къ какому привело въ своемъ историческомъ развѣтвленіи ученіе

---

[1]) *I. G Fichte* Die Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters, 9-te Vorlesung,—Werke, B. VII, S. 133.

Канта о природѣ, какъ продуктѣ безсознательнаго творчества надъ индивидуальнаго разума: въ философіи Шопенгауэра оно нашло свою Немезиду [1]). Но еще болѣе суровая Немезида ожидала его въ школѣ Гегеля. И здѣсь вопросъ о томъ, какимъ образомъ возможенъ переходъ отъ абстрактныхъ понятій, составляющихъ содержаніе абсолютной идеи, къ конкретной дѣйствительности, оказался роковымъ для цѣлой системы [2]). Невозможно было понять, почему логически необходимымъ моментомъ въ развитіи абсолютной идеи является существованіе ея въ такой формѣ, которая, по собственному признанію Гегеля, не можетъ быть разрѣшена въ чистыя понятія разума: такова пространственно-временная дѣйствительность въ ея двустороннемъ существованіи—въ качествѣ природы и духа. Вслѣдствіе этого ученіе Гегеля о діалектическомъ переходѣ отъ категорій къ конкретной дѣйствительности было объявлено „основнымъ заблужденіемъ гегелевой философіи“ (Вейссе), съ роковою неизбѣжностью поведшимъ къ ложному истолкованію природы, какъ инобытія абсолютной идеи, какъ „отпаденія идеи отъ себя самой“. Не трудно было усмотрѣть, что такое истолкованіе природы заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: природа признается выраженіемъ разума, но разумъ проявляетъ себя на этотъ разъ въ такой формѣ существованія, которая никоимъ образомъ не вытекаетъ изъ самой природы разума. Самъ Гегель призна-

[1]) Не безъинтересно отмѣтить, что недавно умершій представитель „философіи безсознательнаго“, въ общемъ относившійся къ Канту отрицательно, признавалъ однако за послѣднимъ ту заслугу, что „онъ всѣ функціи категорій признавалъ *досознательными* синтетическими интеллектуальными функціями и сводилъ къ одной досознательной синтетической функціи, изъ которой онѣ и дифференцировались, какъ простыя только ея видоизмѣненія“. (См. объ этомъ въ статьѣ проф. *П. В. Тихомирова* о Гартманѣ—Вопр. филос., 64=1906, IV, стр. 336). Similis simili gaudet: Гартманъ отчетливѣе всего апперципировалъ и выше всего оцѣнилъ тотъ пунктъ въ ученіи Канта, который стоитъ въ логической и историко-генетической связи съ основами „философіи безсознательнаго“, насколько онѣ выразились въ воззрѣніяхъ не только Гартмана, но и—еще раньше—Шопенгауэра

[2]) Въ изображеніи того процесса, посредствомъ котораго панлогизмъ Гегеля перешелъ въ натурализмъ Фейербаха, слѣдуемъ уже указанному сочиненію проф *М И. Каринскаго*, куда отсылаемъ за подробностями и точными цитатами.

валъ, что природа заключаетъ въ себѣ „внутреннее противорѣчіе“, но въ то время какъ Гегель ограничился лишь констатированіемъ этого противорѣчія, какъ не допускающаго дальнѣйшаго объясненія, ученики Гегеля пытались найти выходъ изъ созданнаго учителемъ положенія. По самому существу дѣла выхода можно было искать въ данномъ случаѣ въ двоякомъ направленіи: или оставить значеніе подлинной дѣйствительности за абсолютной идеей съ составляющими ея содержаніе категоріями, вмѣстѣ съ чѣмъ конкретная дѣйствительность духъ такъ же, какъ и природа—обратилась бы въ необъяснимый призракъ, загадочную иллюзію (на этой точкѣ зрѣнія въ свое время стоялъ Парменидъ, глава элейской школы), или же, если хотѣли избѣжать послѣдняго вывода,—признать конкретную дѣйствительность, и притомъ въ ея наиболѣе конкретномъ выраженіи, каковымъ является безчисленное количество особей, индивидуальностей, дѣйствительнымъ бытіемъ, но въ такомъ случаѣ абсолютная идея теряла то значеніе, какое ей усвоялось въ системѣ Гегеля, значеніе истинно сущнаго, обращаясь въ простой моментъ мірового развитія, если только не въ пустую абстракцію. Школа Гегеля пошла во второмъ направленіи, и это понятно: она подвергла пересмотру основоположенія своего учителя именно потому, что они не объясняли конкретной дѣйствительности во всей полнотѣ ея проявленій,—могла ли она при такихъ условіяхъ стать на такую точку зрѣнія, которая не объясняла, а упраздняла конкретную дѣйствительность? Сходясь въ признаніи за послѣдней значенія истинно сущаго, послѣдователи Гегеля расходились до противоположности въ дальнѣйшемъ раскрытіи своихъ мыслей: въ то время какъ мыслители, примыкавшіе къ правому крылу школы, вѣрные ученію Гегеля о духѣ, какъ высшемъ моментѣ въ развитіи абсолютной идеи, признавали значеніе истинно сущаго за духомъ, и именно за духовною индивидуальностью: „личность,—говоритъ Фихте Младшій, — есть собственная истина дѣйствительности“ [1]), лѣвое крыло, во гла-

[1]) См. *Каринск*, указ соч., стр 59. Тотъ же Фихте такъ формулируетъ основную ошибку философскихъ системъ своего отца и Гегеля: „об' раздѣляютъ наслѣдственную ошибку всякой спекуляціи, которая

вѣ съ *Фейербахомъ* (1804—1872), въ томъ же самомъ значеніи выдвигало природу, въ свою очередь ссылаясь на авторитетъ Гегеля, по взгляду котораго духъ развивается въ нѣдрахъ природы, продолжающей и послѣ возникновенія духа существовать рядомъ съ послѣднимъ и независимо отъ него. Съ этой точки зрѣнія природа является необходимымъ предположеніемъ духа. Правда, у Гегеля она является въ такомъ качествѣ постольку, поскольку она всетаки есть идея, только въ состояніи инобытія, такъ что духъ, имѣя своимъ предположеніемъ природу, возникаетъ въ существѣ дѣла изъ идеи, являясь возвращеніемъ идеи къ себѣ самой; но разъ за идеей было отвергнуто значеніе истинно сущаго, и ея мѣсто заняла природа, какъ мы это видимъ у Фейербаха, то „духъ, возникающій изъ природы, природу имѣющій своимъ предположеніемъ, долженъ былъ оказаться простымъ продуктомъ матеріи, процессомъ, котораго истинною субстанціей была матерія“ [1]). Такъ идеализмъ Гегеля перешелъ въ матеріализмъ Фейербаха. Но коль скоро первоосновою бытія была признана матерія, постигаемая при помощи чувствъ, оказывалось невозможнымъ оставаться при исходномъ пунктѣ философіи Гегеля, каковымъ является его ученіе о разумѣ, какъ источникѣ познанія, и мы видимъ, что раціонализмъ Гегеля замѣняется у Фейербаха сенсуализмомъ [2]).

хочетъ свое содержаніе и всю истину эвристически вытянуть изъ себя самой, вмѣсто того, чтобы методически раскрыть и привести къ сознанію преднайденное (den vorgefundenen)“. (Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, 1 Th., Heidelb. 1832, S. 46. Ссылаемся на это мѣсто вслѣдъ за проф Каринскимъ.—указ. соч., стр 34), Отмѣчая ошибку спекулятивной философіи, Фихте Младшій, какъ видимъ, намѣчаетъ исходный пунктъ и для той философіи, которая должна стать на мѣсто спекулятивной: ея задача—„методически раскрыть и привести къ сознанію преднайденное“. Эти слова могли бы служить мотто къ цѣлому ряду системъ послѣдующаго времени, характеризующихся, какъ разновидности „философіи дѣйствительности“. Сюда относятся многія изъ современныхъ философскихъ направленій, въ томъ числѣ и чистый эмпиризмъ. Въ связи съ этимъ и терминъ Фихте Младшаго „преднаходимое“ сплошь да рядомъ встрѣчается у новѣйшихъ философовъ, напр., Авенаріуса, Риккерта и др. Ср. также *Lange* „Geschichte d. Materialismu“, II B., 8 (=2) Aufl, S. 31.

[1]) *Каринск.*, указ. соч., стр, 62.

[2]) Тамъ же, стр. 62—63.

Таковъ историческій генесисъ философской системы Фейербаха [1]).

Всмотримся теперь въ главныя очертанія ея логической структуры, какую она получила къ тому времени, когда для Фейербаха закончился періодъ сторонніхъ вліяній.

---

[1]) Вопросъ о переходѣ гегелевскаго панлогизма въ фейербаховскій натурализмъ неоднократно привлекалъ къ себѣ вниманіе русскихъ изслѣдователей Такъ, *Влад Соловьевъ* въ своемъ „Кризисѣ западной философіи“ (1874 г) объясняетъ этотъ переходъ слѣдующимъ образомъ. „Гегель абсолютнымъ началомъ принималъ——понятіе само по себѣ Но такъ какъ немыслимымъ признано понятіе какъ дѣйствительность безъ понимающаго, то настоящимъ носителемъ абсолютной идеи является дѣйствительный человѣкъ. Но нельзя признать человѣка или конечный духъ абсолютнымъ началомъ, всеобщимъ подлежащимъ, ибо онъ и у Гегеля по самому своему понятію предполагаетъ уже бытіе *внѣшней природы*, его обусловливающей; слѣдовательно остается признать первымъ, безусловнымъ началомъ это внѣшнее бытіе природы Съ такимъ признаніемъ разомъ все измѣняется въ свое противоположное: принципъ, содержаніе и первѣе всего методъ познанія. Когда за абсолютное первоначало принималось понятіе разума—начало внутреннее для познающаго, тогда и методъ познанія былъ извнутри, апріорный, діалектическій; когда же безусловнымъ началомъ стало бытіе природы совершенно внѣшней для познающаго, какъ познающаго, и независимой отъ него, тогда и самое познаваніе необходимо стало внѣшнимъ; если дѣйствительно сущее есть природа для меня познающаго сама по себѣ внѣшняя и нисколько моимъ разумомъ не опредѣляемая, то настоящимъ познаніемъ должно, очевидно, считать не то, которое вытекаетъ a priori изъ моего разума, а то, которое дается мнѣ извнѣ, въ опытѣ,—истиннымъ будетъ то, что я познаю какъ явленіе самой природы, какъ фактъ; поэтому источникомъ познанія становится внѣшній опытъ и методомъ—индуктивная эмпирія“. (Собр. соч. Влад. Серг. *Соловьева*, т. I, стр. 62 - 63). Какъ видимъ, по Соловьеву исходнымъ пунктомъ въ развитіи послѣгегелевской философіи, приведшемъ къ матеріализму и сенсуализму, было признаніе того, что понятіе не можетъ существовать само по себѣ, что оно предполагаетъ носителя, каковымъ и признанъ былъ человѣкъ, въ свою очередь предполагающій существованіе внѣшней природы, его обусловливающей. Ту же въ сущности мысль находимъ у *А С. Хомякова*, который едва ли не первый—по крайней мѣрѣ, въ русской философской литературѣ—отмѣтилъ въ статьѣ „О современныхъ явленіяхъ въ области философіи“, первоначально напечатанной въ 1 кн. „Русск. Бесѣды“ за 1859 г., роковую необходимость перехода крайняго идеализма Гегеля въ противоположную крайность матеріализма, какъ онъ же—замѣтимъ кстати – еще раньше, въ статьѣ „По поводу Гумбольдта“, написанной, по предположенію (на чемъ основанному?) новѣйшаго издателя сочиненій Хомякова, въ

Мы видѣли, что Фейербахъ признаетъ реальное существованіе не за общимъ, какъ Гегель, а за единичнымъ, при чемъ усвояетъ единичному предикаты недѣлимости, цѣлостности, единства. Съ этой точки зрѣнія дѣйствительность

1819 г. (впервые напечатанной когда?), отмѣтилъ значеніе въ ходѣ духовнаго развитія Германіи чуть не на дняхъ получившей у насъ извѣстность (и распространеніе?) книги *Макса Штирнера* (= Каспара Шмидта) „Der Einzige und sein Eigenthum“ (1-е изданіе вышло въ Лейпцигѣ въ 1845 г; Хомяковъ заглавіе книги передаетъ не совсѣмъ точно: „Der Einzelne“ и т. д.), „нелѣпой по своей формѣ, отвратительной по своему нравственному характеру, по неумолимо логичной“ (Полн. собр. соч. *А. С. Хомякова*, изд. 3, т. I, М. 1900, стр. 150—151). Что касается перехода гегелевскаго идеализма въ матеріализмъ, то онъ, по Хомякову, находитъ для себя достаточное объясненіе въ дѣйствіи „закона полярности“, въ силу котораго „односторонняя мысль или, лучше сказать, односторонняя ложь мысли заключаетъ въ себѣ или поставляетъ по необходимости ложь противоположной односторонности“ (тамъ же, стр. 303). Основная ошибка Гегеля, которая—въ свою очередь имѣетъ свой корень „въ ошибкѣ всей школы, принявшей разсудокъ за цѣлость духа“ и—въ связи съ этимъ—„понятіе за единственную основу всего мышленія“, состояла въ томъ, что Гегель началъ развитіе, и притомъ вполнѣ сознательно, съ отсутствія субстрата (тамъ же, стр. 299): создать міръ безъ субстрата—въ этомъ-то и состояла задача Гегеля. Когда критика выяснила невозможность осуществленія этой задачи, а слѣд., и несостоятельность философіи Гегеля, его ученики задумали исправить систему учителя введеніемъ въ нее недостающаго субстрата, а такъ какъ духъ для этой роли, „очевидно, не годился, во-первыхъ, потому, что самая задача Гегеля прямо выражала себя, какъ исканіе процесса, созидающаго духъ; а во-вторыхъ, и потому, что самый характеръ Гегелева раціонализма, въ высшей степени идеалистическій, вовсе не былъ спиритуалистическимъ“, поскольку онъ ставилъ разсудокъ на мѣсто цѣльности духа, пришлось ученикамъ принять вещество въ качествѣ субстрата. Въ результатѣ получился „чистѣйшій (?) и грубѣйшій матеріализмъ“ (тамъ же, стр. 302). Съ переходомъ идеализма въ матеріализмъ „смутный и чувственный образъ вещества получилъ значеніе понятія, область ощущеній сдѣлалась точкою отправленія для мысли, первое мѣсто въ философской системѣ учениковъ дано тому свидѣтельству, которое, подъ именемъ sinnliche Gewissheit, было такъ низко поставлено учителемъ“ (тамъ же, стр. 304). Правильно отмѣчая то значеніе, какое имѣло въ процессѣ разложенія гегелевской философіи исканіе субстрата для процесса развитія, Хомяковъ оставляетъ внѣ своего вниманія тотъ интересъ къ конкретному, единичному, который, какъ мы видѣли, въ значительной степени опредѣлялъ собою работу философской мысли и въ критикѣ философіи Гегеля, и въ ея преобразованіи.

есть совокупность индивидуальностей, разнообразныхъ до безконечности [1]). Мышленіе, которое выражаетъ въ своихъ понятіяхъ лишь то, что есть общаго въ сходныхъ индивидуумахъ, по тому самому не исчерпываетъ безконечнаго разнообразія дѣйствительности. „Дѣйствительное можетъ быть представлено въ мышленіи не въ цѣлыхъ числахъ, а лишь въ дробяхъ. Это объясняется природой мышленія, сущность котораго—всеобщность, въ отличіе отъ дѣйствительности, сущность которой—индивидуальность“ [2]). Здѣсь—пунктъ наибольшаго расхожденія между Фейербахомъ и Гегелемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ—самый цѣнный пунктъ въ философіи Фейербаха, общій, впрочемъ, у него съ критиками философіи Гегеля, примыкающими къ правому крылу гегелевской школы. Гегелевская мудрость, мечтавшая постигнуть въ своихъ понятіяхъ самую сущность бытія, на дѣлѣ,—по выраженію Фейербаха,—довольствуется лишь однѣми костями,—живая дѣйствительность отъ нея ускользаетъ [3]). Она можетъ откры-

---

[1]) См. *Фр. Іодля*, „Л. Фейербахъ Его жизнь и ученіе“, пер. съ нѣм Е. Максимовой, Спб. 1905, стр. 27—28. Эта книга, принадлежащая перу послѣдователя Фейербаха и издателя его сочиненій, автора уже упоминавшихся сочиненій—„Исторіи этики“ и монографіи о Юмѣ, а также учебника психологіи, представляетъ собою лучшую монографію о Фейербахѣ, цѣнную въ особенности тѣмъ, что въ ней приняты во вниманіе всѣ сочиненія этого философа, а именно: при изложеніи его гносеологіи главнымъ образомъ „Grundsatze der Philosophie der Zukunft“ (1843), философіи религіи—помимо „Сущности христіанства“ (1841), еще позднѣйшія сочиненія Фейербаха „Das Wesen der Religion“ (1845) и „Vorlesungen uber d. Religion“ (1851). Книжкой Іодля мы и пользуемся въ дальнѣйшемъ изложеніи ученія Фейербаха.

[2]) Grundsätze, § 48=*Іодль*, стр. 32.

[3]) Эти мысли высказываются Фейербахомъ еще въ 1830-мъ году, въ пору наибольшаго вліянія на него Гегеля, въ его сатирическихъ двустишіяхъ, напечатанныхъ въ приложеніи къ сочиненію „Мысли о смерти“ Вотъ два изъ нихъ (въ русск. пер. г. Максимовой): „Сущность только понятіе—это значитъ: скелетъ человѣка обладаетъ большей реальностью, нежели живой человѣкъ“; „какъ? высокомѣрной вамъ кажется гегелевская мудрость? подобно гіенѣ довольствуется она однѣми костями“. (См. русск. пер. монографіи *Іодля* о Фейербахѣ, стр. 4; тамъ же—эти двустишія въ нѣмецкомъ подлинникѣ). Впослѣдствіи, когда Фейербахъ окончательно освободился отъ вліянія Гегеля (это произошло къ концу 30-хъ годовъ), намѣченныя здѣсь мысли были раскрыты подробнѣе.

ваться лишь въ непосредственномъ переживаніи путемъ созерцанія (интуиціи),—не интеллектуальнаго созерцанія, какъ у Шеллинга: такого созерцанія нѣтъ, а чувственнаго, какимъ только и обладаетъ человѣкъ. Такимъ образомъ чувственность есть послѣдній источникъ званія: „только посредствомъ чувствъ дается предметъ въ истинномъ смыслѣ, а не мышленіемъ самимъ по себѣ“ [1]). Значеніе мышленія состоитъ въ томъ, что оно помогаетъ намъ разобраться въ разрозненныхъ данныхъ чувственнаго воспріятія. „Обо всемъ говорятъ намъ чувства, но чтобы понимать ихъ рѣчь, нужно ихъ объединить“ Вотъ эту-то объединяющую функцію и выполняетъ мышленіе: „разбирать въ связномъ видѣ евангеліе чувствъ—значитъ мыслить“ [2]). Въ этомъ пунктѣ Фейербахъ близко подходитъ къ ученію Канта о томъ, что предметъ, какъ единое цѣлое, не дается въ созерцаніи, а создается разумомъ изъ тѣхъ элементовъ, какіе даны въ созерцаніи; однако другія замѣчанія Фейербаха сейчасъ же проводятъ рѣзкую грань между нимъ и Кантомъ; разумъ,—по Фейербаху,—не вноситъ отъ себя какого-либо смысла въ природу,—онъ лишь переводитъ и истолковываетъ книгу природы [3]). „Люди видятъ вещи сперва такими, какими онѣ имъ являются, а не такими, каковы онѣ на самомъ дѣлѣ; видятъ въ вещахъ не ихъ самихъ, но свои представленія о нихъ“, и только благодаря размышленію научаются отграничивать то, что дѣйствительно дано въ чувственномъ воспріятіи, отъ того, что примѣшивается къ нему фантазіей,—въ этомъ состоитъ значеніе разума, къ этому сводится и задача философіи, которая постольку имѣетъ значеніе, поскольку не удаляетъ насъ отъ чувственно воспринимаемыхъ вещей, подобно философіи Гегеля, а наоборотъ—приближаетъ къ

---

1) Grundsätze, § 32 = *Іодль*, стр. 26.

2) Wider d. Dualismus v. Leib u. Seele, 1846 г.; у *Іодля* стр. 29; ср русск. пер. трактата „Противъ дуализма“ въ книжкѣ: *Л. Фейербахъ* О дуализмѣ и безсмертіи. Пер. Н. А. Алексѣева Спб. 1908), стр. 39.

3) Тамъ же; Іодль, стр. 30; ср. русск. пер. „Противъ дуализма“, стр. 38

нимъ [1]). Такого рода философія — необходимое условіе правильнаго воспринимания дѣйствительности. Подъ чувствами, какъ органами познанія, Фейербахъ разумѣетъ — по его собственнымъ словамъ, - не грубыя, вульгарныя чувства, но чувства развитыя образованіемъ,—не глаза анатома или химика, а глаза философа [2]). Въ виду сказаннаго становится понятнымъ то представляющееся на первый взглядъ парадоксальнымъ, утвержденіе Фейербаха, что „непосредственная, чувственная интуиція“ (т. е. точное наблюденіе и воспріятіе доступнаго чувствамъ явленія)—„скорѣе позже, нежели представленіе и фантазія“ [3]).

Какъ бы то ни было, но основнымъ источникомъ познанія и единственно надежнымъ критеріемъ его достовѣрности является чувственность: „только чувственное ясно, какъ солнце; только тамъ, гдѣ начинается чувственность, прекращаются сомнѣнья и споры“ [4]). Но соприкосновеніе съ подлинной дѣйствительностью въ чувственномъ созерцаніи было бы, конечно, невозможно, если бы сама дѣйствительность не носила чувственнаго характера. Такъ оно и есть—по Фейербаху—на самомъ дѣлѣ. И для Фейербаха, какъ для Беркли или Фихте, познаніе есть взаимодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ, но въ то время какъ Беркли подъ субъектомъ познанія разумѣетъ духовную субстанцію, а Фихте —чистое *я*, Фейербахъ и ту, и другое считаетъ пустыми абстракціями. Субъектомъ познанія является, по Фейербаху, не духовная субстанція или чистое *я*, а настоящій, дѣйствительный, цѣлый *человѣкъ*, который имѣетъ глаза и уши, руки и ноги [5]). Такимъ образомъ, тѣло относится къ самой сущности человѣка,—мало того: тѣло во всей его цѣлостности и есть самая сущность человѣка [6]). Однако это „тѣло“ ощущаетъ и размышляетъ, желаетъ и любитъ. Спрашивается—въ какомъ же отношеніи эти процессы находятся къ тѣлу? Такъ воз-

1) Grundsätze, § 43=Іодль, стр 32
2) Grundsätze, § 41.
3) Grundsätze, § 43.
4) Grundsätze, § 38.
5) Grundsätze, §§ 50, 51=Іодль, стр. 34.
6) Grundsätze, § 36=Іодль, стр. 38.

никаетъ вопросъ объ отношеніи между физическимъ и психическимъ.

Разрѣшая этотъ вопросъ, Фейербахъ самымъ рѣшительнымъ образомъ настаиваетъ на нераздѣльномъ единствѣ физическаго и психическаго. „Думаетъ и ощущаетъ, по нему, не душа—это лишь олицетворенная, или гипостазированная, обращенная въ сущность функція ощущенія, мышленія и хотѣнія, но также и не мозгъ: какъ душа является психологической абстракціей, точно такъ же и мозгъ, выдѣленный изъ тѣла въ его цѣломъ и утвержденный самъ въ себѣ, въ качествѣ органа духа, есть абстракція физіологическая. Вѣдь мозгъ лишь до тѣхъ поръ органъ мышленія, пока связанъ съ головой и тѣломъ человѣка. Внутреннее и внѣшнее неотдѣлимы другъ отъ друга. Внѣшнее уже предполагаетъ внутреннее; но, съ другой стороны, только въ своемъ обнаруженіи осуществляется внутреннее. Кто переступаетъ за границу этой точки зрѣнія цѣлостности, тотъ изъ совершеннаго существа дѣлаетъ несовершенное, усѣкаетъ, раздробляетъ дѣйствительность. Но элементы дѣйствительности, будь то атомы матеріалиста, или монады идеалиста, или духъ и тѣло психолога-эмпириста не составляютъ еще самого существа. Мы гораздо ближе къ нему, когда постигаемъ животное въ его цѣлостности, чѣмъ когда посредствомъ психологической абстракціи вырываемъ у него изъ тѣла душу, или при помощи физіологическаго мучительства раскрываемъ у него черепъ и производимъ надъ мозгомъ хитроумные эксперименты“. Истина, такимъ образомъ, не въ матеріализмѣ или идеализмѣ, не въ физіологіи или психологіи; истина лишь въ антропологіи; только въ ней находимъ мы индивидуальность и цѣлостность. Но если реальная жизнь реальнаго, живого человѣка оказывается по существу единой и цѣлостной, то имѣетъ ли какой-либо смыслъ дѣленіе составляющихъ ее процессовъ на физическіе и психическіе? Имѣетъ, потому что въ немъ находитъ свое выраженіе различіе двухъ точекъ зрѣнія, съ какихъ можно разсматривать акты человѣческой жизни, - субъективной и объективной: „то, что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, имматеріальный, нечувственный актъ,——само по

себѣ, или объективно", оказывается „актомъ матеріальнымъ и чувственнымъ". Значитъ, различая физическое и психическое, мы вовсе не предполагаемъ двухъ различныхъ сущностей—матеріальной и духовной,—мы только различаемъ двѣ точки зрѣнія, съ какихъ разсматривается одна и та же сущность. Соотвѣтственно этому физіологія отличается отъ психологіи не предметомъ изученія, а лишь источникомъ, изъ котораго она почерпаетъ свои свѣдѣнія о предметѣ, общемъ у нея съ психологіей [1]). Въ данномъ пунктѣ Фейербахъ близко подходитъ, какъ эта вѣрно отмѣтилъ Іодль [2]), къ той точкѣ зрѣнія, которая нѣсколько позже подробно была развита Фехнеромъ [3]); но дѣло сейчасъ же мѣняется, какъ только вспомнимъ, что сущностью человѣка признается у Фейербаха тѣло: это уже не психо-физическій монизмъ, какъ у Фехнера, а матеріалистическій, хотя и выраженный не совсѣмъ опредѣленно, поскольку понятіе Фейербаха о тѣлѣ, взятомъ во всей его цѣлостности, остается не яснымъ: если подъ тѣломъ разумѣть совокупность протяженныхъ частицъ, находящихся въ движеніи, то тогда точка зрѣнія Фейербаха представляетъ чистѣйшій матеріализмъ; иное дѣло, если подъ тѣломъ разумѣть субстратъ одинаково—физіологическихъ и психическихъ процессовъ, но въ этомъ послѣднемъ случаѣ можно ли признать правомѣрной терминологію Фейербаха?

Къ сущности человѣка относится, далѣе, то, что онъ—вопреки Штирнеру—не можетъ быть мыслимъ, какъ одинокое существо: *я* предполагаетъ *ты*, ego- alter ego. Глубочайшій корень нашего убѣжденія въ существованіи другихъ людей—общеніе между полами. Я мыслю, я ощущаю лишь въ качествѣ мужчины или женщины, но я не могъ бы мыслить или ощущать себя мужчиной или женщиной безъ то-

---

[1]) Свои мысли объ отношеніи между физическимъ и психическимъ Фейербахъ излагаетъ главн. образ. въ уже упоминавшемся трактатѣ „Противъ дуализма тѣла и души"; мы приводимъ ихъ въ изложеніи Іодля (стр 57—58, 61—62); ср. русск. пер трактата, стр. 21—24, 9—11.

[2]) Іодль, стр. 62—63.

[3]) О Фехнерѣ—въ книгѣ его единомышленника, проф. *А Н Гилярова* „Введеніе въ философію", Кіевъ, 1907 г.

го, чтобы не выйти за предѣлы себя самого, чтобы съ представленіемъ о себѣ не соединять представленія о другомъ, отличномъ отъ меня, но тѣмъ не менѣе соотвѣтствующемъ мнѣ существѣ. Ощущеніе общенія съ лицомъ другого пола, связанное съ чувствомъ любви къ этому лицу,—не только, значитъ, ощущеніе, но и любовь—вотъ на чемъ утверждается мое убѣжденіе въ реальномъ существованіи другого человѣка, *ты*, alter ego. Но за двумя слѣдуютъ три, четыре и т. д.: результатомъ общенія между мужчиной и женщиной являются дѣти, существованіе которыхъ для меня такъ же несомнѣнно, какъ и существованіе моей жены. Въ концѣ концовъ мы не можемъ мыслить себя иначе, какъ членами рода, не какъ абстрактнаго понятія, а какъ живого, конкретнаго множества противостоящихъ намъ другихъ *я*, другихъ людей. И какъ *я* безъ *ты* не могъ бы произвести на свѣтъ третьяго человѣка, такъ точно не могъ бы *я* безъ *ты* проявить себя ни какъ существо нравственное, ни какъ существо познающее. Что такое объективное благо? То, что является благомъ не только для меня, но и для тебя, и для него и т. д. Что такое объективнтя истина? То, что признается истиной не только мною, но и тобою, и имъ и т. д. Только какъ членъ рода я могу быть нравственнымъ существомъ; только какъ членъ рода я могу познавать истину. Я усвояю объективное существованіе тому, что и другими воспринимается такъ же, какъ мной. Значитъ, не будь другихъ людей—не было бы и объективнаго бытія. Но другіе люди есть, согласіе въ ихъ воспріятіяхъ есть,—значитъ, и та среда, въ которой и я, и они существуемъ, тоже есть). „Распредѣляющуюся въ пространствѣ и времени, окружающую человѣка дѣйствительность, частью и членомъ которой онъ находитъ самого себя и другихъ людей“, Фейербахъ называетъ *природой* [2]), существованіе которой, по предыдушему, такъ же для меня достовѣрно, какъ существованіе меня самого, тебя, его...

---

[1]) Мысли эти развиваются Фейербахомъ во многихъ сочиненіяхъ; см. у Іодля стр. 35—38.

[2]) Іодль, стр. 40.

Разъ установлено существованіе, на ряду съ человѣкомъ, природы, неизбѣжно возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи другъ къ другу находятся человѣкъ и природа? Въ отвѣтѣ на этотъ именно вопросъ сказывается со всею силою противоположность между Фейербахомъ и его идейными предками. Въ то время, какъ послѣдніе стояли на томъ, что „безразумность никогда не можетъ дойти до разума", и что, слѣд., разумъ обусловливаетъ собою происхожденіе и строеніе природы, Фейербахъ, наоборотъ, утверждаетъ, что итти отъ разума къ неразумію—это дорога въ сумасшедшій домъ. На самомъ дѣлѣ развитіе движется въ направленіи отъ низшаго къ высшему,—слѣд., отъ неразумія къ разуму [1]), въ чемъ достаточно убѣждаетъ насъ изученіе человѣка, которое показываетъ, что въ человѣкѣ матерія предшествуетъ духу, безсознательное—сознательному, безцѣльное—цѣли,

---

1)Vorlesungen uber das Wesen d. Religion, 1851, № 16; см. у Іодля стр. 49. Какъ ни далеко въ этомъ пунктѣ отходитъ Фейербахъ отъ своихъ учителей, все-таки его мысль—ихъ дѣтище: она подготовлена ихъ ученіемъ о томъ, что сознаніе составляетъ не начальный, а завершительный моментъ мірового развитія. Мало того,—у учителей мы встрѣчаемся иногда съ такими формулами, которыя безъ измѣненія могли бы быть приняты Фейербахомъ. Такъ, Шеллингъ въ уже упоминавшейся статьѣ „О человѣч. свободѣ" ссылки на то, что-де нельзя безразумное считать корнемъ разума, ночь—началомъ свѣта, называетъ „бабьими жалобами", которыя основываются на непониманіи того, какимъ образомъ при такомъ взглядѣ можетъ всетаки сохраниться пріоритетъ разума. Настаивая, въ противоположность „бабьимъ жалобамъ", на томъ, что безразумное (das Verstandlosen) служитъ корнемъ разума, Шеллингъ въ подтвержденіе своего тезиса ссылается на то, что „всякое рожденіе есть рожденіе изъ мрака къ свѣту: зерно должно быть брошено въ землю и умереть во мракѣ, чтобы поднялся прекрасный свѣтлый образъ и развернулся подъ солнечнымъ лучемъ; человѣкъ формируется въ материнской утробѣ, и изъ темныхъ элементовъ безразумнаго (изъ чувства, стремленія - чудной матери познанія) выростаютъ впервые свѣтлыя мысли". (*Schellings* Werke, VII B., S 360). Правда, Шеллингъ пытается выраженныя въ приведенныхъ словахъ мысли связать съ признаніемъ за разумомъ пріоритета въ міровомъ развитіи, но выпряденныя имъ для этой цѣли соединительныя волокна оказались настолько тонки, что легко порвались при дальнѣйшемъ употребленіи, и формулы Шеллинга, выражающія мысль о томъ, что корень разума въ безразумномъ, пошли въ ходъ внѣ связи ихъ съ мыслью о пріоритетѣ разума въ бытіи.

чувственность - разуму, страсть—волѣ [1]). Итти отъ неразумія къ разуму—это, говоритъ Фейербахъ, дорога высочайшей мудрости [2]). Все, что существуетъ, имѣетъ источникъ своего существованія не въ разумѣ, а въ природѣ, которая сама не можетъ быть выведена изъ чего-нибудь другого, потому что всякая попытка такого выведенія необходимо предполагала бы существованіе природы, или - что то же—дѣйствительности. Въ частности, нельзя считать природу произведеніемъ Бога, потому что отъ понятія Бога, какъ сущности совершенной, логически невозможно перейти къ понятію природы, какъ несовершенной сущности: зачѣмъ нужна несовершенная сущность, разъ существуетъ совершенная? При существованіи Бога существованіе природы излишне. Итакъ, что-нибудь одно: или Богъ существуетъ, но тогда существованіе природы есть пустой призракъ, или же существуетъ природа, но тогда уже нѣтъ мѣста для Бога. Поскольку для Фейербаха существованіе природы стоитъ внѣ какихъ бы то ни было сомнѣній, онъ рѣшительно становится на сторону второго члена дилеммы: Богъ, по Фейербаху, логически невозможенъ [3]). Отсюда, однако, не слѣдуетъ, чтобы природу можно было поставить на мѣсто Бога. Вѣрно то, что природа—такая сущность, внѣ которой человѣкъ—ничто: человѣкъ—дитя природы, но вѣрно и то, что у нея нѣтъ сердца, разума, сознанія, что всѣ эти свойства она впервые получаетъ отъ человѣка, а потому объ ея обоготвореніи не можетъ быть рѣчи. Наша обязанность по отношенію къ природѣ состоитъ не въ томъ, чтобы ее боготворить, а въ томъ, чтобы чтить и хранить ее, какъ основу своего существованія, какъ источникъ своего душевнаго и тѣлеснаго здоровья [4]).

Какъ бы, однако, мы ни оцѣнивали логическое значеніе идеи о Богѣ, ея наличность въ человѣческомъ сознаніи остается фактомъ, притомъ фактомъ величайшей важности,

---

1) См Іодля, стр. 42.

2) Цит. въ примѣч. 1-омъ на предшеств. стр.

3) Vorles. üb. Relig, Nr. 10, 12, 16, 18, 19; Wesen d. Relig., § 24, 25= у Іодля стр. 44, 48—46, а также стр. 54.

4) Іодль, стр. 55.

поскольку „группа тѣснѣйшимъ образомъ связанныхъ съ нею представленій произвела самую могущественную духовную силу исторіи—религію“ [1]). Конечно,—разсуждаетъ Фейербахъ,—религія есть не что иное, какъ „греза человѣческаго духа“ [2]), но вѣдь и греза требуетъ своего объясненія. Итакъ, какимъ образомъ возникаетъ въ человѣческой жизни религія?

Будучи по своему происхожденію и существованію тѣсно связанъ съ природой, человѣкъ, по Фейербаху, —не можетъ не чувствовать своей зависимости отъ природы, а такъ какъ непосредственно ему извѣстенъ лишь одинъ видъ зависимости, именно зависимость его собственныхъ дѣйствій отъ рѣшеній его же воли, то онъ по типу этой связи представляетъ—разумѣется, пока знаніе не наложило на воображеніе своей узды—и связь происходящихъ въ мірѣ явленій съ природой: онъ представляетъ природу совокупностью живыхъ существъ, дѣйствующихъ по напередъ обдуманнымъ намѣреніямъ и цѣлямъ. Такимъ путемъ возникаетъ удвоеніе природы: наблюдаемыя въ мірѣ событія разсматриваются, какъ проявленія скрытыхъ за ними, невидимыхъ силъ. Такъ какъ, теперь, уму человѣка, еще не дошедшаго до научнаго объясненія явленій природы, олицетворенныя имъ силы природы представляются неизмѣримо превосходящими его собственныя силы, то онъ преклоняется передъ ними,—такъ процессъ олицетворенія природы осложняется процессомъ ея обожествленія: природа наполняется богами [3]). Но созда-

---

[1]) Тамъ же, стр. 65

[2]) *Feuerbach*, Werke, 2-te Aufl., VII B, S. 287=Іодль, стр. 95.

[3]) Іодль, стр 76—79. Эти мысли заключаются въ сочиненіяхъ Фейербаха, появившихся въ свѣтъ послѣ его „Сущности христіанства“, именно—въ упомянутыхъ уже „Das Wesen der Religion“ (1845 г.) и „Vorlesungen üb d Wesen d. Relig.“ (1851 г.), вслѣдствіе чего онѣ обыкновенно и не принимаются во вниманіе излагателями философіи Фейербаха, опирающимися гл. обр. на его сочиненіе „Сущность христіанства“. Авторъ новѣйшей статьи о Фейербахѣ, С. Н. Булгаковъ, знаетъ эти мысли основателя „антропологической“ философіи, но онъ признаетъ ихъ позднѣйшей пристройкой, искусственно связанной съ первоначальнымъ зданіемъ, а потому и не имѣющей значенія при уясненіи взглядовъ Фейербаха на религію. („Вопр. жизни“, 1905, № 10—11, стр. 250—252). Совершенно ина-

ніе боговъ не создаетъ еще религіи. Послѣдняя—въ этомъ пунктѣ Фейербахъ согласенъ съ Юмомъ—имѣетъ свой источникъ не въ познавательно-теоретической, а въ эмоціонально-волевой сторонѣ человѣческаго духа. У обоихъ глубочайшимъ источникомъ религіи является стремленіе человѣка къ счастью, но только въ то время какъ у одного на почвѣ этого стремленія выростаетъ страхъ передъ олицетворенными человѣкомъ силами и явленіями природы, который и побуждаетъ человѣка преклоняться передъ послѣдними, у другого на той же почвѣ развивается болѣе сложный и—по входящимъ въ него элементамъ - болѣе благородный конгломератъ душевныхъ переживаній, въ связи съ которымъ и возникаетъ религія. Дѣло въ томъ, что желанія человѣка, выростающія на почвѣ его стремленія къ счастью, простираются гораздо дальше, нежели данныя въ наличной дѣйствительности средства ихъ осуществленія; отсюда возникаетъ въ человѣческомъ сердце чувство неудовлетворенности. Вотъ тутъ-то и приходятъ ему на помощь созданныя его фантазіей представленія о богахъ: если человѣкъ своими собственными силами не въ состояніи воздѣйствовать на природу такъ, чтобы она шла навстрѣчу его желаніямъ, то не могутъ ли сдѣлать этого боги, стоящіе позади явленій природы и событій человѣческой жизни? Конечно, могутъ: вѣдь они неизмѣримо превосходятъ человѣка своими силами. Такъ на почвѣ страстнаго желанія человѣка видѣть свои замыслы осуществленными возникаетъ вѣра въ то, что боги могутъ измѣнить естественное теченіе явленій природы, или—что то же—вѣра въ чудо, которая и составляетъ существеннѣйшій элементъ религіи. Въ сущности вѣрить въ Бога и вѣрить въ чудо—одно и то же: Богъ и чудо отличаются другъ отъ друга въ томъ же смыслѣ, въ какомъ дѣйствіе отличается отъ производящей его причины. Конечно, причина и дѣйствіе не одно и то же, но гдѣ причина, тамъ и

че смотритъ на дѣло Іодль. Какъ ни существенно отмѣченное разногласіе для пониманія ученія Фейербаха о религіи, входитъ въ его разборъ въ настоящій разъ мы не имѣемъ ни нужды, ни возможности: это могло бы составить предметъ особаго трактата.

дѣйствіе, и—наоборотъ—гдѣ дѣйствіе, тамъ и причина. Кто вѣритъ въ Бога, тотъ вѣритъ и въ чудо, а кто не вѣритъ въ чудо, тотъ не вѣритъ и въ Бога.

Разъ у человѣка возникла вѣра въ то, что боги могутъ пойти навстрѣчу его желаніямъ, къ ней присоединяются другіе элементы религіи—молитва и жертва: въ *молитвѣ* человѣкъ изливаетъ передъ Богомъ свои сердечныя тревоги, исповѣдуется Ему въ самыхъ затаенныхъ мысляхъ, въ самыхъ задушевныхъ желаніяхъ, все это - въ увѣренности, что желанія будутъ исполнены, а въ актѣ *жертвы* онъ отказывается отъ того, что для него имѣетъ цѣнность, даже отъ самой жизни, въ надеждѣ, что Богъ пошлетъ ему, ради его самопожертвованія, болѣе цѣнныя блага сравнительно съ тѣми, отъ которыхъ онъ отказался. Значитъ, и здѣсь внутреннею пружиной человѣческихъ дѣйствій является стремленіе человѣческаго сердца къ счастью. „Богъ,—говоритъ Фейербахъ словами Себастіана Франка,—это невыразимое томленіе, заложенное въ глубинѣ душъ“. Конечно, здѣсь рѣчь о Богѣ не въ смыслѣ только теоретическаго представленія, созданнаго—по Фейербаху—человѣческой фантазіей, а въ смыслѣ объекта религіознаго почитанія, къ которому направляются молитвы, и которому приносятся жертвы.

Такова психологическая основа религіи, которая одинакова для всѣхъ формъ религіозной жизни, начиная отъ фетишизма и кончая христіанствомъ [1]). Но если это такъ, то чѣмъ объяснить поразительное разнообразіе тѣхъ формъ, въ какихъ проявляется религіозная жизнь человѣка? Это зависитъ, по Фейербаху, съ одной стороны—отъ особенностей среды, въ какой живетъ и дѣйствуетъ тотъ или другой народъ [2]), съ другой -отъ разнообразія человѣческихъ желаній. Боги такъ же разнообразны, какъ и желанія, а желанія—въ свою очередь—такъ же разнообразны, какъ люди: кто не хочетъ быть мудрымъ, у того богиня мудрости не будетъ объектомъ религіознаго почитанія. Отсюда слѣдуетъ,

---

[1]) Точное укзаніе тѣхъ мѣстъ изъ сочиненій Фейербаха, гдѣ излагается имъ психологія религіи, - у Іодля на стр 80- 86.

[2]) Wesen d Relig„ § 4=Іодль, стр, 79.

