КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „РУССКОЕ БОГАТСТВО“.

П. Лавровъ.

Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе.

Теоретики сороковыхъ годовъ въ наукѣ о вѣрованіяхъ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Н. Н. Клобукова. Лиговская улица, д. № 34.
1906.

359

2941
24

Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе.

„Современное Обозрѣніе“ 1886 г., II книга.

(Г. г. Льюисъ и Д. С. Милль, „Огюстъ Контъ и положительная философія“.
Переводъ съ англійскаго. Спб. 1867.

Въ лучшемъ современномъ учебникѣ по исторіи философіи, именно Фридриха Ибервега (Fr. Ueberweg: „Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart“),—первый выпускъ котораго, появившійся въ 1863 г., вышелъ уже третьимъ изданіемъ, а послѣдній, появившійся въ 1866 г.—вторымъ,—авторъ посвящаетъ Огюсту Конту слѣдующія строчки: „Огюстъ Контъ основалъ особую философскую систему, тѣсно связанную съ математическими науками; онъ разсматриваетъ теологію, метафизику и точное изслѣдованіе, какъ три ступени развитія, одна за другою слѣдующія, и дозволяетъ человѣку умозрѣніе лишь въ томъ, что относительно (das Relative), но не допускаетъ умозрѣній о безусловномъ происхожденіи вещей и ихъ назначеніи“. Остальное изложеніе посвящено библіографіи, которая у Ибервега обработана съ чрезвычайнымъ тщаніемъ. Этотъ объемъ, отмежеванный позитивизму, не болѣе того, который назначенъ одному Ройе Коллару или одному Кузену въ эклектической школѣ Франціи; онъ не превосходитъ даже отчета объ лэвенскомъ фило-

софѣ, супранатуралистѣ Убагѣ (Ubagh), о которомъ, надо полагать, никогда и не слыхалъ читатель. Таково пониманіе философскаго значенія позитивизма въ странѣ, которая приписываетъ себѣ монополію философскаго мышленія. Мы нарочно взяли въ примѣръ учебникъ, который по безпристрастію автора ко всѣмъ школамъ, по тщательности собиранія свѣдѣній о философской литературѣ, занимаетъ положительно *первое* мѣсто,—книгу, которую можно безусловно рекомендовать, какъ учебное пособіе. (Какъ *руководство*, едва ли можно рѣшиться рекомендовать, который-либо изъ существующихъ учебниковъ).

Ибервегъ для французской философіи сдѣлалъ, впрочемъ, больше, чѣмъ для другихъ: онъ помѣстилъ при своей книгѣ на шести страничкахъ очеркъ современной французской философіи, сдѣланный французомъ Жанэ. Кто знаетъ, что Жанэ—одинъ изъ самыхъ вѣрныхъ послѣдователей кузеновскаго психологическаго эклектизма, тотъ, конечно, не удивится, что и Мэнъ-де-Биранъ и Кузенъ получили больше мѣста въ этомъ очеркѣ, чѣмъ Ог. Контъ, но ему всетаки посвящено $^{3}/_{4}$ страницы—почти столько же, какъ Ламеннэ. Это характеристично для оцѣнки взгляда, существующаго на позитивизмъ во Франціи между лицами, занимающими кафедру философіи. Игнорировать позитивизмъ уже невозможно, какъ въ 1844 г. (спустя два года по окончаніи большого сочиненія Конта), когда „Dictionnaire philosophique“ вовсе не упомянулъ о Контѣ. Теперь позитивизмъ слишкомъ сильно вкореняется съ году на годъ въ обществѣ, особенно въ средѣ людей, изучающихъ науку. Но у него пытаются отнять его значеніе, разсматривая его только, какъ продуктъ оппозиціи господствующей психолого-эклектической школѣ.

Позитивизмъ пришлось признать силою, потому что, по замѣчанію Литтрэ *), „въ противоположность прочимъ системамъ, которыя надѣлали много шума, и потомъ не набирали себѣ новыхъ послѣдователей, позитивная философія, надѣлавшая мало шума, не переставала усиливаться скрытымъ наборомъ новыхъ членовъ, что происходило вслѣдствіе силы вещей, а не пропаганды". Во Франціи позитивизмъ получаетъ приверженцевъ преимущественно изъ числа медиковъ и воспитанниковъ политехнической школы. Самымъ блестящимъ его представителемъ является Литтрэ, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ ученыхъ Франціи.

Но главную опору позитивизмъ имѣетъ въ Англіи. Въ 1864 г. Ложель, одинъ изъ тѣхъ колеблющихся, но не лишенныхъ значенія умовъ, которыхъ много во Франціи, разбирая Герберта Спенсера, такъ характеризовалъ **) настроеніе умовъ въ Англіи: „всюду въ Англіи замѣчается явное стремленіе уловить лишь относительное, конкретное, устраняя то, что обще, систематично, безусловно... Но такая тенденція могла бы быть болѣе противна развитію философіи? Безусловное составляетъ предметъ всякаго метафизическаго ученія: подобное ученіе обязано сжать въ отвлеченныя формулы все, что мысль способна охватить, поставить въ видѣ вопроса, если не разрѣшить задачи всѣхъ временъ, всѣхъ поколѣній, смутно волнующіяся въ теченіе вѣковъ въ совѣсти человѣчества. Но англійскій умъ ихъ отвергаетъ. Тайное и глубокое убѣжденіе побуждаетъ его думать, что забота о неразрѣшимыхъ вопросахъ составляетъ признакъ эпохъ упадка".

---

*) Въ первомъ томѣ новаго изданія „Cours de Philosophie positive" (1864) см. „Préface d'un disciple" XLVI.

**) «Revue de deux Mondes» 15 fevr. 1864.

Поэтому въ Англіи мы находимъ и цѣнителей, которые добросовѣстнѣе другихъ отнеслись къ позитивизму въ его историческомъ значеніи. Льюисъ въ своей біографической исторіи философіи далъ Ог. Конту значительное мѣсто, заключилъ изложеніемъ его ученія свою исторію и сталъ явно въ ряды позитивистовъ, объявляя, что въ „Cours de Philosophie positive“ мы имѣемъ самую высшую систему, произведенную философіею, потому что эта система, вообще говоря, самая истинная“. Одинъ изъ первостепенныхъ философскихъ умовъ современной Европы, Дж. Ст. Милль, бывшій въ сороковыхъ годахъ корреспондентомъ Конта, принадлежитъ также къ его наслѣдникамъ. Хотя Милля, какъ всякій самостоятельный умъ, нельзя причислить къ чьей-либо чужой школѣ, но онъ настолько же можетъ быть отнесенъ къ группѣ мыслителей, которые болѣе или менѣе ведутъ свое начало отъ Конта, насколько Фихте, Шеллингъ, Гегель, Гербартъ и Шопенгауэръ связаны съ Кантомъ, при безпорной самостоятельности умовъ каждаго изъ нихъ.

Но распространеніе позитивизма далеко не можетъ быть ограничено тѣми, которые *признаютъ* свою связь съ Ог. Контомъ, насколько бы они ни отходили въ частностяхъ отъ его ученія. Замѣчательные умы, весьма мало знавшіе о Контѣ, другіе, на которыхъ его вліяніе, повидимому, было крайне ограничено, наконецъ, третьи, прямо оппонирующіе Конту, при ближайшемъ безпристрастномъ разсмотрѣніи должны быть поставлены съ позитивизмомъ въ болѣе близкую связь, чѣмъ съ какимъ бы то ни было другимъ изъ предшествующихъ теченій мысли. Все это аналогическія явленія, имѣющія одно и то же законное основаніе въ духѣ времени, или еретическія ученія, отступающія отъ позитивизма съ тѣмъ,

чтобы лучше осуществить тѣ самыя цѣли, которыя онъ себѣ ставилъ.

Такъ позитивисты признаютъ духъ своего ученія въ слѣдующихъ словахъ: „Важнѣйшій результатъ мыслящаго физическаго изслѣдованія заключается въ слѣдующемъ: въ разнообразіи найти единство, охватить всѣ особенности, представляемыя открытіями послѣдняго времени, раздѣлить частности на основаніи изученія, тѣмъ не менѣе, не быть подавленнымъ ихъ массою... Этимъ путемъ... намъ, можетъ, удастся, понявъ природу, какъ бы овладѣть съ помощью идей грубымъ матерьяломъ эмпирическаго воззрѣнія... Что я называю физическимъ описаніемъ міра, не имѣетъ претензіи на мѣсто раціональной науки природы; это лишь мыслящее разсмотрѣніе эмпирически данныхъ явленій, какъ цѣльной природы... Совокупность опытныхъ знаній во всѣхъ ихъ частяхъ и разработанная во всѣхъ ея частяхъ философія природы не могутъ быть противорѣчивы, если только философія природы, согласно ея обѣщанію, есть разумное пониманіе дѣйствительныхъ явленій во вселенной". Между тѣмъ, эти слова писаны человѣкомъ, котораго никто никогда не причислялъ къ ученикамъ или послѣдователямъ Конта, человѣкомъ, который, впрочемъ, слышалъ одинъ семестръ публичныхъ лекцій Конта о положительной философіи, но мысль котораго работала совершенно самостоятельно въ области точныхъ наукъ. Эти слова взяты изъ „Космоса" Александра фонъ Гумбольта *).

Точно такъ же отзвучіе позитивизма можно бы искать въ ученомъ, разграничивающемъ „текущую" область знанія отъ „неподвижной" области вѣрованій, когда онъ тре-

*) „Kosmos", I (1845), 6, 31, 69.

буетъ, чтобы естествоиспытатель „свидѣтельствовалъ лишь о томъ, что доступно научному познанію“, признаетъ, что „страна невѣдомаго все снова расширяется предъ нами и то, что мы знаемъ, не удовлетворяетъ насъ“, и рядомъ съ „надеждою изслѣдованія и общеніемъ знающихъ“ ставитъ „смиреніе знанія, терпѣніе изученія“. Между тѣмъ и этотъ великій умъ въ сферѣ науки связанъ съ позитивизмомъ лишь общностью духа времени. Слова, приведенныя нами, взяты изъ предисловія къ „четыремъ рѣчамъ“ Вирхова *).

Мы нарочно взяли два примѣра изъ замѣчательнѣйшихъ представителей Германіи прошлаго и настоящаго поколѣнія, чтобы показать, какъ и въ этой странѣ, гдѣ прямое вліяніе позитивизма было наименѣе значительно, сами собою представляются аналогическія явленія въ людяхъ науки. Но еще скорѣе можно было бы найти подобные примѣры во Франціи и въ Англіи. Въ письмахъ Ренана и Бертло, помѣщенныхъ въ „Revue des deux Mondes“ 1863 г., въ историческомъ и критическомъ пониманіи Тэна можно узнать попытки самостоятельныхъ умовъ пробить *свою* дорогу въ томъ же направленіи, какъ и позитивизмъ. Еще ближе къ нему Ренувье съ своимъ заявленіемъ, что „все относительно“, что „начало знанія—явленіе, и цѣль знанія—законы явленія“ **). Что касается до Англіи, то Ложель утверждаетъ вліяніе позитивизма на Герберта Спенсера, Спенсеръ считаетъ Бокля приверженцемъ Конта, хотя всего справедливѣе вмѣстѣ съ Миллемъ признать, что эти замѣчательные мыслители, „несмотря на сродство генія, на одинаковую

*) «Vier Reden über Leben und Kranksein» (1862).

**) Ch. Renouvier. «Essai de critique generale» (1854).

обширность знаній и на склонность къ однимъ и тѣмъ же умозрѣніямъ", шли своимъ собственнымъ путемъ.

Міросозерцаніе, которому признаютъ себя болѣе или менѣе сродными такіе умы, какъ Милль, Литтрэ и Льюисъ, уже не можетъ не считаться значительнымъ. Когда же у него оказываются единомышленники и сотрудники между замѣчательнѣйшими представителями современной европейской мысли всѣхъ странъ, то мыслящій человѣкъ не можетъ не обратить на него вниманія, какъ на одну изъ характеристическихъ чертъ современности. Поэтому нельзя не порадоваться, что наша публика имѣетъ возможность ознакомиться съ главными особенностями позитивизма въ книгѣ, заключающей мнѣнія Льюиса и Милля объ этомъ ученіи. Конечно, отношеніе къ нему двухъ авторовъ, соединенныхъ въ этомъ томѣ, довольно различно. Льюисъ — энциклопедически развитый литераторъ, но не самостоятельный и не глубокій мыслитель. Его сила—умѣнье изложить, сгруппировать мысли, заинтересовать читателя. Въ своей знаменитой біографіи Гете, какъ въ своей біографической исторіи философіи, или въ своихъ физіологическихъ очеркахъ, Льюисъ остается эссеистомъ. Какъ писатель, способный охватить сущность предмета и критически его освѣтить строго-продуманнымъ взглядомъ, Льюисъ стоитъ значительно ниже. Джонъ Стюартъ Милль—одинъ изъ сильнѣйшихъ современныхъ умовъ. Конечно, какъ всякій мыслитель, именно во имя цѣльности и самостоятельности своего взгляда, онъ можетъ уступать въ частностяхъ другимъ, болѣе второстепеннымъ мыслителямъ, но проницательность и трезвость его критики поразительны даже въ слабѣйшихъ мѣстахъ его произведеній, даже тамъ, гдѣ надо признать ошибочность его взгляда. Какъ передовой общественный дѣя-

тель и какъ спеціалистъ въ области теоретическихъ и практическихъ вопросовъ, онъ къ самостоятельности мысли присоединяетъ наивыгоднѣйшія условія, чтобы быть цѣнителемъ Конта.

Конечно, можно сказать, что еще лучше бы для читателя ознакомиться прямо съ оригинальными сочиненіями Конта, и, безспорно, это знакомство очень желательно. Но въ настоящемъ случаѣ, именно вслѣдствіе особенности позитивнаго ученія, недостатокъ обращенія къ оригинальнымъ источникамъ менѣе чувствителенъ, чѣмъ для какой бы то ни было иной системы. Хотя позитивизмъ основанъ Контомъ, но онъ менѣе всякаго другого ученія связанъ съ личными взглядами основателя. Это такъ вѣрно, что даже ни одинъ изъ сколько-нибудь мыслящихъ позитивистовъ не подчинился вполнѣ слову учителя. Литтрэ отрекся отъ всей второй половины трудовъ Конта. Льюисъ призналъ, кромѣ того, недостатокъ взгляда Конта на психологію и на многія другія частности. Милль во множествѣ случаевъ полемизируетъ съ Контомъ. Но при всѣхъ этихъ отступленіяхъ и при многихъ другихъ, неизбѣжныхъ впослѣдствіи для позитивистовъ, они останутся позитивистами и имъ нельзя будетъ сдѣлать упрека, съ которымъ обращались къ гегельянцамъ сороковыхъ годовъ, что ихъ правая партія съ лѣвой разошлись слишкомъ далеко и совершенно потеряли возможность понимать другъ друга. Позитивизмъ вовсе не есть ученіе Огюста Конта. Даже болѣе: онъ заключаетъ въ себѣ тайное требованіе дополняться, измѣняться, развиваться даже въ довольно существенныхъ частяхъ. Этого требованія не видѣлъ Контъ въ своемъ первомъ сочиненіи и еще менѣе могъ видѣть его впослѣдствіи. Это требованіе не вполнѣ сознаютъ и лучшіе

приверженцы позитивизма въ наше время. Тѣмъ не менѣе оно такъ сильно, что позитивизмъ, во имя присущихъ ему условій, можетъ переродиться въ новую философію, которая, не будучи уже позитивизмомъ, тѣмъ не менѣе будетъ удовлетворять требованіямъ позитивистовъ, тогда какъ всѣ другія ученія (матеріализмъ, идеализмъ, супранатурализмъ, скептицизмъ), еще существующія въ наше время, могутъ войти въ новую философію лишь какъ элементы, въ которыхъ иныя частныя области приняты за общія, иныя формулы за реальные объекты, иные половинные отвѣты за полные. Приверженцамъ всѣхъ этихъ ученій придется отречься отъ нѣкоторыхъ изъ своихъ основныхъ положеній и придать основнымъ своимъ категоріямъ совершенно иной смыслъ. Приверженцамъ позитивизма не придется отречься ни отъ чего основного; напротивъ, только та философская система можетъ имѣть надежду на господство въ будущемъ, которая удовлетворитъ всѣмъ требованіямъ позитивизма и удовлетворитъ несравненно лучше, чѣмъ это сдѣлали Контъ, Литтрэ, Милль и др. Но въ то самое время, когда эти требованія будутъ удовлетворены и удовлетворены *философскою системою*, въ то самое время позитивизмъ перестанетъ существовать, потому что его особенность заключается именно въ отрицаніи возможности философской системы. Самая большая несообразность въ немъ та, что онъ называетъ себя философіей. Онъ заключаетъ въ себѣ лишь постановку вопросовъ для философіи, уясненіе условій, которыя она должна выполнить; да еще различные мыслители, принадлежащіе къ группѣ позитивизма, или находящіеся съ нимъ въ связи, дали частныя философскія воззрѣнія на ту или другую область мысли и жизни. Но эти частныя рѣшенія

вопросовъ съ позитивизмомъ вовсе не солидарны; это воззрѣнія Конта, воззрѣнія Милля, которыя могутъ быть приняты однимъ, отвергнуты другимъ безъ отношенія къ развитію позитивизма, въ его непреложныхъ основаніяхъ. Его же основанія дѣйствительно непреложны и это именно придаетъ ему огромную силу. Независимо отъ ихъ воли, всѣ люди науки, если они не ослѣплены какимъ-либо предвзятымъ міросозерцаніемъ, должны признать истину этихъ основаній и видѣть въ нихъ самый нераздѣльный элементъ своего мышленія. Всей современной цивилизаціи приходится видѣть въ позитивизмѣ свое естественное требованіе. Гегель сказалъ: „философія есть ея время, схваченное въ мысли“. О позитивизмѣ можно сказать: это—наше время, схваченное въ вопросѣ. Философія, которая отвѣтитъ на этотъ вопросъ, будетъ дѣйствительно философіею нашего времени.

Книга, заглавіе которой мы выписали въ началѣ статьи, состоитъ изъ двухъ частей: въ той части, которая принадлежитъ Льюису, читатели найдутъ весьма ясное изложеніе „Курса положительной философіи“; въ той части, которая принадлежитъ Миллю—весьма дѣятельную критическую оцѣнку дѣятельности Конта вообще и по частнымъ вопросамъ. Милль указываетъ и связь той или другой идеи Конта съ предыдущими мыслителями. Но оба критика, кажется, не указали съ достаточной ясностью болѣе существенную филіацію позитивизма, какъ ученія вообще, въ прошедшей исторіи мысли, и тѣсную связь его съ послѣднимъ періодомъ внутренней исторіи Европы. Мы не находимъ также этихъ указаній ни въ статьѣ г. Гогоцкаго о Кантѣ (въ III томѣ „Философскаго Словаря“), ни въ статьяхъ о Контѣ въ „Современникѣ“ и въ „Русскомъ Словѣ“. Статьи же въ „Отечественныхъ

Запискахъ", на которыя указываетъ г. Гогоцкій, и „Письма о конечныхъ причинахъ", упоминаемыя въ предисловіи русскаго перевода книги Льюиса и Милля, намъ вовсе не извѣстны. Поэтому мы разсчитываемъ остановиться на этомъ пунктѣ въ одномъ изъ ближайшихъ номеровъ *„Современнаго Обозрѣнія"*; а теперь перейдемъ прямо къ предмету настоящей статьи.

Въ тридцатыхъ годахъ нашего вѣка раздвоеніе между господствующими философскими ученіями и общественною философіей стало поразительно. Это были два міра, какъ будто не понимавшіе другъ друга и не хотѣвшіе знать одинъ о другомъ. Экономическіе, техническіе вопросы обусловливали жизнь общества; политическіе экономы изслѣдовали законы богатства народовъ и останавливались передъ задачами пролетаріата; національности заявляли свои права; промышленность получала громадное развитіе; биржа господствовала надъ дипломатіей; наука природы распространяла свои завоеванія, неуклонно подвигаясь шагъ за шагомъ и все болѣе обусловливая дѣятельность личностей, жизнь обществъ, распоряженія правительствъ; исторія, опираясь на археологію и языкознаніе, возстановляла минувшее въ цѣлости его жизни и доказывала, какъ неотразимо оно обусловливаетъ настоящее. И всѣ эти области, со всѣми своими задачами, завоеваніями, во всѣхъ многочисленныхъ развѣтвленіяхъ интересовъ, ими затронутыхъ, оставались внѣ міросозерцаній, господствовавшихъ на каѳедрахъ. Взаимодѣйствіе обѣихъ сферъ было самое ограниченное. Тѣ, которые хотѣли чему-либо дѣйствительно научиться и быть въ какой-либо сферѣ практически полезными, оставляли въ сторонѣ Фихте и Гегеля, Мэнъ де-Бирана и Кузена.

Они слушали Кювье и Лапласа, Гумбольдта и Гаусса, Вольфа и Гримма, Бентама и Оуэна, шли на фабрики и торговали, агитировали съ торіями или вигами, съ легитимистами и доктринерами, съ карбонаріями и соціалистами. Между тѣмъ, философы глядѣли съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ на *эмпириковъ* и послѣдній замѣчательный идеалистъ Германіи, умершій восемь лѣтъ тому назадъ Шопенгауэръ, прямо заявляетъ, что лишь „безполезное“ имѣетъ какое-либо значеніе.