что вмѣстѣ съ измѣненіемъ человѣческихъ желаній мѣняются и боги [1]). Исторія религіи представляетъ поэтому не что иное, какъ исторію человѣческихъ желеній и идеаловъ, которая, на ряду съ низменнымъ и безсмысленнымъ, отмѣчаетъ на своихъ страницахъ то грандіозное и высокое, что только свойственно человѣческой душѣ, ибо слишкомъ разнообразны по своему внутреннему достоинству чловѣческіе желанія и идеалы. Значитъ, не правъ былъ Юмъ, когда видѣлъ источникъ религіи лишь въ душевныхъ переживаніяхъ низшаго порядка, въ соотвѣтствіи съ чѣмъ и значеніе религіи въ человѣческой жизни рисовалъ мрачными красками. Фейербахъ также признаетъ, что религія, всецѣло овладѣвая душою человѣка, дѣлаетъ его равнодушнымъ къ наукѣ и искусству, къ семейной и государственной жизни, вообще—къ культурѣ, что въ эпоху распространенія образованія религія выступаетъ обыкновенно защитницей невѣжества,—по меньшей мѣрѣ, старины, что человѣконенавистническія силы искони пользуются тьмою религіи для угнетенія людей, откуда происходятъ человѣческія жертвы, преслѣдованіе еретиковъ, сожженіе вѣдьмъ, казнь „бѣдныхъ грѣшниковъ“ и т. п. явленія[2]), но изъ-за этихъ темныхъ сторонъ онъ не хочетъ отрицать положительнаго значенія религіи: будучи—въ классическомъ періодѣ своего развитія—единственнымъ путемъ къ самоуглубленію и самопознанію, она вмѣстѣ съ тѣмъ расширяетъ до крайнихъ предѣловъ полеˊ человѣческой дѣятельности, сообщаетъ стремленіямъ человѣка необычайную силу, разрушаетъ встрѣчающіяся на пути къ ихъ осуществленію препятствія, утираетъ слезы, вдыхаетъ бодрость и т. д. Нужно только имѣть въ виду, что подобное значеніе религія имѣетъ лишь тогда, когда настроеніе человѣка отличается цѣльностью, когда религіозныя вѣрованія не успѣли стать въ противорѣчіе съ выводами науки, когда сомнѣніе еще не начало своей разрушительной работы. Этими именно чертами и характеризуется классическій періодъ религіи, который не можетъ продол-

---

[1]) Vorles. üb. Relig. Nr, 26 и 28=Іодль, стр. 90

[2]) См. у Іодля стр. 105 - 106.

жаться вѣчно. Религія есть созданіе воображенія. Ея образы до тѣхъ поръ могутъ имѣть силу надъ человѣкомъ, пока знаніе не наложило на воображеніе своей узды. По мѣрѣ расширенія знанія суживается область, захватываемая религіей. То, что раньше объяснялось дѣйствіемъ божественныхъ силъ, находитъ теперь естественное объясненіе. Чѣмъ дальше, тѣмъ меньше становится область, допускающая въ своихъ предѣлахъ религіозное объясненіе Тамъ, гдѣ окончательно торжествуетъ принципъ естественнаго объясненія, уже не остается мѣста для религіи: религіозная греза исчезаетъ, какъ только всходитъ солнце научнаго знанія. Но съ разрушеніемъ религіозной грезы не должно погибнуть заключенное въ ней идеальное начало,—оно должно возродиться въ новой формѣ, мѣсто религіознаго идеала долженъ занять культурный идеалъ. Прежде человѣкъ жилъ вѣрою въ то, что его завѣтныя чаянія найдутъ осуществленіе въ загробномъ мірѣ—теперь, когда греза о потустороннемъ мірѣ разсѣялась, какъ туманъ, онъ будетъ жить вѣрою въ возможность лучшей жизни здѣсь на землѣ, вѣрою въ то, что общими силами мы сумѣемъ и сможемъ создать эту жизнь, по крайней мѣрѣ устранить тѣ взывающія къ небу и раздирающія душу несправедливости и злоупотребленія, отъ которыхъ до сихъ поръ страдало человѣчество. Отсюда получаетъ свое содержаніе тотъ „категорическій императивъ“ культурной работы, съ какимъ обращается Фейербахъ къ своимъ современникамъ. „Пользуйтесь,—говоритъ онъ,—благомъ жизни и по мѣрѣ силъ и возможности уменьшайте ея зло. Вѣруйте въ то, что на землѣ *можетъ быть* лучше, чѣмъ теперь, и что *будетъ* лучше. Ожидайте лучшаго не отъ смерти, не отъ грезящагося вамъ безсмертія, но отъ себя самихъ. Изгоняйте изъ міра не смерть, а всякое зло. То зло, которое можетъ быть устроенно, *то* зло, причина котораго лежитъ въ лѣности, негодности и невѣжествѣ человѣка, именно это зло и есть самое ужасное. Естественная смерть, смерть, какъ результатъ завершившагося развитія жизни, не есть зло; но зломъ является смерть, какъ слѣдствіе нужды, порока, преступленія, невѣжества. Эту смерть изгоните изъ міра, или, по крайней мѣрѣ, старайтесь по

возможности ее устранить". Такъ въ призывѣ философа повторяется тотъ мотивъ, который только-что прозвучалъ въ задорныхъ стихахъ поэта [1]). Онъ разсказываетъ о той пѣснѣ, которую пѣла артистка-малютка. Мнѣ пѣла она,—говоритъ поэтъ,—

про любовь, про ея
Мученія, жертвы, свиданья—
Тамъ, въ выси небесной, въ той лучшей странѣ,
Гдѣ всѣ исчезаютъ страданья.
Мнѣ пѣла она о юдоли земной,
О счастьѣ, всегда скороточномъ,
О мірѣ загробномъ, гдѣ духъ, просвѣтленъ,
Въ блаженствѣ купается вѣчномъ.

Старая пѣсня! Поэтъ знаетъ и мелодію, и текстъ, и авторовъ пѣсни. Она ему не по душѣ. Нѣтъ,—говоритъ онъ,—

новую пѣснь, о друзья, пропою
Для васъ я - пѣснь лучшаго склада:
Устроить небесное царство себѣ
Намъ здѣсь, на землѣ, уже надо.
Ужъ здѣсь, на землѣ, будемъ счастливы мы.
Про голодъ—ни слуху, ни духу!
Того, что добыто прилежной рукой,
Не жрать ужъ лѣнивому брюху!...

Не въ первый разъ прозвучалъ теперь этотъ призывъ. Онъ слышался еще на зарѣ новыхъ вѣковъ—въ эпоху Возрожденія, когда на смѣну средневѣковому идеалу небеснаго царства былъ выдвинутъ идеалъ царства земного. Этимъ именно идеаломъ воодушевлялся Фр. Бэконъ въ своей научно-реформаторской дѣятельности („Instauratio magna scientiarum"): въ минувшую эпоху (средніе вѣка)—разсуждалъ онъ занимались созиданіемъ царства Божія; теперь настала пора созиданія царства человѣческаго, т. е. земного бла-

[1]) Трактатъ Фейербаха „Вопросъ о безсмертіи съ антропологической точки зрѣнія", въ которомъ нашелъ свое выраженіе культурный идеалъ философа, написанъ въ 1846 г, а „зимняя сказка" *Гейне* „Германія" изъ которой взяты приведенныя въ текстѣ выдержки,—въ 1844 г. Выдержка изъ Фейербаха приведена по русск. пер. книжки Іодля, стр. 113; ср. русск. пер. „Вопроса о безсмертіи", стр. 69.

гополучія людей, которое обусловливается владычествомъ человѣка надъ природой, что въ свою очередь - возможно лишь при знаніи силъ и явленій природы: scientia est potentia! Единодушный призывъ со стороны Фейербаха и Гейне къ работѣ надъ устроеніемъ рая на землѣ показываетъ, что культурный идеалъ эпохи Возрожденія, одушевлявшій Бэкона, продолжавшій жить и крѣпнуть въ сознаніи новаго европейскаго человѣчества, вдохновляя культурныхъ работниковъ, воздѣйствуя на жизнь то въ согласіи, то въ антагонизмѣ съ средневѣковымъ идеаломъ царства Божія, въ теченіе послѣдующаго времени,—дожилъ до XIX-го вѣка, когда съ новою силою былъ выдвинутъ въ качествѣ знамени, долженствующаго объединить около себя культурныхъ работниковъ, и, можетъ быть, никогда еще онъ не имѣлъ такой силы надъ умами и не оказывалъ такого вліянія на жизнь, какъ въ тѣ десятилѣтія, которыя отдѣляютъ отъ насъ время расцвѣта литературно-философской дѣятельности Фейербаха, являющагося такимъ образомъ провозвѣстникомъ культурнаго идеала цѣлой эпохи. Если теперь къ исторіи культурнаго развитія позволительно примѣнить схему Гегеля, то эту эпоху, въ противоположность средневѣковью, какъ тезису, можно назвать антитезисомъ. Фейербахъ далъ антитезису острое выраженіе... Можно ли надѣяться на то, что вслѣдъ за нашей эпохой наступитъ новая, именно эпоха синтезиса, - объ этомъ каждый можетъ гадать по своему. Во всякомъ случаѣ Фейербахъ не склоненъ былъ смотрѣть на провозглашенный имъ идеалъ, какъ односторонній и, слѣдовательно, преходящій...

Для того, чтобы не только хотѣть, но и на дѣлѣ достигнуть того идеала, осуществленія котораго требуетъ формулированный Фейербахомъ „категорическій императивъ“, нужно, по мнѣнію этого философа,—на мѣсто любви къ Богу поставить любовь къ человѣку, на мѣсто вѣры въ Бога – вѣру человѣка въ самого себя, въ свою силу, вѣру въ то, что судьба человѣчества зависитъ не отъ существа, стоящаго внѣ его и надъ нимъ, но отъ него самаго, что единственный дьяволъ человѣка—это грубый, суевѣрный, себялюбивый, злой человѣкъ, но и единственный Богъ чело-

вѣка—это самъ человѣкъ. Классическая эпоха религіи—это эпоха чудесъ, ибо вѣра въ Бога есть вѣра въ чудо, которая творитъ чудеса. Чудеса будутъ и впредь; только прежде творилъ чудеса Богъ—теперь будетъ творить ихъ самъ человѣкъ; точнѣе, прежде творилъ чудеса человѣкъ силою своей вѣры - теперь онъ будетъ творить ихъ силою своего знанія, прежде онъ былъ тайнымъ чудотворцемъ—теперь будетъ явнымъ. Отселѣ культура должна сдѣлаться провидѣніемъ человѣчества, и задача новаго времени—не въ томъ, чтобы дѣлать людей религіозными, а въ томъ, чтобы дѣлать ихъ образованными [1]).

Сознательно противопоставляя свое міросозерцаніе, какъ атеистическое, теистическому міросозерцанію, Фейербахъ рѣшительно протестуетъ противъ того, чтобы первое изъ нихъ характеризовать, какъ отрицательное, въ отличіе отъ второго, какъ положительнаго. Безъ сомнѣнія, есть такіе пункты, въ отношеніи къ которымъ атеизмъ оказывается ученіемъ отрицательнымъ, тогда какъ теизмъ—положительнымъ, таковъ, напр., вопросъ объ объективномъ существованіи Божества; но за то въ другихъ пунктахъ, и притомъ - по мнѣнію Фейербаха—болѣе существенныхъ, привилегія положительнаго ученія принадлежитъ атеизму. „Теизмъ, вѣра въ Бога на самомъ дѣлѣ имѣетъ отрицательный характеръ; онъ отрицаетъ природу, міръ, человѣчество. Передъ Богомъ міръ и человѣкъ ничто; Онъ можетъ существовать и безъ нихъ. Ради этого существа, порожденаго мыслію и фантазіей, теизмъ жертвуетъ дѣйствительной сущностью и жизнью вещей и людей. Атеизмъ, наоборотъ, ради дѣйствительной жизни и сущности жертвуетъ этимъ порожденіемъ мысли и фантазіи. Поэтому онъ по своей природѣ положительный и утверждающій: онъ возстановляетъ природу и человѣчество въ томъ ихъ значеніи и достоинствѣ, которыя отнялъ у нихъ теизмъ; онъ даетъ жизнь природѣ и человѣчеству, у которыхъ теизмъ высосалъ лучшія силы“ [2]).

Противъ того упрека, что атеизмъ, устраняя представле-

---

1) *Іодль*, Фейерб., стр. 102—103; Истор. этики, II, стр. 236.
2) Vorlesungen üb. Relig.. Nr. 30 =Іодль, стр. 107—108.

ніе о сверхчеловѣческомъ началѣ, удовлетворяющее одной изъ существенныхъ потребностей человѣка, именно потребности предположить что-либо выше себя стоящее и поклониться ему, тѣмъ самымъ парализуетъ эту потребность и, возводя самого человѣка на степень высшаго пункта въ бытіи, дѣлаетъ его эгоистичнымъ и высокомѣрнымъ, Фейербахъ ссылается на то, что атеизмъ устраняетъ лишь богословское представленіе о сверхчеловѣческомъ началѣ, выдвигая на его мѣсто представленіе естественное и нравственное: въ первомъ смыслѣ сверхчеловѣческимъ началомъ является природа, въ особнности тѣ космическія силы, отъ которыхъ зависитъ наша земля, а вмѣстѣ съ нею и наше существованіе, во второмъ—человѣчество, которое тѣмъ болѣе можетъ заступить для человѣка мѣсто Бога, что Богъ-то, являющійся въ человѣческомъ представленіи существомъ, свободнымъ отъ недостатковъ, свойственныхъ индивидууму, есть на что иное, какъ образцовый представитель рода. Значитъ, ставя человѣчество на мѣсто Бога, атеистъ лишь фантастическое представленіе о Богѣ, какъ образцовомъ представителѣ человѣчества, замѣняетъ реальнымъ представленіемъ о человѣчествѣ, которое, слагаясь изъ индивидуумовъ, обладающихъ не только достоинствами, но пороками и недостатками, въ цѣломъ однако представляетъ собою, по Фейербаху, нѣчто совершенное, поскольку люди дополняютъ другъ друга, такъ что слабости и пороки одного уравновѣшиваются достоинствами и добродѣтелями другого, и если Фейербахъ предостерегаетъ отъ обоготворенія природы, то—наоборотъ - человѣчество онъ прямо и рѣшительно называетъ божествомъ: homo homini deus est, повторяетъ онъ неоднократно [1]), разумѣя подъ homo въ первомъ случаѣ, въ противность индивидуалистическимъ тенденціямъ своей философіи, не отдѣлнаго человѣка, — вѣдь, тогда бы пришлось преклониться, на ряду съ Юліемъ Цезаремъ, и передъ Цезаремъ Борджіа, но Фейербахъ былъ слишкомъ здоровымъ человѣкомъ, чтобы дойти до такого декаданса,—а цѣлое человѣчество: „человѣкъ самъ по себѣ

[1]) См., напр. „Сущность христіанства“, гл. XXVIII, русск. пер. подъ ред Ю. М. Антоновскаго, Спб. 1908, стр. 241.

есть только человѣкъ; человѣкъ съ человѣкомъ, единство я и ты есть богъ“ [1]).

Однако чувство конкретнаго и индивидуальнаго было въ Фейербахѣ слишкомъ сильно для того, чтобы онъ могъ удовлетвориться преклоненіемъ передъ такою отвлеченностью, какъ человѣчество: въ концѣ концовъ и ему понадобился идеальный представитель человѣчества, а такъ какъ онъ не могъ принять въ такомъ качествѣ Бога, какъ уже пережитую „грезу человѣчества“, то ему ничего не оставалось, какъ искать такого представителя въ конкретной дѣйствительности, и Фейербахъ находитъ его въ лицѣ.. главы государства! Истинное государство—это „неограниченный, безконечный, совершенный, божественный человѣкъ“, ибо именно „въ государствѣ одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого“: чего не могу, не знаю я, то можетъ, то знаетъ другой, а „глава государства есть представитель универсальнаго человѣка: въ государствѣ воплощаются въ различныхъ сословіяхъ существенныя качества или виды дѣятельности человѣка, но въ лицѣ главы государства снова сводятся къ тожеству (Identität), поскольку глава государства представляетъ всѣ сословія безъ различія: передъ нимъ всѣ они равно необходимы и равноправны“. Такъ идея человѣчества подмѣняется идеей государства, и рядомъ съ формулой: „homo homini deus est“ становится другая формула, её разъясняющая и замѣняющая: „государство есть богъ для человѣка“. Философъ, начавшій освобожденіемъ человѣка отъ подчиненія власти того Абсолюта, иже есть на небесѣхъ, кончилъ подчиненіемъ его власти земного абсолюта, ибо „государство,—по словамъ Фейербаха, - есть человѣкъ, самъ себя опредѣляющій, къ самому себѣ относящійся, *абсолютный* человѣкъ“ [2]), въ противоположность индивидууму,

---

[1]) Grundsätze, Nr. 60.

[2]) Мысли эти раскрыты Фейербахомъ въ сочиненіи 1841 года „Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie , откуда взяты и напечатанныя въ текстѣ выдержки, приводимыя нами по вышеупомянутой статьѣ С. Н. Булгакова, гдѣ разсматриваемый пунктъ философіи Фейербаха изображенъ во всей его принципіальной важности для оцѣнки того направленія мысли и жизни, представителемъ котораго является Фейербахъ. См. „Вопр. жизни“, 1905, № 10—11, стр. 256—258.

который не можетъ быть признанъ абсолютной личностью. Вмѣсто „Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ“ выступаетъ „Ave, Caesar“, страхъ Божій замѣняется страхомъ человѣческимъ, и что остается отъ дивной красоты того душевнаго строя, который такъ просто и вмѣстѣ такъ сильно охарактеризованъ въ этихъ немногихъ словахъ: „не боится никого, кромѣ Бога одного“?!... Такъ и должно было быть: какъ только Богъ перестаетъ быть центромъ человѣческой жизни, сейчасъ же на Его мѣстѣ водворяется тварь, и богослуженіе замѣняется идолослуженіемъ...

Не нужно обладать особой проницательностью, чтобы подмѣтить сходство между изложенными воззрѣніями Фейербаха и ученіемъ его старшаго современника, о которомъ, впрочемъ, онъ ничего не зналъ, какъ и тотъ о немъ: разумѣемъ Ог. Конта. Особенно бросается въ глаза сходство въ ихъ взглядѣ на человѣчество, какъ начало сверхчеловѣческое. Но отмѣченнымъ пунктомъ сходство не ограничивается. Такъ, по Конту, какъ извѣстно, человѣчество проходитъ въ своемъ культурномъ развитіи черезъ три стадіи: теологическую, метафизическую и позитивную. Не трудно подмѣтить, что тѣ полюсы, въ предѣлахъ которыхъ движется, по Фейербаху, духовное развитіе человѣчества, именно – теизмъ и атеизмъ, соотвѣтствуютъ первой и третьей стадіямъ Конта. Что же касается промежуточной стадіи—метафизической, то и для ней найдется въ ученіи Фейербаха соотвѣтствующая аналогія. Люди, по Фейербаху, не сразу переходятъ отъ теистическаго міросозерцанія къ атеистическому. Когда, подъ вліяніемъ вторженія выводовъ точнаго знанія въ ту область, гдѣ раньше царила фантазія, направляемая потребностями и желаніями человѣческой души, теистическое міросозерцаніе начинаетъ разлагаться, его приверженцы напрягаютъ свои усилія къ тому, чтобы спасти его отъ гибели: въ то время какъ одни, не допуская никакихъ компромиссовъ между старымъ и новымъ, рѣшительно отвергаютъ новое во имя стараго (вотъ въ эти-то эпохи и выступаетъ религія врагомъ образованія), другіе наоборотъ, стараются такъ преобразовать старое, чтобы можно было его примирить съ новымъ, а именно: такъ какъ новое состоитъ въ естествен-

номъ объясненіи того, что раньше объяснялось дѣйствіемъ факторовъ сверхъестественныхъ, или—другими словами—при помощи чуда, то они изгоняютъ изъ стараго вѣру въ чудо, оставляя ему лишь вѣру въ Бога, какъ будто можно на самомъ дѣлѣ разъединить эти два элемента религіознаго міровоззрѣнія! Вѣдь, вѣра въ чудо—жизненный нервъ религіи,—что же останется отъ нея, если отнять у нея жизненный нервъ?! Останется только видимость религіи—образы, храмы и т. п., но не будетъ того, что составляетъ самую душу религіи, именно вѣры въ Бога, ибо ея не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ вѣры въ чудо. Вѣра въ Бога безъ вѣры въ чудо—это что-то половинчатое: не то вѣра, не то невѣріе. Если это - вѣра, то не вѣрующая въ себя вѣра, и если невѣріе, то—колеблющееся, слабосильное невѣріе [1]). Такого рода вѣра—достояніе переходныхъ эпохъ. Когда образованные греки потеряли вѣру въ боговъ народной религіи, они не порвали сразу съ традиціей, но пытались осмыслить ее въ точки зрѣнія современной имъ философіи. Ту же самую операцію производили на глазахъ у Фейербаха гегельянствующіе богословы надъ христіанствомъ: утративъ вѣру въ чудо, которая не согласовалась съ ихъ философскими убѣжденіями, они пытались дать догматамъ христіанской вѣры раціональное оправданіе. Фейербахъ относится къ подобнаго рода попыткамъ вполнѣ отрицательно. Онъ находитъ, что онѣ вредны и для философіи, и для религіи, въ данномъ случаѣ для христіанства. Философія, принимая въ себя чуждые ей элементы, перестаетъ быть философіей: панлогизмъ—не что иное, какъ замаскированное богословіе, а религія, перелицованная на философскій ладъ, теряетъ характеръ религіи: тамъ, „гдѣ подъ Богомъ подразумѣвается не что иное, какъ высшій принципъ законодательства природы, тамъ исчезаетъ и всякая религія“, ибо „существо, являющееся лишь философскимъ принципомъ, а не объектомъ почитанія и чувства, существо, не прислушивающееся къ молитвамъ

[1]) *См. Іодля* „Фейербахъ“, стр. 103—105, 74. Невольно вспоминается апухтинское: „и нѣтъ во мнѣ теплаго мѣста для вѣры, и нѣтъ для безвѣрія силы во мнѣ“.

и не исполняющее никакихъ желаній“ [1]), или, если и исполняющее какія-либо просьбы или желанія человѣка, но лишь въ томъ случаѣ, когда они могутъ быть исполнены и безъ него, поскольку ихъ осуществленіе не выходитъ за предѣлы обусловленнаго естественными причинами,—такое существо—Богъ только по имени, по существу же оно есть не что иное, какъ олицетворенная природная необходимость, лишь прикрытая именемъ Бога. А поэтому „тотъ, кто не имѣетъ для своего Бога другого матеріала, кромѣ того, какой ему даютъ естествознаніе, философія или эмпирическое созерцаніе вещей, кто мыслитъ Бога лишь какъ причину или принципъ законовъ природы, тотъ пусть лучше воздержится отъ употребленія этого имени, потому что принципъ природы есть всегда природная сущность“ [2]), а не то, что разумѣетъ подъ Богомъ религіозное сознаніе. То, что сказано о религіи вообще, въ полной мѣрѣ приложимо и къ христіанству. Кто хочетъ дѣйствительно понять христіанство, тотъ долженъ брать его во всей его исторической цѣльности и непосредственности. Процѣженное христіанство гегельянствующихъ богослововъ не есть подлинное христіанство: это жалкая поддѣлка подъ христіанство, въ такой же степени жалкая, какъ румяна на сморщенномъ лицѣ старика. Фейербахъ не переваривaетъ подрумяненнаго христіанства, созданнаго современными ему представителями „разжиженнаго богословія“ (Verwässerungstheologie). Чуткій къ проявленіямъ хотя бы наивной, но цѣльной вѣры, Фейербахъ является непримиримымъ врагомъ полувѣры. Участливо выспрашивая „у наивной вѣры——религіозно-творческихъ временъ“ ея „сердечныя печали и художественныя фантазіи“, безъ сожалѣнія „бросаетъ онъ къ ногамъ времени, которое все еще требуетъ, чтобы молились старымъ богамъ, хотя вся сила и непосредственность вѣры давно уже имъ утрачены, разбитыя въ дребезги скрижали его жалкой вѣры“ [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 89.

[2]) Тамъ же, стр. 103.

[3]) Тамъ же, стр. 74. Въ сочиненіи 1839-го года „Ueber Philosophie und Christenthum“ Фейербахъ такъ говоритъ о посредствующемъ бого-

Достоевскій въ своихъ произведеніяхъ часто говоритъ о тѣхъ людяхъ, которые хотятъ на землѣ устроиться безъ Бога. Онъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ соціалистовъ. Фейербахъ не былъ соціалистомъ, но онъ далъ такую теорію религіи, которая какъ нельзя лучше гармонируетъ съ практикой тѣхъ, кто хочетъ устроиться безъ Бога. Поскольку послѣдняя характеристика приложима не къ однимъ соціалистамъ--да и къ нимъ она приложима не безъ значительныхъ исключеній—сфера вліянія Фейербаха расширяется. Едва ли можно считать преувеличеніемъ утвержденіе С. Н. Булгакова, что вліяніе Фейербаха „сказывается во всемъ новѣйшемъ антирелигіозно-гуманитарномъ движеніи, во всемъ атеистическомъ гуманизмѣ, атеистической религіи человѣчества, которая новое время характеризуетъ. Здѣсь,—прибавляетъ тотъ же писатель,—его вліяніе сталкивается и сливается съ однозначущимъ вліяніемъ Конта, тоже проповѣдника религіи человѣчества“ [1]). Въ частности, вліяніе Фейербаха, и именно его философія религіи, сказывается въ тѣхъ кругахъ, которые по своимъ философскимъ воззрѣніямъ примыкаютъ къ Маху и Авенаріусу. По крайней мѣрѣ это можно сказать объ ихъ русскихъ послѣдователяхъ. Достаточно вспомнить статьи и доклады Луначарскаго, касающіеся религіи, чтобы убѣдиться, что въ своемъ ученіи о сущности и происхожденіи религіи онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Фейербаха [2]). Разница между нѣмецкимъ философомъ и его рус-

словіи: „Всякое посредничество между догматикой и философіей — — есть ложь противъ разума и ложь противъ вѣры,—игра произвола, въ которой вѣра обманываетъ разумъ и въ свою очередь обманывается имъ“. (См. у Іодля стр. 13) Какъ видимъ, крайности сходятся: посредствующее богословіе встрѣтило слѣва тѣ же самыя нападки, что и справа, со стороны ортодоксаловъ, притомъ не въ менѣе рѣзкой формѣ. Такъ въ парламентѣ центръ встрѣчаетъ порою и слѣва, и справа одинаковыя нападки. Не всегда, видно, „medio tutissimus ibis“. Однако, помимо дороги, пролегающей посерединѣ между крайностями, нѣтъ ли пути, возвышающагося надъ ними? Надъ этимъ вопросомъ стоитъ подумать.

[1]) „Вопр. жизни“, 1605, № 10—11, стр. 242—243.

[2]) Имѣемъ въ виду его статью „Будущее религіи“, печатавшуюся въ журналѣ „Образованіе“ за 1907 г., докладъ, читанный недавно въ Парижѣ (о немъ—въ статьѣ *И. К.* „Небесный ревизіонизмъ“, помѣщенной въ 27-мъ

скимъ послѣдователемъ касается главнымъ образомъ ученія о той сферѣ, въ которой должна созидаться новая религія: въ то время какъ у Фейербаха такой сферой признается,

---

№-рѣ „Моск. Еженедѣльника“ за 1908 годъ), и—наконецъ—только-что вышедшую первую часть книги „Религія и соціализмъ“ (Спб. 1908). Въ послѣдней книгѣ Луначарскій прямо говоритъ о Фейербахѣ, что „этотъ человѣкъ поистинѣ понялъ сущность религіи“, и съ особенною горячностью рекомендуетъ всѣмъ интересующимся вопросомъ о сущности, происхожденіи и значеніи религіи „углубленное чтеніе «Сущности христіанства»“ (стр. 31). Не умеръ еще у насъ Фейербахъ! Въ томъ же убѣждаетъ и послѣднее произведеніе *Горькаго* „Исповѣдь“, напечатанное въ только-что вышедшемъ XXIII-мъ сборникѣ товарищества „Знаніе“ (Спб 1908). Горькій разсказываетъ здѣсь о томъ, какъ его герои перешелъ отъ фанатической вѣры въ Бога, какъ Творца міра и человѣка, промышляющаго о созданныхъ Имъ тваряхъ, къ тому убѣжденію, что „неисчислимый міровой народъ“ есть „отецъ всѣхъ боговъ бывшихъ и будущихъ“, при чемъ главнымъ этапомъ въ этомъ мучительномъ переходѣ былъ тотъ моментъ, когда въ сознаніи Матвѣя сталъ вопросъ: „неужели Ты“ (Богъ) „только сонъ души человѣческой и надежда, созданная отчаяніемъ въ темный часъ безсилія?“ И когда пытается Матвѣй разобраться въ этомъ вопросѣ—видитъ, что „у каждаго свой Богъ, и каждый Богъ не многимъ выше и красивѣе слуги и носителя своего“. Въ концѣ концовъ, разставшись съ Богомъ своей юности, мечтаетъ Матвѣй о созданіи „Бога новаго“, „Бога красоты и разума, справедливости и любви“. Было время, когда Богъ этотъ былъ у людей. Это было тогда, „когда люди единодушно творили Его изъ вещества своей мысли, дабы освѣтить тьму бытія, но когда народъ разбился на рабовъ и владыкъ, на части и куски, когда онъ разорвалъ свою мысль и волю,—Богъ погибъ, Богъ разрушился!“ (Не слышится ли здѣсь отзвукъ Ницше? Вспомнимъ его „Веселую науку“. См. выше, стр. 71—72). Чтобы вновь создать Бога, „для этого необходимо намъ найти другъ друга, открыть въ каждомъ единое со всѣми, и это единое—наша неодолимая, скажу—чудотворная сила! У рабовъ никогда не было Бога, они обоготворяли человѣческій законъ, извнѣ внушенный имъ, и во вѣки не будетъ Бога у рабовъ, ибо Онъ возникаетъ въ пламени сладкаго сознанія духовнаго родства каждаго со всѣми“! Заканчивается повѣсть гимномъ въ честь новаго Бога: „Ты еси мой Богъ и творецъ всѣхъ боговъ, соткавшій ихъ изъ красотъ духа своего въ трудѣ и мятежѣ исканій Твоихъ! Да не будутъ міру бози инии развѣ Тебе, ибо Ты еси единъ Богъ, творяи чудеса!“ Не останавливаясь на томъ, насколько жизненны образы различныхъ лицъ, дѣйствующихъ въ повѣсти, особенно пророковъ новаго Бога (всѣ они говорятъ довольно однообразными афоризмами, словно всѣ наслушались рѣчей одного общаго учителя), насколько—далѣе—доказана въ ней (разумѣется, рѣчь идетъ о доказываніи не теоретическими разсужденіями, а художественными образами) главная

какъ мы видѣли, государство, и именно правовое государство, Луначарскій, какъ истый марксистъ, подчеркиваетъ особенное значеніе въ этомъ отношеніи трудового процесса. Луначарскій проповѣдуетъ „религію труда“ [1]).

мысль—мысль о народѣ богостроителѣ, отмѣтимъ, что не только основная идея повѣсти (не Богъ творитъ человѣка, а человѣкъ—Бога), но и тѣ крайніе пункты, въ предѣлахъ которыхъ движется, отъ одного къ другому, мысль героя повѣсти (Богъ творитъ человѣка—человѣкъ творитъ Бога), напоминаютъ Фейербаха, чѣмъ еще не исключается наличность въ повѣсти оригинальныхъ идей: оригинальна та народнически-соціалистическая окраска, какую получаютъ здѣсь идеи, родственныя идеямъ Фейербаха. Можно-ли въ данномъ случаѣ говорить о прямомъ или косвенномъ вліяніи Фейербаха, для насъ это вопросъ второстепенный,—для насъ важно то, что идеи Фейербаха до сихъ поръ сохраняютъ свою живучесть. И это понятно: Фейербахъ далъ яркое выраженіе одному изъ двухъ логически возможныхъ рѣшеній вопроса объ отношеніи между идеей Бога и идеей человѣка, и если исторія вопроса состоитъ въ движеніи отъ одного рѣшенія къ другому, при чемъ, разумѣется, каждый новый этапъ движенія не есть простое повтореніе одного изъ предыдущихъ, то понятно, что идеи Фейербаха время отъ времени снова всплываютъ на поверхность,—конечно, въ видоизмѣненной и осложненной, сообразно съ различными историческими условіями, формѣ Отсюда дальше слѣдуетъ, что и работа мысли въ этой области должна состоять въ обоснованномъ выборѣ между двумя противоположными рѣшеніями. Горькій понялъ это. Онъ мѣтко формулировалъ основную проблему религіознаго сознанія: „Кто есть Богъ, творяй чудеса? Отецъ ли нашъ или же сынъ духа нашего?“ другими словами: „съ неба ли на землю низшелъ Господь, или съ земли на небеса вознесенъ силою людей?“ Такова проблема, которая, будучи предметомъ мучительнаго раздумья для людей, переживающихъ религіозную драму, должна быть вмѣстѣ съ тѣмъ и главнымъ предметомъ методическаго обсужденія въ философіи религіи. Не трудно видѣть, что она стоитъ въ связи съ уже выяснившейся для насъ основной космологической проблемой что изъ чего—разумъ изъ безразумнаго или безразумное изъ разума?

1) Разница между Фейербахомъ и Луначарскимъ въ этомъ пунктѣ находитъ свое объясненіе и въ условіяхъ того времени, на которое падаетъ жизнь того и другого, и въ характерѣ тѣхъ вліяній, подъ какими слагались ихъ воззрѣнія. Фейербахъ жилъ и дѣйствовалъ въ ту эпоху, когда на Западѣ уяснялась теоретически и осуществлялась на практикѣ идея правового государства; Луначарскій же выступилъ на литературное поприще въ ту эпоху, когда не только на Западѣ, но и у насъ, въ Россіи, получила преобладающее значеніе проблема соціально-экономическая. Фейербахъ вышелъ изъ школы Гегеля, который въ правовомъ государствѣ, какъ высшемъ проявленіи „объективнаго духа“, видѣлъ цѣль исторіи; Луначарскій—послѣдователь Маркса, который цѣлью исторіи считалъ

Какъ ни далеко отошелъ Фейербахъ въ своихъ конечныхъ выводахъ отъ того философскаго направленія, изъ котораго вышелъ, однако по кругу своихъ интересовъ и по мотивамъ своего философствованія онъ былъ сыномъ этого именно направленія. всю жизнь свою онъ прожилъ въ сферѣ *религіозно*-философскихъ запросовъ и интересовъ, хотя, можетъ быть, и не составлявшихъ самаго центра духовной жизни нѣмецкихъ идеалистовъ, но бывшихъ однимъ изъ главныхъ пунктовъ притяженія ихъ философской мысли. Сказать, что Фейербаха - подобно Кириллову—всю жизнь Богъ мучилъ,—для этого мы не имѣемъ данныхъ въ доступныхъ намъ біографическихъ матеріалахъ, но что Богъ всю жизнь занималъ его—это не подлежитъ сомнѣнію. Самъ о себѣ Фейербахъ говорилъ, что Богъ былъ его первой мыслью, разумъ—второй, человѣкъ—третьей и послѣдней мыслью, и если это вѣрно въ смыслѣ обозначенія особенности тѣхъ отвѣтовъ, которые давалъ Фейербахъ въ различныя эпохи своего философскаго развитія на интересовавшій его вопросъ, то самый этотъ вопросъ всегда оставался однимъ и тѣмъ же: это—вопросъ о Богѣ, какъ предметѣ религіи. „Богъ былъ и первой и второй и послѣдней мыслью Фейербаха“ (Булгаковъ). Не даромъ одинъ изъ современниковъ назвалъ его „благочестивымъ атеистомъ“ [1]). И хотя нашъ „благочестивый атеистъ“ въ концѣ концовъ пришелъ

соціалистическое государство, а задачей своего времени—объединеніе пролетаріата для борьбы съ капиталистическимъ строемъ. Прибавимъ, что высокая оцѣнка государственной формы общественной жизни продолжаетъ и доселѣ находить для себя мѣсто въ германской философіи. Такъ, по ученію *Г Когена*, главы марбургской школы новокантіанцевъ-трансценденталистовъ, „только въ государствѣ человѣкъ можетъ стать дѣйствительно человѣкомъ и сознавать себя таковымъ“. „только въ государствѣ создается единство человѣка и даже его самосознаніе“, такъ что „государство есть кульминаціонный пунктъ самосознанія“ (см. объ этомъ въ статьѣ г. *Е. Спекторскаго* „Изъ исторіи чистой этики“=Вопр. филос., 78, стр. 409). Изъ русскихъ философовъ мысль о высокомъ значеніи государства въ дѣлѣ осуществленія нравственнаго идеала раскрывалась съ особенною силою, и кажется, не безъ вліянія Гегеля, Владиміромъ Соловьевымъ.

[1]) См. объ этомъ въ статьѣ *С. Н. Булгакова*--Вопр. жизни, указ. кн., стр. 246, 239; ср. *Ланге* „Истор. матеріализма“, русск. пер. съ 3-го изд. Н. Н. Страхова, изд. 2. Спб. 1899, стр. 395.

къ натурализму, однако онъ не былъ по характеру своихъ научныхъ занятій натуралистомъ. Онъ высоко ставилъ природу и съ интересомъ занимался естествознаніемъ, но еще выше ставилъ человѣка и еще внимательнѣе изучалъ антропологію. По его собственнымъ словамъ, онъ былъ „духовнымъ естествоиспытателемъ“ [1]). Если онъ и высказывался въ томъ смыслѣ, что только посредствомъ чувствъ познается подлинная дѣйствительность, то онъ имѣлъ въ виду, какъ мы видѣли, не грубыя, а образованныя чувства,— не глаза анатома или химика, а глаза философа. Воспитанный въ школѣ мыслителя, считавшаго философію высшимъ проявленіемъ мірового разума, онъ до конца своихъ дней сохранилъ уваженіе къ философіи. Когда онъ говорилъ, что „отрицаніе философіи—его философія“, онъ имѣлъ въ виду не философію вообще, въ необходимости которой не сомнѣвался, а опредѣленный видъ философіи, именно умозрительную философію, въ которой разочаровался, подобно тому, какъ и подъ религіей, въ словахъ: „отрицаніе религіи— моя религія“, онъ разумѣлъ не религію вообще, которую хотѣлъ сохранить, а опредѣленную форму религіознаго сознанія, которую считалъ отжившей свой вѣкъ [2]).

Людьми иного душевнаго склада, иныхъ внутреннихъ запросовъ и внѣшнихъ связей, иной научной подготовки были тѣ лица, которыя, примкнувъ къ матеріалистическимъ выводамъ фейербаховской философіи, оторвали ихъ отъ ихъ исторической почвы, перенесли въ новую духовную атмосферу, насыщенную естественно-научными интересами, усилили и въ такомъ видѣ широко распространили среди читающаго общества: то были главнымъ образомъ естествоиспытатели и врачи. На нѣсколько лѣтъ сдѣлались они „властителями думъ“ западно-европейскаго общества, оттѣснивъ на задній планъ брукбергскаго отшельника, не говоря уже объ его учителяхъ, которые, главнымъ образомъ Гегель, подвергались даже осмѣянію. Особенно это нужно

---

[1]) См. предисловіе ко 2-му изд. „Сущности христіанства“ (русск. пер. подъ ред. Антоновскаго, стр. XXIV.

[2]) См. у Іодля стр. 23; ср. предисловіе ко 2-му изданію „Сущности христіанства“.

сказать о 50-хъ годахъ прошлаго вѣка, когда одна за другой выходили въ свѣтъ „символическія книги“ новѣйшаго матеріализма: въ 1852 г. вышелъ „Der Kreislauf des Lebens“ *Молешотта*, въ томъ же году появились „Bilder aus dem Thierleben“ Карла *Фогта* (его „Физіологическія письма“ вышли раньше—въ 1845—1847 гг), въ 1855 г.—„Kraft und Stoff“ *Бюхнера*. Книги широко распространялись въ обществѣ. Попытки отдѣльныхъ естествоиспытателей—про философовъ и богослововъ нечего и говорить—выступить противъ заключающихся въ нихъ идей не имѣли успѣха. Въ литературномъ спорѣ между знаменитымъ химикомъ Либихомъ, выступившимъ противъ матеріализма, и молодымъ физіологомъ Молешоттомъ [1]) внѣшній успѣхъ выпалъ на долю послѣдняго. Въ 1854 г. въ Геттингенѣ происходилъ съѣздъ естествоиспытателей. На этомъ съѣздѣ Рудольфъ *Вагнеръ*, проф. физіологіи въ Геттингенѣ, выступилъ съ докладомъ „Ueber Menschenschöpfung und Seelensubstanz“, въ которомъ раскрывалъ ту мысль, что библейское ученіе о происхожденіи людей отъ одной пары и о безсмертіи души—а безсмертіемъ души предполагается, по Вагнеру, ея субстанціальность—нисколько не противорѣча выводамъ естествознанія, которое, впрочемъ, и не доросло до того, чтобы рѣшать вопросы о природѣ души, необходимо требуется нравственными интересами, поскольку противоположное ученіе о душѣ, какъ функціи мозга, съ логическою неизбѣжностью ведетъ къ тому выводу, что область высочайшихъ идеаловъ человѣчества должна ограничиться ѣдой и питьемъ, и тѣмъ самымъ въ корнѣ разрушаетъ нравственныя основы общественнаго порядка. Въ виду этого тѣ пробѣлы въ ученіи о человѣкѣ, которые оставляетъ знаніе, опирающееся на факты, должны быть восполнены вѣрой. Въ дополненіе къ докладу Вагнеръ издалъ въ томъ же году небольшой трактатъ „Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen“ (Götiingen, 1854), гдѣ онъ еще рѣз-

---

[1]) Молешоттъ род. въ 1822 г. Первое изданіе его „Круговорота жизни“ представляетъ собою „физіологическіе отвѣты на химическія письма Либиха“; въ послѣдующихъ изданіяхъ слѣды полемики сглажены.

че, чѣмъ въ докладѣ,—въ духѣ того направленія, типичнымъ представителемъ котораго является юмовскій Демеи,—противополагаетъ другъ другу вѣру и знаніе. Вѣра и знаніе—это два міра, изъ коихъ каждый живетъ по своимъ собственнымъ законамъ. Вѣра имѣетъ своимъ объектомъ предметы сверхчувственные, знаніе - чувственные, вѣра опирается на божественное откровеніе, знаніе на чувственный опытъ. Вѣра имѣетъ дѣло съ предметами сверхчувственными, которые иначе не могутъ постигаться, какъ только путемъ вѣры, совершенно отличнымъ отъ пути знанія. Самое большее, что можно получить черезъ разсматриваніе произведеній природы, это—идея Творца. Что же касается самой природы Творца, то она навсегда останется тайной для человѣческаго разума, и только благодаря Откровенію можно до нѣкоторой степени проникнуть въ содержаніе этой тайны Въ свою очередь знаніе имѣетъ дѣло съ такими предметами, которые не имѣютъ ничего общаго съ предметами вѣры: ихъ познаніе опирается въ концѣ концовъ на чувственный опытъ. Вѣра и знаніе такъ же отличаются другъ отъ друга, какъ, напр., зрѣніе и слухъ. Можно обладать прекраснымъ зрѣніемъ, совершенно не имѣя слуха, и—наоборотъ; такъ точно можно быть ученымъ человѣкомъ, ничего не воспринимая отъ духа Божія, и—наоборотъ, а потому въ дѣлахъ вѣры нужно держаться только вѣры, какъ въ области знанія—руководиться исключительно интересами науки. „Въ дѣлахъ вѣры я,—говоритъ Вагнеръ,—люблю больше всего простую, наивную вѣру угольщика (Köhlerglauben), въ научной области я причисляю себя къ тѣмъ, которые охотно практикуютъ величайшій скепсисъ“ [1]). Нѣтъ ничего хуже, какъ смѣшивать эти двѣ области—область вѣры и область знанія, какъ это бываетъ, когда, напр., „свѣтскіе и научные предметы шпигуютъ христіанскими фразами и обливаютъ религіознымъ соусомъ“ или—наоборотъ—истины вѣры начинаютъ обставлять научными доказательствами. „Изъ такой смѣси гетерогенныхъ вещей никогда еще не получалось ничего путнаго, и ни для религіи, ни для науки никогда не было добра“ [2]).

---

[1]) *Rud. Wagner*. Ueber Wissen und Glauben, S. 10.

[2]) Тамъ же, S 19.

Какъ бы впрочемъ мы ни отграничивали область вѣры отъ области знанія, все-таки найдутся пункты, въ которыхъ онѣ соприкасаются другъ съ другомъ: это, съ одной стороны, послѣднія условія явленій природы, съ другой—сообщаемыя Откровеніемъ историческія истины, касающіяся природы, напр., о дняхъ творенія, созданіи перваго человѣка, потопѣ и т. п. [1]). Конечно, идеальнымъ положеніемъ дѣла было бы такое, когда между выводами естествознанія и церковными догмами установилась бы полная гармонія, но какъ такой гармоніи не всегда удается достигнуть, то остается одно—блюсти независимость каждой изъ соприкасающихся областей, не дѣлая уступокъ ни съ той, ни съ другой стороны. Въ частности, естествоиспытатель долженъ „безъ всякой предзанятости продолжать свои изслѣдованія на пути чувственнаго опыта“, извлекая отсюда всѣ возможныя слѣдствія [2]), не думая о томъ, окажутся ли они въ согласіи съ Откровеніемъ, или нѣтъ. Окажутся—хорошо, не окажутся—ради этого нѣтъ нужды отказываться отъ выводовъ науки въ пользу истинъ Откровенія или—наоборотъ—отъ истинъ Откровенія въ пользу выводовъ науки,—нужно спокойно ждать, пока наступитъ мировая между спорящими сторонами, если только она наступитъ при жизни даннаго лица. Такимъ образомъ „двойная бухгалтерія“ въ извѣстныхъ случаяхъ оказывается неизбѣжной. На землѣ не можетъ быть полной гармоніи между вѣрой и знаніемъ... Во второй части своего трактата проф. Вагнеръ старается показать, что христіанское ученіе о концѣ міра и загробномъ существованіи душъ не только не противорѣчитъ выводамъ естествознанія, но находится въ гармоніи съ ними.

Можно соглашаться или не соглашаться съ основными положеніями Вагнера—это неотъемлемое право каждаго, и мы въ частности полагаемъ, что эти положенія подлежатъ оспариванію, но чтобы они достойны были только ироническаго къ себѣ отношенія—съ этимъ едва-ли можно согласиться. Между тѣмъ Фогтъ не нашелъ нужнымъ употребить

---

[1]) Тамъ же, S. 18.

[2]) Тамъ же, S. 19

въ споръ съ Вагнеромъ иного оружія, кромѣ иронін, какою преисполнено его сочиненіе „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (1854 г.), направленное имъ спеціально противъ Вагнера. Помимо вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію, Фогтъ касается здѣсь и другого вопроса, который собственно и далъ Вагнеру поводъ заговорить объ отношеніи вѣры къ знанію: это—вопросъ о природѣ душевныхъ явленій. Утвержденію Вагнера, что въ основѣ душевныхъ явленій лежитъ духовная субъстанція,—утвержденію, къ принятію котораго Вагнера вынуждала, по его собственнымъ словамъ, „не физіологія, но имманентное ему и неотдѣлимое отъ него представленіе моральнаго міропорядка“, [1])—Фогтъ противополагаетъ ту получившую затѣмъ въ матеріалистическихъ кругахъ широкое распространеніе формулу, что „мысли находятся, пожалуй, въ томъ же отношеніи къ мозгу, какъ желчь къ печени или моча къ почкамъ“. Памфлетъ Фогта имѣлъ громадный успѣхъ. Общество стало, видимо, на сторону Фогта. Дѣло Вагнера казалось проиграннымъ, и—что особенно знаменительно—пораженіе геттингенскаго физіолога трактовалось въ широкихъ кругахъ, какъ пораженіе защищавшагося имъ съ такою горячностью спиритуалистическаго міросозерцанія. Казалось, матеріализмъ торжествовалъ на всѣхъ пунктахъ.

Однако послѣдующія событія показали, что торжество это не было прочнымъ. Очевидно, оно обусловливалось причинами временнаго характера. Помимо общаго подъема матеріальныхъ интересовъ въ соціально-экономической жизни Германіи того времени, но что указываетъ Ланге въ своей „Исторіи матеріализма“, [2]) здѣсь, безъ сомнѣнія, имѣло громадное значеніе впечатлѣніе, произведенное на образованное общество крушеніемъ смѣлыхъ попытокъ идеалистической философіи объяснить дѣйствительность, какъ выраженіе разума. Мысль, разочарованная въ своихъ ожиданіяхъ, обращенныхъ къ идеалистической философіи, склонилась въ сторону противоположнаго направленія, которое—въ проти-

[1]) Тамъ же, s. 5.

[2]) *Ланге*, Исторія матеріализма, стр. 405—406.

воположность безпочвеннымъ умозрѣніямъ нѣмецкаго идеализма — выступало, хотя—какъ увидимъ — и не по праву, подъ знаменемъ естествознанія и — въ противоположность крайней туманности идеалистическихъ построеній — подкупало простотою и ясностью предлагавшагося имъ объясненія дѣйствительности. Не безъ значенія было и то, что—подобно тому, какъ это было въ XVIII-мъ вѣкѣ—матеріализмъ и теперь выступалъ—по праву ли, это другой вопросъ—въ качествѣ силы, освобождающей человѣка отъ разнаго рода „оковъ", въ особенности налагаемыхъ религіей и церковію. Всѣ эти причины, достаточно сильныя для того, чтобы объяснить временное торжество матеріализма, не могли окончательно упрочить за нимъ побѣду. Стоило вдумчивой мысли освободиться отъ впечатлѣнія, вызваннаго шумнымъ крушеніемъ идеализма и не менѣе шумнымъ торжествомъ смѣнившаго его матеріализма, чтобы въ спокойномъ, безпристрастномъ обсужденіи дѣла подмѣтить, что союзъ матеріализма съ естествознаніемъ незаконенъ, и что простота и ясность его объясненій обманчивы.

Матеріализмъ пользуется славой совершенно опредѣленнаго въ своихъ основоположеніяхъ міросозерцанія. На дѣлѣ это не такъ. Если древне-греческій матеріализмъ—разумѣемъ матеріализмъ атомистовъ и эпикурейцевъ—оправдываетъ такую репутацію, поскольку его объясненія дѣйствительности сводятся къ тому совершенно опредѣленному положенію, что всѣ событія, происходящія въ мірѣ, представляютъ въ сущности не что иное, какъ разнообразныя движенія качественно однородныхъ атомовъ, то этого никакъ нельзя сказать о матеріализмѣ послѣдующаго времени. Новое время не знаетъ чистаго матеріализма. Стоило только назрѣть потребности въ гносеологическомъ обоснованіи онтологическихъ принциповъ, какъ матеріализмъ оказался не въ состояніи жить за свой собственный счетъ. Матеріалистическая точка зрѣнія стала осложняться сторонними примѣсями, въ родѣ тенденціи къ агностицизму или психо-физическому монизму. Среди матеріалистовъ новаго времени затруднительно указать такого, который былъ бы до конца матеріа-

листомъ [1]). Даже самый послѣдовательный изъ нихъ—разумѣемъ Гоббса—не былъ вполнѣ послѣдовательнымъ матеріалистомъ [2]). Едва ли мы погрѣшимъ противъ истины, если скажемъ, что исторія новой философіи выдала матеріализму, какъ философской системѣ, testimonium paupertatis: не будь матеріализмъ бѣденъ собственными средствами, зачѣмъ ему прибѣгать къ займу? Между тѣмъ безъ займа дѣло не обходится. Такъ было въ XVIII-мъ вѣкѣ, то же повторилось и въ серединѣ XIX-го. Какъ ни дружно выступали Фогтъ, Молешоттъ и Бюхнеръ на защиту матеріализма, однако трудно найти для ихъ взглядовъ одну общую формулу. Мало того,—у одного и того же автора, иной разъ на пространствѣ одного и того же сочиненія, смѣняются исключающія другъ друга формулы: такъ трудно быть послѣдовательнымъ матеріалистомъ въ новое время! Молешоттъ, напр., находитъ нужнымъ считаться съ точкой зрѣнія Канта. Подобно своимъ антиподамъ, и онъ подвергаетъ критикѣ ученіе Канта о непознаваемости для насъ вещи въ себѣ. Существованіе вещи сводится къ существованію ея свойствъ, которыя суть не что иное, какъ отношеніе между познаваемымъ объектомъ и познающимъ субъектомъ, ближе—чувствами познающаго субъекта,—внѣ этихъ отношеній вещей не существуетъ, а какъ эти отношенія для насъ познаваемы—значитъ, и вещи познаваемы. Путемъ такихъ разсужденій устанавливается у *Молешотта* возможность абсолютно достовѣрнаго знанія о вещахъ, что не мѣшаетъ ему говорить о силѣ и матеріи, духѣ и тѣлѣ, какъ двухъ сторонахъ, или формахъ проявленія одной и той же сущности, подлинная природа которой остается, очевидно, намъ неизвѣстной. Какъ видимъ, абсолютизмъ уживается въ гносеологіи Молешотта рядомъ съ агностицизмомъ. Не лучше обстоитъ дѣло съ его

[1]) По авторитетному приговору *Ланге* (указ. соч., стр. 414), „послѣдовательности и ясности нѣтъ у большинства нашихъ матеріалистовъ."

[2]) „Гоббсъ своимъ ученьемъ объ относительности всѣхъ понятій и своею теоріею ощущенія," по смыслу которой „всѣ такъ называемыя чувственныя качества какъ таковыя не принадлежатъ вещамъ, но возникаютъ только въ насъ самихъ", въ сущности такъ же выходитъ за предѣлъ матеріализма, какъ Протогоръ шелъ дѣльше Демокрита (тамъ же, стр. 190, 192).

онтологіей. На ряду съ приведеннымъ уже утвержденіемъ, что духъ и тѣло—различныя формы проявленія одной и той же субстанціи, находимъ другое, что мысль есть движеніе, превращеніе мозгового вещества, что, слѣд., духъ и матерія не равноправны [1]). Еще рѣзче выступаетъ путаница понятій у *Бюхнера*. И у него абсолютистическая мысль о познаваемости бытія соединяется съ релятивистическими утвержденіями, что послѣдняя загадка жизни неразрѣшима, что понятіе объ атомѣ имѣетъ относительный характеръ и т. п.; и у него, какъ у Молешотта, съ одной стороны утверждается, что сила и матерія, духъ и тѣло—двѣ стороны, или формы проявленія одной и той же сущности, намъ неизвѣстной, что нѣтъ матеріи безъ духа, какъ и духа безъ матеріи, что матерія обладаетъ не только физическими, но и психическими свойствами, съ другой—что матерія существовала за долго до духа, что духъ могъ возникнуть, какъ и дѣйствительно возникъ, на основѣ организованной матеріи, что душа—не что иное, какъ собирательное понятіе для совокупности процессовъ, происходящихъ въ мозгу, подобно тому, какъ дыханіе—общее понятіе для обозначенія процессовъ, происходящихъ въ органахъ дыханія, а пищевареніе— въ органахъ пищеваренія. Такова по истинѣ „невообразимая“ путаница понятій, характеризующая собою матеріализмъ половины прошлаго вѣка! [2]).

[1]) *Ланге*, указ. соч., стр 416 слд.; Осв. *Кюльпе*, Введеніе въ философію, русск. пер. съ 3-го нѣм. изд. подъ ред, *С. Л. Франка*, Спб. 1900, стр. 178

[2]) *Кюльпе*, стр. 178; *Ланге*, стр. 411 слд. Ланге, сравнивая Фогта и Молешотта, замѣчаетъ, что „Фогтъ чаще противорѣчитъ самъ себѣ“, а „Молешоттъ обильнѣе положеніями, которымъ вообще нельзя приписать никакого опредѣленнаго смысла“ (стр. 407). Не найдемъ мы чистаго матеріализма и у нашихъ современниковъ. Самыми видными представителями матеріализма въ настоящее время являются Геккель въ Германіи, Плехановъ (Бельтовъ)—у насъ. Мы видѣли, что представляетъ собою „матеріализмъ“ Плеханова (см. выше стр. 85—87). Что касается Геккеля, то, сводя всѣ міровыя загадки къ одной универсальной загадкѣ, именно къ проблемѣ субстанціи, онъ затѣмъ разрѣшаетъ эту проблему въ смыслѣ психо-физическаго монизма: существуетъ одна только субстанція, проявляющая себя одновременно какъ сила и матерія, духъ и тѣло, Богъ и природа. По-

Конечно, этого не могло бы быть, если бы его защитники строго держались той почвы, на которую они такъ охотно становились: разумѣемъ почву естествознанія, которое, будучи по предмету своего изслѣдованія близко къ матеріализму, не даетъ однако основаній для истолкованія дѣйствительности въ матеріалистическомъ духѣ, на что не переставали указывать матеріалистамъ не только философы, но и естествоиспытатели. Мы уже знаемъ отношеніе къ матеріализму химика Либиха и физіолога Вагнера. Либихъ и Вагнеръ не были одинаки въ своихъ нападкахъ на матеріализмъ. Матеріалисты (сначала Молешоттъ, а потомъ и Бюхнеръ) пытались истолковать въ своемъ духѣ открытый въ сороковыхъ годахъ физикомъ и врачемъ *Робертомъ Майеромъ* [1])

этому Геккель чаще называетъ свою точку зрѣнія монизмомъ, чѣмъ матеріализмомъ, не отказываясь совсѣмъ и отъ послѣдняго обозначенія, тогда какъ матеріалисты пятидесятыхъ годовъ, напр Бюхнеръ, сами себя не причисляли къ матеріалистамъ. И нѣтъ ни основаній, ни надобности настаивать на противоположномъ: основаній—потому, что они дѣйствительно не были строгими матеріалистами, надобности—потому, что, какъ выяснено въ текстѣ, ярко обнаружившаяся въ исторіи матеріализма новаго времени невозможность провести матеріалистическую точку зрѣнія служитъ лучшимъ показателямъ несостоятельности этой точки зрѣнія. Правду сказалъ Ланге, что „исторія и критика часто одно и то же“ („Ист. мат.“, стр. 457). Нѣтъ лучшаго пути для того, чтобы убѣдиться въ несостоятельности матеріализма, какъ изучать его исторію.

[1]) Статья *Майера* „Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel“, въ которой авторъ формулировалъ законъ сохраненія силы, вышла въ 1845 г. Почти одновременно съ Майеромъ, независимо отъ него и другъ отъ друга, пришли къ тѣмъ же результатамъ, что и Майеръ, нѣмецъ *Гельмгольцъ*, англичанинъ *Джоуль*, датчанинъ *Колдингъ*, и хотя открытый ими законъ могъ получить фактическое значеніе въ наукѣ лишь послѣ его экспериментальной провѣрки, однако происхожденіемъ своимъ онъ обязанъ прежде всего апріорнымъ соображеніямъ, что какъ изъ ничего ничего не происходитъ, такъ ничто и не обращается въ ничто (см „Исторію новѣйшей философіи“ Геффдинга, пер. съ нѣм., Спб. 1900, стр. 432—435), такъ что если бы мы пожелали отыскать историческіе корни чрезвычайно плодотворнаго закона, прославившаго фактомъ своего открытія и блескомъ своего приложенія XIX-й вѣкъ, то намъ пришлось бы, можетъ быть, дойти въ своихъ поискахъ до Парменида, впервые формулировавшаго философскую аксіому, что бытіе не происходитъ и не уничтожается.—О томъ, что законъ сохраненія силы на самомъ дѣлѣ не можетъ служить опорою матеріализма, можно читать у

законъ сохраненія силы, однако самъ Майеръ былъ рѣшительнымъ противникомъ матеріализма, о чемъ публично заявилъ въ 1869 г. на съѣздѣ естествоиспытателей въ Инсбрукѣ. Здѣсь, между прочимъ, онъ высказалъ убѣжденіе, что „научныя истины относятся къ христіанской религіи, какъ ручьи и рѣки къ морю“ [1]).

Путаясь въ изложеніи основъ своего міросозерцанія, матеріалисты однако твердо стояли на матеріалистическомъ объясненіи душевной жизни [2]). Едва ли будетъ ошибкой сказать, что здѣсь именно они видѣли главный укрѣпленный пунктъ своей философской позиціи. Въ громадномъ количествѣ привлекали они факты, которые должны были показать, что психическія явленія представляютъ собой функцію нервной системы. Сравнительная анатомія, физическая антропологія, физіологія, патологія—всѣ онѣ несли свою дань торжествовавшему матеріализму. Однако, какъ ни обильна была эта дань, она оказалась недостаточной для той цѣли, для какой собиралось: лица, стоявшія во главѣ матеріалистическаго движенія, должны были сознаться, что, при помощи выдвинутыхъ ими принциповъ и собранныхъ ими фактовъ, они не не въ состояніи объяснить, *какимъ образомъ* сознаніе возникаетъ въ мозгу, [3]) хотя сами они и не понимали рокового для всей ихъ системы значенія этого признанія,—не понимали, что, дѣлая это признаніе, они тѣмъ самымъ призна-

---

Ланге въ „Исторіи матеріализма“, (стр 413—414, 193 и др.), *Кюльпе* (указ. соч., стр. 181—182), проф. *Челпанова* („Введ. въ философію“, отд. II, гл. 8, а также „Мозгъ и душа“, лекц 8-я) и др

[1]) *Геффдингъ*, указ. соч., стр. 436.

[2]) „Какъ ни сильно наши нынѣшніе матеріалисты,— говоритъ Ланге,—наклонны къ скептическимъ и релативистическимъ уклоненіямъ, какъ ни охотно они говорятъ о непостижимости послѣднихъ основаній всякаго бытія или выставляютъ міръ человѣка міромъ изслѣдованія, оставляя открытымъ вопросъ, можетъ ли существовать еще другое пониманіе вещей, но непостижимости духовнаго они никакъ не допускаютъ, потому что главный подвигъ матеріализма признается именно въ томъ, что и душевная дѣятельнось человѣка и животныхъ вполнѣ объясняется функціями матеріи“ („Истор. матер.“, стр 440).

[3]) Такое признаніе находимъ и у Фогта, и у Бюхнера (см *Кюльпе.* указ соч., стр. 177—178).

ютъ непригодность своего принципа для объясненія тѣхъ явленій, ради объясненія которыхъ онъ выдвигался, а потому обязываются отъ него отказаться. И послѣ рокового признанія они продолжали стоять на своемъ: сознаніе есть функція мозга. Тѣмъ рѣшительнѣе были нападенія на этотъ именно пунктъ ихъ противниковъ. Еще Рудольфъ Вагнеръ въ извѣстномъ намъ трактатѣ „Ueber Wissen und Glauben“ имѣлъ возможность ссылаться на авторитетъ знаменитаго впослѣдствіи физіолога, профессора *Фирхова* (Virchow), въ подтвержденіе той мысли, что къ фактамъ сознанія неприложимы пріемы механическаго объясненія[1]). Въ томъ же смыслѣ высказался проф. *Лотце* въ своей „Медицинской психологіи“. Сужденіе Лотце въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе цѣнно, что онъ, будучи врачемъ по образованію, былъ убѣжденнѣйшимъ защитникомъ механическаго объясненія явленій природы. Созданная имъ философская система тѣмъ и замѣчательна, что она пытается гармонически объединить механизмъ и телеологію во взглядѣ на міровое бытіе.

Какъ ни авторитетны были возраженія противъ матеріализма, шедшія со стороны естествоиспытателей, они не могли сразу поколебать матеріализма. Мысль о шаткости самыхъ основоположеній матеріалистическаго міросозерцанія слишкомъ медленно входила въ общее сознаніе. А все-таки входила. Какъ и всегда, время дѣлало свое дѣло. Причины, вызвавшія торжество матеріализма, мало-по-малу теряли свою остроту. Вмѣстѣ съ тѣмъ увеличивалось число лицъ, способныхъ безпристрастно отнестись къ этому направленію. Въ 1854 году, на геттингенскомъ съѣздѣ естествоиспытателей, внѣшній успѣхъ выпалъ на долю матеріализма. Не то мы видимъ черезъ 18 лѣтъ. Въ 1872 году, на съѣздѣ естествоиспытателей и врачей въ Лейпцигѣ, знаменитый физіологъ *Дю-Буа-Реймонъ*, произнесъ рѣчь „О предѣлахъ естествознанія“. Исходя изъ того, что естественно-научное объя-

[1]) S. 7—8.

сненіе природы сводится въ концѣ концовъ къ механикѣ атомовъ, Дю-Буа-Реймонъ допускаетъ, что „умъ, который зналъ бы положеніе и движеніе всѣхъ атомовъ вселенной для даннаго очень маленькаго періода времени“, (т. наз. лапласовскій умъ) могъ бы, „по правиламъ механики, вывести изъ этого все будущее и прошедшее“, но и онъ долженъ бы былъ остановиться передъ двумя пунктами: во-первыхъ, онъ не въ состояніи понять атомовъ, во-вторыхъ—объяснить изъ ихъ движенія возникновенія сознанія, притомъ не въ высшихъ его обнаруженіяхъ, а въ самыхъ элементарныхъ, каковы, напр., ощущенія, общія у человѣка съ животными. Здѣсь—предѣлы естествознанія. Второй изъ этихъ предѣловъ Дю-Буа-Реймонъ признаетъ безусловно непереходимымъ для лапласовскаго ума. На вопросъ, какимъ образомъ возникаетъ сознаніе, мы можемъ дать одинъ отвѣтъ: ignaramus et ignarabimus. Не то это значитъ, чтобы мы не имѣли права изслѣдовать вопросъ объ отношеніяхъ между духомъ и матеріей; нѣтъ, естествоиспытатель никому не позволитъ отнять у себя право составлять, путемъ индукціи, собственное мнѣніе по этому вопросу, не смущаясь миѳами, догмами и гордыми своею древностью философемами. Дю-Буа-Реймонъ въ полной мѣрѣ пользуется этимъ правомъ. „Никакое теологическое предубѣжденіе не мѣшаетъ ему, какъ Декарту, въ душахъ животныхъ признать родственныя человѣческой душѣ, все менѣе и менѣе совершенные члены того же ряда развитія“, а „теорія происхожденія видовъ въ соединеніи съ ученіемъ объ естественномъ подборѣ внушаетъ ему представленіе, что душа произошла, какъ постепенный результатъ извѣстныхъ матеріальныхъ комбинацій, и, можетъ быть, подобно другимъ наслѣдственнымъ, полезнымъ въ борьбѣ за существованіе дарамъ, возвысилась и усовершенствовалась въ теченіе безконечнаго ряда поколѣній“; не выходя за предѣлы естествознанія, онъ готовъ признать самую полную зависимость духовнаго отъ физическаго, ибо онъ видитъ человѣческій духъ какъ бы растущимъ вмѣстѣ съ мозгомъ; онъ не видитъ основаній къ порицанію въ фогтовской формулѣ того, что въ ней душев-

ная дѣятельность представлена произведеніемъ матеріальныхъ условій въ мозгу,—ошибочно только внушеніе представленія, что душевная дѣятельность по своей природѣ такъ же понятна изъ строенія мозга, какъ отдѣленія изъ строенія железъ [1]).

Какъ ни много дѣлаетъ Дю-Буа-Реймонъ уступокъ матеріализму, однако онъ твердо стоитъ на томъ, что невозможно вывести сознаніе изъ движенія атомовъ. Мысль эта, губительная для матеріализма, произвела сильное впечатлѣніе и на съѣздѣ, и за его предѣлами, и это, безъ сомнѣнія, не потому, что она представляла собою нѣчто новое, дотолѣ не слыханное: подобныя мысли высказывались и раньше,—даже не потому, что она была высказана знаменитымъ естествоиспытателемъ, хотя это обстоятельство не осталось безъ значенія: знаменитые естествоиспытатели и раньше говорили въ духѣ Дю-Буа-Реймона, но ихъ не слушали. Дѣло въ томъ, что Дю-Буа-Реймонъ высказалъ свою мысль въ добрый часъ, когда сознаніе заинтересованныхъ лицъ было уже подготовлено къ ея воспріятію. Если пятидесятые годы были для матеріализма на Западѣ временемъ побѣднаго торжества, то въ шестидесятые постепенно подготовлялось его паденіе. Успѣхъ рѣчи Дю-Буа-Реймона былъ лишь показателемъ того, что паденіе совершилось. Въ сознаніи философски образованныхъ лицъ матеріализмъ потерялъ свой кредитъ. Правда, въ широкихъ кругахъ читающаго общества матеріализмъ и послѣ этого продолжаетъ пользоваться славой послѣдняго слова науки, при чемъ подъ наукой разумѣется естествознаніе; спросъ на „Силу и матерію“ Бюхнера не прекращается (въ періодъ времени отъ 1872 до 1904 г. вышло 9 изданій); новѣйшее произведеніе въ томъ же родѣ—„Міровыя загадки“

---

[1]) Излагаемъ содержаніе рѣчи по *Ланге* (стр. 437 слд.). Изъ сказаннаго въ текстѣ слѣдуетъ, какъ рискованно богословамъ ссылаться на Дю-Буа-Реймона, у котораго въ концѣ концовъ больше общаго съ матеріалистами, чѣмъ съ богословами-спиритуалистами (ср. Ланге стр. 443—444). Иное дѣло ссылаться не на Дю-Буа-Реймона, даже не на рѣчь Дю-Буа-Реймона „О предѣлахъ естествознанія“, а на строго опредѣленную мысль рѣчи: тутъ риска нѣтъ, лишь бы мысль была передана точно.

Геккеля, первоначально вышедшее въ годъ смерти Бюхнера (онъ умеръ въ 1889 г.) и уже переведенное по крайней мѣрѣ на 15 языковъ, въ одной Германіи расходится въ десяткахъ тысячъ экземпляровъ (такъ наз „народное изданіе“ — цѣною марка за экземпляръ въ переплетѣ — напечатано въ 180000 экземпляровъ),—все это факты большого культурнаго значенія, поскольку ими опредѣляется уровень умственной культуры современнаго общества: „всякое время характеризуется вѣдь болѣе тѣми книгами, которыя оно читаетъ, чѣмъ тѣми, которыя оно пишетъ“ [1]), но

[1]) *Фр Паульсенъ*, Введ въ философію, русск пер., М. 1891, примѣчаніе къ стр. 67-ой, въ которомъ идетъ рѣчь о „широкомъ распространеніи и вліяніи“ среди нѣмецкаго общества книги *Бюхнера* „Сила и матерія“, „ничтожной въ философскомъ отношеніи“, характеризующейся „непріятнымъ способомъ изложенія“ и обнаруживающей „невыносимую неумѣлость“ автора „въ отвлеченномъ мышленіи“ Почтенный профессоръ, смерть котораго для нашей родины не менѣе тяжела, нежели и для его, поскольку она много обязана ему распространеніемъ среди общества философскаго образованія, объясняетъ отмѣченный фактъ двумя причинами: во-первыхъ, тѣмъ, что книга „предлагаетъ массу естественно-научныхъ свѣдѣній, сообщаемыхъ въ популярной формѣ: во-вторыхъ, она обнаруживаетъ презрѣніе къ церкви, теологіи и исповѣданію“ (послѣднее - прибавимъ—вообще составляетъ характеристическую черту нѣмецкаго матеріализма пятидесятыхъ годовъ, въ свое время принадлежавшую французскому матеріализму, а въ наши дни отличающую и матеріализмъ Плеханова, и монизмъ Геккеля). „За первое,—продолжаетъ профессоръ,—читатель—вполнѣ справедливо—благодаренъ, а второе завоевываетъ автору довѣріе и симпатію“, поскольку „онъ является какъ передовой боецъ въ славной борьбѣ честныхъ людей противъ лжи, отупѣнія, рабства и безправія“. Такъ ли это—еще вопросъ, не допускающій притомъ—общеобязательнаго рѣшенія, но что самый фактъ широкаго распространенія книги атеистическаго характера „въ высшей степени вызываетъ на размышленіе всякаго, въ какомъ бы отношеніи ни стоялъ послѣдній къ церкви и религіи“, это, конечно, вѣрно. Гораздо суровѣе отнесся покойный профессоръ къ книгѣ *Геккеля* „Міровыя загадки“ По его признанію, онъ „читалъ эту книгу съ жгучимъ чувствомъ стыда, стыда за состояніе общаго и философскаго образованія“ нѣмецкаго „народа Что такая книга оказалась возможной, что она могла быть написана, напечатана, куплена, прочитана, что она могла сдѣлаться предметомъ удивленія и довѣрія у народа, который имѣетъ Канта, Гете, Шопенгауэра, это, по мнѣнію Паульсена, больно“ („Ernst Haeckel als Philosoph“—въ сборникѣ статей проф.

совершенно ничтожные въ смыслѣ опредѣленія основныхъ философскихъ теченій послѣдняго времени. Какъ общественное явленіе, матеріализмъ еще живъ; какъ философская система, онъ давно умеръ [1]) ..

Паульсена, Philosophia militans", 2-te Aufl., Berl. 1901, S. 187). Паульсенъ не одинокъ въ своемъ сужденіи о книгѣ Геккеля. Укажемъ для примѣра разборъ этой книги въ заслуживающихъ вниманія книжкахъ *Adickes*'а „Kant contra Haeckel" и *Loofs*'а „Anti-Haeckel": въ первой подвергается суровой и безпощадной критикѣ философскій элементъ „Міровыхъ загадокъ", во второй —богословскій, еще больше философскаго поражающій своимъ невѣжествомъ и грубостью. Уже упоминавшійся нами проф. *Кюльпе*, вообще сдержанный въ выраженіи своихъ сужденій, такъ характеризуетъ книгу Геккеля: она „носитъ тотъ же самый характеръ естественно-научнаго высокомѣрія, враждебности въ отношеніи къ традиціонному и господствующему философскому направленію, обнаруживаетъ въ такой же степени непозволительную неосвѣдомленность (Ignoranz) въ вопросахъ, касающихся исторіи философіи, религіи и церкви, равно какъ недостатокъ въ доброй волѣ обсуждать такія вещи безпристрастно и справедливо, въ какой находимъ все это въ «Силѣ и матеріи» Бюхнера". Что же касается широкаго распространенія книги, то —замѣчаетъ профессоръ, повторяя въ данномъ случаѣ Паульсена („Введ. въ фил.", стр. 68; „Philos. milit.", S. 187).— „всякій народъ и всякое время имѣютъ литературу, какой заслуживаютъ. Утѣшимся же тѣмъ, что здѣсь передъ нами снова та самая несособная къ критикѣ толпа, которая сегодня съ слѣпымъ энтузіазмомъ чтитъ Геккеля, тогда какъ вчера предавалась культу Ницше, а третьяго дня клялась Шопенгауэромъ. Приговоръ этой толпы имѣетъ мало цѣны, и ея одобрительные крики для того философа, вокругъ котораго они раздаются, всегда были и подозрительны, и обременительны". (*O. Külpe*, „Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland", Lpz. 1902, S. 42) Что касается причинъ широкаго распространенія книги Геккеля, то, надо полагать, здѣсь дѣйствуютъ тѣ же причины, на которыя указываетъ Паульсенъ, говоря о распространеніи книги Бюхнера. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что въ области естествознанія Геккель пользуется такимъ авторитетомъ, который не оспаривается спеціалистами, равно какъ не затрагивается и философами: послѣдніе оцѣниваютъ Геккеля не какъ естествоиспытателя, а какъ философа.

[1]) Сказанное въ текстѣ требуетъ двухъ оговорокъ. Во-первыхъ, тамъ мы не касаемся несомнѣннаго и интереснаго факта тяготѣнія естествоиспытателей къ матеріализму: объясненіе этого факта читатель встрѣтитъ ниже – въ трактатѣ о Ланге, а теперь замѣтимъ, что этотъ фактъ тоже имѣетъ свое значеніе въ дѣлѣ распространенія матеріализма. Во-вторыхъ, когда мы говорили о матеріализмѣ, то рѣчь шла о Германіи. Что касается другихъ странъ, и именно тѣхъ, которыя раньше были странами мате-

Такъ, совершивъ въ своемъ движеніи второй размахъ, философская мысль послѣ-кантовскаго времени очутилась въ крайнемъ пунктѣ того направленія, которое вело въ сторону, противоположную гегелевскому панлогизму. Оказались исчерпанными двѣ взаимно исключающія другъ друга возможности въ рѣшеніи вопроса о сущности мірового бытія. Выяснилось, что ни одна изъ нихъ не въ состояніи охватить конкретной дѣйствительности во всей ея полнотѣ и разнообразіи. Если панлогизмъ Гегеля наткнулся на ирраціональный остатокъ въ природѣ, то матеріализмъ встрѣтился съ неразрѣшимыми трудностями при объясненіи сознательной жизни въ ея самыхъ элементарныхъ формахъ, каковы ощущенія. Для того, кто уяснилъ это, невозможно было оставаться ни въ одномъ изъ крайнихъ пунктовъ предшествующаго движенія философской мысли. Приходилось искать новыхъ путей. И искали. Въ то время какъ одни пытались пройти посерединѣ между крайностями, разсматривая— въ духѣ Лейбница—систему механическихъ причинъ и дѣйствій, какъ средство для осуществленія цѣлей мірового разума (Лотце, Фехнеръ, Тейхмюллеръ, у насъ Козловъ), другіе— и здѣсь именно пролегаетъ магистральная линія философ-

---

ріализма,—имѣемъ въ виду Англію (*Гоббсъ* 1588—1679, *Толандъ* 1670—1722) и Францію (матеріализмъ XVIII-го вѣка),—то тамъ въ это время подготовлялось новое философское направленіе- позитивизмъ („Курсъ положительной философіи" *Конта* впервые появился еще въ 1839 г., но полное собраніе сочиненій Конта впервые издано его ученикомъ *Литре* лишь во второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ; *Милля* „Логика" впервые появилась въ 1843 г., монографія же о Контѣ и особенно важное для уясненія философской позиціи Милля „Изложеніе философіи Гамильтона" въ 1865 г.), который затѣмъ былъ подкрѣпленъ соотвѣтствующимъ направленіемъ нѣмецкой философіи. Но объ этомъ рѣчь впереди. Надо полагать что отсутствіе поддержки со стороны Франціи и Англіи имѣло свое значеніе въ исторіи паденія матеріализма, какъ философскаго міросозерцанія По крайней мѣрѣ у насъ въ Россіи, одинъ изъ самыхъ рьяныхъ популяризаторовъ матеріализма—разумѣемъ Писарева—подъ вліяніемъ знакомства съ Контомъ перешелъ къ позитивизму, что было тѣмъ легче, что позитивизмъ „въ своей первоначальной контовской формѣ лишь съ трудомъ отличается отъ матеріализма". Дѣло было въ 1865 г. (См. статью проф Александра Ив. *Введенскаго* „Судьба философіи въ Россіи" въ сборникѣ его статей „Философскіе очерки", вып. I, Спб 1901, стр. 33—34).

скаго движенія новыхъ временъ—хотѣли стать выше выявившихся крайностей. Разсуждали такъ: при всей противоположности между идеализмомъ и матеріализмомъ, они сходятся другъ съ другомъ въ томъ отношеніи, что одинаково признаютъ самую сущность бытія доступной нашему познанію, вслѣдствіе чего ихъ можно назвать направленіями абсолютистическими, поскольку они признаютъ возможность абсолютно достовѣрнаго познанія, или объективистическими, поскольку они усвояютъ нашему познанію объективный характеръ. Если, теперь, оба объективистическія направленія оказались одинаково несостоятельными въ истолкованіи самой сущности бытія, не слѣдуетъ ли отсюда, что она недоступна нашему познанію? Такъ это или нѣтъ—во всякомъ случаѣ, прежде чѣмъ браться за разрѣшеніе вопроса о сущности бытія, нужно изслѣдовать вопросъ о предѣлахъ нашего познанія, но такимъ поворотомъ дѣла философская мысль сразу возвращалась на ту позицію, на которую много лѣтъ тому назадъ поставилъ ее Кантъ, ибо онъ именно требовалъ, чтобы критическое изслѣдованіе самого разума предшествовало его построительной дѣятельности. Въ атмосферѣ этого настроенія и выросъ тотъ кличъ, который съ разныхъ сторонъ раздается въ концѣ 50-хъ и въ началѣ 60-хъ годовъ: *назадъ къ Канту!* „Прежніе приверженцы Гегеля, какъ, напр., Эд. Целлеръ, гербартіанцы, какъ, напр., Дробишъ, рѣзкій критикъ Гегеля Руд. Гаймъ и примыкающій къ Фризу Юргенъ Бона Мейеръ (Meyer) объединяются въ этомъ лозунгѣ; естествоиспытатели, какъ, напр., Гельмгольцъ и Целльнеръ, начинаютъ ссылаться на Канта; Шопенгауэръ, который началъ теперь входить въ славу, указываетъ на Канта, какъ на единственно истиннаго философа среди своихъ предшественниковъ, и на «Критику чистаго разума», какъ на такой трудъ, который долженъ быть прочитанъ каждымъ, кто только хочетъ понять Шопенгауэра; подробное изложеніе ученія Канта въ «Исторіи новой философіи» Куно Фишера“ (томы о Кантѣ впервые вышли въ началѣ 60-хъ годовъ) „могло побудить нѣкоторыхъ читателей возобновить изученіе Канта. Отто Либманъ далъ этой философской тенденціи

своего времени особенно энергичное выраженіе: каждую главу своей книги «Кантъ и эпигоны» (Stuttgart, 1865) онъ заканчивалъ однимъ и тѣмъ же припѣвомъ: «итакъ, необходимо возвратиться къ Канту!»“ [1]). Въ связи съ этимъ призывомъ начинается рядъ работъ по изученію Канта, непрерывно продолжающійся до настоящаго времени, среди которыхъ главное мѣсто занимаютъ, помимо упомянутыхъ сочиненій Фишера и Либмана, замѣчательные труды Г. Когена („Kants Theorie der Erfahrung“, 1871, 2-е, переработанное, изд. 1881 г.; „Kants Begründung der Ethik“, 1877; „Kants Begründung der Aesthetik“, 1889) и Г. Файгингера (два тома уже упоминавшагося „Комментарія на Критику чистаго разума“, вышедшіе въ 1881 и 1892 гг. [2]), но первымъ, кто откликнулся на призывъ возвратиться къ Канту построеніемъ цѣльнаго философскаго міросозерцанія въ духѣ новыхъ требованій, былъ Альбертъ *Ланге*. Въ 1866 году вышла первымъ изданіемъ его книга „Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время“, которая, по словамъ автора, вполнѣ подтверждающимся характеромъ сочиненія, имѣетъ своею цѣлью не столько объективно-историческое изложеніе матеріалистическихъ ученій, хотя и эта цѣль выполнена блестяще, сколько „уясненіе принциповъ“ [3]). Читатель выноситъ изъ книги массу строго провѣренныхъ по первоисточникамъ свѣдѣній о матеріалистахъ разныхъ эпохъ, но больше всего онъ узнаётъ о самомъ Ланге. Міросозерцаніе Ланге настолько характерно для своего переходнаго времени, что на немъ необходимо остановиться: иначе получится перерывъ въ той цѣпи философскихъ системъ и ученій, которая связываетъ современную намъ философію съ философіей предшественниковъ Ланге.

Исходнымъ пунктомъ разсужденій Ланге, дающихъ въ результатѣ цѣлое міровоззрѣніе, служитъ критика матеріа-

---

[1]) *K. Vorlander*, Geschichte d. Philos., II, S. 157—158; ср. *Ланге*. Истор. матер., 327—328.

[2]) Съ 1896-го года въ Германіи издается спеціальный журналъ, посвященный изученію Канта. „Kantstudien“. Журналъ основанъ *Файгингеромъ*.

[3]) См. предисловіе ко 2-му изданію.

лизма, исторіи и оцѣнкѣ котораго посвящено главное сочиненіе этого интереснаго мыслителя и увлекательнаго писателя.

Ланге указываетъ два критерія, которые, при своемъ совмѣстномъ приложеніи, даютъ намъ возможность выдѣлить матеріализмъ изъ ряда другихъ философскихъ системъ: одинъ критерій—формальный, другой—матеріальный. Формальнымъ критеріемъ матеріализма служитъ аксіома понятности міра [1]), матеріальнымъ—положеніе, что всѣ событія, происходящія въ мірѣ, въ томъ числѣ и состоянія сознанія, могутъ быть выведены изъ движеній вещества [2]). Критеріи эти безусловно обязательны для матеріализма: отказаться хотя бы отъ одного изъ нихъ значило бы для матеріализма отказаться отъ своей первоначальной сущности, или - что то же- покончить съ собой. Между тѣмъ есть такой пунктъ, и онъ издавна указывается матеріализму, гдѣ не находитъ приложенія ни одинъ изъ указанныхъ критеріевъ. „*Сознаніе* не можетъ быть объяснено изъ вещественныхъ движеній. Какъ ни убѣдительно доказывается, что оно вполнѣ зависимо отъ вещественныхъ процессовъ, но отношеніе *внѣшняго движенія къ ощущенію* остается непонятнымъ и обнаруживаетъ тѣмъ болѣе рѣзкое противорѣчіе, чѣмъ ближе оно освѣщается“ [3]). Сами матеріалисты должны сознаться, что они не могутъ объяснить, какимъ образомъ въ мозгу возникаетъ сознаніе, но, сознаваясь въ этомъ, они не сознаютъ рокового значенія этого сознанія для ихъ точки зрѣнія: разъ что-либо оказалось непонятнымъ—матеріализмъ пересталъ существовать, какъ философская система [4]).

Однако изъ того, что матеріализмъ оказался несостоятельнымъ, еще не слѣдуетъ, что тѣ „системы, которыя выводятся на борьбу противъ матеріализма, пусть онѣ называются именами Декарта, Спинозы, Лейбница, Вольфа или древняго

---

[1]) Истор. матеріализма, пер съ 3-го изд. Н. Н. Страхова. изд. 2-ое, Спб 1899 г., стр. 336, 440, ср. 509, 542.

[2]) Тамъ же, стр 397, 410 и мн. др.

[3]) Тамъ же, стр. 329.

[4]) Тамъ же, стр. 382, 336—337.

Аристотеля", имѣютъ больше права на существованіе: по Ланге, онѣ „заключаютъ въ себѣ совершенно такое же противорѣчіе и, кромѣ того, можетъ быть еще дюжину худшихъ". Дѣло не въ томъ только, чтобы устранить матеріализмъ, какъ философскую систему, и ужъ во всякомъ случаѣ не въ томъ, чтобы на очищенное такимъ путемъ мѣсто поставить другую систему, противоположную матеріализму по характеру мірообъясняющаго принципа, но сходную съ нимъ по отсутствію гносеологическаго обоснованія этого принципа,— нужно указать такой „принципъ, противъ котораго матеріализмъ безоруженъ, и который на дѣлѣ ведетъ за предѣлы матеріализма къ разсмотрѣнію вещей съ высшей точки зрѣнія" [1]). Чтобы выйти за предѣлы матеріализма—нужно только довести матеріализмъ до конца: „единственный путь, который выведетъ насъ изъ односторонностей матеріализма, проходитъ черезъ его слѣдствія" [2]). Итакъ, постараемся извлечь изъ матеріалистическаго принципа заключающіяся въ немъ слѣдствія.