Такъ какъ философія даже въ формѣ элементарнаго стремленія требуетъ единства, то немудрено, что съ разныхъ точекъ зрѣнія начали появляться разныя оппозиціонныя попытки построить міросозерцаніе на иныхъ основаніяхъ. Но эти основанія были большею частью слишкомъ частны и потому, удовлетворяя тому или другому требованію мысли или жизни, привлекали къ себѣ группу послѣдователей, не оказывая ни малѣйшаго вліянія внѣ ея. Таковы были попытки психологовъ школъ Гербарта и Бенеке,—исторической школы юристовъ,—болѣе вліятельныхъ практическихъ ученій соціалистовъ и утилитаристовъ,—наконецъ, самой обширной и могущественной школы матеріалистовъ. Послѣднія направленія именно тѣмъ страдали, что соціалисты и утилитаристы въ *основахъ* своихъ ученій не имѣли ничего общаго съ какимилибо теоріями природы, а матеріалисты изъ своего принципа не могли получить никакого практическаго построенія. Слѣдовательно, объясненіе природы и задача жизни оставались всетаки раздѣльными сферами.

Таково было положеніе европейской мысли, когда Огюстъ Контъ между 1830—1842 годами написалъ свой „Курсъ положительной философіи“.

Ему не предстояло сказать что-либо особенно новое,

но ему предстояло установить ясно и опредѣлительно ту точку зрѣнія, которая заключалась въ основѣ движенія европейской общественной мысли, начиная съ XVII вѣка. На первомъ планѣ стоитъ единство и всеобъемлемость научныхъ пріемовъ. „Всѣ науки — физическія и соціальныя,—какъ вѣтви одной науки, подлежатъ одному и тому же методу изслѣдованія“ (Льюисъ, 12). При этомъ строже, чѣмъ кто-либо, Контъ разграничилъ научные пріемы отъ ненаучныхъ и указалъ аналогію ненаучныхъ гипотезъ съ религіозными представленіями. Онъ утверждалъ, что „нынѣшняя интеллектуальная анархія зависитъ главнѣйше отъ совмѣщенія трехъ радикально несовмѣстимыхъ философій: теологической, метафизической и положительной“ (Льюисъ, 17). Разница въ этихъ трехъ способахъ воззрѣній, по ученію Конта, заключалась въ слѣдующемъ:

„Теологическій строй мысли есть первоначальная, самобытная форма мышленія. Сущность этого взгляда на вещи: факты вселенной регулируются не неизмѣнными законами послѣдовательности, а простою, непосредственною волею существъ — дѣйствительныхъ или вымышленныхъ—существъ, обладающихъ, по этому представленію, жизнью и разумомъ. На послѣдней ступени — всѣ эти божества исчезаютъ въ личности единаго Бога“...

„Видъ мышленія, который Контъ обозначаетъ терминомъ „метафизическій“, приписываетъ явленія не волѣ существъ земныхъ или небесныхъ, а реализированнымъ отвлеченіямъ. На этой ступени — всѣ разнообразные дѣятели природы уже не сводятся болѣе къ Богу, какъ ихъ причинѣ и регулятору. Эту роль исполняютъ здѣсь способности, силы, скрытыя свойства. Но на нихъ смотрятъ, какъ на дѣйствительныя существованія, присущія конкретнымъ тѣламъ, хотя и отличныя отъ нихъ: эти суще-

ствованія имѣютъ свое пребываніе въ конкретныхъ тѣлахъ и нѣкоторымъ образомъ одушевляютъ ихъ“ (Милль, 11—12). Позитивное же воззрѣніе заключается въ слѣдующемъ: „Нашему знанію доступны только явленія; это знаніе явленій — относительно, не безусловно. Мы не знаемъ ни сущности, ни даже реальнаго способа возникновенія извѣстнаго факта, для насъ доступны только его отношенія къ другимъ фактамъ путемъ преемственности и сходства. Эти отношенія постоянны, т. е. при однихъ и тѣхъ же обстоятельствахъ они бываютъ тѣ же самыя. Постоянныя сходства, связывающія нѣсколько явленій, и та или другая постоянная послѣдовательность, ставящая ихъ въ опредѣленный порядокъ — или какъ предыдущія, или какъ послѣдующія въ отношеніи другъ къ другу,—называются ихъ законами. Законы явленій— вотъ все, что мы знаемъ касательно явленій. Сущность ихъ природы, ихъ первичныя, дѣятельныя или конечныя причины не извѣстны и не доступны для насъ“ (Милль, 7—8).

Но позитивное воззрѣніе является не только болѣе разумнымъ уясненіемъ природы, оно, по мнѣнію Конта, есть завершеніе предыдущихъ теорій. Вѣрный своему времени, которое придало такое важное значеніе историческимъ разысканіямъ, Контъ не отрицалъ прошедшаго. Напротивъ, фетишизмъ, католицизмъ, находятъ въ немъ весьма снисходительнаго цѣнителя. Прошедшее въ глазахъ учителя позитивизма заключаетъ неизбѣжныя подготовительныя ступени для позитивизма. Исторія есть такое же доказательство истины этого ученія, какъ и изученіе природы. Для этого слѣдуетъ лишь прослѣдить развитіе человѣчества.

„Умственное развитіе мы необходимо должны при-

знать преобладающимъ принципомъ этого общаго развитія. Нѣтъ сомнѣнія, что нашъ слабый разумъ требуетъ начальнаго толчка и постояннаго побужденія со стороны желаній, страстей и чувствъ; но всетаки только умъ велъ человѣчество впередъ. Только этимъ путемъ, и подъ возрастающимъ вліяніемъ ума на поведеніе людей и ходъ общества, человѣческое развитіе достигло той постоянной правильности и настойчивой непрерывности, которыя отличаютъ его отъ смутныхъ и безсвязныхъ усилій высшихъ животныхъ.

„Поэтому изученіе системы человѣческихъ мнѣній, т. е. общая исторія философіи, необходимо должна занять главную роль въ раціональномъ распредѣленіи историческаго анализа. Истинно научный принципъ выразится тутъ великимъ философскимъ закономъ о постоянной и неизбѣжной послѣдовательности трехъ общихъ состояній: первоначальнаго — *теологическаго*, переходнаго — *метафизическаго* и окончательнаго — *позитивнаго*. Наша мысль проходитъ чрезъ эти три состоянія во всякой умственной работѣ.

„Чтобы этотъ законъ могъ, какъ слѣдуетъ, выполнить свое научное назначеніе, остается только установить принципомъ, что матеріальное развитіе должно идти путемъ не только подобнымъ, но и совершенно соотвѣтствующимъ пути умственнаго развитія“ (Л., 295).

Такимъ образомъ, науки представляются намъ, какъ науки *явленій* и ихъ группировки. Объяснить явленіе значитъ указать его связь съ другими явленіями, его обусловливающими. Усвоить науку даннаго явленія нельзя иначе, какъ усвоивъ предварительно науки тѣхъ явленій, отъ которыхъ первое зависитъ. Отсюда вопросъ о наукѣ вообще сводится на вопросъ о зависимости ея частей

между собою, т. е. о зависимости явленій одно отъ другого. Классификація наукъ уже сама по себѣ заключаетъ представленіе о наукѣ вообще, такъ какъ эта классификація должна одновременно удовлетворять тремъ условіямъ и отвѣчать на три вопроса: какая зависимость существуетъ между явленіями природы? какому пути долженъ слѣдовать умъ отдѣльнаго человѣка, чтобы объяснить себѣ явленія природы? въ какомъ историческомъ порядкѣ развивалась въ человѣчествѣ наука явленій природы? Классификація науки, которая вполнѣ вѣрно отвѣчала бы на одинъ изъ этихъ вопросовъ, разрѣшила бы столь же вѣрно и два остальные, хотя первый вопросъ относится къ реальному міру, второй—къ внутреннимъ психическимъ процессамъ, третій—къ исторіи. Но если мы нашли реальную зависимость между явленіями, то само собою разумѣется, что мы не можемъ и въ мысли усвоить данное явленіе, не усвоивъ тѣ, отъ которыхъ оно зависитъ; и какъ не можетъ сдѣлать это отдѣльная личность, такъ не могло сдѣлать и человѣчество въ историческомъ развитіи его мысли. Вѣрная классификація наукъ есть одновременно: формула связи природы, формула процесса научнаго пониманія, формула исторіи научной мысли. Контъ говоритъ: „Логически понятый порядокъ, въ которомъ наши главныя теоріи совершаютъ свое основное развитіе, слѣдуетъ неизбѣжно изъ ихъ взаимной зависимости. Конечно, всѣ науки могутъ быть вчернѣ обработаны (ébauchées) за-разъ; ихъ практическое употребленіе даже требуетъ этой одновременной обработки. Но она можетъ относиться лишь къ наведеніямъ, свойственнымъ каждому разряду умозрѣній. Это индуктивное движеніе можетъ доставить достаточныя начала лишь для самыхъ простыхъ знаній. Во всѣхъ прочихъ случаяхъ

принципы могутъ быть установлены, лишь подчиняя каждый рядъ научныхъ наведеній совокупности выводовъ, истекающихъ изъ менѣе сложныхъ, слѣдовательно, и менѣе зависимыхъ областей. Такимъ образомъ, наши различныя теоріи догматически опираются одна на другую, въ неизмѣнномъ порядкѣ, долженствующемъ опредѣлить исторически ихъ окончательное установленіе (avenement decisif), такъ какъ наименѣе зависимыя должны были всегда развиться ранѣе“ (М., 43).

Эта теорія немедленно прилагается къ двумъ главнымъ развѣтвленіямъ наукъ, къ наукамъ *абстрактнымъ*, имѣющимъ дѣло прямо съ явленіями, и къ наукамъ *конкретнымъ*, имѣющимъ дѣло съ предметами; лишь къ первымъ приложима въ наше время философская классификація. „Конкретныя науки по необходимости идутъ позже въ своемъ развитіи, чѣмъ науки абстрактныя, отъ которыхъ онѣ зависятъ. Это не значитъ, чтобы онѣ позже начали изучаться; напротивъ, онѣ стали разрабатываться прежде всего: такъ какъ въ нашихъ абстрактныхъ изслѣдованіяхъ мы непремѣнно выходимъ изъ самобытныхъ фактовъ. Но, хотя мы можемъ дѣлать эмпирическія обобщенія, невозможно составить научную теорію конкретныхъ явленій, пока не будутъ узнаны законы, которые регулируютъ и объясняютъ ихъ, а эти законы составляютъ предметъ абстрактныхъ наукъ. Слѣдовательно, нѣтъ ни одного конкретнаго изслѣдованія, которое бы въ настоящее время достигло своей законченной формы и могло бы считаться наукою въ истинномъ смыслѣ; всѣ они представляютъ собой только матеріалы для науки: это происходитъ отчасти по недостаточности фактовъ, а больше потому, что абстрактныя науки, исключая поставленныхъ въ самомъ началѣ ряда, еще не достигли

той степени совершенства, которая необходима для того, чтобы сдѣлать дѣйствительно конкретныя науки возможными“ (М., 34—35) *).