Главное положеніе матеріализма заключается въ томъ, что всѣ явленія, происходящія въ мірѣ, вполнѣ объясняются изъ функцій матеріи, въ частности душевная жизнь человѣка и животныхъ—изъ функцій нервной системы. Но если это вѣрно, то отсюда съ логическою необходимостью слѣдуетъ, что качества нашихъ представленій, въ томъ числѣ и представленій объ атомахъ [3]), и представленія о матеріи [4]), опредѣляются въ той или другой степени (въ какой —это пока безразлично) особенностями нервной системы, вслѣдствіе чего имъ нельзя усвоять объективнаго значенія въ томъ наивномъ смыслѣ, въ какомъ этотъ терминъ употребляется матеріалистами, т. е. въ смыслѣ полнаго соотвѣтствія между представленіями и воспринимаемыми предметами: мы воспринимаемъ не вещи сами въ себѣ, а явленія, о соотвѣтствіи которыхъ вещамъ мы ничего не знаемъ и знать не можемъ. Этого мало. Мы не имѣемъ никакихъ осно-

[1]) *Lange*, Geschichte d. Materialismus, II B, 8 Aufl, Lpz 1908, S 4; ср пер. Страхова, стр. 330.

[2]) Ист. матер., пер. Страхова, стр 650

[3]) Тамъ же, стр. 459—460.

[4]) Тамъ же, стр. 637, а также 464, 644 и др

ваній къ тому, чтобы нервную систему съ ея органами, посредствомъ которыхъ мы воспринимаемъ внѣшній міръ, выдѣлять изъ другихъ предметовъ этого міра, а потому должны и на нее распространить тѣ слѣдствія, какія вытекаютъ изъ положенія, что мы воспринимаемъ не вещи въ себѣ, а явленія. „Мы будемъ въ своемъ правѣ, если для всего, даже и для механизма мышленія, станемъ предполагать физическія условія и не успокоимся, пока ихъ не найдемъ. Но мы не менѣе правы, если мы не только на являющійся намъ внѣшній міръ, но и на органы, которыми мы его воспринимаемъ, смотримъ какъ на простые образы истинно существующаго. Глазъ, которымъ мы думаемъ видѣть, самъ только продуктъ нашего представленія, и, если мы находимъ, что наши зрительные образы вызываются устройствомъ глаза, то мы никогда не должны забывать, что и глазъ вмѣстѣ съ его устройствомъ, зрительный нервъ вмѣстѣ съ мозгомъ и всѣми структурами, которыя мы въ немъ, положимъ, надѣемся открыть какъ причины мышленія, суть только представленія, которыя хоть и образуютъ нѣкоторый цѣльный и связный міръ, но міръ, указывающій на то, что за его предѣлами". Такъ матеріалистическая точка зрѣнія, будучи проведена послѣдовательно, переходитъ въ строго идеалистическую [1]): послѣдовательность матеріализма - его погибель [2]).

Итакъ, мы нашли принципъ, который выводитъ насъ за предѣлы матеріализма: это—мысль, что воспринимаемый нами міръ есть наше представленіе. Принципъ этотъ, начиная съ Протогара, неоднократно выдвигался въ исторіи философіи. Слѣдомъ за выдающимися представителями матеріализма выступаютъ обыкновенно мыслители, защищающіе указанный принципъ: за Демокритомъ—Протогоръ, за Гоббсомъ—Беркли, за Ля-Меттри и Гольбахамъ—д'Аламберъ [3]), но только въ философіи Канта онъ нашелъ для себя строго научное выраженіе. Значитъ, выходя по намѣченному Ланге пути за предѣлы матеріализма, мы тѣмъ самымъ возвращаемся

---

[1]) Тамъ же, стр 650; ср. стр. 290, 459, 653 и мн. др.

[2]) Тамъ же, стр. 601. Это—основная мысль Ланге въ критикѣ матеріализма, какъ философской системы, проходящая черезъ всю книгу

[3]) Тамъ же, стр 330.

„zurück auf Kant“. Само собою разумѣется, что это возвращеніе не было для Ланге окончательнымъ успокоеніемъ на принятыхъ безъ критики основоположеніяхъ и выводахъ критики познанія, выполненной великимъ критикомъ. Нѣтъ, „прочныя пріобрѣтенія кантовской философіи заключаются, —по Ланге,—въ «Критикѣ чистаго разума», и здѣсь даже лишь въ немногихъ основныхъ положеніяхъ“ [1]), послужившихъ какъ бы программой къ удивительнымъ открытіямъ въ области физіологіи органовъ чувствъ, которыя, представляя въ общемъ блестящее подтвержденіе кантовской критики познанія, требуютъ однако отъ нея вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторыхъ дополненій и исправленій [2]), а потому задача возвращенія къ Канту должна состоять не только въ освобожденіи непреходящихъ элементовъ кантовской критики отъ осложняющихъ наслоеній, но и въ добавленіи и исправленіи ея выводовъ по руководству данныхъ, заключающихся въ физіологіи органовъ чувствъ. Ланге и беретъ на себя выполненіе этой задачи.

Непреходящее значеніе „Критики чистаго разума“ Ланге усматриваетъ прежде всего въ правильной постановкѣ задачи, которая, по Канту, состоитъ въ томъ, чтобы отыскать условія, объясняющія возможность опыта, какъ единственно прочной опоры научнаго познанія. Руководящею нитью при выполненіи этой задачи служитъ вопросъ: что я долженъ предположить, чтобы объяснить себѣ фактъ опыта? Отвѣтъ заключается въ томъ, что въ составѣ нашего познанія „находится факторъ, который происходитъ не отъ внѣшняго воздѣйствія, а изъ сущности познающаго субъекта, и который именно поэтому не есть факторъ случайный, какъ внѣшнее впечатлѣніе, но постоянно присущій во всемъ, что вообще можетъ намъ встрѣтиться“ [3]). Этому именно фактору

[1]) Тамъ же, стр. 336; ср. стр 328—329.

[2]) См стр, 636. „физіологія органовъ чувствъ есть развитый или исправленный кантіанизмъ, и система Канта можетъ быть считаема какъ бы нѣкоторою программою къ новѣйшимъ открытіямъ въ этой области“; ср. стр 330

[3]) Тамъ же, стр. 358—359.

нашъ опытъ обязанъ своими всеобщими и постоянными чертами, совершенно недоступными индивидуальному произволу, —значитъ, такими чертами, которыми только и можетъ обусловливаться общеобязательное значеніе опыта [1]). Желая точнѣе опредѣлить апріорные элементы опыта, Кантъ, „разсматриваетъ изолированно главныя функціи духа въ познаваніи, не заботясь объ ихъ психологической связи. При этомъ онъ принимаетъ два главныхъ ствола человѣческаго познанія—*чувственность и разсудокъ*. Съ глубокой проницательностью онъ замѣчаетъ, что, быть можетъ, оба пропстекаютъ изъ общаго, непзвѣстнаго намъ корня“ [2]). Къ сожалѣнію, Кантъ не сумѣлъ воспользоваться этой мыслью въ своей критикѣ. „Онъ учитъ, правда, что въ познаніи должны дѣйствовать оба фактора вмѣстѣ; но даже въ способѣ, какъ онъ мыслитъ это совмѣстное дѣйствіе, обнаруживается еще сильный остатокъ— —платоновскаго ученія о чистомъ, свободномъ отъ всякой чувственности мышленіи“. Такъ, на ряду съ ученіемъ, что „всякое мышленіе должно въ концѣ концовъ относиться къ созерцанію“, что „безъ созерцанія вообще не можетъ быть данъ намъ ни одинъ предметъ нашего познанія“, встрѣчаемъ у него взглядъ, что „простое созерцаніе, безъ всякаго содѣйствія мышленія, не даетъ равно никакого познанія, тогда какъ простое мышленіе, свободное отъ всякаго созерцанія, все-таки сохраняетъ еще *форму* познанія“. Канту,—заключаетъ отсюда Ланге, - не удалось сохранить равноправія за обоими стволами познанія. То, чего не сумѣлъ сдѣлать Кантъ, выполнила физіологія органовъ чувствъ. „Эксперименты“, произведенные въ этой области, „неопровержимо доказываютъ, что въ повидимому совершенно непосредственныхъ чувственныхъ впечатлѣніяхъ участвуютъ процессы, которые посредствомъ элиминаціи или дополненія извѣстныхъ логическихъ членовъ поразительно соотвѣтствуютъ силлогизмамъ и софизмамъ сознательнаго мышленія“. Если же чувственность можетъ выполнять тѣ операціи, которыя обыкновенно приписываются только разсудку, то уже

---

1) Тамъ же, стр. 357,

2) Gesch. d. Mater., II, S. 31; ср. пер. Страх., стр. 359.

нѣтъ основаній настаивать на разнородности этихъ двухъ стволовъ человѣческаго познанія: догадка Канта, что они проистекаютъ изъ одного общаго корня, должна почитаться доказанной [1]).

Таковъ первый пунктъ, въ которомъ Ланге считаетъ нужнымъ внести поправку въ систему Канта. Дѣлая это, Ланге думаетъ, что онъ не измѣняетъ системы по существу. Онъ даже готовъ считать свои замѣчанія не поправкой, а лишь дальнѣйшимъ развитіемъ и обоснованіемъ мыслей Канта. На самомъ дѣлѣ это не такъ. То правда, что Кантъ высказываетъ догадку, къ которой Ланге примкнулъ свои разъясненія и дополненія [2]), но правда и то, что наличность этой догадки не мѣшаетъ ему съ особенною силой настаивать—вопреки Лейбницу—на разнородности чувственности и разсудка [3]). Очевидно, мысль о возможности для чувственности и разсудка происходить изъ одного корня не исключала въ сознаніи Канта мысли объ ихъ разнородности, одной изъ самыхъ кардинальныхъ въ системѣ Канта. Замѣчательно, что, высказавши свою догадку, Кантъ не производитъ никакихъ изслѣдованій въ намѣчавшемся этой догадкой направленіи, потому, очевидно, что въ границахъ опыта не находитъ данныхъ для разрѣшенія вопроса, а за границами опыта всякіе поиски считаетъ безплодными. Становясь на точку зрѣнія Канта, мы должны сказать, что мысль объ общемъ корнѣ чувственности и разсудка такъ же проблематична, какъ мысль о вещи въ себѣ, и эксперименты, на которые ссылается Ланге, столь же мало приближаютъ насъ къ разрѣшенію вопроса о предполагаемомъ общемъ корнѣ нашихъ познавательныхъ способностей, какъ мало даютъ и для отвѣта на вопросъ, что такое вещь въ себѣ. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ предѣльными понятіями нашего познанія, и было бы безплодной попыткой стараться проникнуть по ту старины границы съ данными, найденными по сю сто-

---

[1]) Тамъ же, S. 31–32; ср. русск. пер., стр. 359; по вопросу о „совершенно безсознательныхъ процессахъ", въ своемъ результатѣ совпадающихъ съ умозаключеніями, см. еще стр. 649.

[2]) Kr. d. rein. Vern. [2], S. 29 (Введеніе, гл. VII).

[3]) Тамъ же, S. 60–62, 326–327.

рону. Такой именно безплодной попыткой и должна быть признана, съ точки зрѣнія Канта, попытка Ланге. Допустимъ, что онъ правильно истолковываетъ тѣ эксперименты, на которые ссылается, т. е. что разсудочные элементы вплетаются въ познавательный процессъ на самыхъ низшихъ его ступеняхъ. Развѣ это говорило бы за то, что чувственность и разсудокъ происходятъ изъ одного корня? Для того, чтобы объяснить указанное обстоятельство, достаточно было бы предположить, что чувственность и разсудокъ на всѣхъ ступеняхъ познавательнаго процесса функціонируютъ совмѣстно, но вѣдь это и есть одно изъ основоположеній кантовской гносеологіи, само по себѣ не обязывающее предполагать не то-что однородности чувственности и разсудка, но даже происхожденія ихъ изъ одного корня. Между тѣмъ устраненіемъ дуализма между чувственностью и разсудкомъ путемъ сведенія второго на первую, какъ это мы видимъ у Ланге, вносится въ систему Канта такое измѣненіе, послѣ котораго мы уже не можемъ говорить о раціоналистическомъ характерѣ этой системы: она получаетъ тогда специфически-эмпиристическую окраску, и со стороны Ланге было, конечно, только простою послѣдовательностью, когда онъ категорію субстанціи истолковалъ въ смыслѣ наклонности человѣка къ олицетворенію [1]).

Измѣненіе взгляда Канта въ столь существенномъ пунктѣ неминуемо должно было повлечь за собою дальнѣйшія, не менѣе значительныя измѣненія, что мы и видимъ на самомъ дѣлѣ. Въ своемъ мѣстѣ было отмѣчено, что основнымъ условіемъ синтетической дѣятельности разсудка Кантъ призновалъ трансцендентальное единство апперцепціи, или трансцендентальное *я*, открытое Кантомъ посредствомъ не эмпирическаго метода, анализирующаго данное въ опытѣ содержаніе, а трансцендентальнаго, ищущаго отвѣта на вопросъ, при какихъ условіяхъ возможенъ опытъ: трансцендентальное *я*, по разъясненію Канта, въ опытѣ не дано. Естественно, что Ланге, разъ ставъ въ истолкованіи Канта на эмпиристическую точку зрѣнія, отвергъ его уче-

[1]) Ист. матер., русск. пер., стр. 485.

ніе о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи: эмпиристу съ этимъ ученіемъ дѣлать нечего. На мѣсто „трудно понимаемаго кантовскаго представленія о трансцендентальныхъ предположеніяхъ опыта“ Ланге выдвигаетъ „очень понятное, соединенное съ созерцаніемъ понятіе“ физико-психической организаціи, подъ которой слѣдуетъ разумѣть то, что является нашему внѣшнему чувству, какъ такая часть *физической организаціи*, которая находится въ самой непосредственной причинной связи съ психологическими функціями. Не было бы грѣхомъ назвать эту организацію просто физической, хотя Ланге и воздерживается отъ такого названія на томъ основаніи, что „всякая физическая организація, даже если бы мы и могли видѣть ее подъ микроскопомъ или показать подъ ножемъ, все же только наше представленіе и не можетъ въ своемъ существѣ отличаться отъ того, что мы въ другихъ случаяхъ называемъ духовнымъ“, но рискованно называть ее, вслѣдъ за О. Либманомъ, организаціей *духа*, такъ какъ это обозначеніе даетъ представленіе о трансцендентномъ бытіи, которое, какъ трансцендентное, „координируется съ другими трансцендентными предположеніями“; между тѣмъ Ланге, говоря объ организаціи, какъ условіи опыта, имѣетъ въ виду не какую-либо вещь въ себѣ, а вещь, данную въ опытѣ, которая по тому самому можетъ быть координирована съ другими данными опыта. Вотъ почему Ланге предпочитаетъ нейтральное обозначеніе „физико-психическая организація“ или даже просто „организація“ [1]) Организація человѣка и является необходимымъ условіемъ опыта: самый фактъ, что мы что-либо испытываемъ, обусловленъ организаціей, равно какъ ею же обусловливаются качества тѣхъ элементовъ, которые входятъ въ содержаніе опыта, и характеръ тѣхъ связей, въ какія вступаютъ эти элементы: она принуждаетъ насъ испытывать то, что мы испытываемъ, думать такъ, какъ мы думаемъ. Какъ условіе опыта, организація существуетъ прежде опыта: она апріорна [2]). Такъ кантовское ученіе о трансцендентальномъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 357—358, прим 25-ое; стр. 637; ср. стр. 353, 370, 375, 635, 647

[2]) Тамъ же, стр. 330, 353—354.

я, не подлежащемъ воспріятію, замѣняется эмпирическимъ понятіемъ физико-психической организаціи. Много ли послѣ этого остается отъ трансцендентальнаго идеализма Канта? [1]).

Если апріорнымъ условіемъ опыта служитъ физико-психическая организація, то его апостеріорнымъ условіемъ является воздѣйствіе на эту организацію со стороны внѣшнихъ предметовъ. Такимъ образомъ опытъ есть результатъ взаимодѣйствія двухъ факторовъ, откуда слѣдуетъ, что взглядъ, по которому міръ воспринимаемыхъ нами вещей есть всецѣло продуктъ нашей организаціи, такъ же ошибоченъ, какъ и противоположный ему взглядъ (защищавшійся, напр., *Volbe*), по которому наши представленія являются адэкватнымъ отображеніемъ внѣшнихъ предметовъ [2]). На самомъ дѣлѣ „опытъ не есть открытая дверь, черезъ которую внѣшнія вещи входятъ въ насъ такими, каковы онѣ есть, но процессъ, посредствомъ котораго возникаетъ въ насъ явленіе вещей". Предположить, „будто при этомъ процессѣ всѣ свойства этихъ «вещей» приходятъ извнѣ, и человѣкъ, который ихъ воспринимаетъ, ничего при этомъ не дѣлаетъ", было бы противно „всякой аналогіи природы при какомъ бы то ни было возникновеніи новой вещи изъ взаимодѣйствія двухъ другихъ. — — Что *наши* вещи" на самомъ дѣлѣ „отличны отъ вещей самихъ въ себѣ, можетъ — — показать уже

---

[1]) Насколько въ этомъ пунктѣ Ланге отклоняется отъ Канта, можно судить по такимъ утвержденіямъ Ланге, какъ слѣдующія: а) „то въ насъ,— все равно, будемъ ли понимать это физіологически или психически,—въ силу чего колебаніе струны становится звукомъ, есть апріорное въ этомъ процессѣ опыта" (стр. 353); б) „ограниченіе апріорнаго" элемента въ созерцаніи „пространствомъ и временемъ неубѣдительно; можно было бы еще спросить, не принадлежитъ ли сюда еще *движеніе*; можно, можетъ быть, доказать, что многія категоріи суть въ сущности не чистыя понятія разсудка, но созерцанія, какъ, напр., категорія пребывающей субстанціи въ измѣненіи; даже качества чувственныхъ впечатлѣній, какъ цвѣтъ, звукъ и т. д., не заслуживаютъ, можетъ быть, такого полнаго и совершеннаго отверженія, какъ нѣчто индивидуальное, субъективное, откуда не могутъ вытекать никакія апріорныя положенія, и на чемъ, поэтому, не можетъ основываться никакая объективность" (стр. 364); в) категорія субстанціи въ сущности не что иное, какъ наша наклонность къ олицетворенію (стр. 485).

[2]) Тамъ же, стр. 415, ср. стр. 331, 615.

простая противуположность между звукомъ и колебаніями струны, возбуждающими его. Изслѣдованіе признаетъ, правда, далѣе и въ этихъ колебаніяхъ опять явленія и въ концѣ концовъ отодвигаетъ, достигши своей цѣли, «вещь въ себѣ» въ недосягаемую сферу лишь мысленной вещи; но, конечно, вполнѣ можно выяснить право“ критики по отношенію къ вопросу объ отношеніи между знаніемъ и бытіемъ и „смыслъ ея перваго подготовительнаго шага на этой противуположности между звукомъ и его внѣшнимъ возбудителемъ. — — — Если бы мы не имѣли никакого чувства, кромѣ слуха, то весь опытъ состоялъ бы въ звукахъ, и, какъ бы при этомъ все остальное познаніе ни слѣдовало изъ опыта, все таки природа этого опыта вполнѣ опредѣлялась бы природою нашего слуха, и можно было бы сказать, – не съ вѣроятностью, а съ аподиктическою достовѣрностью,—что всѣ явленія должны были бы звучать“ [1]). Расширяя мысль, непосредственно слѣдующую изъ этого примѣра, до границъ ея дѣйствительнаго значенія, мы должны будемъ признать, что „предметы опыта суть вообще лишь наши предметы“, что „вся объективность вовсе не есть абсолютная объективность, но лишь объективность для человѣка и какого-нибудь подобно ему организованнаго существа“ [2]), и что существу, организованному иначе, тѣ же самые предметы представились бы въ совершенно иномъ видѣ [3]). На основаніи всего сказаннаго необходимо согласиться съ Кантомъ, что мы воспринимаемъ не вещи въ себѣ, а явленія. Вещи въ себѣ остаются для насъ абсолютно неизвѣстными [4]). Если такъ, то какое значеніе имѣетъ для насъ понятіе вещей въ себѣ? Такъ мы снова возвращаемся къ той проблемѣ, которая, какъ мы видѣли, съиграла громадную роль въ германской философіи конца XVIII и начала XIX вѣка.

Ланге находитъ, что понятіе о вещи въ себѣ есть необходимое слѣдствіе употребленія нашего разсудка. Въ силу своей физико-психической организаціи я не могу не зада-

---

[1]) Тамъ же, стр 352—353.

[2]) Тамъ же, стр. 329.

[3]) Тамъ же, стр. 330.

[4]) Passim Многія мѣста будутъ использованы ниже.

ваться вопросомъ о причинахъ воспринимаемыхъ мною вещей-явленій. Работая надъ разрѣшеніемъ этого вопроса, эмпирическое изслѣдованіе приходитъ къ тому выводу, что „міръ для уха не соотвѣтствуетъ міру для глаза, что міръ логическихъ выводовъ иной, чѣмъ міръ непосредственнаго созерцанія". Такъ возникаетъ эмпирическая противоположность между явленіемъ и сущностью, которая имѣетъ для разсудка безконечный рядъ степеней: то, что на одной степени разсматриванія есть сущность (напр., волнообразное движеніе эѳира), то на другой, по отношенію къ нѣкоторой болѣе глубокой сущности, оказывается снова явленіемъ и т. д. Восходя въ этомъ движеніи отъ явленія къ сущности все дальше и дальше, мы приходимъ, наконецъ, къ понятію абсолютной сущности, которая, будучи основою данныхъ въ нашемъ опытѣ явленій, сама уже не есть явленіе, но—вещь въ себѣ [1]). Мы приходимъ къ понятію абсолютной сущности, или вещи въ себѣ, двигаясь въ двухъ направленіяхъ соотвѣтственно двумъ факторамъ нашего опыта: мы предполагаемъ трансцендентную основу какъ для нашей организаціи [2]), такъ и для воспринимаемаго нами міра, взятаго въ цѣломъ, при чемъ оказывается, что трансцендентная основа первой такъ же намъ неизвѣстна, какъ и второго. „Рыба въ пруду плаваетъ лишь въ водѣ, а не въ землѣ; но она можетъ все-таки толкаться головою въ дно или бока. Такимъ образомъ и мы могли бы, конечно, пройти съ понятіемъ причинности все царство опыта и найти, что за нимъ находится область, которая абсолютно замкнута для нашего познанія". Понятіе этой области было бы тогда предѣльнымъ понятіемъ нашего разсудка. Такимъ именно *предѣльнымъ* понятіемъ и является для него понятіе вещи въ себѣ [3]). Мы не можемъ обойтись безъ этого понятія, мы не можемъ не предполагать, что въ основѣ воспринимаемыхъ нами явленій– въ томъ числѣ и нашей организаціи лежатъ „вещи, которыя существуютъ независимо отъ насъ, и которымъ, слѣдовательно, принадлежитъ абсо-

---

[1]) Тамъ же, стр. 374—375.

[2]) Тамъ же, стр 647.

[3]) Тамъ же, стр. 371.

лютная дѣйствительность“ [1]), и тѣмъ не менѣе понятіе вещей въ себѣ, какъ порожденіе тѣхъ требованій нашего разсудка, которыя имѣютъ свой источникъ въ нашей физико-психической организаціи, должно быть признано вполнѣ *проблематическимъ*: мы не имѣемъ основаній думать, чтобы понятіямъ, обусловленнымъ въ своемъ происхожденіи нашей организаціей, принадлежало какое-либо значеніе внѣ нашего опыта. Мало того, что мы не знаемъ о вещи въ себѣ, что она собою представляетъ,—мы не знаемъ даже и того, существуетъ ли она [2]).

Но „чѣмъ болѣе вещь въ себѣ сводится къ простому представленію“, притомъ проблематическому, „тѣмъ больше реальности пріобрѣтаетъ міръ явленій“, ибо „онъ охватываетъ вообще все, что мы можемъ назвать дѣйствительнымъ“ [3]), и—въ соотвѣтствіи съ этимъ—чѣмъ меньше цѣнности можно признать за метафизикой, претендующей на познаніе абсолютной дѣйствительности: такая метафизика отжила свой вѣкъ, тѣмъ больше значенія принадлежитъ точной наукѣ, не выходящей за предѣлы возможнаго для насъ опыта: подобно Канту, Ланге выступаетъ въ своей „Исторіи матеріализма“ убѣжденнымъ защитникомъ точной науки, хотя ему было гораздо труднѣй выступать въ этой роли, нежели Канту, поскольку онъ замѣнилъ ученіе послѣдняго о надъиндивидуальномъ разумѣ ученіемъ о физико-психической организаціи, обусловливающей субъективный характеръ нашего познанія. Чтобы спасти науку, Кантъ разорвалъ съ эмпиризмомъ; Ланге снова сблизился съ эмпиризмомъ, и тѣмъ не менѣе онъ надѣется спасти науку. Наука начинается тамъ, гдѣ кончается область субъективнаго. Можно ли говорить о наукѣ съ точки зрѣнія Ланге, если ею исключается возможность объективнаго познанія? Очевидно, чтобы показать возможность науки, Ланге нужно было точнѣе уяснить понятія объективнаго и субъективнаго въ приложеніи къ знанію.

---

[1]) Тамъ же, стр. 727 въ сопоставленіи съ 415-ой и 635-ой стр

[2]) Тамъ же, стр. 374—375, 492.

[3]) Тамъ же, стр 374.

Въ строгомъ смыслѣ слова объ объективномъ познаніи не можетъ быть рѣчи, такъ какъ все оно опредѣляется природой физико-психической организаціи, но въ относительномъ смыслѣ слѣдуетъ различать между объективнымъ и субъективнымъ познаніемъ: то, въ чемъ, въ силу общности своей организаціи, согласны всѣ люди, что каждому существу, организованному по-человѣчески, представляется существующимъ такъ, а не иначе, это можетъ быть названо въ относительномъ смыслѣ объективнымъ; наоборотъ, то, относительно чего нѣтъ полнаго и принудительнаго согласія между всѣми существами, организованными по-человѣчески, должно быть признано субъективнымъ. Относительно объективное— это есть объективное для рода [1]), что не мѣшаетъ ему имѣть для насъ громадное практическое значеніе: „по возможности неискаженное пониманіе дѣйствительности составляетъ настоящую основу обыденной жизни, необходимое условіе человѣческихъ сношеній; родовое общее въ познаніи есть въ то же время законъ всякаго обмѣна мыслей; но оно еще болѣе того: оно въ то же время единственный путь для подчиненія природы и ея силъ“ [2]). Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ показателемъ объективности является та принудительность, съ какою объектъ навязывается субъекту, и—соотносительно—та пассивность, съ какою первый воспринимается вторымъ. Въ этомъ смыслѣ объективнымъ можетъ быть признано лишь познаніе чувствъ и разсудка, поскольку именно здѣсь, и только здѣсь, можетъ имѣть, и дѣйствительно имѣетъ, мѣсто согласіе всѣхъ существъ, организованныхъ по-человѣчески [3]). Нужно только помнить, что

---

[1]) См. тамъ же, стр. 320, 415, 449—450, 461, 724. Какъ видно изъ сказаннаго въ текстѣ, въ опредѣленіи объективнаго замѣчается полное словесное совпаденіе между Фейербахомъ и Ланге: у того и другого объективнымъ признается то, что имѣетъ такое значеніе для рода, но именно на сравненіи этихъ мыслителей лучше всего можно видѣть, какая перемѣна произошла въ трактованіи проблемы объ объективномъ съ того момента, какъ философская мысль возвратилась къ Канту: въ то время какъ для Фейербаха объективное для рода было абсолютно объективнымъ, у Ланге оно оказывается объективнымъ относительно.

[2]) Тамъ же, стр. 725—726; ср. нѣм. подл., II, S. 512.

[3]) Тамъ же, стр. 461.

разсудокъ безъ содѣйствія чувствъ не даетъ, по Ланге, ровно никакого познанія,—онъ только разбирается въ томъ, что дано чувствами. Вотъ почему объективно данная дѣйствительность опредѣляется у Ланге, какъ „совокупность необходимыхъ явленій, данныхъ принужденіемъ чувствъ“ [1]), или—короче—какъ „міръ чувствъ“ (die Sinnenwelt) [2]). Только этотъ міръ и можетъ быть предметомъ научнаго изслѣдованія; другими словами: границы науки совпадаютъ съ границами чувственнаго наблюденія. Не то это значитъ, чтобы за указанными границами не существовало никакихъ явленій иного порядка. Непосредственное сознаніе каждаго изъ насъ убѣждаетъ въ противномъ: каждый изъ насъ переживаетъ богатый и разнообразный міръ чувствованій и другихъ душевныхъ состояній, но только наукѣ съ этимъ міромъ дѣлать нечего, потому что въ отношеніи къ нему „нашъ субъектъ не находится въ общемъ и необходимомъ согласіи со всѣми другими чувствующими субъектами“ [3]), при наличности котораго только и можно говорить объ объективномъ познаніи. Міръ внутреннихъ переживаній существуетъ только для того, кто его переживаетъ, а потому онъ не можетъ быть включенъ въ непрерывный рядъ явленій, доступныхъ внѣшнему наблюденію неограниченнаго числа лицъ и потому существующихъ не для индивидуума, а для рода. Если бы мы включили свои внутреннія переживанія въ рядъ явленій природы, то этотъ рядъ потерялъ бы свою непрерывность, вмѣстѣ съ чѣмъ исчезло бы условіе, абсолютно необходимое для точнаго опредѣленія отношеній между членами даннаго ряда, именно—его непрерывность [4]). Кромѣ того, при изученіи душевныхъ явленій, какъ извѣстныхъ непосредственно лишь лицу, ихъ переживающему, невозможно освободиться отъ вліянія субъективности изслѣдователя, между тѣмъ такое освобожденіе составляетъ непремѣнное условіе дѣйствительно научнаго изслѣдованія [5]). Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что душевныя

---

[1]) Тамъ же, стр. 723.
[2]) Тамъ же, стр. 461; ср. нѣмецк. подл., II B., S 177.
[3]) Тамъ же стр. 450
[4]) Тамъ же, стр. 605—606.
[5]) Тамъ же, стр. 618.

явленія совсѣмъ не могли бы быть предметомъ научнаго изслѣдованія, если бы они не были неразрывно и закономѣрно связаны съ соотвѣтствующими имъ тѣлесными процессами, но какъ послѣдняго рода связь существуетъ, то это даетъ намъ возможность изучать душевныя явленія со стороны тѣхъ тѣлесныхъ процессовъ, съ какими они связаны, или—другими словами—со стороны ихъ тѣлесныхъ симптомовъ. Такой методъ изученія, единственно только и примѣнимый въ данномъ случаѣ, Ланге называетъ *соматическимъ* [1]), а психологію, построенную этимъ методомъ, - естественно-научной психологіей [2]). Если бы кто въ совершенствѣ изучилъ строеніе и отправленія человѣческаго мозга, тотъ „былъ бы самымъ совершеннымъ психологомъ, какой только мыслимъ для насъ“ [3]). Правда, такого рода психологъ ничего намъ не далъ бы ни по вопросу о природѣ той связи, которая существуетъ между психическими и физическими процессами въ человѣкѣ, ни по вопросу о существѣ или даже только о существованіи души, но это было бы лишь показателемъ строгой научности его психологіи, поскольку первый вопросъ абсолютно неразрѣшимъ для человѣческаго ума: здѣсь пролегаетъ граница нашего познанія [4]), а второй касается такого предмета, который для науки совершенно не существуетъ: „въ немногихъ явленіяхъ, которыя до сихъ поръ были доступны болѣе точному наблюденію, не заключается ни малѣйшаго побужденія вообще принимать душу, въ какомъ бы то ни было точнѣе опредѣленномъ смыслѣ“, и если тѣмъ не менѣе она сплошь да рядомъ принимается, то „скрытое основаніе къ этому предположенію заклю-

---

[1]) Тамъ же, стр. 441—442, 623.

[2]) Тамъ же, стр. 611.

[3]) Тамъ же, стр. 445

[4]) Тамъ же, стр. 445. Возможно, конечно, и по этому вопросу строить различныя предположенія, но только надо помнить, что они относятся не къ области науки, а къ области умозрѣнія Вступая въ эту область, Ланге находитъ, что „если сознаніе и движеніе мозга совпадаютъ, и однако вліянія одного на другое нельзя понять, то трудно избѣжать старой спинозистической мысли, часто отзывающейся и у Канта, что и то и другое одна и та же вещь, какъ бы проектированная на различные органы воспріятія“ (тамъ же, стр. 418),

чается собственно всегда только въ преданіи или въ тайномъ стремленіи сердца итти противъ пагубнаго матеріализма“ [1]). За то нашъ психологъ дастъ намъ точное знаніе о тѣлесныхъ симптомахъ, которыми сопровождаются психическіе процессы, а этого—при условіи полнаго соотвѣтствія между первыми и вторыми—совершенно достаточно для того, чтобы оріентироваться въ послѣднихъ, хотя по своей природѣ они и несоизмѣримы съ тѣлесными процессами. Ландкарта - далеко не та страна, по которой мы мысленно путешествуемъ, но это не мѣшаетъ ей служить прекраснымъ средствомъ для оріентированья среди послѣдней [2]) ..

Такова та психологія, которая только и можетъ—по Ланге—расчитывать на признаніе за нею научнаго значенія. Мало сказать, что это—„психологія безъ души“; это—психологія безъ душевныхъ явленій, потому что предметомъ ея изученія служатъ лишь тѣлесные симптомы послѣднихъ. Ланге хорошо сознаетъ, что такую „психологію“ трудно отграничить отъ физіологіи, но, во-первыхъ, онъ не видитъ въ этомъ большой бѣды: „если тѣ же открытія сдѣланы будутъ на двухъ различныхъ пунктахъ, то ихъ цѣна тѣмъ больше“ [3]), а во-вторыхъ, иначе и не можетъ быть по самому существу дѣла: „психологія, какъ наука, всегда будетъ для насъ не чѣмъ инымъ, какъ отрывкомъ того познанія, которымъ — — обладалъ бы въ совершенствѣ“ лапласовскій умъ, т. е. познанія, ограниченнаго кругомъ явленій, доступныхъ внѣшнему наблюденію. Впрочемъ, „если вглядѣться точнѣе, то то же самое нужно сказать о всѣхъ наукахъ безъ исключенія, насколько дѣло идетъ не объ одномъ мнимомъ знаніи. Въ извѣстномъ смыслѣ все есть познаніе природы, ибо все наше познаніе направлено къ созерцанію (auf Anschauung). Лишь въ объектѣ оріентируется наше познаніе нахожденіемъ твердыхъ законовъ; изъ нашего субъекта мы истолковываемъ и оживляемъ лишь различныя формы, насколько мы относимъ ихъ къ духовному. Непосредственное познаніе духовнаго мы имѣемъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 611.
[2]) Тамъ же, стр. 450.
[3]) Тамъ же, стр. 612.

только въ нашемъ самосознаніи; но, кто только изъ него, не руководясь объектомъ, хочетъ построить науку, тотъ впадетъ неизбѣжно въ самообольщеніе“ [1]). Науки на этомъ пути создать невозможно.

Мы воспроизвели ходъ мыслей, приведшихъ Ланге къ тому выводу, что психологія, какъ наука, должна быть отдѣломъ естествознанія. Однако, дѣлая этотъ выводъ, Ланге хорошо сознаетъ, что есть достаточно данныхъ и для обратнаго вывода. Астрономъ *Целльнеръ* въ своемъ сочиненіи „О природѣ кометъ“ обращаетъ вниманіе на то, что „феноменъ ощущенія есть гораздо болѣе основной фактъ наблюденія, нежели подвижность матеріи, которую мы принуждены приписывать ей, какъ самое общее свойство и условіе для пониманія чувственныхъ измѣненій“. Ланге вполнѣ присоединяется къ этой мысли. „Дѣйствительно,—говоритъ онъ,—представленіе объ атомахъ и ихъ движеніяхъ легко выводится изъ ощущенія, а не наоборотъ, ощущеніе изъ движенія атомовъ“. Отсюда слѣдуетъ, что „если одинъ изъ двухъ предметовъ (ощущеніе и движеніе атомовъ) долженъ быть объявленъ за дѣйствительность, а другой за простую видимость, то было бы гораздо болѣе основанія объявить ощущеніе и сознаніе за дѣйствительность, атомы же и ихъ движенія за простую видимость“. Если, затѣмъ, стать на эту точку зрѣнія, то можно бы „всю естественную науку сдѣлать какъ бы спеціальною областью психологіи“. На дѣлѣ однако не слѣдуетъ становиться на указанную точку зрѣнія. „Ощущеніе и движеніе атомовъ для насъ равно «дѣйствительны» *какъ явленія*“. Разница между ними—въ томъ, что „первое есть непосредственное явленіе, движеніе же атомовъ только посредственное, мыслимое“. И лишь „въ силу строгой связи, которую создаетъ въ нашихъ представленіяхъ признаніе матеріи и ея движенія, оно заслуживаетъ быть названнымъ «объективнымъ», потому что только вслѣдствіе его разнообразіе объектовъ дѣлается единымъ, великимъ и всеобъемлющимъ «объектомъ», который мы противупоставляемъ какъ пребывающій «предметъ» нашего мы-

---

[1]) *Lange*, II B., S. 160; ср. русск. пер., стр. 445—446.

шленія измѣняющемуся содержанію нашего Я". Не надо только забывать, что „вся эта дѣйствительность есть именно *эмпирическая реальность*, весьма соединимая съ трансцендентальной идеальностью". По тѣмъ же самымъ основаніямъ, какія заставляютъ насъ усвоять матеріи съ ея движеніями относительную объективность, мы дѣлаемъ психологію отрывкомъ естествознанія, а не наоборотъ. „Тогда лишь, когда мы наши ощущенія и представленія ощущенія въ абстракціи (Empfindungsvorstellungen in der Abstraction) сведемъ на простѣйшіе элементы наполненія пространства, сопротивленія и движенія, мы получимъ базисъ для научныхъ операцій", поскольку этимъ именно „самымъ отвлеченнымъ представленіямъ чувственнаго", какъ вызывающимъ въ отношеніи къ себѣ „необходимое согласіе у всѣхъ людей въ силу апріорическихъ элементовъ нашего познанія", можетъ быть усвоена—относительная, конечно—объективность, „въ противоположность конкретнымъ ощущеніямъ, соединеннымъ съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ, которыя мы называемъ «субъективными», потому что въ нихъ нашъ субъектъ не находится въ общемъ и необходимомъ согласіи со всѣми другими чувствующими субъектами" [1]). Отсюда слѣдуетъ, что лишь путемъ сведенія психологіи къ естествознанію можно придать первый „объективный" характеръ, поскольку, разумѣется, съ критической точки зрѣнія можетъ быть рѣчь объ объективности. Къ сказанному слѣдуетъ присоединить, что лишь въ области физическихъ процессовъ, поскольку они сводятся къ движенію протяженныхъ частицъ, находятъ примѣненіе тѣ принципы, которые со временъ Ньютона овладѣли постепенно всѣмъ пониманіемъ природы, чѣмъ и объясняются блестящіе результаты, достигнутые въ этой области въ новое время: таковы принципы механическаго мірообъясненія [2]). Только тамъ, гдѣ они находятъ для себя полное примѣненіе, можетъ быть рѣчь о дѣйствительной наукѣ. Гдѣ прекращается ихъ примѣненіе, прекращается и наука.

---

[1]) Ист. матер., русск. пер., стр 449—450; ср нѣмецк подл., II B. S. 164—165.

[2]) Ист. матер., русск. пер., стр 459.

Не можетъ поэтому имѣть научнаго значенія то міросозерцаніе, которое объясняетъ явленія природы и факты исторіи изъ цѣлей человѣкообразно дѣйствующаго разума. На самомъ дѣлѣ природа дѣйствуетъ не по человѣчески [1]). Если она и достигаетъ цѣлесообразныхъ образованій, то такими средствами, которыя по своему логическому содержанію должны быть признаны самыми низшими изъ тѣхъ, какія мы только знаемъ [2]). Блестящая попытка проникнуть въ тайны того механизма, какимъ орудуетъ природа, принадлежитъ Дарвину. Ланге рѣшительно становится на сторону дарвинизма, что̀, впрочемъ, не мѣшаетъ ему критически относиться къ частностямъ этой теоріи, напр. къ объясненію явленій такъ наз. мимикріи [3]). Цѣнность теоріи опредѣляется тѣмъ, что она объясняетъ происхожденіе цѣлесообразныхъ образованій дѣйствіемъ механически дѣйствующихъ причинъ. Ланге твердо стоитъ на томъ, что въ наукѣ не должно быть мѣста для причинъ иного рода (конечныхъ). А такъ какъ примѣненіе законовъ механики облегчается при предположеніи атомистическаго строенія матеріи, то механическое мірообъясненіе соединяется обыкновенно съ названнымъ предположеніемъ: лапласовскій умъ—а это и есть умъ естествоиспытателя новыхъ временъ—ничего не хочетъ знать, кромѣ механики атомовъ. И онъ правъ: механика атомовъ должна лежать въ основѣ всякаго объясненія явленій природы [4]), не исключая психическихъ.

Такова теорія науки, построенная Ланге. Ей нельзя отказать въ цѣльности: она насквозь проникнута мыслью о совпаденіи границъ науки съ границами механическаго объясненія явленій. Вслѣдствіе этого едва ли найдется въ ней хоть одинъ пунктъ, подъ которымъ не подписался бы не то-что Дю-Буа-Реймонъ, а самый завзятый матеріалистъ, пусть это будетъ самъ Фогтъ. Ланге знаетъ это. Мало того,—въ этой

---

[1]) Тамъ же, стр. 518 слд

[2]) Тамъ же, стр. 521.

[3]) Тамъ же, стр. 529–532; чит. также всю главу „Дарвинизмъ и телеологія“.

[4]) Тамъ же, стр. 624.

именно особенности своей теоріи науки онъ видитъ ея достоинство. Если матеріализмъ—въ чемъ убѣжденъ Ланге—не правъ въ своихъ философскихъ построеніяхъ, то это еще не значитъ, что онъ ошибается въ своихъ методологическихъ пріемахъ и требованіяхъ. Нѣтъ, будучи плохой философіей, матеріализмъ остается „превосходнымъ правиломъ изслѣдованія природы“ [1]). Если вы хотите, чтобы послѣднее привело васъ къ точнымъ выводамъ, которыми только и обусловливается господство человѣка надъ природой, изучайте природу такъ, какъ будто бы въ ней совсѣмъ не было душевной жизни, какъ будто бы она представляетъ собою совокупность атомовъ, находящихся въ движеніи, и вы достигнете своей цѣли. Въ этомъ смыслѣ матеріализмъ долженъ быть признанъ условіемъ всего изслѣдованія природы [2]). Нужно только помнить, что оставленіе душевной жизни при изслѣдованіи природы въ сторонѣ вовсе не означаетъ ея отрицанія. Ланге полагаетъ, что, построяя свою теорію науки, онъ всецѣло стоитъ на почвѣ кантовской философіи. Въ доказательство онъ ссылается на слѣдующія слова изъ „Пролегоменъ“: „Естествознаніе никогда не откроетъ намъ внутренняго вещей, т. е. того, что не есть явленіе, но что можетъ служить высшимъ основаніемъ объясненія явленій; но естествознаніе и не нуждается въ немъ для своихъ физическихъ объясненій; даже если бы и предлагалось ему откуда-нибудь что-нибудь подобное (напр., вліяніе нематеріальныхъ существъ), то естествознаніе должно отказаться отъ него и совершенно не вводить въ ходъ своихъ объясненій, а основывать ихъ всегда лишь на томъ, что принадлежитъ какъ предметъ чувства къ опыту, и что можно привести въ связь съ нашими дѣйствительными воспріятіями по законамъ опыта“ [3]).

---

[1]) Тамъ же. стр. 440.

[2]) Тамъ же, стр. 459.

[3]) Тамъ же, стр. 334. Послѣ сказаннаго въ текстѣ для насъ долженъ получить объясненіе несомнѣнный фактъ тяготѣнія естествоиспытателей къ матеріализму. „Строго говоря,—читаемъ въ „Исторіи матеріализма“ (стр 453)—точное изслѣдованіе не порождаетъ матеріализма“, какъ, впрочемъ, „и не опровергаетъ его“, но на дѣлѣ естествознаніе „во-

Во всемъ, доселѣ сказанномъ, Ланге является рѣшительнымъ релятивистомъ. Онъ самъ признаетъ свое родство съ Протагоромъ, но только родство, а не тожество. Протагоръ былъ правъ, когда провозгласилъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей; это старое положеніе вполнѣ оправдывается новѣйшими успѣхами въ области физіологіи органосъ чувствъ, но онъ впалъ въ недозволительную крайность, когда мѣрою вещей призналъ не человѣка вообще съ его всеобщими и необходимыми свойствами, а каждаго отдѣльнаго человѣка, притомъ въ каждый отдѣльный моментъ его существованія. Послѣ Канта такая крайность не допустима, но, освобожденный отъ этой крайности, принципъ Протагора сохраняетъ свою силу:[1]) „всѣ абсолютныя истины ложны; отношенія (Relationen), напротивъ, могутъ быть строго доказаны“ [2])—въ этой формулѣ резюмируются всѣ доселѣ раз-

---

все не относится такъ нейтрально или отрицательно къ матеріализму, какъ это бываетъ при строжаишемъ проведеніи всѣхъ послѣдствій“; не случайность же въ самомъ дѣлѣ, что „почти только естествоиспытатели повели къ обновленію матеріалистическаго міровоззрѣнія въ Германіи“, да и „въ настоящее время“ (Ланге, конечно, имѣетъ въ виду свое время, но сказанное имъ не потеряло значенія и для нашего времени), „послѣ всѣхъ «опроверженій» матеріализма, больше, чѣмъ когда-нибудь, является популярныхъ естественнонаучныхъ книгъ и статей, которыя такъ спокойно исходятъ изъ матеріалистическихъ воззрѣній, какъ будто это дѣло давно рѣшенное“. Объясняется это тѣмъ, что разсматриванье природы съ матеріалистической точки зрѣнія ведетъ къ строго-послѣдовательному проведенію механическихъ принциповъ мірообъясненія, чѣмъ въ свою очередь обусловливается точность получаемыхъ такимъ путемъ результатовъ. Отсюда является соблазнъ считать матеріализмъ философской системой, проникающей въ самую сущность вещей. Чтобы освободиться отъ этого соблазна, необходимо серьезное философское и историческое (вѣдь, „исторія и критика часто одно и то же“) образованіе, котораго часто недостаетъ естествоиспытателямъ. Кромѣ того, здѣсь могутъ имѣть значеніе мотивы религіознаго (стр. 454: „глубокое вліяніе религіи на умы“) и этическаго (стр. 702: „никто не можетъ остановиться на теоретическомъ матеріализмѣ, если онъ убѣжденъ въ апріорности“ кантовскаго „нравственнаго закона“) порядка. Ср. по данному вопросу лекцію пр.-доц. *А. В. Леонтовича* „Мѣсто матеріализма въ естествознаніи“ („Универс. Извѣст.“, 1907 г., № 9). Г. Леонтовичъ стоитъ въ существенномъ на точкѣ зрѣнія Ланге:

[1]) Тамъ же, стр. 27—29, 330.

[2]) Тамъ же, стр. 657; ср. нѣмецк. подл., II B, S. 455

смотрѣнныя мысли Ланге. Однако, если бы мы ограничились только ими при характеристикѣ міровоззрѣнія Ланге, наше представленіе о немъ оказалось бы слишкомъ односторонним. Параллельно съ изложеннымъ у Ланге развивается другой рядъ мыслей, который поднимаетъ насъ надъ міромъ доступныхъ точному опредѣленію отношеній.

Въ глубинѣ человѣческой природы [1]) заложены два антагонистическія [2]) стремленія – стремленіе къ разложенію цѣлаго на части и стремленіе къ единству и гармоніи. Первое, будучи корнемъ аналитическихъ функцій нашего разсудка (Verstandes), „созданнаго для анализа“ [3]), даетъ начало познавательному процессу; второе, обусловливая наличность синтетическихъ функцій нашего духа (Geistes), служитъ источникомъ различныхъ видовъ творчества [4]),—

---

[1]) Что это за „глубокіе корни человѣческой природы“, которые даютъ такой „плодъ духа“, какъ творчество (стр. 385), – не совсѣмъ ясно. Повидимому, въ большинствѣ случаевъ, гдѣ только говорится о такихъ „корняхъ“ (см., напр., стр. 687), имѣется въ виду физико-психическая организація человѣка, представляющая собою апріорное условіе всѣхъ видовъ человѣческой дѣятельности, нравственной (стр. 685) такъ же, какъ и познавательный, но на стр. 461-й Ланге ищетъ общаго корня для „міра духовныхъ значеній“ и для „нашихъ чувственныхъ представленій“ въ „самомъ внутреннемъ существѣ человѣка“, ускользающемъ отъ нашего наблюденія. Отнести эту характеристику къ физико-психической организаціи невозможно, потому что послѣдняя есть не что иное, какъ явленіе, данное въ нашемъ опытѣ, слѣд., отъ нашего наблюденія не ускользающее; предположить въ данномъ случаѣ рѣчь о трансцендентной сущности человѣка значило бы обвинить Ланге въ нарушеніи тѣхъ границъ, какія онъ самъ поставилъ научному разсмотрѣнію предметовъ: оставаясь вѣрнымъ своей точкѣ зрѣнія, Ланге не имѣлъ права при научномъ обсужденіи дѣла, какъ это и есть въ данномъ случаѣ, говорить о трансцендентныхъ вещахъ.

[2]) См., напр., стр. 291, 460, 686.

[3]) Тамъ же, стр. 686; ср. нѣм. подл., II, S. 193.

[4]) Тамъ же, стр. 459; ср. нѣм. подл., II, 174. Главную трудность при переводѣ нѣмецкихъ философскихъ сочиненій на русскій языкъ представляетъ передача нѣмецкихъ терминовъ соотвѣтствующими русскими. Даже такому опытному и философски-образованному переводчику, какъ покойный Н. Н. Страховъ, не удалось вполнѣ преодолѣть эту трудность; такъ, онъ одинаково передаетъ русскими словами *умъ* и нѣмецкое *Verstand*, и нѣмецкое же *Geist*, тогда какъ у Ланге эти понятія различаются: Verstand—анализирующая сторона духа, тогда какъ Geist (духъ, взятый во

научнаго, философскаго, художественнаго, этическаго, религіознаго. Необходимость творчества вызывается тѣмъ, что ни та дѣйствительность, которая непосредственно воспринимается даннымъ лицомъ, ни тѣмъ болѣе та, которая раскрывается передъ нимъ научнымъ изслѣдованіемъ, не въ состояніи удовлетворить неискоренимому влеченію его природы къ единству и гармоніи. Правда, „такъ какъ синтетическій творящій факторъ нашего познанія простирается и на первыя впечатлѣнія чувствъ, и на начала логики“, то окружающая насъ дѣйствительность, т. е. „совокупность необходимыхъ явленій, данныхъ принужденіемъ чувствъ“, должна имѣть, въ нашихъ глазахъ, какъ и дѣйствительно имѣетъ, до нѣкоторой степени характеръ единства и цѣльности [1]), но и это единство, и эта цѣльность очень относительны, про гармонію же и говорить нечего: жизнь на каждомъ шагу даетъ человѣку знать о происходящей въ мірѣ борьбѣ, въ которую неминуемо втягивается каждый изъ насъ. Стремленіе человѣческой природы къ единству и гармоніи не находитъ, такимъ образомъ, удовлетворенія въ непосредственно воспринимаемой дѣйствительности. Не можетъ оно найти удовлетворенія и въ наукѣ, потому что наука, какъ произведеніе разсудка, созданнаго для анализа, и сама аналитична [2]). Она стремится объяснить цѣлое изъ частей, форму—насколько это возможно—изъ составныхъ элементовъ вещества. Она знаетъ, что „этотъ процессъ есть processus in infinitum, который никогда не достигаетъ вполнѣ своей цѣли“, но не отступаетъ отъ своей задачи, ибо отступить отъ нея значило бы для науки покончить съ собой [3]). Естественно поэтому, что „въ реляціяхъ науки мы имѣемъ“ лишь „отрывки истины, которые постоянно умножаются, но всегда

всей полнотѣ своихъ обнаруженій) разсматривается, какъ источникъ синтетическихъ функцій; то же самое и Vernunft (II, S. 378). Этотъ послѣдній терминъ Страховъ передаетъ словомъ *разумъ*. Впрочемъ, и терминъ *Verstand* передается иногда этимъ словомъ (см. *Lange*, II, 176 и русск пер., стр. 460). Отсюда получается не малая путаница.

[1]) Ист матер., стр, 723 724.

[2]) Тамъ же, стр. 727.

[3]) Тамъ же, стр. 686.

остаются дробными частями [1]). Какъ ни цѣнны сами по себѣ эти „отрывки“, они не могутъ вполнѣ удовлетворить человѣка. „Вселенная, когда мы понимаемъ ее только естественнонаучно, можетъ насъ такъ же мало воодушевлять, какъ читаемая по складамъ Иліада“ [2]). Нашъ разумъ (die Vernunft) требуетъ единства и гармоніи [3]), и если наука не идетъ навстрѣчу этой потребности, ему ничего больше не остается, какъ творить: „стремленіе разума къ единству всегда ведетъ къ творчеству“ [4]), которое даетъ о себѣ знать еще въ предѣлахъ науки, поскольку послѣдняя не ограничивается простымъ установленіемъ фактовъ, но стремится возвести факты въ науку, а науки—въ систему. Человѣкъ свободенъ въ постановкѣ этой задачи, имѣющей свой источникъ въ глубинѣ его творческаго духа, по самой своей природѣ стремящагося къ единству, но въ осуществленіи задачи онъ связанъ „необходимыми, независимыми отъ нашего произвола факторами познанія“ [5]). Значитъ, свобода научнаго творчества имѣетъ мѣсто лишь въ начальномъ моментѣ творческаго процесса; за то его результаты отличаются объективнымъ характеромъ Чѣмъ они объективнѣе, тѣмъ больше ихъ познавательная цѣнность, но за то тѣмъ меньше удовлетворяютъ они стремленію разума къ единству и гармоніи [6]), вслѣдствіе чего послѣдній поднимается въ своей творческой дѣятельности ступенью выше, гдѣ больше свободы, чѣмъ

---

1) Тамъ же, стр. 686.

2) Тамъ же, стр. 727.

3) Тамъ же, стр. 420; ср. нѣмецк. подл., II. S 105.

4) Тамъ же, стр 609.

5) Тамъ же, стр. 723.

6) На стр 726-й Ланге такъ опредѣляетъ отношеніе между аналитической и синтетической функціей въ научномъ изслѣдованіи: „методъ, который ведетъ какъ къ познанію природы, такъ и господству надъ нею, требуетъ — — постояннаго разрушенія синтетическихъ формъ, подъ которыми намъ является міръ, для устраненія всего субъективнаго. При этомъ, конечно, новое, лучше подходящее къ фактамъ, познаніе можетъ получить форму и существованіе опять лишь путемъ синтезиса, но изслѣдованіе необходимо приходило все къ болѣе и болѣе простымъ воззрѣніямъ, пока, наконецъ, не должно было остановиться на принципахъ *механическаго міровоззрѣнія*“.

въ области научнаго творчества. Такъ возникаетъ *умозрѣніе*. Разница между научнымъ и метафизическимъ творчествомъ состоитъ въ томъ, что тамъ вліяніе субъективныхъ факторовъ по возможности нейтрализуется, тогда какъ здѣсь „именно отъ субъективной природы отдѣльнаго человѣка зависитъ каждый разъ особая форма умозрѣнія“ [1]; „здѣсь насъ покидаетъ связывающая организація рода; индивидуумъ творитъ по своей собственной нормѣ“. Однако и на этой ступени творческая дѣятельность человѣческаго духа еще не достигаетъ полной свободы. Правда, для умозрѣнія не существуетъ „путеводнаго принужденія принциповъ опыта“, какъ это мы видимъ въ области эмпирическаго изслѣдованія, но все же и оно не хочетъ совершенно отрѣшиться отъ даннаго,—оно лишь стремится дать цѣлостное построеніе, въ которомъ данное нашло бы свое мѣсто. Есть пути болѣе свободнаго творчества [2].

Человѣкъ имѣетъ не только разумъ, но и сердце [3], и если разуму тѣсно въ мірѣ опыта, равно какъ и въ мірѣ науки, то тѣмъ болѣе это нужно сказать о человѣкѣ, взятомъ во всей полнотѣ его душевныхъ обнаруженій. Чуждъ и холоденъ ему, со всѣми его душевными движеніями, міръ атомовъ и ихъ вѣчныхъ колебаній [4]. Его родина—не здѣсь. Онъ ищетъ ее вокругъ себя и не находитъ. Тогда снова приходитъ ему на помощь способность творчества—онъ начинаетъ творить. Вотъ тутъ-то и обнаруживается во всей полнотѣ богатство и энергія его творческой дѣятельности. Съ одной стороны, въ свободной игрѣ своего воображенія онъ создаетъ пестрый міръ поэтической грезы, въ которомъ отдыхаетъ душой [5], съ другой—старается воздѣйствовать на окружающую дѣйствительность въ смыслѣ устраненія царящей въ ней борьбы, въ смыслѣ гармоническаго объединенія

---

[1]) Тамъ же, стр. 618, ср. стр. 460—461.

[2]) *Lange*, Gesch. d. Mater., II, S. 539—540; ср. русск. пер., стр. 721.

[3]) О значеніи сердца въ творческомъ процессѣ—Ист. матер., 509—510, 299, 725, 730.

[4]) Тамъ же, стр. 459.

[5]) Тамъ же, стр. 724.

составляющихъ ее элементовъ [1]). Въ первомъ случаѣ онъ дѣйствуетъ, какъ существо эстетическое, во второмъ—какъ существо нравственное. По существу та и другая дѣятельность одинаковы. „Тотъ“ самый „принципъ, который безгранично господствуетъ въ области прекраснаго“, создавая чарующія насъ своею гармоніей произведенія искусства, „является въ области дѣйствія какъ истинно этическая норма, лежащая въ основаніи всѣхъ другихъ принциповъ нравственности“: то принципъ единства, гармоніи, совершенной формы [2]). Быть нравственнымъ—это значитъ направлять свое вниманіе не на части, а на цѣлое,—быть не замкнувшимся въ себѣ самомъ эгоистомъ, а альтруистомъ, обнимающимъ весь міръ своею любовію [3]). Однако, чѣмъ выше идеалъ, тѣмъ труднѣе его осуществленіе На каждомъ шагу обнаруживается противорѣчіе между идеаломъ и жизнью [4]). Здѣсь—источникъ разочарованія. Кромѣ того, борьба и нужда, неизмѣнные спутники жизни, утомляютъ человѣка [5]). Чувствуется потребность выйти за предѣлы эмпирической дѣйствительности [6]), чтобы въ томъ мірѣ, гдѣ нѣтъ противорѣчія между идеаломъ и дѣйствительностью, найти то, чего недостаетъ въ этомъ мірѣ: единства, гармоніи, примиренія. *Религія* идетъ навстрѣчу этой потребности. Передъ ищущими взорами истомленныхъ путниковъ развертываетъ она новый міръ, созданный творческими силами тѣхъ, кто сумѣлъ проникнуть вглубь человѣческаго сердца, чтобы тамъ подслушать его завѣтныя чаянія,—міръ цѣнностей [7]), истинную родину духа [8]), гдѣ „всякій трудъ находитъ свой отдыхъ, всякая борьба и всякая нужда свой покой и свое примиреніе“, и сердце, „на-

---

1) Тамъ же, стр. 684.

2) Тамъ же, стр. 724.

3) Тамъ же, стр. 685, 664—666, 674.

4) Тамъ же, стр. 384, 692 (примѣчаніе).

5) Тамъ же, стр. 727, 730.

6) Тамъ же, стр. 421.

7) „Міру бытія“ (die Welt des Seienden), подъ которымъ разумѣется эмпирически данная дѣйствительность, Ланге противопоставляетъ „міръ цѣнностей“ (die Welt der Werthe). (*Lange*, II, 546; ср. русск. пер., стр. 728).

8) Ист. матер., русск. пер., стр. 459, 729.

пуганное ужаснымъ могуществомъ закона", господствующаго въ мірѣ дѣйствительности,—закона, „передъ которымъ не можетъ устоять ни одинъ смертный", отдыхаетъ въ успокаивающей атмосферѣ благодатныхъ воздѣйствій своей вновь обрѣтенной родины [1]), испытывая то „незамѣнимое счастье" [2]), котораго не дано ему знать на землѣ. Пусть „эти минуты вдохновенія преходящи", и человѣкъ снова долженъ возвратиться въ этотъ міръ борьбы и нужды, но все же онѣ „дѣйствуютъ освобождающимъ и очищающимъ образомъ на душу": словно путеводная звѣзда, сіяетъ передъ человѣкомъ тотъ идеалъ, который раскрылся передъ нимъ въ минуты религіознаго возвышенія въ міръ цѣнностей, и манитъ къ себѣ своимъ чуднымъ сіяніемъ... [3])

Такъ вездѣ, гдѣ только даютъ о себѣ знать разрозненность, дисгармонія, борьба, дивный даръ творчества избавляетъ человѣка отъ ихъ гнетущей и разрушительной власти.

Чтобы теперь точнѣе опредѣлить тѣ условія, отъ которыхъ зависитъ благотворное дѣйствіе творчества на человѣческую жизнь, нужно дать отчетъ въ самой природѣ творчества и его пріемахъ.

Ни одинъ изъ видовъ творчества, хотя бы это было самое непринужденное въ своихъ пріемахъ творчество поэтическое, не создаетъ чего-либо новаго въ собственномъ смыслѣ,—всѣ они лишь болѣе или менѣе свободно (здѣсь — корень различія между видами, или ступенями творчества) комбинируютъ элементы, данные въ опытѣ, такъ что своеобразіе того или другого образа, созданнаго творческой фантазіей, можетъ заключаться только въ *формѣ*, въ какой соединены въ немъ составляющіе его элементы, а вовсе не въ самыхъ элементахъ. Отсюда дальше слѣдуетъ, что и значеніе продуктовъ творческой дѣятельности опредѣляется не содержаніемъ ихъ, а формою: „истинное значеніе" творчески созданныхъ „представленій содержится въ *формѣ*, какъ бы въ архитектурномъ стилѣ представленій и во впечатлѣніи

---

[1]) Тамъ же, стр. 730.
[2]) Тамъ же, стр. 292; ср. стр 385
[3]) Тамъ же, стр. 730.

этого стиля на душу“ [1]). То, что сказано о творчествѣ вообще, въ полной мѣрѣ приложимо къ тому виду творчества, который извѣстенъ подъ именемъ религіи. Сущность религіи, какъ субъективнаго факта, – только въ этомъ смыслѣ Ланге и считаетъ возможнымъ говорить о религіи,—„заключается въ формѣ духовнаго процесса“, именно въ томъ, что религія отрѣшаетъ душу отъ дѣйствительности и уноситъ ее въ ея истинное отечество, а не въ „логически-историческомъ содержаніи частныхъ воззрѣній и ученій“ [2]), которыя, будучи измѣнчивы по самой своей природѣ [3]), какъ и весь вообще матеріалъ нашего познанія, уже по тому одному не могутъ составлять зерна религіи. Юпитеръ или Іегова [4]), Геркулесъ или Христосъ [5]) находятся въ центрѣ моего религіознаго міра, освобожденіе отъ грѣха или „полетъ въ мысленную область прекраснаго“ составляетъ содержаніе умиротворяющаго мою душу представленія объ искупленіи [6])—въ сущности это не важно. Это зависитъ отъ общаго культурнаго уровня той эпохи, когда я живу, и того общества, къ которому принадлежу [7]). Важно то настроеніе, которое создается религіозными представленіями, а оно можетъ имѣть одинаковый характеръ и стоять на одинаковой высотѣ при коренномъ различіи сопутствующихъ имъ представленій. Религіозный процессъ можетъ протекать одинаково въ душѣ философа и угольщика [8]). Конечно, извѣстныя

---

[1]) *Lange*, II, S. 494; ср. русск. пер., стр. 687.

[2]) Ист. матер., стр. 731—732, 729—730.

[3]) Тамъ же, стр. 688.

[4]) См стр. 693.

[5]) См. стр. 699; ср. стр. 730.

[6]) См. стр. 730.

[7]) „Религія коренится въ древнѣйшихъ и грубѣйшихъ, полныхъ противорѣчій основныхъ воззрѣніяхъ, которыя съ непреоборимой силой постоянно рождаются и возрождаются въ необразованной массѣ“ (Ист. матер., 1), но „съ прогрессомъ культуры подвигаются впередъ и представленія о богахъ“ (тамъ же, стр. 685).

[8]) См. тамъ же, стр. 713—714; ср. тамъ же, стр. 729. Данное въ текстѣ толкованіе мысли Ланге о сравнительномъ значеніи формы и содержанія въ религіозномъ процессѣ не опровергается тѣмъ отвѣтомъ, какой

„ученія могутъ быть связаны съ формою процесса, какъ въ вещественномъ мірѣ составъ съ кристаллическою формою“, но, во-первыхъ, „кто намъ покажетъ эту связь, и какія здѣсь будутъ явленія изоморфизма?“ а во-вторыхъ, суть дѣла заключается все-таки въ формѣ, а не въ содержаніи. „Это господство формы въ вѣрѣ высказывается и въ удивительной чертѣ, что вѣрующіе различныхъ, даже враждебныхъ другъ другу исповѣданій болѣе другъ съ другомъ согласуются, высказываютъ болѣе симпатіи къ своимъ самымъ ревностнымъ противникамъ, нежели къ тѣмъ, которые равнодушны къ ---спорнымъ вопросамъ“ религіи[1]). Въ частности, и въ моральномъ отношеніи своеобразіе всякой религіи состоитъ не столько въ самомъ нравоученіи, какое она предлагаетъ, сколько въ формѣ, въ какой она стремится дать имъ силу и значеніе. „Пока“, напр., „мораль указываетъ намъ только на чувства симпатіи и совѣтуетъ намъ заботиться о собратьяхъ и трудиться для нихъ“, пока—значитъ—она „держится за содержаніе, за частности, а не за тотъ способъ, какъ ея ученія слагаются въ нѣчто цѣлое, имѣющее опредѣленный этическій характеръ“, до тѣхъ поръ „она носитъ на себѣ все еще матеріалистическую печать, сколько бы ни совѣтовала самопожертвованіе вмѣсто наслажденія. Лишь съ постановкою нѣкотораго принципа въ средоточіе всѣхъ стремленій наступаетъ формалистическій поворотъ. Такъ это у *Канта*, этика котораго матеріально очень близко совпадаетъ съ этикою *Конта* и *Милля*, но однако очень рѣзко отличается отъ всякаго другого ученія объ общей пользѣ

далъ Ланге на упрекъ, сдѣланный ему пасторомъ Лангомъ,—что-де съ точки зрѣнія Ланге „совершенно все равно, падаетъ ли философъ ницъ, какъ религіозный человѣкъ, передъ Маріей или передъ личнымъ Богомъ“. Ланге отвѣчаетъ, что онъ въ „жизни идей человѣчества принимаетъ необходимый ходъ развитія“, а потому „не какая угодно поэзія можетъ намъ служить, но только соотвѣтственная нашему времени и нашему культурному содержанію“ (стр. 692, примѣч.). Приведенныя слова только подтверждаютъ ту мысль, что *принципіально*—съ точки зрѣнія Ланге—дѣйствительно все равно, покланяется ли человѣкъ Геркулесу или Христу. Во всякомъ случаѣ о неизмѣнныхъ, пребывающихъ элементахъ въ содержаніи религіозныхъ представленій съ точки зрѣнія Ланге не можетъ быть рѣчи.

[1]) Стр. 732

тѣмъ, что нравственный законъ съ его строгимъ и неумолимымъ указаніемъ на гармонію цѣлаго, части котораго мы составляемъ, разсматривается какъ нѣчто данное a priori“ [1]). Фихте Старшій и Шлейермахеръ, которые энергично настаивали на этическомъ и идеальномъ содержаніи религіи, проникли въ самую ея сущность [2]). Иное дѣло—Гегель, который разсматривалъ религію, какъ ступень познанія. Религія никогда не дастъ намъ знанія, а потому тотъ, кто смотритъ на религію, какъ на форму познаванія, рискуетъ въ концѣ концовъ остаться безъ всякой религіи. „Пока искали зерна религіи въ извѣстныхъ ученіяхъ о Богѣ, человѣческой душѣ, твореніи и его порядкѣ, неизбѣжно было, что всякая критика, начинавшая отдѣлять по логическимъ принципамъ отруби отъ пшеницы, въ концѣ концовъ должна была стать совершеннымъ отрицаніемъ. Просѣвали до тѣхъ поръ, пока ничего не осталось“ [3]). Поскольку такой исходъ не желателенъ, какъ неминуемо влекущій за собою „опасность духовнаго оскудѣнія“ [4]), нужно заботиться о сохраненіи подлиннаго зерна религіи, не осложняя его и тѣмъ болѣе не подмѣняя инородными образованіями.

Изъ того, что сущность религіознаго процесса заключается въ его формѣ, а не содержаніи, не слѣдуетъ, чтобы содержаніе не имѣло никакого значенія. „*Въ принципѣ* можно

---

[1]) Ист. матер., стр. 684. Для правильнаго уразумѣнія приведеннаго мѣста нужно имѣть въ виду слѣдующее опредѣленіе „этическаго матеріализма“, имѣющее большое значеніе при уясненіи этическихъ воззрѣній Ланге. „Подъ этическимъ матеріализмомъ,—говоритъ онъ,—нужно понимать нравственное ученіе, которое производитъ нравственныя дѣйствія человѣка изъ отдѣльныхъ движеній его духа, и которое опредѣляетъ цѣль дѣйствія не безусловно повелѣвающею идеею, но стремленіемъ къ желанному состоянію. Такую этику можно назвать матеріалистическою, потому что она, какъ и теоретическій матеріализмъ, исходитъ отъ вещества въ противоположность формѣ; но только здѣсь не подразумѣвается ни вещество внѣшнихъ тѣлъ, ни качество ощущеній, какъ вещество теоретическаго сознанія, но элементарное вещество практической дѣятельности, т. е. стремленіе и чувство удовольствія и неудовольствія“ (стр. 32).

[2]) Тамъ же, стр. 732.

[3]) Тамъ же, стр. 729.

[4]) Тамъ же.

совсѣмъ обойтись“ безъ религійныхъ представленій, „поскольку ни изъ общихъ свойствъ человѣка, ни изъ другого какого-либо основанія нельзя вывести доказательства въ пользу той мысли, что общество безъ этихъ представленій необходимо впадетъ въ безнравственность. Но разъ дѣло идетъ объ опредѣленномъ обществѣ, то весьма возможно, что наиболѣе цѣнное въ этическомъ отношеніи сочетаніе представленій требуетъ гораздо больше идей, нежели Кантъ хотѣлъ положить въ основаніе своей религіи разума“. Значитъ, необходимъ, такъ сказать, отборъ религіійныхъ представленій, который и происходитъ на самомъ дѣлѣ. Такъ какъ религія есть дѣло свободнаго творчества, то, конечно, каждый воленъ вводить въ содержаніе своего религіознаго сознанія тѣ представленія, которыя ему нравятся: это въ концѣ концовъ „дѣло вкуса“ [1]), тѣмъ болѣе, что содержаніе не составляетъ существенной стороны религіознаго процесса. Въ принципѣ, значитъ, нельзя не признать полнаго права въ этой области за индивидуализмомъ. Однако не слѣдуетъ забывать и того, что если міръ обособленныхъ другъ отъ друга атомовъ чуждъ человѣческому духу, въ глубинѣ котораго заложено стремленіе къ единству и гармоніи, то еще невыносимѣе для него раздѣленіе въ составѣ человѣческаго общества, когда отдѣльные его члены живутъ обособленною отъ другихъ жизнію: Ланге рѣшительный врагъ общественнаго атомизма. Раздробленность, или—какъ сказалъ бы покойный Н. Н. Неплюевъ,—„распыленность“, ослабляетъ энергію духовной жизни народа, почему и не желательна. Нужно собирать силы, а не раздроблять. Индивидуализмъ долженъ быть ограниченъ во имя интересовъ общества. Выходя изъ этихъ соображеній, Ланге возстаетъ противъ того умственнаго аристократизма, который заставляетъ людей образованныхъ обособляться отъ народа [2]). Невозможно, конечно, требовать, чтобы всѣ люди стояли на одномъ умственномъ уровнѣ, но нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, чтобы при значительной разницѣ между ними въ этомъ от-

---

[1]) Тамъ же, стр. 689.

[2]) Тамъ же.

ношеніи религіозный процессъ протекалъ у нихъ одинаково,—именно потому, что сущность его заключается не въ содержаніи тѣхъ представленій, съ какими онъ связанъ, а въ той формѣ, въ какой онъ переживается: при всей утонченности своихъ философскихъ идей, философъ можетъ жить одною религіозною жизнью съ простыми людьми даже тогда, когда перерось ихъ вѣрованія, а потому для него выходъ изъ общины не обязателенъ, съ точки же зрѣнія интересовъ общины неодобрителенъ, потому что „черезъ это у религіозной жизни народа отнимается элементъ, по своей природѣ побуждающій къ прогрессу, и масса безъ защиты предоставляется духовному господству слѣпыхъ зелотовъ“ [1]). Но, оставаясь въ общинѣ, философъ не будетъ, во имя „просвѣщенія“ (die Aufklärung), безъ разбора ломать старыя формы религіозной жизни: онъ знаетъ, что вслѣдствіе необдуманнаго нападенія на формы, хранящія идеальное содержаніе, народъ можетъ потерять больше, чѣмъ пріобрѣсти съ другой стороны черезъ просвѣщеніе [2]). Да и не возможно на этомъ пути достигнуть прочныхъ результатовъ, потому что рѣшающее значеніе въ опредѣленіи круга религіозныхъ представленій и формъ религіозной жизни имѣетъ въ концѣ концовъ не произволъ индивидуума, а „все въ совокупности культурное состояніе народовъ, господствующій родъ ассоціаціи идей и извѣстное, обусловленное безконечно многими фактами, основное настроеніе духа“ [3]). Только тотъ религіозный реформаторъ можетъ расчитывать на успѣхъ, который беретъ провозглашаемыя имъ религіозныя идеи прямо изъ центра культурной жизни своего народа и своего времени [4]), а потому философски-образованный человѣкъ, который желалъ бы воздѣйствовать на народъ, долженъ поддерживать съ нимъ внутреннюю связь и умѣть понимать біеніе его сердца [5]).

Во всемъ сказанномъ уже заключается implicite отвѣтъ на тотъ вопросъ, который является важнѣйшимъ для всяка-

---

[1]) Тамъ же, стр. 713.
[2]) Тамъ же, стр. 688.
[3]) Тамъ же, стр. 689
[4]) Тамъ же, стр. 691; ср. стр. 724.
[5]) Тамъ же, стр. 713

го, кто только серьезно задумывался надъ религіей: что же? заключаетъ религія въ себѣ истину или же нѣтъ? Ланге понимаетъ всю важность вопроса, и не только общимъ ходомъ своего изложенія, но и прямыми разъясненіями идетъ навстрѣчу его рѣшенію. Онъ различаетъ два смысла слова *истина* (Wahrheit): прямой, прозаическій и переносный, образный. Критеріемъ истины въ первомъ смыслѣ служитъ принудительное согласіе въ признаніи извѣстнаго положенія всѣхъ существъ, организованныхъ по человѣчески, во второмъ—гармоническое удовлетвореніе души [1]). Та истина *вынуждаетъ* согласіе съ собою; эта „своимъ *очарованіемъ* господствуетъ надъ цѣлыми эпохами и народами“ [2]). Если взять слово *истина* въ первомъ смыслѣ, то нужно рѣшительно сказать, что религія не даетъ и не можетъ дать истины, какъ и всякое творчество, художественное ли то или метафизическое,—въ этомъ смыслѣ предикатъ истиннаго принадлежитъ знанію, опирающемуся на свидѣтельствѣ чувствъ и сужденіяхъ разсудка: „въ свидѣтельствѣ чувствъ всѣ люди согласны; чистыя сужденія разсудка не колеблются и не ошибаются“ [3]). Но за то, если взять слово *истина* во второмъ смыслѣ, то ни къ чему оно не можетъ быть отнесено съ большимъ правомъ, нежели къ религіи. „Если существуютъ умы (Gemüther), которые такъ глубоко живутъ“ въ мірѣ религіозныхъ представленій и возбужденій, „что отъ нихъ поэтому скрывается обыкновенная дѣйствительность вещей, то какъ они живость, постоянство, силу этихъ событій своего духа могутъ обозначить иначе, чѣмъ словомъ *истина*“? Итакъ, „всѣ созданія творчества и всѣ откровенія просто ложны, какъ скоро мы станемъ ихъ измѣрять въ ихъ матеріальномъ содержаніи масштабомъ точнаго познанія“, [4]) но для тѣхъ, кто въ нихъ находитъ удовлетвореніе своимъ идеальнымъ стремленіямъ,—а такихъ много среди „самыхъ благородныхъ и здравомыслящихъ людей“,[5])—они, какъ „ис-

---

1) Тамъ же, стр. 460.
2) Тамъ же, стр. 460—461.
3) Тамъ же, стр. 460.
4) Тамъ же, стр. 687.
5) Тамъ же, стр. 460.

точникъ всего высокаго и святого“ [1]), выше, нежели простое познаніе [2]), поскольку міръ цѣнностей выше міра бытія [3]). Мало того – для субъективнаго сознанія этихъ лицъ творческія идеи даже и достовѣрнѣе истинъ познанія: научныя истины *относительны*, тогда какъ результаты творчества, заповѣди внутренняго голоса, откровенія религіи имѣютъ для вѣрующихъ характеръ *абсолютныхъ* истинъ [4]). „У христіанина лишь по имени ты можешь вымести логикою изъ головы ту шелуху, которая осталась у него въ памяти отъ изученія катихизиса, но у вѣрующаго ты не можешь никакими аргументами отвоевать цѣнность его внутренней жизни. И если ты сто разъ докажешь ему, что всё это—только субъективныя ощущенія, онъ пошлетъ тебя съ субъектомъ и объектомъ zum Teufel и будетъ смѣяться надъ твоими наивными попытками опрокинуть дыханіемъ смертнаго рта стѣны Сіона, высокіе купола котораго кажутся ему сіяющими блескомъ Агнца и вѣчнымъ великолѣпіемъ Бога“ [5]). Впрочемъ, не только „масса, бѣдная логикой“ [6]), но и высоко об-

---

[1]) Тамъ же, стр 385.

[2]) Тамъ же, стр. 460

[3]) Тамъ же, стр. 688

[4]) Тамъ же, стр 687. Нужно только имѣть въ виду, что вѣра въ абсолютную достовѣрность религіозныхъ истинъ основывается въ концѣ концовъ на ихъ цѣнности. „Если истины общаго церковнаго ученія восхваляются, какъ «высшія», рядомъ съ которыми всякое другое познаніе, даже таблица умноженія, стоитъ ниже, то всегда есть, по крайней мѣрѣ, предчувствіе того, что это превознесеніе основывается не на большей *достовѣрности*, но на большей *цѣнности*, противъ которой ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ силы ни логика, ни осязающая рука или созерцающій глазъ. — — Но даже гдѣ прямыми словами восхваляется высшая достовѣрность, большая твердость и положительность религіозныхъ истинъ, это только переносныя выраженія или образы экзальтированнаго духа для обозначенія особенно сильнаго влеченія сердца къ живому источнику назиданія, укрѣпленія, оживленія, истекающему изъ божественнаго міра идей, въ отличіе отъ трезваго познанія, обогащающаго разсудокъ мелкою монетою, для которой мы не находимъ употребленія. — — Вотъ откуда и значеніе, которое истинно благочестивые умы всегда приписывали *внутреннему опыту и переживанію*, какъ доказательству вѣры“. (*Lange*, II, 549 550; ср. русск. пер., стр. 731).

[5]) *Lange*, II, S, 495; ср. русск. пер, стр. 688.

[6]) Тамъ же.

разованные люди могутъ цѣнить творческіе образы религіи выше простого знанія, несмотря на то, что они хорошо знаютъ подлинную природу этихъ образовъ. Что это возможно, доказательствомъ тому служитъ философская поэзія Шиллера, которая представляетъ собою не только „порожденіе умозрительнаго стремленія“, но и „изліяніе истинно религіознаго возвышенія духа къ чистымъ и невозмутимымъ источникамъ всего того, что человѣкъ когда-либо почиталъ, какъ божественное и неземное“. Относящіяся сюда произведенія Шиллера „соединяютъ съ самой благородной строгостью мысли самый высокій подъемъ надъ дѣйствительностью“ и „даютъ идеалу могущественную силу, относя его открыто и прямо въ область фантазіи“ [1]).

Выходитъ въ концѣ концовъ, что религія— примѣняя къ ней слова Якова Пасынкова, сказанныя о поэзіи,—„тоже сонъ, только райскій“, или—какъ въ свое время училъ Фейербахъ—„грёза души человѣческой“. Но не даромъ Ланге возвратился къ Канту. Онъ, правда, отвергъ ученіе Канта объ истинѣ бытія Божія, какъ постулятѣ практическаго разума, признавъ её порожденіемъ творческой фантазіи, хотя и дѣйствующей „по вѣчнымъ законамъ“ [2]), или - что то же—продуктомъ физико-психической организаціи, по условіямъ своего возникновенія не отличающимся отъ другихъ ея продуктовъ [3]), но введеніе въ кругъ своихъ мыслей кантовскаго понятія о вещи въ себѣ дало ему возможность сообщить иной оборотъ рѣшенію вопроса объ истинности религіи, мало, впрочемъ, плодотворный по своимъ послѣдствіямъ.

Если измѣрять истинность первымъ изъ указанныхъ критеріевъ, то невозможно не то-что допустить подчиненіе результатовъ методическаго изслѣдованія религіознымъ представленіямъ но даже поставить вторыя на одну доску съ первыми [4]). Однако не нужно забывать, что та истина, которая доступна научному познанію, носитъ отно-

---

[1]) Тамъ же, стр 728.
[2]) Тамъ же, стр. 294.
[3]) Тамъ же, стр. 461.
[4]) Тамъ же, стр. 687.

сительный характеръ, что воспринимаемая нами дѣйствительность не есть абсолютная дѣйсвительность: это лишь дѣйствительность для рода, что мы познаемъ не вещи въ себѣ, а явленія, и что „за міромъ явленій скрывается въ непроницаемой тьмѣ абсолютная сущность вещей, вещь въ себѣ“, [1])— мы, по крайней мѣрѣ, не можемъ думать иначе. Это даетъ намъ основаніе разсматривать абсолютное, составляющее главное содержаніе нашего религіознаго міра, „какъ образъ, какъ символъ потусторонняго абсолютнаго, котораго мы вовсе не можемъ познать“ [2]). Такъ убѣжденіе, что „наша дѣйствительность не есть абсолютная дѣйствительность, а явленіе“, даетъ—по Ланге—новую силу идеальному стремленію человѣческаго духа [3]), хотя непредубѣжденному читателю

---

[1]) Тамъ же, стр. 329; остальныя относящіяся сюда мѣста указаны выше.

[2]) Тамъ же, стр. 687; ср. стр. 460. „идеализмъ въ самомъ корнѣ есть метафизическое творчество, хотя такое, которое намъ можетъ казаться“ (мало ли что намъ можетъ казаться!) „воодушевленнымъ провозвѣстникамъ высшихъ, невѣдомыхъ истинъ. То обстоятельство, что вообще въ нашу грудь вложено творческое стремленіе, — — — указываетъ на то, что и идеализмъ связанъ съ неизвѣстной истиной, хотя совершенно инымъ образомъ, чѣмъ матеріализмъ“. На стр. 730-й эта мысль уже ослабляется. „Нужно привыкнуть,—читаемъ тамъ—міръ идей разсматривать, какъ образное замѣщеніе полной истины, столь же необходимое для всякаго человѣческаго преуспѣянія, какъ и познаніе ума, именно сводить большее или меньшее значеніе всякой идеи къ этическимъ и эстетическимъ основамъ Конечно, многимъ старо- и нововѣрующимъ при этомъ предположеніи покажется“ (и основательно: см. ниже), „что у нихъ хотятъ отнять почву изъ-подъ ногъ и при этомъ требуютъ, чтобы они продолжали стоять, какъ будто ничего не случилось; но спрашивается, что такое почва идеи; есть ли это ихъ мѣсто въ цѣломъ мірѣ идей, опредѣляемое по ихъ этическимъ отношеніямъ, или же отношеніе представленій, въ которыхъ выражается идея, къ опытной дѣйствительности?“ Ланге полагаетъ, что вопросъ долженъ быть рѣшенъ въ первомъ смыслѣ: „если,—говоритъ онъ,—религія что-нибудь значитъ, и если пребывающее значеніе ея заключается въ этическомъ, а не въ логическомъ содержаніи, то это, вѣроятно, и прежде было такъ, какъ бы ни считалось необходимымъ вѣрованіе въ букву“ Пусть такъ, но къ чему же тогда рѣчи о томъ, что идеализмъ связанъ съ неизвѣстной истиной, что абсолютное религіознаго сознанія есть символъ потусторонняго абсолютнаго?

[3]) Тамъ же, стр. 727; ср. стр. 462.

и трудно понять, какимъ образомъ это происходитъ. „Откуда“, въ самомъ дѣлѣ, Ланге „знаетъ, что тѣ идеи, которыя выражаютъ для насъ наиболѣе высокое и цѣнное, суть образъ или символъ“ [1]) да еще такого міра, о которомъ мы ровно ничего не знаемъ и знать не можемъ? Да и что это за сила убѣжденія, разъ она опирается на не допускающее твердаго обоснованія предположеніе, что, *можетъ быть*, наши религіозныя представленія суть образы или символы потусторонняго міра, который, *можетъ быть*, и существуетъ? Нѣтъ, ужъ коли грѣза—такъ грѣза. Подпорки, построенныя на *можетъ быть*, дѣлу не помогутъ, а потому едва ли кого удовлетворятъ. Фейербаховская прямолинейность лучше, чѣмъ лангевская половинчатость: тамъ, по крайней мѣрѣ, дѣло ясно. Замѣчательно впрочемъ, что когда Ланге познакомился съ трактатомъ Милля о теизмѣ, гдѣ по вопросу объ истинности и значеніи религіи раскрывались мысли, близкія его собственнымъ, онъ написалъ слѣдующія строки. „Малая, почти ничтожная вѣроятность того, чтобы образы нашей фантазіи могли быть дѣйствительностью, можетъ служить только слабою связью между религіей и наукой и въ сущности составляетъ слабый пунктъ всего этого воззрѣнія; потому что ее перевѣшиваетъ гораздо большая вѣроятность противоположнаго, а въ области дѣйствительнаго нравственность мышленія требуетъ, чтобы мы не останавливались на неопредѣленныхъ возможностяхъ, но постоянно давали предпочтеніе болѣе вѣроятному. Разъ признанъ принципъ, что мы должны созидать нашимъ духомъ міръ болѣе прекрасный и совершенный, чѣмъ міръ дѣйствительности, тогда должно быть придаваемо значеніе и миѳу какъ миѳу. Гораздо же важнѣе, чтобы мы возвысились до познанія того, что это—та же самая необходимость, тотъ же самый трансцендентный корень“ (выходитъ, что хоть подняться до трансцендентнаго мы не въ силахъ, за то спуститься до него можемъ) „нашего человѣческаго существа, который даетъ намъ при посредствѣ чувствъ образъ міра дѣйствительности, ведетъ насъ также и къ тому, что мы высшей

[1]) *Геффдингъ*. указ. соч., стр. 478.