Само собою разумѣется, что классификація наукъ, въ смыслѣ формулы процесса научнаго пониманія, имѣетъ не только теоретическое, но и практическое значеніе. „Прежде чѣмъ предпринять методическое изученіе какой-нибудь основной науки, абсолютно необходимо ознакомиться съ науками, обнимающими тѣ явленія, которыя предшествуютъ ей въ энциклопедической іерархіи, ибо послѣднія всегда сильно вліяютъ на тѣ, законы которыхъ предполагаютъ изучать.

„Если замѣчаніе это справедливо относительно общаго образованія, то оно справедливо и относительно спеціальнаго образованія ученыхъ. Натуралисты-философы, предварительно не изучившіе астрономіи, по крайней мѣрѣ съ общей точки зрѣнія,—химики, которые, прежде чѣмъ заняться своей наукой, предварительно не изучили астрономіи и затѣмъ физики, — физіологи, не подготовившіе себя для спеціальныхъ трудовъ предварительнымъ изученіемъ астрономіи, физики, химіи, — всѣ одинаково не имѣютъ одного изъ основныхъ условій интеллектуальнаго развитія. Этотъ недостатокъ еще замѣтнѣе въ томъ случаѣ, когда кто-либо хочетъ посвятить себя положитель-

*) Замѣтимъ здѣсь, что Милль не совсѣмъ правильно говоритъ (32), что Контъ „первый сдѣлалъ разграниченіе между абстрактными и конкретными науками“. Уже у Бэкона конкретныя науки входятъ въ рубрику естественной исторіи, какъ дѣло памяти, тогда какъ абстрактныя подразумѣваются подъ физикою, подлежащею разсудку. И позже разграниченіе встрѣчается, хотя не совсѣмъ точно.

ному изученію соціальныхъ явленій и между тѣмъ предварительно не запасся общими свѣдѣніями по астрономіи физикѣ, химіи и физіологіи.

„Въ самомъ корнѣ Контовой системы лежитъ слѣдующій принципъ: пока люди не станутъ изучать наукъ въ ихъ естественномъ порядкѣ, что нынѣ случается рѣдко, до тѣхъ поръ научное образованіе не достигнетъ самыхъ общихъ и самыхъ существенныхъ результатовъ.

„Контъ говоритъ далѣе, что его энциклопедическій законъ служитъ основаніемъ научнаго образованія не только въ отношеніи доктрины, но что онъ одинаково важенъ и въ отношеніи метода. Переходя отъ одной науки къ другой, мы открываемъ разныя измѣненія, которымъ подвергается методъ во всѣхъ наукахъ совершенно одинаковый. Только такимъ путемъ можно придти къ познанію положительнаго метода. Каждая наука развиваетъ свои собственные характеристическіе процессы: одна—наблюденіе, другая—опытъ одного рода, третья—опытъ иного рода“ (Л., 53—54 *).

Такимъ образомъ, позитивизмъ ставитъ ясно и опредѣленно задачу человѣческой мысли, задачу, которая при ея разрѣшеніи охватитъ реальный міръ, идеальный процессъ познающей мысли, историческій процессъ развивающейся цивилизаціи и практическій процессъ раціональнаго обученія. Надо понять связь всѣхъ явленій, доступныхъ человѣку, начиная съ движенія массъ до общественнаго развитія; надо понять это, устраняя всякія сущности, реальныя или идеальныя, но бытіе которыхъ

*) Нельзя не замѣтить аналогіи между пріемомъ Конта, изучающаго разные методы въ разныхъ наукахъ, и пріемовъ Бокля, изучающаго историческое вліяніе различныхъ общественныхъ элементовъ у разныхъ народовъ.

не указано свидѣтельствомъ опыта, употребляя *только* научный методъ, ставя *только* гипотезы, допускающія повѣрку, ограничиваясь *только* процессомъ явленій переходящихъ одно въ другое, и обусловливающихъ одно другое внѣ теологическихъ и метафизическихъ соображеній; надо понять это такъ, чтобы съ тѣмъ самымъ уяснился логическій процессъ пониманія внѣшняго міра человѣкомъ и процессъ внутренней исторіи человѣчества. Философія, которая такимъ образомъ тѣсно свяжетъ свое построеніе съ завоеваніями науки и критическими пріемами научнаго метода, будетъ, вѣроятно, единственною *философіей*, годною для новаго человѣчества въ его настоящемъ развитіи. Она сводится на философскую систему объективныхъ явленій, которая была бы въ то же время системою феноменологіи раціонально мыслящаго духа и системою исторіи человѣчества.

Конту принадлежитъ безсмертная заслуга, что онъ поставилъ ясно и опредѣлительно эту задачу въ ея полномъ составѣ и попытался рѣшить ее. Нѣмецкій идеализмъ тоже ставилъ себѣ подобную задачу, пытаясь, путемъ изслѣдованія феноменологіи духа, открыть законы природы и процессъ исторіи, но для нѣмецкихъ идеалистовъ духъ религіозный, художественно-творческій, метафизически-творческій стояли не ниже, а пожалуй и выше духа научно познающаго. Контъ опредѣлительно поставилъ послѣдній способъ мышленія на высшую точку, всѣ же остальные — какъ его подготовленіе, и указалъ реальную связь феноменологіи духа съ объективною связью явленій: мысля реальныя явленія въ ихъ связи, духъ человѣка проходитъ чрезъ фазисы своего логическаго развитія, а человѣчество чрезъ фазисы своей исторіи. Въ этомъ случаѣ Контъ угадалъ, что *научная* мысль

господствуетъ въ новой Европѣ, и что лишь та философія можетъ окончательно удовлетворить новую Европу, которая поставитъ *научную* мысль руководящимъ элементомъ своего построенія.

Классификація, предложенная Контомъ для *дѣйствительнаго* осуществленія своей мысли, была, конечно, недостаточна. Но оно такъ и должно было быть, потому что при анархіи мысли, на которую онъ указывалъ и которая продолжаетъ существовать, научныя изслѣдованія еще перемѣшиваются съ метафизическими тенденціями; цѣлые отдѣлы знаній должны быть еще организованы, и понятіе о научной связи явленій не совсѣмъ выяснилось даже во многихъ передовыхъ умахъ, чему легко было бы привести многочисленные примѣры. Не смотря на свою громадную ученость, Контъ могъ надлежащимъ образомъ усвоить лишь нѣкоторыя части науки въ ихъ раціональномъ порядкѣ. Воспитанный на наукахъ объективнаго міра, онъ имѣлъ въ виду преимущественно этотъ міръ и потому не сумѣлъ справиться съ психологіей и этикой. Первую онъ вовсе устранилъ, замѣнивъ френологическими соображеніями весьма не научнаго свойства; изъ второй сдѣлалъ въ послѣднее время седьмую науку, слѣдующую за соціологіей. Эти ошибки не имѣютъ рѣшительно никакого вліянія на правильность постановки имъ задачи человѣческому мышленію. Всѣ лучшіе его ученики (Литтрэ, Милль, Льюисъ) видѣли эти недостатки, и, конечно, болѣе научная обработка отдѣльныхъ вопросовъ психологіи и этики укажетъ и средства исправить въ этомъ отношеніи классификацію Конта. Надо хорошо помнить, что ученіе положительной философіи не есть вовсе то же самое, что ученіе Конта. Въ послѣднемъ есть очень много

вовсе не положительнаго, частью потому, что наука переросла уже эпоху Конта, частью потому, что онъ недостаточно зналъ нѣкоторыя области, частью потому, что онъ самъ, выросши подъ вліяніемъ теологическихъ и метафизическихъ воззрѣній, не смотря на свои усилія, чаще имъ поддавался, чѣмъ бы это можно было ожидать отъ проповѣдника позивитизма.

Основной рядъ объективныхъ явленій, имъ установленный, вѣроятно, останется въ наукѣ: число, протяженіе, движеніе, тяготѣніе, теплота, электричество, химическій процессъ, жизнь, общественность. Но какіе члены дополняютъ этотъ рядъ? на какіе элементы распадаются иные изъ этихъ членовъ? какъ они свяжутся между собой? все это предстоитъ рѣшить будущему. Неудачно употребленный Контомъ терминъ *астрономія* вызвалъ многія возраженія, но лишь потому, что подъ этимъ терминомъ можно понимать двѣ существенно различныя вещи. Недостатокъ психологіи въ классификаціи Конта признанъ почти всѣми позитивистами. Недостаточное знакомство съ политической экономіей и слѣдъ ранняго сближенія съ Сенъ-Симономъ помѣшали Конту дать въ соціологіи мѣсто теоріи экономическихъ вопросовъ, но и это уже признано его учениками, такъ что Литтрэ говоритъ *): „Одною изъ самыхъ важныхъ и нужныхъ задачъ, которыя можно рекомендовать послѣдователямъ позитивизма, это обработка политической экономіи съ точки зрѣнія позитивной философіи“. Точно такъ же устраняются почти всѣ частныя возраженія противъ классификаціи и мнѣній Конта. Эти возраженія поражаютъ болѣе

*) E. Littré: „Auguste Comte et la philosophie positive“, 675.

или менѣе вѣрно Огюста Конта, но не касаются задачи позитивизма.

Столь же мало значенія можно придавать возраженіямъ противъ связи между классификаціею наукъ и ихъ генезисомъ. Слишкомъ натянутое въ иныхъ случаяхъ отыскиваніе слѣдовъ трехъ фазисовъ мысли есть скорѣе слабость Конта, чѣмъ цѣлой системы. Вообще, относительно исторической части сочиненія Конта, т. е. 5-го и 6-го томовъ его философіи, надо признать ихъ весьма замѣчательнымъ обобщеніемъ, котораго недостатки, во всякомъ случаѣ, нельзя приписать позитивизму вообще, но личному взгляду автора. Конечно, можно считать нѣсколько преувеличенною похвалою слова Милля: „Мы видимъ въ этомъ обозрѣніи величайшее произведеніе Конта, послѣ его обзора наукъ; въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ первое даже изумительнѣе послѣдняго... Его нужно прочитать, чтобы оцѣнить. Кто не вѣритъ, что изъ философіи исторіи можно сдѣлать науку, тотъ, вѣроятно, отказался бы отъ своего взгляда, прочитавъ эти два тома“ (М., 96).

Гораздо существеннѣе нѣкоторые другіе пункты возраженій.