функціей поэтическаго и творящаго синтеза созидаемъ міръ идеала, въ который мы можемъ удаляться отъ ограниченности нашихъ чувствъ, и въ которомъ мы находимъ истинную родину нашего духа“ [1]). Итакъ мы снова у разбитаго корыта: миѳъ нужно и оцѣнивать, какъ миѳъ! Это говоритъ самъ Ланге. Онъ предвосхищаетъ работу своихъ критиковъ. Онъ одною рукой разрушаетъ то, что строилъ другою.

Обобщая все сказанное, мы должны сказать, что на мѣсто кантовскаго дуализма между теоретическимъ и практеческимъ разумомъ Ланге поставилъ „борьбу творящей души съ познающею“. Нечего и думать о томъ, чтобы окончательно устранить изъ человѣческой жизни эту борьбу, въ которой „нисколько не болѣе неестественнаго, чѣмъ въ какой-либо борьбѣ элементовъ природы или разрушительной борьбѣ живыхъ существъ“ между собою за существованіе [2]). Желать устранить дуализмъ между мышленіемъ и творчествомъ, ощущеніемъ и хотѣніемъ, воспріятіемъ и дѣйствованіемъ—это все равно, что ради единства познанія желать устранить противоположность дня и ночи: то и другое одинаково нелѣпо [3]). Однако можно указать такія точки зрѣнія, съ которыхъ можно усмотрѣть связь между познаніемъ и творчествомъ, а слѣдовательно и между міромъ бытія и міромъ цѣнностей. Связь эта открывается съ двухъ сторонъ. Если мы станемъ на точку зрѣнія научнаго познанія, то единство идеала и дѣйствительности возстанавливается черезъ то, что міръ идеала разсматривается, какъ психологическій фактъ[4]): вѣдь „наши идеи суть продукты той же природы, которая производитъ наши воспріятія чувствъ и сужденія разсудка“ [5]); а если сумѣемъ подняться на высоту идеальнаго созерцанія вещей, тогда „то, что наука называетъ процесомъ природы“, можно будетъ разсматривать,

---

[1]) Ист. матер, русск. пер, стр. 326 (изъ предисловія ко 2-му изданію II-го тома).

[2]) Тамъ же, стр. 294.

[3]) *Lange*, II. S. 566; ср. русск. пер., стр. 692 (примѣчаніе)

[4]) Тамъ же.

[5]) Ист матер., русск. пер., стр. 461.

какъ „нѣкоторое проявленіе божественнаго могущества и мудрости“ [1]). На этомъ пути снова вступаетъ въ свои права та телеологія, которая была устранена при научномъ разсмотрѣніи вещей [2]), но только не въ качествѣ принципа объясненія явленій, а въ качествѣ особаго способа ихъ разсмотрѣнія. Такимъ образомъ, если при научно-эмпирической точкѣ зрѣнія міръ цѣнностей, какъ психологическій фактъ, координируется съ другими фактами того же порядка, то при идеальномъ разсмотрѣніи вещей онъ возвышается надъ ними, и міръ бытія подчиняется міру цѣнностей. Устанавливать связь между двумя мірами съ *этой* точки зрѣнія должно быть задачею метафизики, какъ задачею религіи—поднимать человѣка въ мірѣ идеала, а задачею поэзіи—облекать невыразимое въ слова, всѣхъ же вмѣстѣ—содѣйствовать этическому прогрессу человѣчества [3]). Пусть только метафизика, „воздвигая въ архитектурѣ своихъ идей храмъ вѣчному и божественному“, во-первыхъ, не насилуетъ фактовъ [4]), а во-вторыхъ, твердо помнитъ, что на этомъ пути она никоимъ образомъ не можетъ достигнуть чего-нибудь такого, что бы могло имѣть научно-познавательное значеніе [5]).

Только теперь, когда получили расцѣнку различныя области человѣческой жизни и дѣятельности, можетъ быть произнесенъ окончательный приговоръ надъ матеріализмомъ, ибо только теперь ясно видно, въ какихъ отношеніяхъ стоитъ онъ къ той или другой изъ этихъ областей. Приговоръ, объявленный Ланге въ окончательной формѣ лишь въ заключительной главѣ его труда, гласитъ такъ: „сравнительно съ метафизическими вымыслами, которые присвоили себѣ право

---

[1]) Тамъ же стр. 510.

[2]) Тамъ же стр 542.

[3]) Тамъ же, стр. 728 и 729. Самъ Ланге не прочь пофилософствовать въ этомъ направленіи. Разъ мы допускаемъ позади всей природы новый безконечный міръ, какъ подлинную родину духа, мы должны его мыслить находящимся въ самой тѣсной связи съ чувственымъ міромъ; быть можетъ, это та же самая вещь, но только разсматриваемая съ другой стороны (*Lange*, II, 175; ср. русск пер. стр 459). Такимъ образомъ Ланге представляется наиболѣе вѣроятной точка зрѣнія т наз. психофизическаго монизма.

[4]) Тамъ-же, стр. 728; ср. стр. 730.

[5]) Тамъ же, стр. 728; ср. 687 и мн. др.

вникать въ сущность природы и опредѣлять изъ однихъ понятій то, что мы можемъ узнать только изъ опыта, матеріализмъ, какъ противовѣсъ, есть истинное благодѣяніе; равно и всѣ философемы, имѣющія тенденцію давать значеніе только дѣйствительному, необходимо должны тяготѣть къ матеріализму; но за то у матеріализма нѣтъ отношеній къ высшимъ функціямъ свободнаго человѣскаго духа; онъ, помимо своей творческой несостоятельности, бѣденъ возбужденіями, безплоденъ для искусства и науки, равнодушенъ или склоненъ къ эгоизму въ отношеніяхъ человѣка къ человѣку; онъ едва можетъ замкнуть кольцо своей системы не заимствуясь у иделизма“ [1]).

Закончимъ свою рѣчь объ Ланге тѣмъ же, чѣмъ ее начали: философія Ланге—типичная философія переходнаго времени. Чуждая прямолинейности тѣхъ философскихъ направленій, которыя, отливаясь въ совершенно опредѣленныя, кристаллическія формы, черезъ то самое рѣзко обособляются отъ пограничныхъ направленій, чтобы сложиться въ замкнутую философскую школу съ непререкаемымъ „символомъ вѣры“ и строго очерченнымъ кругомъ послѣдователей, философія Ланге богата за то примирительными тенденціями, такъ свойственными переходному времени. Ланге хочетъ дать такую философскую концепцію, которая, отдавая должное самымъ строгимъ требованіямъ научнаго метода, оправданнымъ въ своихъ притязаніяхъ успѣхами естествознанія, не забывала бы въ то же время идеальныхъ запросовъ человѣческаго духа, съ которыми такъ мало считались матеріалисты. Осудивъ матеріализмъ какъ философскую систему, Ланге дѣлаетъ ему, быть можетъ, слишкомъ много уступокъ, какъ методу, и, пойдя навстрѣчу призыву — возвратиться къ Канту, онъ пропитываетъ гносеологію послѣдняго такою крѣпкой эмпиристической эссенціей, что въ Кантѣ, преобразованномъ Альбертомъ Ланге, порою трудно узнать подлиннаго Канта. Судьба философовъ, руководившихся въ своей работѣ примирительными тенденціями, всегда была такова, что они не столько собирали вокругъ себя послѣдователей,

[1]) Тамъ же, стр. 726.

сколько, иногда противъ своей воли, заставляли ихъ итти дальше того пункта, до котораго дошли сами. Это можно сказать о Платонѣ такъ же, какъ о Кантѣ. Лучшій ученикъ Платона еще при жизни учителя принялся за преобразованіе его системы, а значеніе „Критики чистаго разума“ состоитъ въ томъ, что она, можно сказать, всю послѣдующую философію сдѣлала критикой „Критики чистаго разума“ [1]). У Ланге не мало общаго и съ тѣмъ, и съ другимъ. Съ Платономъ его роднитъ стремленіе переступить границы данной дѣйствительности, чтобы подняться въ міръ идеала, въ подлинное отечество духа; Канту онъ обязанъ основною мыслью своей гносеологіи—что мы познаемъ не вещи въ себѣ, а явленія. Но ему недоставало ни той глубины и силы вѣры въ реальное существованіе идеальнаго міра, какая проникаетъ собою систему Платона, ни той тонкости и силы анализа, какими характеризуется критическая работа Канта. Мудрено ли, что міръ идеала то расплывается у него въ поэтическую грезу, то становится проблематическимъ образомъ проблематической, даже невозможной вещи въ себѣ, а на мѣсто строго опредѣленныхъ понятій и тяжеловѣсныхъ опредѣленій Канта выступаютъ изящныя, но расплывчатыя характеристики, изъ которыхъ иногда трудно извлечь опредѣленное представленіе о предметѣ? Если бы, напр., мы вздумали провести опредѣленную грань между такими видами творчества, какъ поэзія и религія, взятыми въ той характеристикѣ, какую они получили у Ланге,—едва ли бы намъ удалось это сдѣлать... Кантъ не собралъ школы, въ собственномъ смыслѣ слова, но черезъ всѣ сто съ лишкомъ лѣтъ, прошедшія со времени изданія „Критики чистаго разума“, идетъ, хотя и не безъ перерывовъ, цѣлый рядъ замѣчательныхъ мыслителей, изъ которыхъ одни оперируютъ при помощи критическаго метода Канта, другіе ищутъ въ составѣ его философіи опорныхъ пунктовъ для своихъ собственныхъ построеній. Философія Ланге не изъ такихъ. Его много читали (въ текущемъ году „Исторія матеріализма“ вышла 8-мъ изданіемъ), но за нимъ

[1]) См. *Лапшина* „Законы мышленія“, стр. 1. философія XIX вѣка „въ сущности критика Критики чистаго разума“. Ср. *Виндельбандъ*, Прелюдіи, русск. пер. со 2-го нѣм. изд. *С. Франка*, Спб. 1904, стр. 226

не шли. Если не считать *Элиссена*, у Ланге не было прямыхъ послѣдователей, да и Элиссенъ больше извѣстенъ, какъ біографъ Ланге [1]), а не какъ философъ. Что же касается преемника Ланге по философской каѳедрѣ въ Марбургѣ, Германа *Когена*, котораго иногда причисляютъ къ послѣдователямъ Ланге [2]), то для этого нѣтъ достаточныхъ основаній: онъ началъ и велъ свою работу по изученію Канта совершенно независимо отъ Ланге, и если кто у кого позаимствовался въ этомъ отношеніи, то скорѣе Ланге у Когена, нежели наоборотъ, что тотъ и отмѣчаетъ съ присущимъ ему джентльменствомъ, а во-вторыхъ,—и это самое главное—когеновское истолкованіе Канта расходится съ лангевскимъ истолкованіемъ въ самомъ существенномъ пунктѣ. Въ то время какъ Ланге указываетъ источникъ апріорныхъ функцій познающаго и созидающаго духа въ предѣлахъ самого опыта, именно въ физико-психической организаціи человѣка, Когенъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что ни физико-психическая организація, ни эмпирическое *я*, какъ *данныя* опыта, не могутъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и *условіями* опыта, которыя слѣдуетъ разсматривать—вслѣдъ за Кантомъ—какъ функціи не эмпирическаго, а чистаго, или трансцендентальнаго сознанія. Когенъ старается возстановить во всей чистотѣ трансцендентализмъ Канта... При всемъ томъ историческое значеніе Ланге не подлежитъ спору. Мало того, что онъ своей „Исторіей матеріализма“ помогъ установленію правильнаго отношенія къ матеріализму,—его философія, представляя собою, можетъ быть, самое яркое явленіе въ нѣмецкой философіи конца 60-хъ и начала 70-хъ годовъ, весьма характерное для своего времени, была, сверхъ того, источникомъ многихъ возбужденій для другихъ философовъ, которые, задумываясь надъ проблемами, выдвинутыми Ланге, рѣшали ихъ потомъ болѣе или менѣе самостоятельно. Въ послѣдующей работѣ философской мысли точки зрѣнія, объединенныя въ философіи Ланге, обособлялись, выступали рѣзче и опредѣленнѣе, колебанія и противорѣчія вскрывались, однѣ мысли устранялись, другія получали новое обоснованіе. Какъ и слѣдовало ожи-

1) *Elissen*, F. A. Lange. Eine Lebensbeschreibung. 1891.

2) См., напр., *Ueberwegs* Grundriss der Gesch. d. Philos., IV Th., 10 Aufl., Berl. 1906, S. 229.

дать, центральнымъ предметомъ обсужденія сдѣлалась та проблема, которая каждый разъ, какъ только выступала въ исторіи новой философіи, на себѣ сосредоточивала вниманіе: это—проблема о вещи въ себѣ. Въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе поводовъ было остановиться на этой проблемѣ, что въ философіи Ланге она получила слишкомъ неопредѣленное рѣшеніе, которымъ не могла довольствоваться мысль, требующая опредѣленности въ рѣшеніяхъ и точности въ опредѣленіяхъ.

Вопросъ о существованіи вещи въ себѣ можетъ быть рѣшенъ или положительно, или отрицательно. Разъ онъ рѣшенъ въ первомъ смыслѣ, возникаетъ новый вопросъ—о познаваемости вещи въ себѣ, который въ свою очередь можетъ быть рѣшенъ тоже двояко—или положительно, или отрицательно. Отсюда три главныхъ типа философскихъ направленій въ рѣшеніи проблемы о вещи въ себѣ: 1) метафизическій, 2) агностическій и 3) гностическо-антиметафизическій [1]) съ наклономъ во многихъ своихъ развѣтвленіяхъ

---

[1]) Ясно видимъ неуклюжесть и маловыразительность этого термина, но не можетъ подобрать лучшаго Искомый терминъ долженъ обозначать противоположность даннаго направленія въ отношеніи какъ къ метафизическому направленію, такъ и къ агностическому. Обыкновенно метафизическому направленію противополагается, и справедливо, направленіе позитивистическое, но именно изученіе тѣхъ разновидностей современной философіи, для суммарнаго обозначенія которыхъ намъ нуженъ соотвѣтствующій терминъ, убѣждаетъ въ томъ, что отрицать метафизику можно не только съ позитивистической точки зрѣнія. Впрочемъ, въ этомъ достаточно убѣждаетъ наличность такой философіи, какъ философія Канта. Значитъ, намъ нуженъ терминъ, который бы объединилъ противниковъ метафизики изъ позитивистическаго лагеря съ противниками же метафизики, стоящими на раціоналистической почвѣ. Этой цѣли до нѣкоторой степени удовлетворяетъ терминъ „антиметафизическій“, но за то онъ не обособляетъ имѣющіяся въ виду философскія системы и ученія отъ агностицизма, которыи такъ же отрицаетъ метафизику Чтобы достигнуть и этой цѣли, пришлось прибавить къ предикату „антиметафизическій“ другой предикатъ—гностическій, который въ данномъ случаѣ обозначаетъ не что иное, какъ противоположность философскому агностицизму. Въ цѣломъ же нашъ терминъ хочетъ сказать не больше того, какъ то, что обозначаемыя имъ направленія не нужно смѣшивать ни съ метафизическими направленіями, ни съ агностическими. Этой цѣли онъ, думается, удовлетворяетъ,—по крайней мѣрѣ, временно, пока не отыскался лучшій.

къ имманентизму. Рѣшеніе Ланге представляетъ переходную ступень отъ второго типа къ третьему, поскольку имъ допускается понятіе вещи въ себѣ, абсолютно непознаваемой (агностицизмъ), но лишь въ качествѣ 1) предѣльнаго, 2) проблематическаго, даже 3) невозможнаго, т. е. противорѣчиваго [1]), понятія, что̀ не мѣшаетъ Ланге, какъ мы видѣли, прибѣгнуть къ этому именно понятію для того, чтобы дать намъ возможность разсматривать данную дѣйствительность, какъ образъ или символъ абсолютной дѣйствительности. Чтобы избѣжать лангевской эластичности въ рѣшеніи проблемы, нужно было, не занимая промежуточнаго и тѣмъ болѣе колеблющагося положенія, опредѣленно высказаться въ одномъ изъ указанныхъ направленій. Одно изъ этихъ направленій—агностическое—нашло для себя ясное и достаточно опредѣленное выраженіе нѣсколько раньше, чѣмъ появилась въ свѣтъ „Исторія матеріализма“ Ланге, но только не у нѣмцевъ. Въ 1861-мъ году англичанинъ Гербертъ *Спенсеръ* (1820—1903) издалъ первый, основоположительный томъ своей „Синтетической философіи“, черезъ 35 лѣтъ благополучно имъ завершенной, подъ заглавіемъ: „Основныя начала“ („First Principles“), въ первой части котораго авторъ старается, слѣдуя отечественной традиціи (Локкъ, Юмъ), опредѣлить границы человѣческаго познанія. Гносеологія Спенсера очень проста. Она сводится къ двумъ основнымъ положеніямъ. Во-первыхъ, „изъ самой природы нашей мысли получается — — выводъ, что наше знаніе относительно“: познавать—значитъ подмѣчать черезъ сравненіе познаваемыхъ предметовъ сходство и различіе между ними, откуда слѣдуетъ, что нашему познанію доступно только то, что можетъ быть поставлено въ то или другое *отношеніе* къ чему-либо другому; иными словами—мы познаемъ не вещи сами по себѣ, но лишь отношенія между вещами, а такъ какъ „абсолютное, какъ абсолютное, независимо отъ всякаго отношенія“, то оно недоступно нашему познанію [2]). Отсюда, однако, нельзя за-

---

[1]) См Ист мат., русск. пер., стр 727—728.

[2]) *Спенсеръ*, Основныя начала, изд. Пантелѣева, Спб. 1897, стр 68, 72—73, 66

ключать, что абсолютное не существуетъ. Наоборотъ, - и это будетъ вторымъ основоположеніемъ гносеологіи Спенсера,— „каждымъ изъ доводовъ, доказывающихъ относительность нашего знанія, ясно постулируется положительное существованіе чего-то за предѣлами относительнаго. Сказать, что мы не можемъ знать абсолютнаго, значитъ, по внутреннему смыслу словъ, сказать, что существуетъ абсолютное“ [1]). Итакъ, абсолютное существуетъ, но оно непознаваемо [2]), — формула болѣе простая и болѣе опредѣленная, нежели та, какую можно извлечь изъ книги Ланге, но она не могла удовлетворить нѣмецкой мысли. Влад. Соловьевъ, подвергая въ своемъ „Кризисѣ западной философіи“ агностическую точку зрѣнія критикѣ, говоритъ: „очевидно, нѣтъ никакой возможности о безусловно-непознаваемомъ говорить, какъ о дѣйствительно существующемъ, т. е. приписывать положительный предикатъ чистому отрицанію. И въ самомъ дѣлѣ, позитивисты допускаютъ нѣкоторую познаваемость—странно сказать— безусловно непознаваемаго. Такъ, Гербертъ Спенсеръ, говоря, что абсолютное нельзя узнать никакимъ образомъ и ни въ какой степени, прибавляетъ въ скобкахъ: «въ строгомъ смыслѣ слова *знаніе*». Но если такимъ образомъ абсолютное въ *не* строгомъ смыслѣ слова познаваемо, и если это не строгое знаніе несомнѣнно есть все-таки нѣкоторый образъ и нѣкоторая степень знанія, то слѣдовательно уже никакъ нельзя сказать, что абсолютное непознаваемо никакимъ образомъ и ни въ какой степени“ [3]). Мысль—вѣрная, но для нѣмецкой философіи не новая: она была выдвинута еще въ концѣ XVIII-го вѣка въ полемикѣ, вызванной кантовскимъ ученіемъ о вещи въ себѣ [4]), и съ тѣхъ поръ не была забы-

[1]) Тамъ же, стр. 74

[2]) См тамъ же, стр. 82.

[3]) *Влад С. Соловьевъ* Собр. сочин., т. I, стр. 66. Ту же мысль одинъ изъ представителей „имманентной философіи“, *Шуберт-Зольдернъ* выразилъ образно и въ то же время сжато въ слѣд словахъ: „коль скоро занесли одну ногу въ трансцендентное. то нѣтъ основанія не перебросить туда и другой ноги“ (Ueber Transcendenz des Objects und Subjects, S. 11; выдержка взята изъ статьи г *Борецкой* объ имманентной философіи— „Научн. Обозр.“, 1902, № 7, стр 125)

[4]) См. выше, стр 149 слд.

та. Въ первомъ изданіи своей книги Ланге думалъ разбить „броню кантовской системы“ оружіемъ, выкованнымъ еще во времена Фихте [1]). Правда, впослѣдствіи онъ отказался отъ этой попытки, но не потому, чтобы оружіе оказалось негоднымъ, а потому, что броня—какъ онъ потомъ убѣдился—была тверже, чѣмъ онъ думалъ. Разумѣется, при такихъ условіяхъ онъ психологически не могъ дать своему ученію о вещи въ себѣ такую формулировку, какую оно получило въ философской системѣ его англійскаго современника: вѣдь это значило бы подставлять голую грудь подъ имъ же самимъ отточенное оружіе. Вотъ почему ученіе о вещи въ себѣ получило у Ланге несравненно болѣе тонкую и эластичную формулировку, нежели у Спенсера. По той же самой причинѣ гносеологическая формула Спенсера вообще не имѣла успѣха среди нѣмецкихъ философовъ. Мы затрудняемся указать хотя одного изъ нихъ, кто бы въ рѣшеніи вопроса о вещи въ себѣ вполнѣ совпалъ со Спенсеромъ, но за то много знаемъ такихъ, которые, встрѣтившись снова съ старымъ понятіемъ о вещи въ себѣ, возобновили противъ него ту атаку, которая велась въ концѣ XVIII-го вѣка. Не то это значитъ, чтобы агностическія тенденціи совсѣмъ были чужды нѣмецкой философіи послѣднихъ десятилѣтій,—нѣтъ, онѣ выступаютъ и здѣсь, но выступаютъ не въ такой прямолинейной формулировкѣ, какъ у Спенсера, вслѣдствіе чего проникнутыя ими ученія и системы нельзя считать *чистыми* формами агностическаго рѣшенія проблемы о вещи въ себѣ, а лишь переходными ступенями отъ второго типа къ первому, метафизическому (напр., *Паульсенъ*) или къ третьему, гностическо-антиметафизическому (напр., *Риль*).

Итакъ, нѣмецкая философія послѣднихъ десятилѣтій развивается главнымъ образомъ въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ. Метафизическое направленіе имѣетъ своихъ представителей въ лицѣ мыслителей, примыкающихъ къ Фихте (напр., Юлій *Бергманъ*, *Эйкенъ*) или Лотце (напр., только-что скончавшійся *Буссе*). Къ этому же направленію

---

[1]) *Lange*, Gesch. d. Materialismus, Iserlohn 1866, S. 268; ср. 8 (=2) Aufl., II B., S. 48–49 (русск. пер., стр. 373–374).

слѣдуетъ отнести и *Вундта*, „отважившагося,—по его собственнымъ словамъ,—построить такую систему философіи, въ которой центральное мѣсто отводится метафизикѣ“, какъ „ученію о принципахъ“ [1]). Правда, въ своей метафизикѣ Вундтъ „исходитъ отъ гипотетическихъ элементовъ, доставляемыхъ ей спеціальными науками“ (Einzelwissenschaften) [2]), но въ дальнѣйшихъ выводахъ, направляясь стремленіемъ разума къ единству [3]) и опираясь на „принципъ связыванія нашихъ понятій, какъ основаній и слѣдствій“, [4]) выходитъ за предѣлы „эмпирически познаваемой дѣйствительности“ или путемъ ея продолженія, или же путемъ ея дополненія. На первомъ пути получается количественное расширеніе опытнаго познаванія, на второмъ качественное [5]). Такъ нашъ разумъ вступаетъ въ область трансцендентнаго, гдѣ находитъ идею, связывающую двѣ стороны эмпирически данной дѣйствительности — міръ физическій и міръ психическій—въ одно цѣлое: это—„идея послѣдней міроосновы“, о которой „можно сказать только то, что она есть міроосновa“, и „что въ особенности она разсматривается, какъ достаточное основаніе, для представляемаго, какъ ея слѣдствіе, нравственнаго идеала человѣчества“ [6]). Но такъ какъ религіозная вѣра не удовлетворяется такою безсодержательною идеей, то возникаетъ нужда въ заполненіи ея содержаніемъ. Руководясь такими соображеніями, что а) свое содержаніе идея міроосновы можетъ заимствовать только отъ нравственнаго идеала, что б) основаніе и слѣдствіе, хотя и могутъ быть другъ отъ друга различны, однако должны другъ другу соотвѣтствовать, и что в) міровое основаніе не можетъ мыслиться изолированно отъ мірового содержанія, Вундтъ опредѣляетъ міроосновy, „какъ міровую волю, а міровое развитіе—какъ послѣдовательное

---

[1]) *Вундтъ*, Система философіи, русск. перев. А. М. Водена, Спб. 1902, стр 1 и 23.

[2]) *Wundt*, System d. Philos., Lpz. 1889, S. VI.

[3]) Сист. филос., русск. пер, стр 108—109.

[4]) Тамъ же, стр 113.

[5]) Тамъ же, стр. 117—118.

[6]) Тамъ же, стр 268—269

обнаруженіе божественной воли и дѣйствованія“ [1]). Такова вершина его системы.

Мы не имѣли въ виду излагать системы Вундта,—мы хотѣли только показать, что одинъ изъ самыхъ авторитетныхъ представителей нѣмецкой философіи долженъ быть отнесенъ къ представителямъ метафизическаго направленія, и что послѣднее дѣйствительно должно быть признано характернымъ для современной философіи нашихъ западныхъ сосѣдей. Для насъ въ настоящій разъ важнѣе остановиться на томъ направленіи нѣмецкой философіи, которое мы выше отнесли къ третьему типу, потому что чистый эмпиризмъ новѣйшаго времени представляетъ собою разновидность именно этого типа, насчитывающаго среди нѣмецкихъ философовъ цѣлый рядъ блестящихъ представителей. Всѣ они, раздѣляя съ агностиками отрицательное отношеніе къ метафизикѣ, поскольку послѣдняя ставитъ своею задачей постигнуть природу трансцендентнаго бытія, или вещи въ себѣ, расходятся съ ними въ обоснованіи этого отношенія: въ то время какъ агностики признаютъ *существованіе* вещи въ себѣ, какъ логически необходимаго коррелята эмпирически данной дѣйствительности, и если отрицаютъ метафизику, то лишь на томъ основаніи, что трансцендентное бытіе не можетъ быть познано средствами человѣческаго разума,—представители третьяго направленія самое понятіе о трансцендентномъ бытіи, или вещи въ себѣ, признаютъ несостоятельнымъ, даже безсмысленнымъ (Ding an sich - Unding), которое по тому самому должно быть выброшено за бортъ, а вмѣстѣ съ нимъ должна быть выброшена туда же и метафизика, какъ имѣющая дѣло съ тѣмъ, что нѣмцы называютъ Unding [2]). Въ связи

[1]) Тамъ же стр 270

[2]) Одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей разсматриваемаго направленія, проф *Когенъ*, обобщая результаты своихъ гносеологическихъ изслѣдованій, прямо заявляетъ, что его точкой зрѣнія исключаются, съ одной стороны, агностицизмъ, съ другой—метафизика (*Hermann Cohen*, System der Philosophie. 1 Th.. Logik d reinen Erkenntniss, Berl 1902, S. 514—517) То же самое можно сказать и о другихъ представителяхъ даннаго направленія, какъ ни расходятся они другъ съ другомъ въ иныхъ отношеніяхъ.

съ устраненіемъ понятія о трансцендентномъ бытіи, или вещи въ себѣ, стоитъ взглядъ на реальную дѣйствительность, какъ имманентную познающему разуму, если не въ смыслѣ реальнаго совпаденія по объему между первой и вторымъ, то по крайней мѣрѣ въ смыслѣ принципіальной доступности первой для познанія со стороны второго. Когда говорятъ о тяготѣніи къ имманентности (Zug zur Immanenz), какъ о характеристической чертѣ современной германской философіи, то имѣютъ въ виду то именно направленіе, которое мы сейчасъ характеризуемъ. Доселѣ—о тѣхъ чертахъ, какими это направленіе отграничивается отъ двухъ другихъ—метафизическаго и агностическаго. Если мы теперь всмотримся въ отдѣльныя философскія ученія, отнесенныя нами къ одному типу на основаніи вышеуказанныхъ чертъ, чтобы подмѣтить ихъ видовые признаки, то окажется, что въ очерченныхъ нами предѣлахъ вмѣщаются такія разновидности, противоположность между которыми доходитъ до полярности. Разногласіе касается главнымъ образомъ вопроса объ условіяхъ достовѣрности познанія: въ то время какъ одни послѣдняго ручательства его достовѣрности ищутъ въ разумѣ, другіе исключительное значеніе въ этомъ отношеніи придаютъ опыту, и если послѣдніе являются типичными представителями чистѣйшаго релятивизма, то первые борьбу съ релятивизмомъ ставятъ своею задачей. Въ первую группу слѣдуетъ отнести новокантіанцевъ-нормативистовъ (во главѣ съ *Виндельбандомъ*) [1]) и новокантіанцевъ-трансценденталистовъ (во главѣ съ *Когеномъ*) [2]), во вторую—представителей чистаго эмпиризма новѣйшаго времени, начиная *Миллемъ*, продолжая *Ласомъ* и оканчивая *Авенаріусомъ* и *Махомъ*. Какъ и всегда бываетъ, есть такія разновидности разсматриваемаго направленія, которыя занимаютъ середину между указанными крайностями, приближаясь то къ одной изъ нихъ, то къ другой. Изъ такихъ серединныхъ разновидностей особеннаго вниманія заслуживаетъ такъ называемая имма-

---

[1]) Профессоръ гейдельбергскаго университета, преемникъ Куно Фишера по каѳедрѣ.

[2]) Профессоръ марбургскаго университета, вслѣдствіе чего и та школа, во главѣ которой онъ стоитъ и къ которой принадлежатъ Наторпъ, Штаммлеръ, Штаудингеръ, Карлъ Форлендеръ и др., называется *марбургской* школой

нентная философія (консціенціализмъ), главнымъ представителемъ которой является *Шуппе*, и „психологизмъ“ *Т. Липпса* и *К. Штумпфа* [1]).

Не останавливаясь на характеристикѣ всѣхъ намѣченныхъ разновидностей, всмотримся въ главныя очертанія тѣхъ изъ нихъ, которыя стоятъ другъ къ другу въ отношеніи полярности, чтобы черезъ это рельефнѣе обрисовалась передъ нами въ своихъ отличительныхъ особенностяхъ и въ своемъ сравнительномъ значеніи разновидность, давшая поводъ къ настоящей работѣ.

„Всѣ мы, философствующіе въ 19-мъ вѣкѣ,—говоритъ *Виндельбандъ*, ученики Канта. Но нашъ нынѣшній «возвратъ» къ нему не можетъ быть простымъ возстановленіемъ той, опредѣленной историческими условіями, формы, въ которой онъ изложилъ идею критической философіи. — — Понять Канта значитъ выйти за его предѣлы“. А понять Виндельбанда,—прибавимъ,—это значитъ понять, какъ онъ понимаетъ Канта.

Исходя изъ того положенія, что философія извѣстной эпохи есть отраженіе культурнаго состоянія этой эпохи, Виндельбандъ, въ соотвѣтствіи съ различіемъ двухъ главныхъ культуръ—древней, греческой и новой, нѣмецкой, раз-

---

[1]) Еще явственнѣе, чѣмъ въ Германіи, выступаютъ два изъ охарактеризованныхъ въ текстѣ направленій, метафизическое и гностическо-антиметафизическое, въ русской философіи послѣднихъ десятилѣтій, и это, конечно, потому, что у насъ нѣтъ того богатства рабочихъ силъ, какими располагаетъ Германія въ области философіи, такъ что въ нашихъ направленіяхъ легче разобраться: они, такъ сказать, всѣ на перечетъ передъ глазами Несомнѣнно, что въ 70-хъ годахъ наибольшимъ вліяніемъ пользовалась у насъ философія Спенсера, и хотя она была обязана этимъ главнымъ образомъ своему ученію о познаваемомъ, именно примѣненію закона эволюціи къ различнымъ областямъ изслѣдованія, однако на ряду съ закономъ эволюціи принималась и агностическая гносеологія. Но уже въ 80-хъ годахъ стало ясно, что спенсеровскій агностицизмъ оказался у насъ, какъ говорятъ нѣмцы, „превзойденнымъ“ Шли отъ него въ двухъ направленіяхъ: одни (Гротъ, Козловъ)—къ метафизикѣ, другіе (Лесевичъ) - къ эмпиріокритицизму. Въ самое послѣднее время стали объявляться у насъ послѣдователи и другихъ разновидностей германской антиметафизической философіи, какъ, напр., философіи Виндельбанда, Когена, Риккерта, имманентистовъ, о чемъ достаточно ясно свидѣтельствуютъ „Вопросы философіи и психологіи“ характеромъ своихъ статей.

личаетъ два основныхъ типа философскихъ построеній. „Если отвлечься отъ всего второстепеннаго, —говоритъ онъ,— то до сихъ поръ существовали только двѣ философскія системы: греческая и нѣмецкая—Сократъ и Кантъ!“ [1]). Кругозоръ древняго грека былъ неизмѣримо у́же нашего, но за то въ предѣлахъ этого кругозора грекъ не зналъ тѣхъ внутреннихъ противорѣчій, какими характеризуется современная культура. Для него не было въ мірѣ ничего недоступнаго, а въ доступномъ—ничего непонятнаго. „Вся греческая философія — — опирается на предпосылку, что человѣческое знаніе можетъ дать законченную картину міра, безъ остатка передающую дѣйствительность“. Греческій философъ понималъ истину, какъ согласіе познанія съ дѣйствительностью, и не сомнѣвался въ томъ, что онъ можетъ овладѣть истиной, а разъ онъ сознавалъ себя находящимся, хотя бы и потенціально, въ обладаніи истиной,—естественно, что и для своей дѣятельности онъ не искалъ иного опредѣляющаго начала, кромѣ и́стины, открываемой разумомъ: интеллектуализмъ насквозь проникалъ греческую культуру [2]). Иное дѣло—наше время. „Помимо общей раздробленности нашей культурной жизни“,—раздробленности, вызванной расширеніемъ нашего кругозора до безконечности, „черезъ всю нашу жизнь проходитъ глубокая трещина“, находящая свое объясненіе въ томъ, что въ нашей культурной жизни дѣйствуютъ два разнородныхъ фактора—греческая философія съ ея интеллектуализмомъ и христіанство съ его мистицизмомъ. Напрасно средневѣковая философія пыталась выразить содержаніе религіознаго сознанія въ терминахъ греческой науки: „въ концѣ концовъ это религіозное сознаніе все таки осталось самостоятельнымъ цѣлымъ, логически несоединимымъ съ наукой“. А такъ какъ мы не можемъ отказаться ни отъ одного изъ основныхъ элементовъ нашей культурной жизни, то естественно, что наше сознаніе представляетъ собою, „выражаясь словами Гегеля, «разорванное сознаніе». Оно потеряло гармонію безъискусственной простоты и измучено

---

[1]) Прелюдія, русск. пер., стр. 69.

[2]) Тамъ же, стр. 96—97.

своими внутренними противорѣчіями". Особенно ярко выразилось это противорѣчіе нашего культурнаго сознанія въ „томъ ученіи о двоякой истинѣ, богословской и философской, которое возникло въ концѣ среднихъ вѣковъ и затѣмъ нашло себѣ болѣе подходящее къ новымъ понятіямъ выраженіе въ людяхъ, подобныхъ Бейлю и Якоби, и во многихъ другихъ представителяхъ философской мысли" [1]). Но всѣ эти попытки не могли удовлетворить тѣхъ, кто мучительно чувствовалъ боль внутренняго противорѣчія нашей культуры, потому что онѣ не устраняли его,—мало того: оставляли во всей его силѣ, такъ сказать, узаконяли его. Первый, кто нашелъ дѣйствительное разрѣшеніе мучительнаго противорѣчія, былъ Кантъ, и онъ достигъ этого, показавъ наукѣ ея дѣйствительныя границы, съ чѣмъ вмѣстѣ выяснилось самостоятельное значеніе, на ряду съ наукой, другихъ областей нашей культурной жизни—морали, искусства, религіи [2]) Но Кантъ никогда не достигъ бы этой цѣли, если бы онъ кореннымъ образомъ не измѣнилъ стараго понятія объ истинѣ.

Оно было поколеблено еще до Канта. Уже тогда было выяснено, что если истину полагать въ согласіи познанія съ дѣйствительностью, то она никогда не можетъ быть доказана. Въ самомъ дѣлѣ, доказать сходство между представленіемъ и вещью, копіей которой оно, по смыслу стараго понятія объ истинѣ, является, можно не иначе, какъ посредствомъ сравненія представленія съ вещью, но сравненіе, какъ дѣятельность соотносящаго сознанія, возможно лишь между двумя содержаніями одного и того же сознанія,—значитъ, между двумя представленіями, а не между представленіемъ—съ одной стороны—и вещью—съ другой. Только въ томъ случаѣ могло бы имѣть мѣсто сравненіе представленія съ „вещью", если бы сама „вещь" была не чѣмъ инымъ, какъ представленіемъ. „Кто сравниваетъ сохранившійся въ его памяти образъ друга «съ самимъ другомъ», тотъ совершаетъ лишь сравненіе между двумя представленіями, изъ которыхъ

---

1) Тамъ же, стр. 97—99.
2) Тамъ же, стр 99—100

одно вызвано воспоминаніемъ, другое—чувственнымъ воспріятіемъ". Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что „нѣтъ никакого смысла требовать отъ науки, чтобы она была копіей дѣйствительности; понятіе истины не можетъ болѣе включать въ себя совпаденіе представленій съ вещами; оно сводится къ совпаденію представленій между собой—именно вторичныхъ представленій съ первичными, абстрактныхъ съ конкретными, гипотетическихъ съ чувственными, «теоріи» съ «фактами»" [1]).

Однако „добытое такимъ путемъ" понятіе объ истинѣ „далеко не настолько свободно отъ метафизическихъ предпосылокъ и отъ допущенія опредѣленнаго отношенія между вещами и представленіями, какъ это часто предполагается страннымъ образомъ даже въ философскихъ изслѣдованіяхъ; оно отнюдь не исчерпывается, какъ это могло бы казаться съ перваго взгляда, чисто имманентнымъ отношеніемъ между представленіями. Вѣдь то, что два представленія различаются другъ отъ друга и не совпадаютъ между собою, отнюдь не есть само по себѣ какой-либо недостатокъ или что-либо нежелательное и неправильное; это видно уже изъ того, что весь процессъ мысли покоится на различеніи представленій. Поэтому требованіе, чтобы два представленія извѣстнымъ образомъ совпадали между собою, ставится только при томъ предположеніи и правомѣрно только въ томъ случаѣ, если оба они «относятся» къ одному и тому же предмету. Можно, конечно, отвлечься при этомъ отъ того популярнаго мнѣнія, что ихъ задачей является копированіе дѣйствительности и что потому-то они и должны походить другъ на друга; но все же требованіе совпаденія ихъ имѣетъ смыслъ только постольку, поскольку оба они относятся къ нѣкоторому общему неизвѣстному x, которое они должны представлять въ сознаніи, хотя бы и не въ качествѣ копій. Внѣ этого отношенія къ одной и той же реальности нельзя было бы вообще знать, какія именно изъ безчисленныхъ представленій должны быть сравнены и найдены совпадающими между собой для достиженія имманентной истины. Какъ бы многообразны

[1]) Тамъ же, стр. 102—106.

ни были различные оттѣнки и формы этого воззрѣнія, всегда для него истина будетъ заключаться въ извѣстномъ отношеніи представленій къ абсолютной дѣйствительности, при чемъ представленіе должно быть ея «знакомъ», «выразителемъ» или необходимымъ и постояннымъ послѣдствіемъ. Вмѣсто чувственнаго отношенія мы имѣемъ логическое, вмѣсто нагляднаго отношенія—абстрактное; вмѣсто «копированія» говорятъ о причинности. Наши представленія суть уже не образы вещей, а лишь необходимыя дѣйствія послѣднихъ на насъ, и поэтому здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, нѣтъ необходимости, чтобы дѣйствіе было копіей причины“ [1]). Это и есть та точка зрѣнія, которая лежитъ въ основѣ разныхъ видовъ агностицизма, какъ оставленная ею позади - въ основѣ разныхъ видовъ метафизики, и нужно признать, что она „имѣетъ многое за себя“. Не нуждаясь „въ невозможномъ сравненіи представленій съ вещами“, она „повидимому легко, просто и цѣликомъ укладывается въ рамки каузальнаго міропониманія“, поскольку „представляющее сознаніе“ относится „къ системѣ вещей“, а „созиданіе представленій въ сознаніи путемъ воздѣйствія другихъ вещей“—„къ измѣненіямъ въ состояніяхъ вещей, закономѣрно совершающимся въ этой системѣ“. Не даромъ эта именно точка зрѣнія характеризуетъ „міросозерцаніе огромнаго большинства людей современной науки“. Стóитъ, однако, вдуматься въ нее, чтобы убѣдиться, что она „сводится къ сплошной метафизикѣ“. Въ самомъ дѣлѣ, „если мы не знаемъ о вещахъ ничего, кромѣ ихъ дѣйствія на наше сознаніе, то на основаніи какого понятія истины можетъ быть доказана истинность самого этого воззрѣнія? Гдѣ тотъ поддающійся воспріятію фактъ, съ которымъ должна совпадать эта теорія? Вѣдь утверждаемое этой гипотезой воздѣйствіе вещей на дѣятельность представленій само никогда не можетъ быть воспринято, такъ какъ, согласно самой гипотезѣ, всякое воспріятіе есть лишь комбинація представленій и никогда не содержитъ въ себѣ самихъ вещей. Или, можетъ быть, это воззрѣніе должно быть «истиннымъ» въ томъ смыслѣ, что

---

[1]) Тамъ же, стр. 107—108

высказанное въ немъ каузальное отношеніе между вещами и нашими представленіями есть мысленное выраженіе, т. е. копія того отношенія, въ которомъ тѣ и другія стоятъ другъ къ другу realiter in natura rerum? Но тогда мы опять вернулись къ старому представленію о совпаденіи мышленія съ бытіемъ. И дѣйствительно, въ основѣ этой гипотезы тайно лежитъ все тотъ же наивный предразсудокъ. Всѣ теоріи англійскихъ и французскихъ философовъ XVIII вѣка, отрицающія за человѣкомъ способность познавать «вещи въ себѣ», содержатъ извѣстный актъ отреченія и имѣютъ поэтому скептическій оттѣнокъ. Наше знаніе—таковъ общій выводъ этихъ теорій – собственно должно бы быть копіей вселенной; къ сожалѣнію, этого нѣтъ въ дѣйствительности, и потому высшее, чего мы можемъ достигнуть, это воспроизводить въ сознаніи реальныя соотношенія вещей постольку, поскольку мы можемъ видѣть въ нашихъ представленіяхъ дѣйствія неизвѣстныхъ вещей. Ученіе объ имманентной истинѣ есть лишь частичный отказъ отъ достиженія трансцендентной истины, за которой сохраняется значеніе руководящей нити“ [1]).