Устраняя конкретныя науки изъ позитивной классификаціи, Контъ этимъ не уничтожилъ ихъ. Предметы ихъ реальны, подлежатъ человѣческому изслѣдованію, входятъ въ систему человѣческихъ представленій и понятій, вліяли на историческое развитіе человѣческой мысли. Распредѣленіе планетъ и созвѣздій, водъ и материковъ, равнинъ и горныхъ хребтовъ, геологическихъ наслоеній и минераловъ, ботаническихъ и зоологическихъ видовъ, словомъ, *Космосъ*, какъ онъ былъ и есть, нельзя оставить въ сторонѣ, когда мы хотимъ понять природу, феноме-

нологію познающаго духа, исторію мысли. Позитивизмъ не выполнитъ своей задачи, пока не внесетъ и этотъ элементъ въ его полнотѣ въ свою классификацію. Конечно, космологическія (конкретныя) науки должны при этомъ распасться. *Понять* распредѣленіе предметовъ можно лишь, какъ результатъ процессовъ, дѣйствовавшихъ и давшихъ начало тому или другому распредѣленію, и въ этомъ случаѣ различныя распредѣленія должны размѣститься въ наукахъ явленій, какъ одна изъ понятыхъ формъ ихъ процессовъ. Внѣ этого остается смотрѣть на распредѣленіе предметовъ, какъ на данный матеріалъ, изъ котораго черпается пониманіе явленій, но который самъ остается *недоступенъ* пониманію.

Но подобный взглядъ на вещи соотвѣтствовалъ бы отвѣту, что задача, поставленная позитивизмомъ, неразрѣшима, слѣдовательно, равнялся бы самоуничтоженію позитивизма.

Весьма важное возраженіе было выставлено на видъ Гербертомъ Спенсеромъ, именно—невозможность линейной классификаціи наукъ *), въ замѣнъ которой англійскій мыслитель представилъ три группы наукъ на основаніи принципа перехода отъ однороднаго къ разнородному и, наоборотъ (дисинтеграціи и интеграціи), принципа, который обусловливаетъ всѣ его построенія. Эти три группы суть: науки абстрактныя (логика и математика), абстрактно-конкретныя (науки явленій) и конкретныя (науки космогоническія). Если бы возраженіе Спенсера было безусловно вѣрно, то съ нимъ и позитивизмъ былъ бы отвергнутъ, такъ какъ отсутствіе единой воз-

*) Г. Спенсеръ: „Классификація наукъ“ (1886) и „Генезисъ науки“, въ „Опытахъ“, т. I.

можной классификаціи соотвѣтствовало бы положеніямъ: природу понять нельзя, такъ какъ пониманіе ряда ея явленій совершенно не связано съ пониманіемъ системы предметовъ, ее составляющихъ, и, кромѣ того, абстрактныя понятія логики и математики составляютъ еще обособленный циклъ, не имѣющій ничего общаго съ явленіями или распредѣленіями природы,—а понять что-либо мы можемъ, только прилагая къ нему общелогическіе пріемы и законы чиселъ; феноменологія духа и исторія мысли не имѣютъ ничего общаго съ пониманіемъ природы; раціональное общее образованіе невозможно и стремиться къ нему безполезно, такъ какъ каждая группа наукъ можетъ дать вполнѣ развитыхъ спеціалистовъ, для которыхъ вовсе не нужно знать двухъ другихъ группъ.

Но эти положенія Спенсеръ вовсе не думалъ выводить, и связи между тремя своими группами наукъ онъ никогда не думалъ оспаривать. Его цѣль: расположить *готовый* міръ науки въ систему, которую всего удобнѣе охватить человѣческой мысли. Объ этой задачѣ можно только сказать, что она совершенно отлична отъ задачи позитивизма, который не раздѣляетъ классификаціи реальныхъ фактовъ отъ процесса ихъ научнаго усвоенія мыслью личности или исторіею человѣчества. Мысль человѣка идетъ всегда линейно. Чтобы данный законъ природы былъ *научно понятъ*, необходимо, чтобы *предварительно* были усвоены нѣкоторые факты и поняты другіе простѣйшіе законы. Но усвоеніе извѣстныхъ фактовъ и пониманіе простѣйшихъ законовъ обусловливаетъ нѣкоторымъ образомъ опредѣленную степень культуры, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что опредѣленные рутинные пріемы въ техникѣ становятся невозможными. Итакъ, каждый законъ, *понятый научно*, предполагаетъ:

1) рядъ простѣйшихъ законовъ и группъ фактовъ, 2) рядъ предшествующихъ процессовъ личной мысли, 3) рядъ историческихъ ступеней общественнаго развитія. Найти мѣсто каждаго научнаго закона во всѣхъ этихъ рядахъ и показать связь, которая, вслѣдствіе существованія этихъ рядовъ, имѣетъ мѣсто между фактами реальнаго міра, феноменами мысли и внутренней исторіи общества,—представляетъ совершенно раціональную задачу, но классификація, которая удовлетворитъ этой задачѣ, будетъ неизбѣжно линейная. Конечно. она должна разбить всѣ существующія систематическія классификаціи наукъ, построенныя на основаніи группировки вслѣдствіе односторонняго теоретическаго принципа или на основаніи практическаго удобства соединенія занятій. Удовлетворяя *своей* цѣли, эта позитивная классификація нисколько не мѣшаетъ существованію другихъ классификацій наукъ, соотвѣтствующихъ удобнѣйшему обозрѣнію всего міра мысли, какъ *готоваго*, практической группировкѣ ученыхъ спеціалистовъ и т. п.

Столь же важно возраженіе, выставленное идеалистами и касающееся весьма существеннаго пункта позитивизма, встрѣчается въ статьѣ Гартсена, по поводу журнала Литтрэ и Вырубова, помѣщенной въ первомъ номерѣ философскаго журнала Фихте. Позитивисты не признаютъ ничего, кромѣ относительнаго, и между тѣмъ признаютъ законы природы, которые безусловны; мало того, они считаютъ ихъ фактами, изъ которыхъ можно получить путемъ наведенія и вывода, новые факты. Но фактъ есть дѣло воспріятія и одинъ онъ относителенъ. Отыскивая же *законы*, позитивисты впадаютъ въ противорѣчіе съ собственными требованіями, такъ какъ, во-первыхъ, всякій законъ не относителенъ, не восприни-

мается чувствами и есть не фактъ, а идея. А затѣмъ, такъ какъ внѣ законовъ нѣтъ науки, то и наука относительнаго не существуетъ, и позитивизмъ есть мышленіе, само не понимающее, чего оно хочетъ. Къ сожалѣнію, и въ лагерѣ мыслителей, связанныхъ съ позитивизмомъ считаютъ это возраженіе какъ бы основатель нымъ Льюисъ предлагаетъ (въ главѣ „Законы природы“) отстранить слово *законъ*. Даже такой сильный умъ, какъ Милль, допускаетъ, что законъ причинности можетъ быть не общъ. Если бы это возраженіе идеалистовъ имѣло правильное основаніе, то позитивизмъ рѣшительно не имѣлъ бы смысла, потому что каждая спеціальная наука устанавливаетъ законы, предполагаетъ ихъ неизмѣнность и безъ этого не можетъ ни дѣлать предсказаній въ теоріи, ни ставить цѣлей въ техникѣ, а позитивизмъ, выдающій себя за основу теоріи наукъ, или долженъ отказаться отъ отыскиванія неизмѣнныхъ законовъ, или отрицать ихъ неизмѣнность. Въ сущности, указанное возраженіе истекаетъ изъ взаимнаго непониманія. Вслѣдствіе раздвоенія научныхъ и философскихъ работъ почти со временъ Бэкона, одни и тѣ же термины употребляются учеными и философами съ различными смыслами и слова: относительное, безусловное, законъ, фактъ—значатъ иное въ сочиненіи ученаго спеціалиста и въ сочиненіи идеалистическаго мыслителя. Надо отдать справедливость идеалистамъ, что они *свою* терминологію разработали очень тщательно, и въ этомъ отношеніи общія разсужденія спеціалистовъ уступаютъ имъ именно по недостатку философіи, которая была бы тѣсно связана съ *научною* мыслью. Позитивистамъ въ этомъ случаѣ вредитъ и недостатокъ философскаго принципа, о чемъ еще скажемъ ниже. Все это имѣетъ слѣдствіемъ, что идеалисты без-

престанно могутъ ловить позитивистовъ на словахъ, ставить ихъ въ споръ на почву терминологіи, предполагающей другую точку зрѣнія, и, повидимому, одержать побѣду. Но это кажущаяся побѣда. Стоитъ позитивистамъ твердо держаться *научнаго* смысла словъ и всѣ противорѣчія исчезнутъ. Дѣло въ томъ, что для науки законъ есть психическій фактъ, который относителенъ, потому что подлежитъ непрерывной повѣркѣ и критикѣ другихъ фактовъ психическихъ и объективныхъ, но получаетъ характеръ болѣе и болѣе неоспоримый или, если угодно, безусловный по мѣрѣ того, какъ всесторонняя критика подтверждаетъ его, подвергая постоянной повѣркѣ. Безусловные законы математики столь же *относительны* въ своемъ генезисѣ, но такъ какъ мы всегда можемъ ихъ повѣрить мысленно, и съ первой минуты мышленія могли это сдѣлать, то они являются намъ безусловными. Наука стремится именно къ обобщенію фактовъ, воспринятыхъ внутренними чувствами, фактами психическими, воспринимаемыми только мыслью. Но научная *относительность* этихъ фактовъ, т. е. зависимость отъ воспріятій и другихъ фактовъ, совершенно уживается съ тѣмъ, что можно бы назвать научною *безусловностью*, т. е. невозможностью усомниться въ нихъ, если мы остаемся въ области *науки*, а не переходимъ въ область *метафизики*. Съ точки зрѣнія *метафизики*, совершенно правильно сомнѣваться въ неизмѣнности связи причины со слѣдствіемъ, въ существованіи внѣшняго міра въ томъ, что наши основныя логическія и математическія истины суть и *объективно* истины и т. под., но на точкѣ зрѣнія *науки* въ этомъ сомнѣваться нельзя, потому что, отнимая эти основанія, мы уничтожаемъ и ту самую точку зрѣнія, на которой стоимъ, такъ что уже далѣе вовсе не имѣемъ

права мыслить. Итакъ, позитивизмъ, съ своей точки зрѣнія, имѣетъ полное право искать *неизмѣнные* законы, требуя въ то же время, чтобы все въ мышленіи позитивиста было сознано, какъ относительное.