Было бы большой ошибкой усвоять эту точку зрѣнія Канту. На самомъ дѣлѣ она „есть лишь предварительная ступень критики, превзойденная Кантомъ“ [2]). Значеніе Канта въ томъ и состоитъ, что онъ совершенно отрѣшился „отъ популярной противоположности между бытіемъ и мышленіемъ“, а потому въ его гносеологіи не оказывается мѣста ни старой вѣрѣ въ соотвѣтствіе между познаніемъ и трансцендентной дѣйствительностью, ни новымъ сѣтованіямъ по поводу невозможности для насъ достигнуть такого соотвѣтствія. Онъ такъ же далекъ отъ скептицизма, какъ и отъ догматизма. Его точка зрѣнія совершенно оригинальна. Вотъ почему при ея изложеніи ему не годились ни чувственныя схемы, ни логическія понятія, какими пользовались его предшественники. Чтобы оградить свое ученіе отъ перетолкованій, приходилось изобрѣтать свою терминологію. Мудрено ли, что такъ трудно читать „Критику чистаго разума“? [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 108—109.

[2]) Тамъ же, стр. 108.

[3]) Тамъ же, стр. 109.

Центральнымъ пунктомъ критической философіи является изслѣдованіе вопроса: „на чемъ основывается отношеніе того, что зовется нашимъ представленіемъ, къ предмету?“ Нужно было такъ истолковать это отношеніе, чтобы изъ него можно было „вывести различіе между истинными и ложными представленіями“, чего—какъ мы видѣли—не удавалось сдѣлать ни старымъ, ни новымъ предшественникамъ Канта. Кантъ сдѣлалъ то, чего не могли сдѣлать другіе: онъ нашелъ, что искомое отношеніе заключается въ понятіи *правила* [1]). Это и было тѣмъ открытіемъ, которое раздѣлило исторію философіи на два періода—до Канта и послѣ Канта. Вдумаемся въ смыслъ великаго открытія.

„Элементы познавательной дѣятельности, т. наз. ощущенія, могутъ въ отдѣльной личности сочетаться въ любыя комбинаціи существованія и послѣдовательности на основаніи психологическихъ законовъ ассоціаціи; но о «предметномъ» мышленіи рѣчь можетъ итти лишь постольку, поскольку изъ безконечнаго числа этихъ возможныхъ комбинацій выдѣляются *нѣкоторыя сочетанія*, которыя мы *должны* мыслить. Каждая личность можетъ на свой ладъ соединять элементы познавательной дѣятельности, но въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ лишь одно сочетаніе послѣднихъ правильно, т. е. обязательно для всѣхъ мыслящихъ людей. Всякое мышленіе, стремящееся быть познаніемъ, содержитъ соединеніе представленій, которое есть не только продуктъ индивидуальной ассоціаціи, но и правило для всѣхъ, кому важна истинность мысли. Итакъ, что̀ для обычнаго предразсудка есть «предметъ», который долженъ быть скопированъ мышленіемъ, то для непредвзятаго изслѣдованія есть правило соединенія представленій“, или—подробнѣе—„правило, сообразно которому должны располагаться въ извѣстномъ порядкѣ опредѣленные элементы представленія, чтобы получить общеобязательное значеніе“ [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 109–110.

[2]) Тамъ же, стр. 110.

Было бы непониманіемъ Канта утверждать, что онъ своимъ ученіемъ объ отношеніи представленій къ предметамъ уничтожаетъ „предметы“. Это было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы ученіе Канта сводилось къ утвержденію, что „во всемъ Божьемъ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ совокупности человѣческихъ представленій“, но вѣдь Кантъ не отрицаетъ существованія того, что мы называемъ предметами,—онъ лишь сущность предметности истолковываетъ иначе, нежели это обыкновенно бывало да и теперь еще бываетъ. Но что такимъ истолкованіемъ отрѣзывается путь къ метафизикѣ—это вѣрно: мы знаемъ, что предметы суть не что иное, какъ общеобязательныя правила соединенія представленій, но „что могутъ означать эти правила въ другихъ отношеніяхъ“, имѣютъ ли они опору въ абсолютной, независимой отъ всякаго представленія реальности, или „вещи въ себѣ“, принадлежатъ ли они „высшему“ представленію, „трансцендентальной апперцепціи“ или „абсолютному *я*“,—этого мы не знаемъ и знать не можемъ, да и нѣтъ намъ никакой нужды въ этомъ знаніи. „Кантъ отвергаетъ всякое метафизическое истолкованіе этихъ правилъ; тѣмъ меньше стѣснялись въ этомъ занятіи его послѣдователи“ [1]).

Вмѣстѣ съ измѣненіемъ понятія о предметѣ измѣняется и понятіе объ истинѣ. Истину нельзя понимать ни въ смыслѣ согласія представленія съ трансцендентной дѣйствительностью, ни въ смыслѣ согласія одного представленія съ другимъ; истина—это такое соединеніе представленій, которое совершается на основаніи правила, имѣющаго всеобщее значеніе [2]), короче - „истина есть нормальность мышленія“ [3]). Сейчасъ же мы должны устранить возможное недоразумѣніе. „Съ перваго взгляда можетъ показаться, будто это новое понятіе истины — — — содержитъ метафизическое допущеніе множественности мыслящихъ субъектовъ и, такимъ образомъ, замѣняетъ общую гипотезу о соотвѣтствующей представленіямъ дѣйствительности гипотезой еще болѣе спеціальной и

---

[1]) Тамъ же, стр. 110, 111—112.

[2]) Тамъ же, стр. 111.

[3]) Тамъ же, стр. 112

оспоримой. Въ дѣйствительности же это совсѣмъ не такъ. Ибо если мы опредѣляемъ правило, какъ нѣчто, имѣющее значеніе для всѣхъ, то мы пользуемся производнымъ признакомъ, который дѣлаетъ нашу идею лишь болѣе наглядной, приспособляя её къ характеру нашего обычнаго способа представленія“: „общеобязательность есть лишь выводъ изъ нормальности, сдѣланный въ примѣненіи къ эмпирическому міру мыслящихъ субъектовъ“ [1]). Не потому что-либо нормально, что оно фактически признается всѣми, а потому оно *должно* признаваться всѣми, что оно нормально. Истина— не то, въ чемъ всѣ согласны—всѣ согласны, пожалуй, только въ стремленіи къ счастью [2])—а то, въ чемъ всѣ *должны* быть согласны. Отсюда, далѣе, „задача науки состоитъ не въ томъ, чтобы копировать міръ, а въ томъ, чтобы противопоставлять игрѣ представленій нормальное мышленіе“, что и выполняется спеціальными науками каждой въ своей области, а „ея философское завершеніе заключается въ формулированіи послѣднихъ, обосновывающихъ все остальное, принциповъ научнаго мышленія. На мѣсто картины міра, которую искала греческая наука, выступаетъ самоуясненіе, путемъ котораго разумъ доводитъ до своего сознанія свой собственный нормальный законъ“ [3]).

Сказаннаго достаточно для того, чтобы понять все значеніе того переворота, какой произвелъ Кантъ въ области знанія измѣненіемъ понятія объ истинѣ. Но оригинальность Канта и значеніе совершеннаго имъ переворота не ограничиваются рамками теоретическаго разума. Чтобы вполнѣ оцѣнить значеніе Канта, нужно понять то новое отношеніе, въ какое онъ поставилъ различныя области человѣческой дѣятельности съ точки зрѣнія открытаго имъ понятія объ истинѣ.

„Пока истину принимали за совпаденіе представленія съ вещью, до тѣхъ поръ, конечно, ее можно было искать лишь въ мышленіи: вѣдь ничего похожаго на такое совпаденіе нельзя найти ни въ нравственномъ поведеніи, ни въ

---

[1]) Тамъ же, стр. 111.
[2]) Тамъ же, стр. 238.
[3]) Тамъ же, стр. 114.

эстетическомъ чувствованіи. Но если вмѣстѣ съ Кантомъ понимать истину, какъ норму разума", то невозможно ограничить область истины предѣлами истиннаго знанія, ибо „существуютъ другія области дѣятельности человѣческаго духа, въ которыхъ, независимо отъ всякаго знанія, также обнаруживается нормальное законодательство, сознаніе того, что всякая цѣнность отдѣльныхъ функцій обусловлена извѣстными правилами, которымъ должна быть подчинена индивидуальная жизнь. На ряду съ нормальнымъ мышленіемъ стоитъ нормальная волевая дѣятельность и нормальное чувствованіе", и если истина состоитъ въ подчиненіи нормѣ, то „на ряду съ теоретической истиной есть истина этическая и эстетическая". Отсюда слѣдуетъ, что если бы Кантъ ограничился уясненіемъ нормъ познающаго мышленія, онъ не разрѣшилъ бы своей задачи въ полномъ объемѣ. Вотъ почему „Кантъ написалъ, вслѣдъ за критикой чистаго разума, критику практическаго и эстетическаго разума, и лишь всѣ эти три великихъ труда вмѣстѣ содержатъ полную его философію. Нельзя даже сказать: его міросозерцаніе, ибо онъ не можетъ и не хочетъ дать намъ картины міра. Вмѣсто этого онъ даетъ намъ уясненіе нормальныхъ законовъ сознанія, охватывающіе весь объемъ жизненной дѣятельности человѣка" [1]). Не будетъ ошибкой сказать, что этическое и эстетическое сознаніе служатъ, по Канту, дополненіемъ научнаго познанія, которое лишь въ связи съ первымъ составляетъ то, что можно назвать нормальнымъ сознаніемъ, но ставить эту мысль „въ аналогію съ попытками прежняго скептицизма «дополнить» знаніе вѣрованіями и чувствами" было бы полнымъ извращеніемъ точки зрѣнія Канта. „Вся цѣль Канта остается непонятой, и все его ученіе истолковывается совершенно неправильно, если предполагается, что Кантъ показалъ, что наука можетъ дать лишь картину міра «явленій» и совершенно не можетъ «познать» вещей въ себѣ, и что для пріобрѣтенія міросозерцанія надо прибѣгнуть къ логически необходимымъ основамъ нравственнаго сознанія и къ геніальнымъ интуиціямъ искусства. На самомъ дѣлѣ Кантъ

[1]) Тамъ же, стр. 114.

вообще разрушилъ понятіе «міросозерцанія» въ старомъ смыслѣ; копированіе дѣйствительности лишено для него всякаго смысла, и поэтому онъ ничего не училъ о томъ, какъ могутъ «дополнять» другъ друга знаніе, вѣра и чувство въ созиданіи этой картины міра. Кантъ видитъ задачу философіи въ уясненіи «принциповъ разума», т. е. абсолютныхъ нормъ, а эти послѣднія отнюдь не исчерпываются правилами мышленія, но объемлютъ и правила волевой жизни и чувствованій. Въ уясненіи высшихъ цѣнностей нормы науки образуютъ лишь одинъ отдѣлъ; на ряду съ ними, совершенно самостоятельно и независимо отъ нихъ, дѣйствуютъ нормы нравственнаго сознанія и эстетическаго чувства. Такъ же глубоко, какъ корни нашего мышленія, заложены въ нашемъ разумѣ и корни нашей нравственности и нашего искусства; лишь изъ всѣхъ трехъ вмѣстѣ образуется—не картина міра, а нормальное сознаніе, которое съ «необходимостью и общеобязательностью» должно стоять надъ случайнымъ ходомъ индивидуальной жизнедѣятельности, какъ ея мѣра и цѣль. Такъ въ лицѣ величайшаго философа наука признаетъ на ряду съ собой руководящими силами высшей правды этическое и эстетическое сознаніе. Она привѣтствуетъ этотъ благородный союзъ съ нравственнымъ сознаніемъ общества и съ геніемъ искусства. Именно этимъ она выражаетъ общее сознаніе современной культуры и, путемъ совершаемаго ею преобразованія понятія познанія, пріобрѣтаетъ возможность примирить противорѣчія, содержавшіяся въ основахъ современнаго сознанія“ [1]).

Итакъ, центральнымъ понятіемъ философіи Канта является понятіе нормальнаго сознанія, или—какъ выражается Кантъ—„сознанія вообще“ [2]). Оно же служитъ центральнымъ понятіемъ и собственной философіи Виндельбанда [3]). Раскры-

---

[1]) Тамъ же, стр. 114—116.

[2]) Тамъ же, стр. 36.

[3]) Употребляя для обозначенія этого понятія—въ качествѣ основного термина—терминъ *нормальное сознаніе*, Виндельбандъ иногда замѣняетъ его другими терминами, какъ, напр., „цѣлеполагающее сознаніе“ (стр. 214), „разумъ“ (стр. 38, 218), „оцѣнивающій разумъ“ (въ отличіе отъ „теоретическаго разума“, см. стр. 202).

вая это понятіе, Виндельбандъ отмѣчаетъ, что законы нормальнаго сознанія—это „не законы природы, осуществляющіеся при всякихъ обстоятельствахъ и принудительно властвующіе надъ всѣми отдѣльными фактами, а нормы, которыя“ лишь должны осуществляться, чтобы функціи и продукты человѣческой дѣятельности могли получить дѣйствительную, т. е. абсолютную цѣнность, какъ истинное знаніе, истинное добро или истинная красота, но которыя на самомъ дѣлѣ далеко не всегда осуществляются [1]). Значеніе нормъ состоитъ, такимъ образомъ, прежде всего въ томъ, что онѣ являются для насъ мѣриломъ тѣхъ оцѣнокъ, какимъ мы подвергаемъ различныя проявленія человѣческой дѣятельности, своей и чужой. „Какъ бы относительны ни были эти оцѣнки въ ихъ эмпирической дѣйствительности, онѣ однако всегда изъявляютъ притязаніе на абсолютное значеніе и имѣютъ смыслъ только при допущеніи возможности такой абсолютной оцѣнки. Это притязаніе и это допущеніе именно и отличаютъ“ три основныя формы оцѣнокъ, мѣриломъ которыхъ служитъ нормальное сознаніе,—оцѣнку логическую, этическую и эстетическую,—„отъ тѣхъ безконечно разнообразныхъ оцѣнокъ, въ которыхъ выражается лишь наше индивидуальное чувство удовольствія или неудовольствія отъ какого-либо представляемаго предмета“, т. е. отъ такъ называемыхъ гедоническихъ оцѣнокъ [2]). Въ связи съ притязаніемъ тѣхъ оцѣнокъ на абсолютность стоитъ ихъ притязаніе на общеобязательность и необходимость. Нужно только имѣть въ виду, что „здѣсь идетъ рѣчь не о фактической общеобязательности—для истинности или ложности представленія совершенно безразлично, сколько людей ее признаютъ или не признаютъ—а объ идеальной, не о той общеобязательности, которая существуетъ въ дѣйствительности, а о той, которая должна имѣть мѣсто“, равно какъ не о той необходимости, которая основана на принужденности (Müssen) и невозможности иного (Nichtanderskönnen),—„въ причинномъ смыслѣ безуміе необходимо не менѣе, чѣмъ мудрость,

---

[1]) Тамъ же. стр. 37.

[2]) Тамъ же, стр 30—31.

грѣхъ—не менѣе, чѣмъ добродѣтель, чувство красоты—не менѣе, чѣмъ его противоположность"—а о той, которая „заключается въ долженствованіи (Sollen) и непозволительности иного (Nichtandersdürfen). Это—та высшая необходимость, которая отнюдь не всегда осуществляется естественной необходимостью, управляющей нашимъ мышленіемъ, чувствомъ и волей: это—необходимость долженствованія" [1]). Значеніе нормъ не исчерпывается „ретроспективной оцѣнкой собственной и чужой дѣятельности и ихъ объектовъ и продуктовъ" [2]). Если по отношенію къ эстетической области это и такъ [3]), то никакъ нельзя сказать того же о двухъ другихъ областяхъ. Когда логическія или этическія требованія нормальнаго сознанія проникаютъ—путемъ ли самостоятельнаго размышленія, или сторонняго вліянія—въ сознаніе той или другой личности, они „становятся въ этомъ сознаніи опредѣляющимъ основаніемъ мышленія или хотѣнія", а черезъ то и дѣйствія [4]). Въ сущности вся культурная дѣятельность человѣка, поскольку она выражается въ созданіи науки, искусства, правового порядка, въ его дѣятельности, какъ нравственнаго существа, есть не что иное, какъ осуществленіе тѣхъ нормъ, которыя составляютъ содержаніе нормальнаго сознанія, ибо гдѣ нѣтъ истины, тамъ нѣтъ науки, гдѣ нѣтъ красоты—нѣтъ искусства, гдѣ нѣтъ добра—нѣтъ нравственности, а истина, красота и добро—это не что иное, какъ соотвѣтствіе нашей дѣятельности правиламъ, составляющимъ содержаніе нормальнаго сознанія [5]). Къ сожалѣнію, эти правила не всегда доходятъ до сознанія, а дошедши—далеко не всегда дѣйствуютъ съ такою силой, чтобы ихъ дѣйствіемъ пересиливались другіе мотивы человѣческихъ хотѣній и дѣйствій. А такъ какъ сознаніе обязательности велѣній разума

---

[1]) Тамъ же, стр. 33—34.

[2]) Тамъ же, стр. 214.

[3]) „Сущность эстетическаго наслажденія, какъ и художественнаго творчества, состоитъ именно въ непосредственности и отсутствіи рефлексіи; художественное творчество и наслажденіе должно соотвѣтствовать нормѣ, но не вызываться и не опредѣляться ею въ сознаніи" (тамъ же).

[4]) Тамъ же, стр 217.

[5]) См, напр., тамъ же, стр. 39, 285 и др.

не утрачивается и тогда, когда эти велѣнія не исполняются, то на этой почвѣ возникаетъ болѣе или менѣе мучительное сознаніе противорѣчія между тѣмъ, что должно быть, и тѣмъ, что есть на самомъ дѣлѣ, между долженствованіемъ и естественной необходимостью, между нормами и законами природы,—то противорѣчіе, которое является главнымъ элементомъ того, что называется совѣстью, будетъ ли то совѣсть этическая, совѣсть въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, или логическая и эстетическая, ибо „зрѣлый культурный человѣкъ обладаетъ“ всѣми этими видами совѣсти. „Онъ дѣлаетъ себя отвѣтственнымъ не только за свои желанія и поступки, но и за свои мысли и чувства: онъ упрекаетъ себя въ логической ошибкѣ и въ безвкусіи не меньше, чѣмъ въ нравственной небрежности; ему извѣстны обязанности какъ по отношенію къ его хотѣнію и дѣйствованію, такъ и по отношенію къ его мышленію и чувствованію, и онъ знаетъ и съ болью и стыдомъ ощущаетъ, какъ часто естественно необходимое теченіе его жизни нарушаетъ эти обязанности“ [1]). Эта боль, этотъ стыдъ служатъ яркими показателями абсолютной обязательности для человѣка велѣній разума и абсолютнаго характера тѣхъ оцѣнокъ, мѣриломъ которыхъ служатъ эти велѣнія.

Въ связи съ сказаннымъ рѣшается у Виндельбанда вопросъ о свободѣ воли. „Свобода,—по нему,—есть не что иное, какъ сознаніе того опредѣляющаго дѣйствія, которое можетъ оказывать на движеніе мысли и рѣшеніе воли сознанная и признанная норма. Чувство свободы коренится въ совѣсти. Несвободнымъ въ мышленіи мы называемъ того, въ комъ движеніе представленій настолько подчинено какимъ-либо впечатлѣніямъ, предубѣжденіямъ, привычкѣ, лѣности или личнымъ интересамъ, что онъ не можетъ слѣдовать логической нормѣ, даже сознавая ее; свободнымъ бываетъ мышленіе, когда оно одушевлено исключительно стремленіемъ къ истинѣ и сознательно подчиняется логическому закону. Нравственно несвободнымъ мы называемъ того, кто, несмотря на знаніе этической нормы, въ своемъ хотѣніи и дѣйствова-

---

[1]) Тамъ же, стр. 198—199.

ніи въ такой мѣрѣ находится подъ властью своихъ отдѣльныхъ мотивовъ, страстей и аффектовъ, что совѣсть не можетъ стать въ его душѣ рѣшающимъ двигателемъ; нравственная свобода есть сознательное подчиненіе всѣхъ влеченій познанному нравственному закону. Свобода есть господство совѣсти. То внутреннее явленіе, которое одно только и заслуживаетъ это имя, есть *опредѣленіе эмпирическаго сознанія нормальнымъ сознаніемъ*. Совокупность нормъ можно, не отступая отъ обыденнаго словоупотребленія, назвать разумомъ"; въ такомъ случаѣ свободу можно опредѣлить, какъ „подчиненіе разуму" [1]).

Если въ спеціальныхъ наукахъ, въ нравственной или художественной дѣятельности мы дѣйствуемъ по тѣмъ нормамъ, какія предписываются разумомъ, не подвергая ихъ обслѣдованію, даже не всегда давая себѣ въ нихъ отчетъ, то задачею философіи должно быть именно это обслѣдованіе: философія—это наука о нормальномъ сознаніи [2]), или—что то же—о принципахъ абсолютной оцѣнки [3]), при чемъ дѣло идетъ не о томъ, чтобы показать, какія правила фактически пользуются если не всеобщимъ признаніемъ, то—по крайней мѣрѣ—признаніемъ большинства, а о томъ, какія правила *заслуживаютъ* всеобщаго признанія [4]) Изъ самой постановки задачи явствуетъ, что она никоимъ образомъ не можетъ быть

---

[1]) Тамъ же стр. 218.

[2]) Тамъ же стр 37.

[3]) Тамъ же, стр. 38. Соотвѣтственно „тремъ формамъ оцѣнки, въ которыхъ притязаніе на всеобщность обнаруживается, какъ ихъ существенная составная часть,—тѣмъ тремъ формамъ, которыя характеризуются тремя парами понятій истиннаго и ложнаго, хорошаго и дурного, прекраснаго и безобразнаго", существуютъ „только три собственно философскія дисциплины: логика, этика и эстетика. Психологія есть эмпирическая, частью описательная, частью объясняющая наука, метафизика въ старомъ смыслѣ знанія о послѣднихъ основахъ дѣйствительности есть нелѣпость (Unding), теорія познанія, натуръ-философія, философія общества и исторіи, философія религіи и философія искусства правомѣрны лишь постольку, поскольку онѣ изучаются не въ метафизическомъ, а въ критическомъ направленіи, подъ угломъ зрѣнія указанныхъ трехъ основныхъ философскихъ наукъ, какъ ихъ развѣтвленія, приложенія и завершенія" (стр 32).

[4]) Тамъ же, стр. 244.

разрѣшена на пути эмпирическаго изслѣдованія, пользующагося генетическимъ методомъ. Самое большее, чего мы можемъ достигнуть на этомъ пути, это—констатировать и затѣмъ объяснить изъ законовъ психической жизни то явленіе, что аксіомы, или нормы фактически пользуются значеніемъ, но, во-первыхъ, „если «имѣть значеніе», въ смыслѣ извѣстнаго факта, означаетъ быть признаннымъ или служить реальнымъ опредѣляющимъ принципомъ, то фактически аксіомы «имѣютъ значеніе» только для единичныхъ лицъ и въ отдѣльныхъ случаяхъ, а не для всѣхъ и постоянно“ [1]), а во-вторыхъ, если бы и былъ доказанъ фактъ признанія извѣстной аксіомы большинствомъ современнаго или доселѣ существовавшаго человѣчества, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы она заслуживала всеобщаго признанія: „преклоненіе передъ грубымъ фактомъ“ было бы „печальнымъ исходомъ философскихъ исканій“ [2]). Итакъ, эмпирическимъ путемъ нельзя доказать общеобязательности. „Кто захотѣлъ бы въ этомъ отношеніи дѣйствительно провести точку зрѣнія «чистаго опыта», тотъ долженъ былъ бы признать совершенно произвольнымъ самое понятіе общеобязательности“: „релятивизмъ является необходимымъ выводомъ изъ чисто эмпирическаго пониманія основного философскаго вопроса“ [3]). Не можетъ помочь горю и логическая дедукція, потому что нормы, которыя при такимъ оборотѣ дѣла требовали бы дедуктивнаго обоснованія, сами лежатъ въ основѣ обоихъ видовъ обоснованія—и дедуктивнаго, и индуктивнаго [4]). При всемъ томъ положеніи дѣла нельзя признать безъисходнымъ. Если обнаруженіе фактическаго значенія, какое придается нормамъ, или аксіомамъ, не можетъ имѣть силы въ смыслѣ обоснованія ихъ дѣйствительной цѣнности, а логическая дедукція по отношенію къ нимъ невозможна по самому существу дѣла, то остается одинъ только путь, на которомъ можетъ быть „обнаружена——непосредственная очевидность

---

[1]) Тамъ же, стр 237.
[2]) Тамъ же, стр. 241.
[3]) Тамъ же, стр. 238, 239.
[4]) Тамъ же, стр. 232—233.

аксіомъ“: путь этотъ состоитъ въ томъ, чтобы показать что имъ присуща *необходимость* не логическая—съ логическою необходимостью онѣ не могутъ быть доказаны · а *телеологическая*, что „ихъ значеніе должно быть безусловно признано для возможности достиженія извѣстныхъ цѣлей. Въ этомъ именно“ пунктѣ „расходятся генетическое и критическое пониманіе философіи. Для генетическаго метода аксіомы суть фактическіе способы познанія, образовавшіеся въ развитіи человѣческихъ представленій, чувствъ и волевыхъ рѣшеній и достигшіе въ нихъ извѣстнаго значенія; для критическаго метода эти аксіомы—совершенно независимо отъ широты ихъ фактическаго признанія—суть нормы, которыя должны имѣть значеніе при условіи, что мышленіе въ общеобязательной формѣ стремится къ достиженію своей цѣли—обладанію истиной, воля—къ своей цѣли быть доброй, чувство -къ своей цѣли—овладѣнію красотой: признаніе аксіомъ повсюду обусловлено цѣлью, которая предполагается данной, въ качествѣ идеала для нашего мышленія, хотѣнія и чувствованія“ [1]).

Изъ самаго существа критическаго метода слѣдуетъ, что его примѣненіе имѣетъ смыслъ при одномъ опредѣленномъ условіи, именно при убѣжденіи, что существуютъ общеобязательныя цѣли, способныя проявиться въ эмпирическомъ сознаніи: вѣра въ общеобязательныя цѣли—необходимая предпосылка критическаго метода [2]). Если бы „кто почувствовалъ себя шокированнымъ тѣмъ, что для критическаго метода необходима“ только-что указанная „основная предпосылка, тому“ слѣдовало бы „напомнить, что генетическій методъ принужденъ прибѣгать къ болѣе многочисленнымъ и спеціальнымъ предпосылкамъ“; сюда относятся „не только законы т. наз. формальной логики, но и законы теоріи познанія (какъ, напримѣръ, законъ причинности), объ изслѣдованіи которыхъ именно и идетъ рѣчь“ [3]), а черезъ то самое и та вѣра въ общеобязательныя цѣнности, безъ которой не имѣла бы

---

[1]) Тамъ же, стр. 233—234, 235.

[2]) Тамъ-же, стр 37, 235, 244, 245 и др

[3]I Тамъ же(стр. 235 – 236.

смысла никакая наука, да и не только наука: признаніе нормальнаго сознанія—„это in abstracto та самая предпосылка, которая in concreto лежитъ въ основѣ всякой научной, всякой нравственной и эстетической жизни. Всякое соглашеніе относительно чего-либо, что люди должны признавать за властвующую надъ ними норму, предполагаетъ это нормальное сознаніе“ [1]). Можно отрицать вѣру въ общеобязательныя нормы и цѣли на словахъ, но нельзя, безъ противорѣчія съ самимъ собою, отказаться отъ нихъ на дѣлѣ. На дѣлѣ „мы вѣримъ въ законъ болѣе высокій, нежели законъ естественно-необходимаго возникновенія нашихъ представленій“, рѣшеній, чувствованій—„мы вѣримъ въ право, опредѣляющее ихъ цѣнность.——Мы *всѣ* въ это вѣримъ“ [2]). Мы всѣ абсолютисты. Тотъ фактъ, что, начиная съ Протогора и оканчивая современными позитивистами [3]), цѣлый рядъ теоретиковъ релятивизма видятъ „во всѣхъ этихъ правилахъ и убѣжденіяхъ не что иное, какъ естественно-необходимые продукты человѣческаго общества“, не колеблетъ только-что высказаннаго утвержденія. „Вѣдь они конечно не просто высказываютъ свою теорію, какъ личное свое мнѣніе, но утверждаютъ и пытаются доказать её. А что значитъ доказать? Это значитъ допустить, что надъ необходимостью каждаго возникающаго въ насъ движенія представленій стоитъ та высшая необходимость, которую каждый долженъ признавать. Кто доказываетъ релятивизмъ, тотъ опровергаетъ его“ [4]).

---

[1]) Тамъ же, стр 37.

[2]) Тамъ же, стр. 35.

[3]) См. тамъ же, стр. 239.

[4]) Тамъ-же, стр. 35. Ср. стр. 239: „релятивизмъ далеко не такъ страшенъ, какъ это могло бы показаться боязливымъ умамъ. Гдѣ онъ выступаетъ въ качествѣ научной теоріи, онъ является чудовищнымъ самообманомъ. Ибо само его желаніе быть теоріей свидѣтельствуетъ, что онъ молчаливо признаетъ всѣ предпосылки, безъ которыхъ нельзя ни выставить, ни обосновать никакой вообще теоріи. Если онъ хочетъ доказать свое утвержденіе, то онъ допускаетъ, что возможно въ общеобязательной формѣ констатировать факты, а также и умозаключать изъ нихъ къ чему-либо, что должны признавать всѣ. Онъ самъ подтверждаетъ то, что онъ хочетъ опровергнуть, именно всеобщее значеніе теоретико-познавательныхъ принциповъ и логическихъ нормъ. Если же онъ этого не дѣлаетъ, то ему

Если тѣмъ не менѣе продолжаютъ существовать люди, которые требуютъ, чтобы имъ „доказали“ вѣру въ общеобязательныя цѣнности, то критическая философія съ ними ничего не можетъ подѣлать [1]). „Доказать“ эту вѣру нельзя по той простой причинѣ, что она сама лежитъ въ основѣ всякаго доказательства. „Единственное, что можетъ сдѣлать философія — это дать возможность — — нормальному сознанію проявиться въ движеніяхъ эмпирическаго сознанія и затѣмъ довѣриться той непосредственной очевидности, съ которою его нормальность, разъ она ясно сознана, обнаруживается въ каждой личности съ той силой и вліятельностію, какія она должна имѣть“ [2]). „Приди и посмотри“ — единственный аргументъ, который можетъ имѣть силу въ данномъ случаѣ. Кто, пришедши, ничего не видитъ или—вѣрнѣе—старается увѣрить себя и другихъ, что онъ ничего не видитъ [3]) — съ тѣмъ ничего не подѣлаешь. Здѣсь - распутье: встрѣтившись на немъ, можно или подать другъ другу руки, чтобы затѣмъ вмѣстѣ итти въ одномъ направленіи, или же разойтись въ разныя стороны.

Если вѣра въ общеобязательныя цѣнности лежитъ, по предыдущему, въ основѣ всей духовной дѣятельности человѣка, то критическая философія, выдвигая её въ качествѣ своей основной предпосылки, съ самаго же начала впада-

---

остается лишь, подобно нѣкоторымъ болтунамъ греческой софистики, объявить, что въ сущности вообще ничего нельзя утверждать—что, впрочемъ, есть мудрѣйшій конецъ его мудрости. По крайней мѣрѣ въ теоретической области всякая, даже нигилистическая и релятивистическая теорія признаетъ значеніе аксіомъ, наличность нормъ, обязательныхъ для всѣхъ. Чѣмъ больше доказательствъ накопляетъ релятивистъ, тѣмъ смѣшнѣе онъ становится, ибо тѣмъ болѣе онъ опровергаетъ то, что стремится доказать. Въ дѣйствительности и не существуетъ серьезной научной теоріи релятивизма; мнѣніе, будто каждый признаетъ то, что ему кажется, существуетъ только въ формѣ мало завиднаго житейскаго убѣжденія. Релятивизмъ есть «философія» разочарованнаго, который ни во что болѣе не вѣритъ, или столичнаго франта, который, пожимая плечами, нагло острит обо всемъ и находитъ для себя удобнымъ сегодня говорить такъ, а завтра иначе“.

[1]) Тамъ же, стр. 245.

[2]) Тамъ же, стр. 37; ср. стр. 207, 244. 253.

[3]) См. тамъ же, стр. 245.

етъ въ логическій кругъ: кто хочетъ изслѣдовать нормы, тотъ напередъ долженъ допустить, что „какъ онъ самъ, такъ и люди, къ которымъ онъ обращается съ своимъ изслѣдованіемъ, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ предѣлахъ, обладаютъ нормальнымъ сознаніемъ“. Кругъ этотъ въ такой же степени несомнѣненъ, какъ и неизбѣженъ, а потому сюда можно примѣнить „слова, нѣкогда сказанныя Лотце: такъ какъ этотъ кругъ неизбѣженъ, то надо допустить его сознательно“ [1]).

Существеннѣе тотъ упрекъ, направленный противъ критическаго метода, что при его примѣненіи намъ грозитъ опасность смѣшать „фактически для насъ самихъ обязательное съ общеобязательнымъ“, или—что то же—„возвести въ абсолютную норму точку зрѣнія философствующей личности“. Если бы это было дѣйствительно такъ, то критическій методъ былъ бы окончательно осужденъ. Къ счастію, опасность устраняется правильнымъ примѣненіемъ того принципа, который впервые былъ введенъ въ критическую философію *Фихте*: это—принципъ телеологической связи [2]). „Непреходящее значеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ историческое вліяніе Фихте состоитъ именно въ томъ, что онъ ясно постигъ—телеологическій характеръ критическаго метода и призналъ задачей философіи установленіе системы необходимыхъ (въ телеологическомъ смыслѣ) дѣяній разума. Поэтому все то, что Кантъ называлъ воззрѣніями“ (созерцаніями), „понятіями, принципами, идеями, максимами, правилами и т. д., Фихте развилъ въ общей связи, съ цѣлью уяснить значеніе каждой изъ этихъ нормальныхъ функцій, какъ средствъ систематическаго осуществленія общей задачи познанія: онъ строитъ нормальное сознаніе, какъ телеологическую систему“. Ошибка Фихте состояла въ томъ, что онъ „считалъ возможнымъ изъ одного только опредѣленія цѣли“ (онъ „формулировалъ её, какъ задачу эмпирическаго *я* стать всеобщимъ *я*!) *вывести* и всѣ средства къ ея осуществленію“, тогда какъ на дѣлѣ „телеологическая конструкція нуждается не

---

1) Тамъ же, стр. 245.

2) Тамъ же, стр. 245—246

только въ установленіи цѣли, но и въ привлеченіи матеріала, съ помощью котораго она должна быть осуществлена". Не для того нуженъ этотъ матеріалъ, чтобы обосновать аксіомы и нормы, но для того, чтобы найти ихъ и довести до сознанія. „Если нормы вообще уясняются какъ индивидуальному, такъ и родовому разуму только черезъ посредство отдѣльныхъ опытныхъ ихъ проявленій, оправданіе и обоснованіе которыхъ должно въ нихъ искаться, то и философія можетъ разрѣшить свою задачу установленія нормъ только подъ руководствомъ опыта; разсматривая отдѣльные психическіе процессы, которые она находитъ данными въ опытѣ, она выясняетъ, какимъ требованіямъ они должны удовлетворять, чтобы имѣть право на всеобщее одобреніе. Впрочемъ, не конкретное содержаніе этого матеріала, а лишь общій его характеръ надо знать для уясненія задачъ, которыя должны быть разрѣшены съ его помощью" [1]).

Итакъ, критическое изслѣдованіе различныхъ видовъ духовной дѣятельности человѣка, совершаемое подъ руководствомъ телеологическаго принципа, не можетъ дедуктивно построить систему средствъ, необходимыхъ для достиженія основныхъ цѣлей человѣческой дѣятельности,—оно можетъ лишь изъ совокупности средствъ, примѣняемыхъ фактически, сдѣлать отборъ такихъ, какія ведутъ къ достиженію общеобязательности. Эта зависимость философіи въ выполненіи своей задачи отъ опыта, есть „причина того несовершенства, съ какимъ она можетъ выполнить" эту задачу. Отыскивая отдѣльныя нормы, какимъ должна подчиняться дѣятельность мысли, воли, чувства, критическая философія не въ состояніи показать ихъ взаимной связи. „Требованіе, которое философія тождества предъявляла кантіанству—вывести изъ единаго принципа всѣ результаты, найденные на периферіи сознанія,—это требованіе не только еще не выполнено, но и вообще не выполнимо" [2]). Здѣсь предѣлъ философіи. Чтобы найти связь между различными областями человѣческой дѣятельности, равно какъ между опредѣляю

---

[1]) Тамъ же, стр. 247—249.

[2]) Тамъ же, стр. 251.

щими ихъ нормами, нужно выступить за предѣлы философіи: лишь въ религіи онѣ имѣютъ „какъ свою общую эмпирическую основу, такъ и цѣль своего идеальнаго объединенія“ [1]).

Что же такое религія?

Рѣчь идетъ не о „т. наз. истинной или философской религіи, т. е. религіи, которая должна быть еще создана философіей“, а о религіи „положительной“,—о „религіи, какъ мы всѣ ее знаемъ и переживаемъ“ [2]). Взятая „во всей своей цѣлостной, всеобъемлющей реальности“ [3]), религія стоитъ рядомъ съ тремя великими культурными функціями человѣчества,—1) наукой, 2) моралью, правомъ и исторіей, 3) искусствомъ,—какъ другая, быть можетъ, величайшая культурная сила. Если цѣль, норму, идеалъ науки мы называемъ истиной, морали—добромъ, искусства—красотой, то цѣль, норму, идеалъ религіи слѣдуетъ назвать *святыней*. Понять и оцѣнить религію—это значитъ „указать положеніе религіи въ телеологической системѣ функцій разумнаго сознанія“, что въ свою очередь сводится къ рѣшенію вопроса: есть ли святыня нѣчто самостоятельное на ряду съ тремя обозначенными выше идеалами? [4])

„Фактически религія заходитъ во всѣ три указанныя области: она выступаетъ передъ нами въ качествѣ истины, нравственной организаціи, художественнаго произведенія; она есть познаваніе, жизнь, творчество“. И какъ въ различныхъ историческихъ формахъ религіи эти моменты выступаютъ съ неодинаковой полнотой и силой, такъ и въ различныхъ попыткахъ понять и оцѣнить религію сплошь да рядомъ подчеркивается лишь одинъ изъ указанныхъ моментовъ (теоретическій—въ докантовской философіи, практическій—у Канта, эстетическій—у Шлейермахера), вслѣдствіе чего получается „болѣе или менѣе одностороннее пониманіе религіи“, которая на самомъ дѣлѣ не исчерпывается указанными моментами, а „есть и нѣчто большее: въ ней содержится мо-

---

[2]) Тамъ же, стр 277,
[3]) Тамъ же, стр. 278.
[4]) Тамъ же.
[5]) Тамъ же, стр. 280.

ментъ возвышенія надъ уровнемъ этихъ «мірскихъ» культурныхъ функцій, которыя въ историческомъ развитіи первоначально сливаются съ нею, затѣмъ отдѣляются отъ нея въ качествѣ самостоятельныхъ явленій и наконецъ опять къ ней примыкаютъ; въ качествѣ дополненія къ нимъ, религія требуетъ сверхчеловѣческаго, сверхмірнаго содержанія; именно послѣднее она называетъ святыней", не отожествляя ее ни съ истиной, ни съ добромъ, ни съ красотой, „и этотъ моментъ должѣнъ быть понятъ изъ внутренняго существа разума, а не изъ какой-либо одной его функціи". Поэтому философія религіи не можетъ быть ни отдѣломъ логики, ни частью этики или эстетики, хотя и должна многое заимствовать изъ всѣхъ этихъ дисциплинъ, поскольку „отдѣльные функціи религіи необходимо и по существу дѣла относятся къ сферамъ логической, этической и эстетической жизни". Все-таки основнымъ вопросомъ философіи религіи является вопросъ не о томъ, въ чемъ сходится религія съ другими функціями человѣческаго духа, а о томъ чѣмъ она отъ нихъ отличается, другими словами—въ чемъ состоитъ сущность святого въ отличіе отъ истиннаго, добраго, прекраснаго [1]).

Такъ какъ „троицей логическаго, этическаго и эстетическаго исчерпывается объемъ психическихъ функцій человѣка", то содержанія святыни приходится искать не „въ особой, ему спеціально предоставленной сферѣ душевной жизни", а въ томъ „основномъ отношеніи, которое *обще* логическому, этическому и эстетическому сознанію". Такимъ отношеніемъ является антиномическое отношеніе „между долженствованіемъ и принудительной необходимостью, между нормами и законами природы", которое „сознается нами прежде всего, какъ чувство вины, какъ совѣсть—въ широкомъ смыслѣ этого слова" [2]), но которое „распространяется далеко за предѣлы индивидуальнаго сознанія вины: логика, этика и эстетика встрѣчаются съ нимъ на всемъ пространствѣ дѣятельности нашего разума" [3]). Поскольку, теперь,

[1]) Тамъ же, стр. 280—281.
[2]) Тамъ же, стр. 282.
[3]) Тамъ же, стр. 283.

оказывается невозможнымъ свести этотъ антиномизмъ нашего сознанія „къ отношенію между индивидуальнымъ поведеніемъ и общимъ соціальнымъ сознаніемъ, содержащимся, въ качествѣ культурно-исторической основы, въ каждомъ отдѣльномъ сознаніи и обладающимъ въ немъ какъ фактическимъ, такъ и нормальнымъ значеніемъ“ [1])—если что и можно объяснить на этомъ пути, то лишь „совѣсть, какъ соціальное явленіе, какъ критику индивидуальнаго поведенія общимъ сознаніемъ“, а не „совѣсть, какъ выступающее за эти предѣлы сознаніе нормъ“ [2]),—онъ начинаетъ разсматриваться, какъ обнаруженіе „высшей идеальной дѣйствительности, которую мы можемъ сознавать и переживать въ себѣ“. Нормальное сознаніе истиннаго, добраго и святого, пережитое, какъ трансцендентная еальность, есть *святыня*, [3]), а самая трансцендентная жизнь есть *религія*. Существенное въ ней—это „жизнь за предѣлами опыта, сознаніе принадлежности къ міру духовныхъ цѣнностей, неудовлетворенность эмпирической реальностью. Въ этомъ смыслѣ противоположностью религіи можетъ считаться позитивизмъ. Истинный нервъ его состоитъ въ томъ, что онъ не хочетъ признать значенія сверхъэмпирическаго. Поэтому онъ теоретически ограничивается представленіемъ чисто эмпирическихъ соотношеній, распредѣленіемъ въ пространствѣ и во времени чувственныхъ данныхъ; поэтому также онъ практически выступаетъ въ формѣ утилитаризма, какъ ограниченія нравственной воли такими же чувственно-опредѣленными цѣнностями. Въ этомъ содержится кажущаяся скромность, которая однако въ дѣйствительности есть высокомѣріе,—самодовольное самоограниченіе эмпирическимъ содержаніемъ жизни, стремленіе отрицать и уничтожить всякую зависимость отъ чего-либо высшаго, неземного. Въ противоположность этому, трансцендентная жизнь религіи покоится всюду на страстномъ влеченіи переступить за эти предустано-

---

[1]) Тамъ же, стр. 284.
[2]) Тамъ же, стр. 286.
[3]) Тамъ же.

вленныя границы, на стремленіи въ область сверхъэмпирическаго и жизни въ ней“ [1]).