Гораздо меньшее значеніе для сущности позитивизма имѣютъ замѣчанія относительно права употреблять гипотезы и, вслѣдствіе того, права связывать гипотетически различныя области фактовъ, изучаемыя какъ особенныя, на основаніи различія воспріятій. Въ этомъ отношеніи Контъ былъ иногда чрезмѣрно строгъ, иногда чрезмѣрно уступчивъ. Конечно, всякая гипотеза, допускающая повѣрку, хотя бы лишь въ будущемъ, вполнѣ законна. Слѣдовательно, гипотеза Дарвина, которая могла бы быть повѣрена чрезъ довольно значительное число поколѣній, вполнѣ позитивна, хотя теперь она еще представляетъ воззрѣніе, недоступное повѣркѣ. Гипотеза преобразованія физическихъ явленій одно въ другое тоже позитивна, потому что можетъ быть повѣрена количественно. Но уже нельзя считать позитивною теорію невѣсомаго и неощутимаго эфира, которая, по всѣмъ нынѣшнимъ научнымъ соображеніямъ, будетъ навсегда недоступна повѣркѣ. И здѣсь мы встрѣчаемся съ отношеніемъ позитивизма къ матеріализму; на отношеніи этомъ полезно остановиться, такъ какъ оно хорошо выясняетъ сущность позитивизма.

Позитивистовъ безпрестанно смѣшиваютъ съ матеріалистами и Гартсенъ, о которомъ мы упомянули выше, прямо причисляетъ Литтрэ къ матеріалистамъ, на основаніи того, что „сущность матеріализма—отрицать реальность души и принимать ее за *продуктъ* нѣкоторыхъ факторовъ“. Едва-ли это опредѣленіе вѣрно, такъ какъ оно обозначаетъ одно мнѣніе, а не философскую си-

стему. Но даже и оно не подходитъ къ позитивизму, такъ какъ ни одинъ послѣдовательный позитивистъ не *отрицаетъ* ни реальности души, ни реальности Бога. Позитивистъ говоритъ только, что ихъ *ни* утверждать, *ни* отрицать въ *наукѣ* нельзя, что наука должна быть построена безъ введенія въ нее сущностей, существованіе которыхъ нельзя повѣрить научно. Напротивъ, и Контъ, и Литтрэ, и всѣ послѣдовательные позитивисты одинаково отрицаютъ и матеріализмъ, и атеизмъ, какъ метафизическія системы.

Въ самомъ дѣлѣ, матеріализмъ можно разсматривать въ двухъ формахъ. Грубый матеріализмъ говоритъ о веществѣ, какъ о чемъ-то совершенно реальномъ и понятномъ, и изъ свойствъ этой сущности, недоступной ни опыту, ни мысли въ своей общности, выводитъ все сущее. Позитивизмъ же не можетъ допустить въ себѣ сущности, такъ какъ онъ весь ограниченъ лишь міромъ явленій; для послѣдовательнаго позитивиста слово *вещество* не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ обобщающею формулою. Если иногда тотъ или другой позитивистъ употребитъ это слово какъ бы въ смыслѣ сущности, то надо винить писателя, а не ученіе.

Болѣе утонченную отрасль матеріализма представляетъ механическая теорія міра. Движеніе, въ этомъ воззрѣніи, есть основной фактъ, который преобразовывается во все остальное. Теплота и свѣтъ, химическія явленія, органическіе процессы, мысль, общественные и историческіе процессы суть лишь различныя проявленія одного и того же основного факта. Это воззрѣніе, какъ бы близкимъ ни казалось къ позитивизму, тѣмъ не менѣе существенно отъ него отличается, хотя—и это довольно важно замѣтить—не противорѣчитъ ему. Для

позитивизма области особенныхъ явленій существенно различны, пока наука не даетъ возможности придумать повѣрку для гипотезы ихъ тождественности. Пока мы не можемъ повѣрить, происходитъ-ли точно волнообразное движеніе эфира при явленіяхъ свѣта и теплоты, или молекулярное движеніе при химическихъ процессахъ, до тѣхъ поръ для науки и для позитивизма воспринимаемыя нами явленія движенія, теплоты и химическихъ замѣщеній суть явленія *различныя*. Болѣе позитивна гипотеза сведенія жизненныхъ явленій на механическія и химическія, такъ какъ повѣрка этой гипотезы полученіемъ организмовъ, какъ продуктовъ механико-химическаго процесса, возможна въ будущемъ. Нельзя также считать позитивнымъ главный пунктъ матеріалистической теоріи—разсмотрѣніе психическихъ явленій, какъ особаго рода преобразованныхъ движеній, потому что наука не имѣетъ еще и надежды прослѣдить въ нервахъ и въ мозгу разницу элементарныхъ ощущеній пріятнаго и непріятнаго, слѣдовательно, положить физіологическое основаніе этикѣ и эстетикѣ. Тѣмъ не менѣе она можетъ различать мозговые процессы, соотвѣтствующіе формированію представленій, понятій и ихъ преобразованію. Итакъ, если матеріализмъ, какъ философское міросозерцаніе, имѣетъ право допускать тождество двухъ процессовъ, то позитивизмъ, который можетъ идти лишь такъ далеко, какъ распространяются методы научной повѣрки, не можетъ этого сдѣлать. Во всѣхъ этихъ случаяхъ *противорѣчія* между матеріалистическими положеніями и позитивными не существуетъ, но при *настоящемъ* состояніи науки позитивисты не имѣтъ права принимать матеріалистическую теорію, такъ какъ она не подлежитъ повѣркѣ. Если бы когда-либо наука пріобрѣла новые

факты, вооружилась болѣе широкими средствами повѣрки, такъ что возможность опредѣленнаго отвѣта представилась бы хотя въ далекомъ будущемъ, то и отношеніе позитивизма къ матеріалистической теоріи могло бы сдѣлаться инымъ.

Сказанное о гипотезахъ въ позитивизмѣ весьма легко примѣнить и къ вспомогательнымъ выраженіямъ, столь часто встрѣчающимся въ наукахъ и въ философскихъ сочиненіяхъ. Контъ чрезвычайно возставалъ противъ словъ: причина, химическое сродство и т. д.; но, въ сущности, эти слова, точно такъ же, какъ слова: сила, душа, вещество, жизненная сила и т. п., могутъ быть совершенно раціонально употреблены позитивистами въ строго опредѣленномъ смыслѣ обобщающей *формулы* для группы явленій, слѣдовательно, въ смыслѣ, который допускаетъ всегда умственную повѣрку при замѣнѣ формулы болѣе точнымъ выраженіемъ.

Мы видѣли, что повѣрка играетъ весьма важную роль въ позитивизмѣ, потому что она одна оправдываетъ его обобщенія, его группировку фактовъ, его гипотетическія сближенія или формулы, имъ употребленныя. Между тѣмъ, именно эта часть была нѣсколько пренебрежена какъ Контомъ, такъ и его болѣе непосредственными послѣдователями. Милль говоритъ по этому поводу (50—52): „Философія науки есть не что иное, какъ сама наука, разсматриваемая не по отношенію къ ея результатамъ и истинамъ, которыя она опредѣляетъ, а по отношенію къ процессамъ, посредствомъ которыхъ умъ достигаетъ этихъ результатовъ, признакамъ, по коимъ онъ узнаетъ эти истины, а также по отношенію къ стройному и методическому расположенію ихъ въ видахъ возможно большей ясности пониманія, равно какъ

самаго полнаго и удобнаго примѣненія: однимъ словомъ, это—логика науки. Касательно первыхъ пяти основныхъ наукъ своего ряда Контъ достигъ предположенной цѣли съ успѣхомъ, которому едва-ли можно достаточно надивиться. Даже менѣе изумительную часть его общаго обозрѣнія—томъ о химіи и біологіи, который уже тогда стоялъ ниже дѣйствительнаго состоянія этихъ наукъ и находится далеко позади нынѣшняго положенія ихъ, — даже этотъ томъ намъ никогда не случалось открывать безъ того, чтобы не почувствовать всей обширности умозрѣній, заключенныхъ въ немъ, и не убѣдиться, что путь поставить эти науки на совершенно раціональную ногу, далеко еще не вполнѣ усвоенный большинствомъ людей, занимающихся разработкою ихъ, нигдѣ такъ успѣшно не былъ указанъ.

„Но для вѣрной оцѣнки этого великаго философскаго произведенія, мы должны имѣть въ виду то, что не было исполнено, такъ же, какъ и то, что было сдѣлано. Нѣкоторые изъ главныхъ недостатковъ и слабостей Контовой системы мышленія находятся, какъ это обыкновенно случается, въ тѣсной связи съ высшими ея успѣхами.

„Философія науки состоитъ изъ двухъ главныхъ частей. Одна занимается методами изслѣдованія, другая разсматриваетъ требованія доказательности; одна указываетъ пути, которыми умъ человѣческій приходитъ къ заключеніямъ, другая—способъ, какимъ устанавливается ихъ очевидность. При полнотѣ—первая представилась бы органомъ открытія, послѣдняя — органомъ доказательности. Контъ ограничивается главнымъ образомъ первою изъ этихъ частей и разрабатываетъ ее съ такимъ совершенствомъ, что не имѣетъ до сихъ поръ соперника въ

этомъ дѣлѣ. Ничто не можетъ сравниться съ его обзоромъ средствъ, какими умъ человѣческій располагаетъ для изслѣдованія законовъ явленій,—съ его разборомъ обстоятельствъ, которыя дѣлаютъ извѣстный основной видъ изслѣдованія примѣнимымъ или непримѣнимымъ къ тому или другому классу явленій,—съ его изложеніемъ расширеній и видоизмѣненій, какія испытываетъ процессъ изслѣдованія, приспособляясь ко всякой новой области изученія,—наконецъ, съ его изображеніемъ даровъ, какими каждая изъ основныхъ наукъ обогащаетъ методъ положительнаго изслѣдованія, такъ какъ та или другая наука лучше всего бываетъ способна довести до совершенства тотъ или другой процессъ. Эти и многіе сродные предметы Контъ разработалъ съ такимъ глубокимъ знаніемъ дѣла, которое оставляетъ желать весьма немногаго. Не менѣе удивителенъ и его обзоръ самыхъ обыкновенныхъ истинъ, достигаемыхъ каждою наукою и разсматриваемыхъ касательно ихъ отношенія къ общей суммѣ человѣческаго знанія и касательно ихъ логической важности, какъ вспомогательныхъ средствъ къ дальнѣйшему прогрессу. Но за всѣмъ этимъ остается совершенно особый вопросъ. Мы изучили прямой путь доискиваться результатовъ. Но когда результатъ достигнутъ, какъ узнать, что онъ вѣренъ? Какъ удостовѣриться, что процессъ былъ веденъ правильно, что наши посылки—состоятъ-ли онѣ изъ обобщеній, или изъ частныхъ фактовъ — дѣйствительно доказываютъ заключеніе, которое мы основали на нихъ? Контъ не думаетъ затрогивать этого вопроса. Онъ не даетъ пробнаго камня для доказательства... Контъ утверждаетъ, что только та гипотеза законна, которая допускаетъ возможность повѣрки, что ни одна изъ нихъ не должна признаваться

истинною, исключая случаевъ, когда можетъ быть показано не только то, что она согласуется съ фактами, но и то, что ея ложность несовмѣстима съ ними. Онъ, слѣдовательно, ищетъ критерія для индуктивныхъ доказательствъ и, не указывая такого, кажется, оставляетъ въ сторонѣ, какъ непрактичную, главную задачу собственно такъ называемой логики. Въ началѣ своего трактата онъ говоритъ о теоріи метода, отдѣленной отъ частныхъ приложеній, какъ о вещи возможной, но ненужной: методъ, по его мнѣнію, изучается только тогда, когда прилагается, и логика науки можетъ быть съ пользою передана только самой наукой. Къ концу труда Контъ принимаетъ болѣе рѣшительный тонъ и считаетъ химерою всякую мысль о научной логикѣ внѣ ея примѣненія. Въ слѣдующихъ сочиненіяхъ онъ зашелъ въ этомъ направленіи такъ далеко, что призналъ ее вредной".—Милль счелъ необходимымъ дополнить этотъ недостатокъ позитивной философіи своею „системою логики".

Съ недостаткомъ теоріи доказательствъ у Конта Милль связываетъ, повидимому, и тѣ печальныя явленія, которыя обозначили послѣдній фазисъ дѣятельности Конта и которыхъ предвѣстники, по мнѣнію Милля, встрѣчаются уже въ курсѣ позитивной философіи. Допущеніе извѣстнаго взгляда не вслѣдствіе его научности, а вслѣдствіе нѣкоторой субъективной потребности, дѣйствительно, замѣчается у Конта не разъ. Эта субъективная потребность создала и „Позитивную политику", отъ которой отреклись почти всѣ ученики Конта, и знаменитый позитивный культъ человѣчества, и всѣ странности, которыя дѣлаютъ послѣдніе годы жизни Конта какъ бы принадлежащими другой личности, а не автору „Курса позитивной философіи".

Но едва ли этотъ переходъ Конта не лежитъ глубже въ самыхъ условіяхъ созданія позитивизма, именно въ его отношеніи къ задачѣ философіи вообще. Здѣсь намъ приходится обратиться къ тому, что, на нашъ взглядъ, составляетъ самый существенный недостатокъ позитивизма, если его разсматривать не какъ способъ мышленія, не какъ постановку задачъ, а какъ философскую систему.

Вѣрнѣйшій и дѣльнѣйшій изъ прямыхъ послѣдователей Огюста Конта, Литтрэ, опредѣляетъ значеніе позитивизма такъ *): „Заслуга позитивной философіи заключается не въ томъ, что она,—среди смутъ, оплакиваемыхъ теологіею, но которымъ послѣдняя не помѣшала родиться, какъ не мѣшаетъ имъ рости,—предложила принципъ доктрины и организаціи (многіе дѣлали это и прежде), но что позитивная философія предложила такой принципъ, который концентрируетъ въ себѣ всѣ достоинства положительной науки, когда одна лишь наука осталась неподверженною нападеніямъ и ростущею".

Что именно тѣсная связь съ наукою составляетъ силу позитивизма, объ этомъ уже говорено выше; но какой же принципъ далъ позитивизмъ? Мы видѣли, что онъ поставилъ философіи задачу правильной классификаціи научной мысли, но мы не получимъ отвѣта, если спросимъ Конта, Литтрэ или Льюиса: почему именно эти задачи поставлены позитивизмомъ? почему три вѣтви объективнаго знанія природы, субъективнаго мышленія личности и историческаго развитія человѣчества совпадаютъ въ правильной классификаціи? почему чи-

*) „Cours de philosophie positive", I, Préface d'un disciple, XLVI—XLVII.

сло этихъ вѣтвей не увеличить или не уменьшить? почему позитивное мышленіе предпочтительнѣе теологическаго и метафизическаго? Для чего существуетъ позитивная философія или какая бы то ни была другая?

Конечно, возможенъ отвѣтъ чисто эмпирическій: наука составляетъ теперь высшій и важнѣйшій элементъ общественной жизни; для того, чтобы этотъ элементъ употреблять съ пользою, надо его уяснить: позитивная философія имѣетъ въ виду эту практическую цѣль для нашего времени. Опытъ доказалъ, что другія воззрѣнія мѣшаютъ правильному развитію науки, слѣдовательно, надо ихъ считать низшими. Уяснить же науку въ ея цѣлости можно лишь путемъ правильной классификаціи явленій. Если при этомъ удастся объяснить и процессъ познающаго мышленія, и процессъ развитія человѣчества, то тѣмъ лучше; это эмпирическое совпаденіе мы должны взять, *какъ* оно есть, оставляя въ сторонѣ вопросъ: *почему* оно такъ.

Но, сводя вопросъ на практическую почву, едва ли позитивисты могутъ остаться въ выгодѣ относительно противниковъ, потому что всѣ школы ставятъ опредѣленіе полезнѣйшаго, лучшаго, нужнѣйшаго такъ, что ихъ ученіе выйдетъ наиболѣе удовлетворяющимъ условіямъ. Доказать, которое изъ этихъ опредѣленій правильнѣе, нельзя, не выйдя изъ какого-либо болѣе общаго принципа; слѣдовательно, споръ будетъ безконеченъ. Исторія тоже не можетъ здѣсь быть принята за безусловное доказательство, такъ какъ безспорно въ ней встрѣчаются и періоды прогресса, и періоды остановки въ развитіи. Почему же не принять преобладаніе научнаго мышленія за патологическое явленіе и не допустить, что наше время надо лѣчить отъ этого пагубнаго направленія (какъ

и думаютъ иные почтенные проповѣдники), а вовсе не способствовать современности укрѣпиться въ наукѣ, устраняя все остальное?

Но есть и другое, гораздо болѣе важное препятствіе позитивизму стать на практическую точку зрѣнія для объясненія своего существованія. Эта точка зрѣнія вовсе въ немъ не заключается, и, объясняя что либо практическимъ мотивомъ, позитивизмъ становится какъ бы въ противорѣчіе съ самимъ собою или, точнѣе говоря, переходитъ въ чужую область. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ искать въ позитивизмѣ практическихъ мотивовъ дѣйствія, гдѣ искать его опредѣленія лучшаго, полезнѣйшаго, должнаго? Конечно, въ соціологіи, гдѣ только и могутъ появиться подобныя категоріи. Но соціологія въ позитивизмѣ есть тоже не иное что, какъ классификація фактовъ и явленій въ ихъ раціональной зависимости и въ ихъ генезисѣ. Льюисъ говоритъ (281): „Не восхищаясь политическими фактами, но и не порицая ихъ, общественная наука, какъ и всѣ остальныя, видитъ въ нихъ только простые предметы наблюденія, и на каждое явленіе смотритъ съ двойной точки зрѣнія: его гармоніи съ современными ему явленіями и связи съ предшествовавшими и послѣдующими состояніями человѣческаго развитія“. Какое же право въ такомъ случаѣ имѣетъ позитивистъ говорить, что одно лучше сдѣлать, чѣмъ другое, что это надо, а этого не надо?

Пожалуй, позитивисты отвѣтятъ на это такъ: мы и не думали охватывать своею философіею все сущее; это невозможное стремленіе мы оставляемъ метафизикамъ. Мы нашли важную область, господствующую надъ современными вопросами—именно науку, и задали себѣ задачу—понять значеніе этой области во всѣхъ ея особенностяхъ,

во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ, во всемъ ея распространеніи. Мы знаемъ, что многое остается внѣ этой области. Пока оно не вошло въ науку, оно не вошло и въ нашу философію. Пусть оно и остается внѣ ея. Практическіе мотивы не входятъ въ нашу философію, но мы ими такъ же можемъ руководствоваться, какъ и всѣ другіе люди.

Конечно, подобное воззрѣніе очень суживаетъ предѣлы позитивизма и, кромѣ того, представляетъ два неудобства: теоретическое и практическое.

Если жизненныя побужденія должнаго, лучшаго, достойнѣйшаго, полезнаго, справедливаго суть факты, то почему не отыскивать для нихъ законы, какъ и для другихъ фактовъ, именно въ той формѣ, въ которой мы ихъ воспринимаемъ—какъ поставленіе цѣлей, насъ волнующихъ? Согласно ли съ основами позитивизма въ этой области смотрѣть на факты, какъ на объективныя явленія, когда они имѣютъ субъективное значеніе? Имѣемъ ли мы на этихъ основаніяхъ право выкидывать изъ фактовъ этой области именно то, что составляетъ ихъ характеристическую особенность?—Теоретически, позитивизмъ обязанъ построить и теорію практическихъ мотивовъ, какъ *субъективныхъ* побужденій.

Если наука выдѣлена изъ жизни, то какое право имѣютъ позитивисты считать науку важнѣйшимъ, нужнѣйшимъ элементомъ современности? Во всякое время, во всякомъ обществѣ, важнѣйшій элементъ есть *сама жизнь*, съ ея желаніями, волненіями, наслажденіями и страданіями. Практически, важнѣе всего практическая философія, указывающая не только, *что* и *какъ* бываетъ, какимъ образомъ происходятъ тѣ или другія общественныя явленія, но и цѣль, къ которой человѣкъ *обязанъ*

стремиться, — идеи, которыя *желательно* воплотить въ общественный строй.

Въ сущности, позитивизмъ, ставя выше всего науку съ ея методами, какъ нѣчто само по себѣ обязательное, рѣшалъ практическій вопросъ, но рѣшалъ его эмпирически и, введя этотъ мотивъ въ свое основаніе, затѣмъ не возвращался къ нему. Огюстъ Контъ почувствовалъ, повидимому, что жизнь не можетъ быть выкинута изъ мышленія и что позитивное мышленіе должно ее построить такъ, какъ она есть въ ея особенностяхъ. Отсюда возникъ и субъективный методъ, употребленный имъ для позитивной политики, методъ, противъ котораго такъ возстали его вѣрнѣйшіе ученики, который привелъ къ странному зданію позитивной религіи и вызвалъ такія злыя насмѣшки.

Собственно, Контъ былъ правъ въ этомъ случаѣ. Не мысль о субъективномъ методѣ въ практической части позитивизма была невѣрна, а пріемъ Конта, личное настроеніе, имъ внесенное въ эту область своего мышленія. Какъ во всѣхъ недостаткахъ его системы, и тутъ виновата не сама система, а человѣкъ.