Охватывая всю совокупность психическихъ функцій, хотя и не совпадая ни съ одною изъ нихъ въ отдѣльности, религія вызываетъ своеобразное измѣненіе въ проявленіи каждой изъ этихъ функцій. Такъ, въ области сердца религіозный человѣкъ съ особенной интенсивностью переживаетъ „чувство зависимости, какъ таковой“, – зависимости отъ чего-то непостижимаго, неизъяснимаго, дающаго однако о себѣ знать и въ природѣ, и въ исторіи, и въ тайникахъ человѣческой совѣсти [2]). Самая „сущность благочестиваго чувства требуетъ, чтобы этотъ элементъ таинственности и неисповѣдимости всегда въ немъ сохранялся“. Однако въ „самой таинственности содержится“ и „побужденіе уяснить её“, изъ котораго проистекаетъ работа мысли, направленная къ разрѣшенію по существу неразрѣшимой задачи постигнуть непостижимое. Такъ возникаетъ религіозная метафизика [3]). „Метафизическое усиленіе познавательной дѣятельности“ подъ вліяніемъ религіознаго чувства „возможно въ двоякомъ направленіи: съ одной стороны, какъ расширеніе конечнаго до безконечнаго, съ другой – какъ съуженіе безконечнаго до конечнаго,—то и другое въ той формѣ, что каждое изъ нихъ въ извѣстномъ смыслѣ включаетъ въ себя другое, но что при этомъ одинъ изъ моментовъ является преобладающимъ. Первое обнаруживается въ формахъ религіознаго представленія, второе—въ его содержаніи. Первое развивается главнымъ образомъ на почвѣ основныхъ конститутивныхъ категорій нашего мышленія“ (субстанціи и причинности) [4]), второе пользуется знакомыми человѣку изъ опыта оцѣнками [5]). На первомъ пути мы приходимъ къ понятію о Богѣ, какъ „вещи всѣхъ вещей“, какъ міровой субстанціи—съ одной стороны – и какъ причины, которая есть только при-

---

[1]) Тамъ же, стр. 287
[2]) Тамъ же, стр. 287—289
[3]) Тамъ же, стр. 289—291
[4]) Тамъ же, стр. 291
[5]) Тамъ же, стр. 293.

чина, а не слѣдствіе,—съ другой [1]); на второмъ—къ представленію Абсолютной Личности, содержаніемъ которой является совокупность высшихъ цѣнностей: „она есть реальное нормальное сознаніе, та личность, въ которой реально всё, что должно быть, и нѣтъ ничего, что не должно быть,—реальность всѣхъ идеаловъ. Въ этомъ состоитъ святость Бога“ [2]). Такъ создается въ сознаніи религіознаго человѣка представленіе о Богѣ, и его жизнь становится жизнью съ Богомъ и въ Богѣ. Это и есть религіозная жизнь [3]).

Стóитъ, однако, всмотрѣться въ содержаніе представленія о Богѣ, чтобы подмѣтить въ немъ неразрѣшимую антиномію: „то самое, что должно быть нормой для существующаго, вмѣстѣ съ тѣмъ есть или создаетъ *все*, такъ что противорѣчащее нормѣ—зло не физическое только, но и нравственное—тоже принадлежитъ къ его проявленіямъ или созданіямъ“ [4]). Ни одна попытка разрѣшить эту антиномію религіознаго сознанія не можетъ быть признана состоятельной: попытка понять зло, какъ недостатокъ добра, какъ отрицаніе, разбивается о непререкаемое свидѣтельство совѣсти, что „зло есть несомнѣнная реальность“; попытка разрѣшить вопросъ о происхожденіи зла при помощи понятія „допущенія зла“ не выдерживаетъ легкаго прикосновенія критической мысли, а потому намъ ничего не остается, какъ честно сознаться, что этотъ вопросъ для человѣческаго разума совершенно неразрѣшимъ: здѣсь „лежитъ великая тайна жизни, тайна всѣхъ тайнъ, которую никто не разгадалъ и не разгадаетъ, и послѣдняя граница всякаго познанія“ [5]).

Таковы воззрѣнія одного изъ выдающихся вождей современной нѣмецкой философіи въ ея борьбѣ съ современнымъ релятивизмомъ [6]), представляющія собою одинъ полюсъ

---

[1]) Тамъ же стр. 291—293

[2]) Тамъ же, стр. 294

[3]) Тамъ же, стр. 279.

[4]) Тамъ же, стр. 294.

[5]) Тамъ же, стр. 295—296.

[6]) Называемъ Виндельбанда вождемъ потому, что къ нему примыкаетъ цѣлый рядъ мыслителей, ведущихъ борьбу съ релятивизмомъ; укажемъ проф. фрейбургскаго университета Генриха *Риккерта* (Rickert),

въ томъ направленіи современной философской мысли, какое мы назвали гностическо-антиметафизическимъ. Виндельбандъ является стойкимъ хранителемъ тѣхъ вѣковѣчныхъ завѣтовъ, какіе оставлены двумя величайшими философами древняго и новаго міра, и убѣжденнымъ продолжателемъ того дѣла, которому всю свою жизнь служили тѣ мудрецы: одинъ—на площади шумнаго города, бывшаго центромъ тогдашняго культурнаго міра, другой—въ своемъ ученомъ кабинетѣ и въ университетской аудиторіи скромнаго города, затерявшагося на окраинѣ тогдашней Пруссіи. Для Виндельбанда Сократъ и Кантъ—не только воспоминаніе о великихъ дѣяніяхъ прошлаго, но и напоминаніе о неотложныхъ задачахъ настоящаго. Если достойная человѣка жизнь должна быть воплощеніемъ абсолютныхъ цѣнностей, то задача философіи состоитъ въ доведеніи ихъ до сознанія, въ постро-

---

главныя сочиненія котораго уже переведены на русскій языкъ („Der Gegenstand d. Erkenntnis", 1 Aufl, Freib. 1892, 2-te verbesserte u. erweiterte Aufl, Tüb 1904 = русск. пер.—къ сожалѣнію, далеко не удовлетворительный—Кіевъ, 1904; „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", 1896—1902 = русск. пер. А. Водена, Спб. 1904; „Die Philosophie d Geschichte" во II-мъ томъ изданнаго Виндельбандомъ въ честь К Фишера сборника „Die Philosophie im Beginn des XX Jahrhunderts" = русск пер. подъ ред. С. Гессена, Спб. 1908), *Ласка* („Fichte's Idealismus und die Geschichte", Berl 1902), *Кистяковскаго* (см. выше, стр 80); къ этому же направленію принадлежатъ названные на стр. 69-й молодые ученые, авторы критическихъ работъ объ Авенаріусѣ и Махѣ,—*Эвальдъ, Гелль, Гёнигсвальдъ*. Но Виндельбандъ и его школа не одиноки въ борьбѣ съ релятивизмомъ Релятивизмъ имѣетъ въ нѣмецкой философіи цѣлый рядъ серьезныхъ противниковъ; назовемъ *Когена* (соотвѣтственно тремъ частямъ своей историко-экзегетической работы о Кантѣ Когенъ задумалъ „Систему философіи" также въ трехъ частяхъ; двѣ части—„Логика чистаго познанія" и „Этика чистой воли"—уже вышли, ожидается выходъ третьей части—„Эстетика чистаго чувствованія"), *Гуссерля*, который въ первой части своихъ „Логическихъ изслѣдованій" („Logische Untersuchungen", I Th., Halle 1900) ведетъ борьбу съ релятивизмомъ (психологизмомъ) въ логикѣ, *Липпса* (объ его этикѣ была рѣчь выше, см. еще его же „Основы логики", заключительный отдѣлъ), *Шуппе*, который въ своей „Гносеологической логикѣ" является противникомъ психологизма, а въ этикѣ абсолютный характеръ этическихъ оцѣнокъ выдвигаетъ, какъ ихъ существенную черту („Grundzuge der Ethik und Rechtsphilosophie", Breslau 1881, S 109 u. flg).

еніи системы тѣхъ нормъ, при помощи которыхъ абсолютно цѣнное можетъ воплощаться въ жизни мысли, чувства и воли, и въ огражденіи этой системы отъ тѣхъ покушеній, какія дѣлаются на нее со стороны релятивизма. Релятивизмъ - главный врагъ Виндельбанда. А такъ какъ философія чистаго опыта съ логическою неизбѣжностью ведетъ къ релятивизму, то Виндельбандъ является рѣшительнымъ противникомъ этой философіи. Въ свою очередь философія чистаго опыта не останавливается передъ релятивистическими слѣдствіями своей точки зрѣнія,—больше того, въ этихъ слѣдствіяхъ она видитъ ручательство того, что стоитъ на правильномъ пути. Она не знаетъ и знать не хочетъ абсолютныхъ цѣнностей, и если Виндельбандъ сознательно становится подъ знамя Сократа, то она своимъ родоначальникомъ охотно называетъ Протагора. На нашихъ глазахъ какъ бы снова происходитъ та борьба абсолютизма съ релятивизмомъ, какая составляетъ существенный элементъ въ культурной жизни Аѳинъ V-го вѣка до р. Хр.

Рядъ философовъ, работавшихъ въ теченіе XIX-го вѣка надъ созданіемъ философіи чистаго опыта [1]), начинается Огюстомъ *Контомъ* (1798—1857), у котораго мы находимъ обѣ черты, характеризующія собою названную философію: и ограниченіе познанія кругомъ явленій, данныхъ въ опытѣ, и вытекающій отсюда релятивизмъ въ характеристикѣ доступнаго человѣку познанія [2]), хотя ни та, ни другая черта

[1]) Историко-критическому обозрѣнію этого именно ряда философовъ посвящена книга *В. В Лесевича* „Что такое научная философія?“ Спб. 1891; дополненіемъ къ ней служитъ статья „Отъ Огюста Конта къ Авенаріусу“ его же, помѣщенная въ книгѣ „Русская Высшая Школа обществ. наукъ въ Парижѣ“ (лекціи профессоровъ этой Школы), изд. Г. Ѳ. Львовича, Спб. 1905; кромѣ того, исторія позитивизма дѣльно и интересно изложена въ уже упоминавшихся книгахъ *Геффдинга* „Истор. новѣйш. ф—фіи“ и „Современные философы“; см. также книгу *Н. Д. Виноградова* „Философія Юма“, гдѣ, во II-ой главѣ II-го отдѣла, съ воззрѣніями Юма сопоставляются воззрѣнія Милля, Конта, Лааса, Авенаріуса, Маха.

[2]) Милль, спеціально изучавшій Конта, резюмируетъ сущность его философіи въ слѣдующей формулѣ: „мы познаемъ одни только феномены, да и знаніе наше о феноменахъ относительно, а не абсолютно“ („Ог. Контъ и позитивизмъ“ *Милля* и др., пер. *Н Н. Спиридонова*, М 1897, стр. 8).

не выступаютъ еще у него въ чистомъ видѣ. Признавая „абсолютно недоступнымъ и безсмысленнымъ исканіе первыхъ или послѣднихъ причинъ", будутъ ли то личныя силы, непосредственнымъ воздѣйствіемъ которыхъ объясняетъ умъ всѣ явленія на теологической стадіи своего развитія, или абстрактныя силы, настоящія сущности, которыя полагаются имъ въ основу явленій на второй стадіи—метафизической, Контъ ограничиваетъ область доступнаго человѣку знанія установленіемъ, при помощи правильной комбинаціи разсужденія и наблюденія, неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и подобія между явленіями, данными въ опытѣ, откуда слѣдуетъ, что доступное человѣку знаніе можетъ носить лишь относительный характеръ. Стремленіе къ абсолютному познанію, являющееся стимуломъ умственной дѣятельности въ теологическомъ состояніи, должно быть признано неосуществимымъ. Все это, впрочемъ, не мѣшаетъ Конту придавать *абсолютное* значеніе открытому имъ закону трехъ состояній, равно какъ прибѣгать къ *раціональнымъ* доказательствамъ для его обоснованія [1]).

---

[1]) *Ог. Контъ*. Курсъ положит. философіи, т. I, русск. пер., Спб. 1900, лекція 1-ая. Что сущности непознаваемы это положеніе стоитъ у Конта твердо, но что касается ихъ существованія—по этому вопросу мы не находимъ у Конта опредѣленности. По словамъ Милля, Контъ „поддерживаетъ съ большою выразительностью непознаваемость ноуменовъ" для нашихъ способностей, „но его отвращеніе къ метафизикѣ помѣшало ему заявить какое-либо опредѣленное мнѣніе касательно реальнаго существованія вещей въ себѣ", которое, впрочемъ, какъ будто подразумѣвается способомъ его выраженій (см. „Обзоръ ф—фіи Гамильтона" *Милля*, гл. II, рус. переводъ—увы! безобразный—Н. Хмѣлевскаго, Спб 1869, стр. 12): Контъ неутомимо твердитъ о томъ, что отъ познанія внутреннихъ причинъ явленій нужно отказаться, что „вопросы о внутренней природѣ вещей недоступны нашему пониманію", что „тѣ высокія тайны, которыя теологическая философія съ удивительной легкостью объясняетъ до малѣйшихъ мелочей, недоступны для человѣческаго разума", что „исканіе первыхъ или послѣднихъ причинъ" нужно признать „недоступнымъ и безсмысленнымъ", вопросы о нихъ—„неразрѣшимыми, выходящими за предѣлы вѣдѣнія положительной философіи" и т. д., и т. д., но дальше этого онъ не идетъ. Во всякомъ случаѣ мы не можемъ найти у него такихъ выраженій, которыя позволяли бы намъ безъ всякихъ колебаній отожествить его точку зрѣнія съ агностицизмомъ Спенсера: Контъ прямо нигдѣ не гово-

Заключая человѣческое познаніе въ опредѣленныя границы, Контъ не опирается при этомъ на критическомъ изслѣдованіи нашихъ познавательныхъ способностей—мы не находимъ у него ни логики, ни гносеологіи, великаго значенія которыхъ онъ, повидимому, и не подозрѣвалъ. Оттого вся его философія носитъ догматическій характеръ. „Онъ хоть и угадалъ, что впредь философія должна строиться на научныхъ основахъ, но, взявшись за дѣло, съ перваго же шага пошелъ по старой тропѣ догматизма и вмѣсто системы научной философіи далъ намъ схему наукъ, въ которую едва-едва вкраплены намеки на философскій критицизмъ, и которая слишкомъ часто перегибается въ наивный реализмъ, лишающій ее значительной доли того философскаго значенія, какое она могла бы получить въ рукахъ мыслителя, соединяющаго въ себѣ съ природной силой достодолжную философскую подготовку“ [1]). Въ несравненно большей степени, нежели Контъ, удовлетворялъ этимъ требованіямъ *Миллъ* (1806—1873), вслѣдствіе чего позитивизмъ, основанный Контомъ, поднимается въ его ученіи на высшую ступень. Милль высоко цѣнитъ Конта: въ своей книгѣ о Контѣ, исправляя многіе взгляды этого мыслителя, онъ беретъ подъ защиту основныя положенія его философіи; но еще раньше, чѣмъ онъ познакомился съ Контомъ, онъ уже прошелъ школу своихъ отечественныхъ мыслителей, изъ которыхъ на него особенное вліяніе, помимо собственнаго отца Джемса Милля, оказалъ Юмъ. Это обстоятельство дало Миллю возможность восполнить самый существенный пробѣлъ „положительной философіи“: онъ подвелъ подъ нее гносеологическій фундаментъ, вслѣдствіе чего должна была измѣниться до нѣкоторой степени и структура всего зданія.

Послѣ Юма Милль былъ первымъ мыслителемъ, который твердо держался принципа чистаго опыта. Въ этомъ отношеніи онъ пошелъ даже дальше Юма, когда утверждалъ,

---

ритъ. что „сущности“, „вещи въ себѣ“, „ноумены“ существуютъ—онъ лишь твердитъ, какъ сказано, объ ихъ непознаваемости. Черезъ это онъ приближается къ точкѣ зрѣнія философіи чистаго опыта (Милля, Лааса, Авенаріуса, Маха), чего нельзя сказать о Спенсерѣ.

[1]) *Лесевичъ*, „Что такое научн. ф-фія?“ стр. 23.

что и математическое знаніе, которому Юмъ усвоялъ дедуктивный характеръ, имѣетъ ту же самую природу, что́ и другія области знанія,—индуктивно-эмпирическую [1]): опытъ, по Миллю, служитъ единственнымъ источникомъ нашего знанія, а индукція—единственнымъ средствомъ его расширенія. Что касается силлогизма, то онъ, по Миллю, „обусловливается предшествующимъ заключеніемъ отъ частнаго къ общему и по существу тожественъ съ нимъ“, а потому и не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія. А такъ какъ индукція опирается въ послѣдней инстанціи на ту аксіому, что „строй природы единообразенъ“,—аксіому, которая „сама есть примѣръ индукціи, и притомъ индукціи далеко не самой очевидной“ [3]), то, значитъ, все наше знаніе, не исключая и математическаго, носитъ условный или проблематическій характеръ. Такъ далеко не шелъ даже и Юмъ, который усвоялъ математическому знанію (по крайней мѣрѣ, ариѳметикѣ и алгебрѣ) аподиктическое значеніе.

Если единственнымъ источникомъ познанія служитъ опытъ, то единственнымъ его объектомъ являются состоянія сознанія, или феномены, соединяющіеся другъ съ другомъ въ группы по законамъ ассоціаціи: послѣдовательно проведенный эмпиризмъ ведетъ къ феноменализму. Съ этой точки зрѣнія для субстанцій нѣтъ мѣста; ихъ мѣсто заступаютъ „нити“ или „серіи“ состояній сознанія: возьмемъ ли мы субъектъ, или объектъ—ни тамъ, ни здѣсь мы не откроемъ ничего помимо состояній сознанія, ассоціировавшихся другъ съ другомъ [4]). Вмѣстѣ съ понятіемъ субстанціи падаетъ и понятіе о вещи въ себѣ. Вѣдь, если вещь въ себѣ и допускается, то допускается, какъ нѣчто такое, что можетъ быть познано если не нашимъ, то какимъ-нибудь умомъ—въ пред-

---

[1]) См. „Систему логики“, кн. II, гл. V—VI.

[2]) *Милль*, „Сист. логики“, кн. II, гл III, § 5, пер. подъ ред *В. Н. Ивановскаго*, М 1899, стр. 154.

[3]) Тамъ же, кн III, гл. III, стр 245

[4]) См. „Обзоръ ф—фіи Гамильтона“ гл XI и XII, гдѣ содержится также ученіе Милля о происхожденіи вѣры въ существованіе внѣшняго міра и убѣжденія въ существованіи духовной субстанціи; см. изложеніе этого ученія въ указ. сочиненіяхъ *Лесевича* и *Виноградова*.

положеніи вещи, недоступной какому бы то ни было уму, нѣтъ никакого смысла; но если вещь въ себѣ можетъ быть познана какимъ бы то ни было умомъ, то она должна быть признана относительной этому уму, т. е. данной въ принадлежащихъ ему состояніяхъ сознанія, другими словами – познаваемой. Итакъ, если вещь въ себѣ существуетъ, то она — по крайней мѣрѣ, принципіально – познаваема; если же она абсолютно непознаваема, то она не существуетъ[1]).

Въ первомъ изданіи „Обзора философіи Гамильтона“ феноменалистическая точка зрѣнія проведена Миллемъ съ строгою послѣдовательностью: не только объектъ, но и субъектъ признаются тамъ группами, или серіями состояній сознанія. Но въ третьемъ изданіи своей книги Милль дѣлаетъ такія дополненія, которыя въ корнѣ подрываютъ его феноменализмъ, неразрывно связанный съ его ассоціаціонизмомъ. Раньше нашему *я* не усвоялось никакой самостоятельности сравнительно съ составляющими его элементами: *я* — это сумма состояній сознанія и только, – точка зрѣнія чисто феноменалистическая. Въ третьемъ изданіи Милль обращаетъ вниманіе на то, что психологическій фактъ воспоминанія, равно какъ связанный съ нимъ фактъ ожиданія, невозможно объяснить, не предположивши, на ряду съ элементами сознанія, объединяющаго ихъ начала, которое представляетъ собою не продуктъ законовъ мысли безъ соотвѣтствующаго ему факта, а такую же реальность, какою обладаетъ каждый изъ элементовъ сознанія. Безъ допущенія такого начала какъ объяснить, что я признаю данное состояніе тѣмъ самымъ, какое я же имѣлъ нѣсколько времени тому назадъ? Вотъ это-то объединяющее начало и есть то, чему должно быть усвоено названіе *я* или *я самъ*[2]). По справедливому замѣчанію Геффинга, введеніемъ въ свою систему ученія о *я*, какъ объединяющемъ началѣ для состояній сознанія, Милль самъ себѣ поставилъ западню въ своей же собственной философіи[3]).

---

[1]) „Обзоръ ф--фіи Гамильтона“, гл. II, русск. пер., стр. 13.

[2]) Тамъ же, стр. 58—62.

[3]) *Геффдингъ*, указ. соч., стр. 365.

Въ философіи Милля принципъ чистаго опыта нашелъ столь значительное выраженіе, что именно въ этой формѣ онъ оказалъ вліяніе на германскую философію. Только-что прекратилась, вмѣстѣ съ жизнью, научно-литературная дѣятельность Милля, какъ выступилъ на литературное поприще молодой нѣмецкій ученый, которому основательное знакомство съ философіей Канта не помѣшало стать на защиту философіи чистаго опыта: это былъ Эрнстъ *Лаасъ* (1837—1885), одинъ изъ выдающихся представителей чистаго эмпиризма новаго времени. Его трехтомный трудъ „Идеализмъ и позитивизмъ“ появился въ свѣтъ въ теченіе 1879 – 1884 гг. [1]). Лаасъ былъ едва ли не первымъ изъ новыхъ философовъ, который открыто провозгласилъ себя послѣдователемъ Протагора, главной заслугой котораго было, по Лаасу, установленіе положенія о неразрывной связи между субъектомъ и объектомъ. Лаасъ кладетъ это положеніе во главу угла своей собственной философіи. „Всякое содержаніе воспріятія,—разъясняетъ онъ,—существуетъ для воспринимающаго его субъекта; въ свою очередь, всякій субъектъ предполагаетъ воспринятое содержаніе; субъектъ и объектъ неразрывные близнецы; они существуютъ и исчезаютъ вмѣстѣ. Или—чтобы особенно выдвинуть сторону, противоположную идеализму декарто-берклеевскаго типа—невозможно быть воспринимающимъ субъектомъ, не воспринимая *чего-либо*; или наконецъ: сознаніе, душа, я—суть ничто внѣ и по ту сторону чувственнаго воспріятія. Эта теорія познанія уже не «субъективизмъ», а субъектъ-объективизмъ, если только для столь простого и естественнаго факта не покажется черезчуръ причудливымъ такое сложное слово; точнѣе говоря, она – не релятивизмъ, а *корреляти́визмъ*. Она повторяетъ старое положеніе, что природа есть явленіе, но „повторяетъ его“ не стремясь познать «сущность» или «принципъ», лежащій позади явленія и въ немъ обнаруживающійся, и не предполагая, что

---

[1]) *Лаасъ*, Идеализмъ и позитивизмъ. I ч., пер. подъ ред. С. Н. Эверлинга, стр. 151: „Протагоръ имѣетъ своихъ предшественниковъ и послѣдователей. Что̀ касается насъ, то мы въ принципѣ стоимъ на точкѣ зрѣнія протагоровскаго позитивизма“.

кажущееся и являющееся указываютъ, однако же, на нѣчто такое, что̀ является. Нѣтъ, явленіе совсѣмъ не понимается въ этомъ смыслѣ, но потому природа оказываетея явленіемъ, что она имѣетъ лишь *относительное* значеніе, такъ какъ она непремѣнно мыслится только какъ объектъ воспринимающаго, представляющаго *я*", которое само, „въ свою очередь, опять таки не существуетъ безъ нея, безъ объектовъ воспріятія" [1]).

Декартъ думалъ, что мыслящее *я* „обладаетъ болѣе достовѣрною реальностью, нежели *не-я*, т. е. совокупность возможныхъ ощущеній". На самомъ дѣлѣ объ этомъ и рѣчи быть не можетъ. „Правда, совокупность возможныхъ для меня ощущеній не то же самое, что и для другихъ, но всѣ цѣлокупности этого рода могутъ быть закономѣрно опредѣлены въ своемъ отношеніи другъ къ другу. Всѣ онѣ указываютъ на идеальный образъ, возвышающійся надъ всѣми случайными отношеніями, который, примѣняясь къ терминологіи Канта, можно бы, кажется, обозначить, какъ объектъ *сознанія вообще*. Какъ бы ни были тусклы, неопредѣленны, индивидуалистичны воспріятія отдѣльныхъ лицъ, онъ всегда будетъ стоять передъ ними, какъ общій для нихъ всѣхъ предметъ воспріятія, какъ міръ объективный" [2]). Этими разъясненіями Лаасъ хочетъ показать, что протагоровская точка зрѣнія вовсе не ведетъ къ тому крайнему субъективизму, который обыкновенно считается логически неизбѣжнымъ выводомъ изъ основного принципа Протагора.

Что касается „фактической закономѣрности этой точки зрѣнія, и подлиннаго основанія для нея", то она,—по Лаасу—не нуждается въ какихъ-либо метафизическихъ подпоркахъ,- она опирается исключительно на томъ доступномъ провѣркѣ со стороны каждаго человѣка *„фактѣ*, что объекты непосредственно извѣстны лишь какъ предметы, какъ содержанія сознанія, cui objecta sunt, а субъекты- лишь какъ центры отношеній, какъ сцена или арена содержаній воспріятія (и представленія), quibus subjecta sunt,—что непосред-

[1]) Тамъ же, стр. 146—148

[2]) *Laas*, Idealismus u Positivismus, III Th., S. 47.

ственно намъ извѣстные объекты и субъекты не суть «сущности въ себѣ», что тѣ и другіе существуютъ, возникаютъ и пребываютъ лишь совмѣстно, связанные другъ съ другомъ“ [1]). Но „не одна только коррелятивистическая идея Протагора основывается на простыхъ фактахъ; точно также во всякое время можетъ быть доказана фактами и подчеркнутая софистомъ измѣнчивость объекта воспріятія; равнымъ образомъ и для того основного утвержденія *сенсуализма*, что всѣ высшіе духовные процессы и состоянія—въ томъ числѣ мышленіе, «познаніе», «разумъ»—должны быть понимаемы, какъ закономѣрно видоизмѣненныя воспріятія и переживанія чувствующихъ, желающихъ, одаренныхъ памятью и самопроизвольно движущихся существъ (animalia)—и для него не требуется ничего больше, кромѣ простыхъ фактовъ Нигдѣ сенсуалистъ не обращается къ непознаваемымъ, не подлежащимъ научному констатированію фактамъ и явленіямъ. Столь же мало претендуетъ онъ на то, что ему дѣйствительно уже удалось все, чего онъ стремится достичь при помощи своихъ «объясненій»; именно будто всѣ мнимо-специфическія различія онъ на самомъ дѣлѣ уже уразумѣлъ, какъ различія по степени: онъ пока держится того, конечно, ничего въ сущности противъ него не говорящаго *факта*, что дѣйствительно до сихъ поръ «мышленіе» и всѣ высшія духовныя функціи встрѣчались во времени всякій разъ только въ качествѣ чего-то позднѣйшаго, слѣдующаго за первоначальными процессами воспріятія и животнаго хотѣнія“ [2]).

Если теперь „ту философію, которая не признаетъ никакихъ другихъ основаній, помимо *положительныхъ фактовъ*, т е. внѣшнихъ и внутреннихъ воспріятій, которая отъ всякаго положенія требуетъ, чтобы приведены были тѣ факты и опыты, которые лежатъ въ его основѣ“,—если такую философію, „согласно господствующей тенденціи словоупотребленія“, обозначить, какъ *позитивизмъ*, то это обозначеніе ни къ какой точкѣ зрѣнія не подходитъ такъ, какъ къ той, которая впервые нашла ясное и твердое выраженіе въ ученіи Протагора.

---

[1]) Тамъ же, стр. 147—148

[2]) Тамъ же, стр. 150.

Что касается дальнѣйшаго движенія философской мысли, то, замѣчаетъ Лаасъ,—„въ исторіи даже новой философіи приходится подняться довольно высоко, чтобы вновь встрѣтить“ эту „точку зрѣнія, однако не далѣе, какъ до Давида Юма; такова же въ сущности и точка зрѣнія Джона Стюарта Милля [1]). Этого, прибавляетъ Лаасъ,—можно ожидать,—да“ это „и достаточно извѣстно. Интереснѣе и для неспеціалистовъ въ высшей степени поразительно то, что Кантъ при случаѣ защищалъ эту точку зрѣнія“. Въ подтвержденіе этого Лаасъ ссылается на слѣдующее мѣсто въ критикѣ четвертаго „паралогизма чистаго разума“: „итакъ, устраняется всякое сомнѣніе относительно допущенія существованія какъ матеріи, такъ и меня самого на основаніи только нашего самосознанія... Внѣшніе предметы (тѣла) суть только *явленія* и, слѣдовательно, не что иное, какъ нѣкоторый способъ моихъ представленій, предметы которыхъ являются вообще чѣмъ-либо лишь благодаря этимъ представленіямъ, отдѣльно же отъ этихъ послѣднихъ они—ничто. Существованіе внѣшнихъ предметовъ, стало быть, настолько же достовѣрно, какъ существованіе меня самого... Къ дѣйствительности внѣшнихъ предметовъ я имѣю столь же мало надобности умозаключать, какъ и къ дѣйствительности... моихъ мыслей, такъ какъ и тѣ и другія суть не что иное, какъ представленія, непосредственное воспріятіе которыхъ (сознаніе) служитъ въ то же время достаточнымъ доказательствомъ ихъ дѣйствительности“. Точно также въ параллельномъ мѣстѣ Пролегоменъ мы читаемъ: „что тѣла существуютъ внѣ насъ (въ пространствѣ), это столь же достовѣрный фактъ опыта, какъ и то, что я самъ существую въ немъ... Такимъ образомъ безъ всякаго колебанія можетъ быть отвергнутъ вопросъ о томъ, существуютъ ли тѣла... какъ таковыя, внѣ моихъ мыслей; но совершенно также обстоитъ дѣло съ вопросомъ, существую ли я самъ... (какъ душа, согласно эмпирической психологіи) внѣ моей способности представленія, и этотъ вопросъ долженъ быть точно также рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ“. Съ чув-

[1]) Ср. Id u Posit, III Th., S. 667–668.

ствомъ полнаго удовлетворенія онъ добавляетъ къ этому: „такимъ образомъ, достигается рѣшеніе и достовѣрность всего, истинное значеніе что разъ выяснено“ [1]).

Заключительное звено разсматриваемаго ряда представляетъ собою философія *Авенаріуса* и *Маха* не въ томъ смыслѣ, чтобы эти мыслители фактически вышли отъ Милля или Лааса,—нѣтъ, они вышли въ своемъ философскомъ развитіи изъ противоположныхъ пунктовъ: психологъ Авенаріусъ шелъ отъ матеріализма, физикъ Махъ—отъ идеализма,—а въ томъ, что они дали принципу чистаго опыта наиболѣе чистое выраженіе и наиболѣе послѣдовательное примѣненіе. Они довели чистый эмпиризмъ до его логическаго конца. Для нихъ ничего не существуетъ, кромѣ комплексовъ элементовъ. Будучи сами по себѣ однородными, комплексы лишь въ зависимости отъ того, въ какомъ отношеніи мы ихъ разсматриваемъ—въ зависимости ли отъ той группы комплексовъ, которую мы называемъ внѣшнимъ міромъ, или въ зависимости отъ процесса, происходящаго въ центральной нервной системѣ, опредѣляются то какъ физическіе, то какъ психическіе. Авенаріусъ называетъ элементы *значеніями* (Werthe), подраздѣляя ихъ на двѣ группы: а) собственно *элементы* (цвѣта, звуки, сладкое, горькое...) и б) *характеры* (пріятное, непріятное, красивое, безобразное, истинное, ложное...); Махъ называетъ ихъ элементами-ощущеніями, желая этимъ терминомъ обозначить тожественность по существу тѣхъ элементовъ, которые, разсматриваемые съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія, являются то физическими, то психическими. За предѣлами тѣхъ комлексовъ, которые составляютъ содержаніе нашего опыта, ровно ничего нѣтъ: ихъ совокупностью исчерпывается не только содержаніе опыта, но и содержаніе самой дѣйствительности, потому что иной дѣйствителъности, кромѣ той, которая дана въ опытѣ, нѣтъ и быть не можетъ, какъ нѣтъ и быть не можетъ другой науки, кромѣ той, которая занимается изученіемъ отношеній между элементами, данными въ опытѣ, или—что то же—элементами дѣйствительности. Метафизика не имѣетъ ника-

[1]) „Ид. и позит“, I ч., въ русск. пер., стр. 148–149.

кого научнаго значенія, потому что она работаетъ надъ вопросами не то-что неразрѣшимыми, а мнимыми, безсмысленными: она хочетъ проникнуть въ самую сущность вещей, постигнуть вещь въ себѣ; между тѣмъ никакой сущности, отличной отъ явленій, никакой вещи въ себѣ не существуетъ. Поэтому теряетъ смыслъ не только вопросъ о внутренней природѣ вещи въ себѣ, но даже и вопросъ объ ея познаваемости. Пока я вѣрю въ существованіе—скажемъ—вѣдьмъ или гномомъ, для меня имѣетъ смыслъ спрашивать объ ихъ познаваемости, но разъ я убѣдился въ полной фантастичности этихъ образовъ—можетъ ли для меня имѣть какой-либо смыслъ вопросъ объ ихъ познаваемости?! Отъ подобнаго рода вопросовъ разъ навсегда слѣдуетъ отказаться. Нужно только имѣть въ виду, что „въ отказѣ отвѣчать на вопросы, которые признаны безсмысленными, не выражается ровно никакой резиньяціи“: если физикъ не ищетъ больше perpetuum mobile, а математикъ не бьется надъ квадратурой круга, развѣ въ этомъ есть хоть слабая тѣнь резиньяціи? Если бы мы стали на точку зрѣнія Дю-Буа-Реймона, тогда можно бы еще было говорить о резиньяціи, но для „элегически или даже благочестиво звучащаго *ignoramus et ignorabimus*“ нѣтъ мѣста ни въ ученіи, ни въ настроеніи современныхъ представителей чистаго эмпиризма, поскольку они многое признаютъ еще непознзннымъ, но ничего—принципіально непознаваемымъ. Агностицизмъ для нихъ такъ же не имѣетъ смысла, какъ и метафизика. Но съ другой стороны и для абсолютныхъ принциповъ нѣтъ мѣста въ ихъ философіи, какъ не было для нихъ мѣста ни у Протагора, ни у Юма, ни у новѣйшихъ представителей того же самого ряда—Конта, Милля и Лааса. И въ этомъ отношеніи философія Авенаріуса и Маха является завершительнымъ звеномъ цѣлаго ряда. Какъ нѣтъ безусловно устойчивыхъ комплексовъ, такъ нѣтъ и безусловно устойчивыхъ знаній. Сущность знанія какъ обыденнаго, такъ и научнаго, между которыми нѣтъ принципіальнаго различія, состоитъ въ приспособленіи представленій къ фактамъ, которое достигается посредствомъ описанія фактовъ, а какъ факты измѣняются—измѣняется и знаніе: одни представленія отживаютъ свой

вѣкъ, другія возникаютъ вновь и т. д. безъ конца: ничего устойчиваго! Знаніе подчинено въ своемъ развитіи тѣмъ же законамъ, что и органическая жизнь. Законы эти открыты и формулированы Дарвиномъ. Значеніе знанія, представляющаго теоретическое приспособленіе къ фактамъ, состоитъ въ томъ, что оно помогаетъ намъ и практически приспособляться къ тѣмъ же самымъ фактамъ. Оно является однимъ изъ самыхъ важныхъ средствъ для осуществленія основного стремленія человѣческой природы—стремленія къ сохраненію и развитію жизни: цѣнность знанія исчерпывается его біологическимъ значеніемъ. Объ абсолютныхъ цѣнностяхъ въ области мысли—такъ же, какъ и въ другихъ областяхъ человѣческой дѣятельности—не можетъ быть рѣчи: чистый эмпиризмъ сознательно кончаетъ чистымъ релятивизмомъ [1]).

---

[1]) За подробностями и цитатами отсылаемъ къ нашей статьѣ (актовой рѣчи) „Къ характеристикѣ чистаго эмпиризма", помѣщенной въ брошюрѣ „Годичный актъ въ Кіевск. Дух. Академіи въ 1903 году" За исключеніемъ послѣдней (IV-ой) главы, статья напечатана также въ янв. и март. книжкахъ журнала „Труды Кіевск. Дух Академіи" за 1904 г, а впослѣдствіи составила 1-ый выпускъ „Очерковъ современнаго эмпиризма". Считаемъ нужнымъ предупредить, что съ выходомъ въ свѣтъ настоящей книги II-ая глава названной статьи должна считаться утратившей свое значеніе, а терминологія на всемъ протяженіи статьи должна быть измѣнена въ смыслѣ терминологіи, принятой въ этой книгѣ. Къ сказанному прибавимъ, что послѣ напечатанія нашей статьи успѣли появиться въ русскихъ переводахъ „Анализъ ощущеній" *Маха* (въ двухъ переводахъ—г. Филиппова, Спб. 1904, и г. Котляра, М. 1907, на дняхъ этотъ переводъ вышелъ вторымъ изданіемъ), одна глава изъ его послѣдняго сочиненія „Erkenntniss und Irrtum" (въ „Русск. Мысли", если не ошибаемся, за 1906 г.) и 1-ый томъ „Критики чистаго опыта" *Авенаріуса* (пер. со 2-го изд. г. Ѳедорова). Изъ статей о философіи чистаго опыта, появившихся за это время, заслуживаютъ особеннаго вниманія статьи *Д. В. Викторова* о Махѣ и Авенаріусѣ, печатавшіяся въ „Вопр. философіи", (надо полагать, это отрывки изъ печатающейся монографіи о философіи чистаго опыта, выхода которой въ свѣтъ ждемъ съ нетерпѣніемъ, возбуждаемымъ и подогрѣваемымъ живымъ интересомъ доселѣ появившихся въ печати статей г Викторова), *И. И. Лапшина* объ Авенаріусѣ (въ 1-мъ дополнит. томѣ „Энцикл Словаря" Брокгауза-Эфрона), проф. *Г. И. Челпанова* объ Авенаріусѣ (въ вып. 2-мъ I-го тома „Трудовъ Психологич. Семинаріи при университетѣ св. Владиміра", Кіевъ, 1904, а также въ кіевскихъ „Университетскихъ Извѣстіяхъ").

Сказаннаго, полагаемъ, достаточно, чтобы чистый эмпиризмъ новѣйшаго времени выступилъ передъ нами въ своихъ отличительныхъ особенностяхъ среди другихъ философскихъ направленій, и предшествующихъ ему, и современныхъ съ нимъ, что́ и составляло задачу настоящаго очерка, которую по тому самому считаемъ исполненной. Отлагая спеціальное обслѣдованіе воззрѣній главнѣйшихъ представителей названнаго направленія, поскольку эти воззрѣнія непосредственно касаются этическихъ и религійныхъ проблемъ или даютъ основанія для рѣшенія ихъ въ опредѣленномъ направленіи, до слѣдующаго выпуска, подведемъ итоги сдѣланному.

Въ первой половинѣ предшествующей главы мы старались выяснить ту мысль, что, поскольку философія есть отчетъ въ тѣхъ принципахъ, какіе фактически лежатъ въ основѣ двухъ основныхъ направленій жизни—абсолютистическаго и релятивистическаго, въ ея исторіи должны проявиться въ своей противоположности тѣ же два направленія, какъ это и произошло въ типичной формѣ въ Аѳинахъ V-го вѣка до р. Хр. Во второй половинѣ мы характеризовали новѣйшія формы философіи чистаго опыта, какъ проявленіе релятивистическаго направленія въ философіи. Историческій очеркъ, представленный во второй главѣ, уяснивъ историческое положеніе чистаго эмпиризма новѣйшаго времени, вмѣстѣ съ тѣмъ подтвердилъ фактическими данными оба положенія, высказанныя въ первой главѣ: онъ показалъ, что въ исторіи философіи дѣйствительно мы находимъ два основныя направленія—абсолютистическое и релятивистическое, что—въ частности—въ современной философіи, главнымъ образомъ германской, по всему фронту идетъ борьба абсолютизма съ релятивизмомъ, и что наиболѣе послѣдовательнымъ выраженіемъ релятивизма является въ настоящее время философія чистаго опыта въ той формѣ, какую ей дали Авенаріусъ и Махъ.

Взятые въ цѣломъ, оба очерка заключаютъ въ себѣ данныя для такихъ выводовъ, которые—полагаемъ - не лишены значенія не только для оріентировки въ современныхъ философскихъ направленіяхъ, но и для ихъ пониманія и оцѣнки. Въ этомъ смыслѣ позволяемъ себѣ назвать предлагаемую

книгу пролегоменами къ изученію чистаго эмпиризма новѣйшаго времени въ его отношеніи къ нравственности и религіи.

Поскольку выводы настоящаго изслѣдованія *непосредственно* касаются нашей *основной* темы, они могутъ быть сведены къ слѣдующимъ положеніямъ:

1) абсолютизмъ есть признаніе абсолютныхъ нормъ, цѣлей и оцѣнокъ;

2) релятивизмъ есть отрицаніе абсолютныхъ нормъ, цѣлей и оцѣнокъ;

3) послѣдовательно проведенный релятивизмъ есть не что иное, какъ нигилизмъ;

4) поскольку нравственность есть воплощеніе въ дѣятельности личной и общественной абсолютныхъ нормъ, а религія— служеніе Богу, какъ реальному совмѣщенію абсолютныхъ цѣнностей, и общеніе съ Нимъ, практическій релятивизмъ есть не что иное, какъ фактическое отрицаніе нравственности и религіи;

5) теоретическій релятивизмъ, фактически соединяясь въ извѣстныхъ случаяхъ съ высокою нравственностью и искренней религіозностью, не даетъ однако возможности къ теоретическому обоснованію или—по крайней мѣрѣ—оправданію нравственности, какъ нравственности, и религіи, какъ религіи;

6) борьба между абсолютизмомъ и релятивизмомъ составляетъ опредѣляющій элементъ въ жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго человѣчества;

7) такъ какъ философія есть отчетъ въ принципахъ жизни, поскольку они успѣли проявить себя въ тѣхъ или другихъ областяхъ жизни, то борьба между абсолютизмомъ и релятивизмомъ проходитъ черезъ всю исторію философіи, какъ ея существенный элементъ;

8) главными представителями теоретическаго релятивизма въ исторіи философіи являются философы, стоящіе на почвѣ чистаго опыта, каковы въ особенности Протагоръ, Юмъ, Милль, Лаасъ, Авенаріусъ и Махъ;

9) современное состояніе философіи, особенно нѣмецкой, характеризуется обостреніемъ борьбы между абсолютизмомъ и релятивизмомъ;

10) историческая связь чистаго эмпиризма съ релятивизмомъ не случайна: принципъ чистаго опыта съ *логическою* необходимостью приводитъ къ релятивизму;

11) отсюда слѣдуетъ, что разъ мы принимаемъ принципъ чистаго опыта, мы должны принять и вытекающія изъ него релятивистическія слѣдствія; если же мы находимъ непріемлемыми релятивистическія слѣдствія, мы должны отвергнуть ихъ теоретическую предпосылку, т. е. принципъ чистаго опыта;

12) ключъ къ разрѣшенію дилеммы дается тѣмъ соображеніемъ, что въ философіи релятивизмъ не можетъ быть доведенъ до конца безъ логическаго противорѣчія: кто старается доказать релятивизмъ, тотъ опровергаетъ его.

УЧ[illegible]35 г.

Государственная Академическая Философская Библиотека
№