Въ чемъ можетъ заключаться раціональная разница между объективнымъ и субъективнымъ методомъ мышленія? Объективно то, что подлежитъ во всѣхъ частностяхъ повѣркѣ нѣсколькихъ изслѣдователей. Субъективно то, что можетъ быть провѣрено лишь одной личностью. Объективный методъ требуетъ, чтобы изслѣдуемыя явленія, устанавливаемыя истины и способъ ихъ доказательства доступны были повѣркѣ всякаго, кто одаренъ достаточнымъ знаніемъ и надлежащими орудіями для полученія воспріятій. Субъективный методъ неизбѣжно употребляется тамъ, гдѣ самое явленіе доступно лишь одному

наблюдателю или гдѣ для установленія истины мы употребляемъ пріемы, для которыхъ существуетъ подобное же ограниченіе. При этомъ вовсе нѣтъ основанія считать субъективный методъ всегда выводнымъ, какъ, повидимому, думаетъ Контъ, или метафизическимъ, какъ полагаетъ Литтрэ. Субъективный методъ можетъ *научно* употребляться для установленія истины путемъ наведенія или вывода, если только значительное число наблюдателей, критически развитыхъ и способныхъ къ научному наблюденію, могутъ, каждый отдѣльно, воспринять аналогичныя явленія. Такъ, теплота, свѣтъ, цвѣта и звукъ суть явленія субъективныя, и методъ изслѣдованія теплоты сдѣлался объективнымъ лишь тогда, когда термометръ, калориметръ и другіе приборы позволили свести изученіе явленій теплоты на изученіе объективныхъ явленій протяженія, вѣса, движенія, испаренія, замерзанія и т. п. Но и до существованія подобныхъ приборовъ субъективное изслѣдованіе теплоты могло быть научно, такъ какъ всякій могъ субъективно ощущать явленія теплоты, хотя степень ощущенія могла въ каждомъ случаѣ очень разниться, смотря по личностямъ. Видѣнія Сведенборга не могли служить основаніемъ научному употребленію субъективнаго метода, потому что они были доступны одному лицу. Сообщенія съ міромъ духовъ у спиритовъ тоже не могутъ служить подобнымъ основаніемъ, потому что личности, входящія въ подобныя сообщенія, не находятся въ состояніи, дѣлающемъ ихъ способными къ научнымъ наблюденіямъ и аналогическія явленія среди помѣшанныхъ и шарлатановъ, вмѣстѣ съ отсутствіемъ аналогическихъ явленій у лицъ критически развитыхъ, заставляютъ отнестись скептически ко всѣмъ явленіямъ подобнаго рода.

Посмотримъ же, можно ли употребить объективный

методъ въ этикѣ, соціологіи и политикѣ? если же необходимо употребить субъективный, то будетъ-ли онъ наученъ? Объективный элементъ въ этой области ограничивается дѣйствіями личности, общественными формами, историческими событіями. Они подлежатъ объективному описанію и классифицированію. Но чтобы *понять* ихъ, надо разсмотрѣть *цѣли*, для которыхъ дѣйствія личности составляютъ лишь средства, *цѣли*, которыя воплощаются въ общественныхъ формахъ, *цѣли*, которыя вызвали историческое событіе. Но что такое цѣль? Это нѣчто желаемое, пріятное, полезное, должное. Всѣ эти категоріи чисто субъективны и въ то же время доступны всѣмъ личностямъ. Слѣдовательно, входя въ изслѣдованіе, эти явленія принуждаютъ употреблять субъективный методъ и, въ то же время, позволяютъ это сдѣлать вполнѣ научно.

Но здѣсь есть еще одно обстоятельство, обособляющее изслѣдованія практическихъ вопросовъ отъ вопросовъ теоретическихъ и придающее въ области первыхъ еще болѣе широкое приложеніе субъективному методу. Въ теоретическихъ вопросахъ данъ реальный міръ, подлежащій повѣркѣ, и всѣ явленія котораго мы можемъ понять не иначе, какъ слѣдующія необходимой связи причинъ и слѣдствій. Обѣ задачи могутъ быть предложены: по даннымъ реальнымъ явленіямъ найти законы, ими управляющіе, и причины, ихъ вызвавшія; по даннымъ явленіямъ, распредѣленіямъ предметовъ и законамъ, имѣющимъ мѣсто въ данномъ случаѣ, найти рядъ послѣдующихъ процессовъ явленій и перераспредѣленій предметовъ. Обѣ задачи, при достаточныхъ условіяхъ, допускаютъ лишь *одно* рѣшеніе, и колебаніе относительно его, различныя *возможности*, о которыхъ мы при этомъ го-

воримъ, относятся не къ объективному теченію явленій, а къ недостаткамъ нашего знанія объ условіяхъ задачи.

Въ практическихъ вопросахъ представляются задачи гораздо болѣе различныя. Дѣйствительная связь внѣшняго міра, воспринимаемаго человѣкомъ, съ человѣческою дѣятельностью такова: внѣшній міръ вызываетъ побужденія; побужденія преобразовываются въ цѣли; цѣли, въ свою очередь, вызываютъ дѣйствія личностей, понятія—общественныя формы; изъ столкновенія различныхъ дѣйствій и подъ вліяніемъ различныхъ общественныхъ понятій совершаются историческія событія. При этомъ двѣ задачи практической философіи таковы: по даннымъ дѣйствіямъ, общественнымъ формамъ или событіямъ, найти побужденія и цѣли, ихъ вызвавшія; по даннымъ побужденіямъ опредѣлить цѣли, по цѣлямъ—дѣйствія личностей, а по дѣйствіямъ личностей въ данныхъ общественныхъ формахъ опредѣлить послѣдующія историческія событія. Но при рѣшеніи обѣихъ этихъ задачъ, всякій наблюдатель сознаетъ, что въ нихъ входитъ элементъ субъективной оцѣнки побужденій и цѣлей. Не всѣ побужденія становятся цѣлью; не всѣ цѣли вызываютъ дѣйствія, хотя мы воспринимаемъ всѣ побужденія, какъ *возможныя* цѣли и всѣ цѣли, какъ *возможные* источники дѣйствій. Но здѣсь понятіе о возможномъ сознается *нами*, какъ совершенно иное, чѣмъ въ вопросахъ теоретическихъ. Тамъ мы сознаемъ, что результатъ, имѣющій получиться, мы измѣнить не въ состояніи, хотя не знаемъ, каковъ онъ будетъ; здѣсь для насъ неустранимо сознаніе, что мы *можемъ* измѣнить результатъ въ извѣстной степени. Я не знаю, пойдетъ ли вечеромъ дождь; это возможно, но отъ меня не зависитъ. Я не знаю, попаду-ли я подъ дождь; это возможно, но я могу сдѣлать, что не попаду.

Ядро, вылетѣвшее изъ орудія и направленное въ данную точку, можетъ отклониться направо и налѣво; которое изъ этихъ отклоненій произойдетъ, я не знаю и вліять на это отклоненіе не въ моей власти. Я могу пойти изъ воротъ направо и налѣво; но который путь я выберу, зависитъ отъ меня. Конечно, съ точки зрѣнія весьма многихъ теорій, въ сравниваемыхъ случаяхъ разницы нѣтъ. И тамъ, и тутъ я *не знаю* условій, опредѣляющихъ заранѣе результатъ, но онъ неизбѣженъ во имя совокупности условій, мнѣ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ; сила побужденій, увлекательность цѣли не устанавливаются мною, а только сознаются. Какъ два шара, столкнувшіеся на билліардѣ, неизмѣнно пойдутъ послѣ толчка такимъ путемъ, а не другимъ, такъ нѣсколько побужденій, одновременно въ насъ вызванныхъ при данныхъ условіяхъ, неизбѣжно опредѣляютъ дальнѣйшій путь нашей мысли. Какъ нѣсколько растворовъ солей, слитыхъ вмѣстѣ, вслѣдствіе неизбѣжнаго процесса химическаго сродства, дадутъ опредѣленный осадокъ, выдѣлятъ опредѣленные газы и дадутъ процѣженный растворъ опредѣленнаго состава, такъ и при нѣсколькихъ цѣляхъ, одновременно насъ привлекающихъ, можно было бы впередъ сказать, которая потеряетъ для насъ привлекательность, которая останется въ формѣ отложеннаго желанія и которая вызоветъ немедленное, болѣе или менѣе энергическое, дѣйствіе. Такъ могутъ разсуждать тѣ, которые въ нашихъ чувствахъ и мысляхъ видятъ дѣйствіе провидѣнія, ведущаго человѣка въ продолженіе всей его жизни къ опредѣленной цѣли. Такъ могутъ разсуждать поклонники безусловнаго духа, воплощеннаго въ исторіи человѣчества, для которыхъ каждая личность есть лишь органъ жизни этого духа, неспособный ни задержать, ни ускорить неизмѣнное те-

ченіе его жизни. Такъ могутъ говорить матеріалисты, для которыхъ система чувствительныхъ нервовъ совершенно такъ же неизбѣжно вызываетъ сознательный рефлективный процессъ произвольныхъ дѣйствій, какъ безсознательный рефлексъ судороги, независимо отъ того, что̀ мы сознаемъ. Но всѣ эти рѣшенія вопроса, независимо отъ ихъ правильности или неправильности, суть рѣшенія *метафизическія*. Они берутъ фактъ не такъ, какъ мы его *воспринимаемъ*, а какъ мы его строимъ въ нашемъ представленіи. Они отбрасываютъ ежедневное наблюденіе, чтобы „искать въ недоступной намъ области“ *). Намъ доступно лишь сознаніе *произвольнаго* поставленія цѣлей и произвольнаго выбора между *побужденіями* и между цѣлями, а вліяніе провидѣнія, жизнь безусловнаго духа, послѣдовательность рефлекса, вызваннаго сознаннымъ ощущеніемъ и оканчивающагося дѣйствіемъ, которое мы сознаемъ, какъ произвольное, для насъ недоступны. Аналогіи могутъ насъ склонить къ принятію того или другого воззрѣнія, но *научно* можно признать лишь фактъ *сознанія произвольности* въ постановкѣ цѣлей, въ выборѣ между побужденіями и цѣлями, оставляя метафизикѣ вопросъ: призрачно это сознаніе, или нѣтъ. Когда же мы сказали *научно*, то мы можемъ сказать и *позитивно*. Позитивная философія не имѣетъ права выкинуть изъ своего разсмотрѣнія фактъ, доступный всеобщему наблюденію, не имѣетъ права оставить фактъ, какъ онъ *воспринимается*, въ сторонѣ, чтобы искать ему объясненія въ недоступной области. Произвольный выборъ побужденій и цѣ-

*) „Se proposer un lieu inaccessible, où l'on chercha est toute l'histoire de la metaphysique“ („Cours de phil. pos.“ I, Préface d'un disciple, XXVIII).

лей есть всеобщій (слѣдовательно, научный) фактъ субъективнаго наблюденія и позитивизмъ *обязанъ* изучать связь побужденій съ дѣйствіями, какъ произвольную, слѣдовательно, обязанъ допускать критику побужденій и цѣлей, какъ она представляется сознанію, т. е., какъ критику для *произвольнаго выбора*. Только въ этой формѣ пониманіе практическаго процесса жизни соотвѣтствуетъ этому процессу такъ, какъ онъ воспринимается и какъ онъ можетъ быть воспринятъ. *Метафизически* можно разсматривать будущія дѣйствія личности и событія исторіи лишь, какъ неизбѣжныя слѣдствія. *Позитивно* будущее человѣка и общества опредѣляется произвольнымъ выборомъ между побужденіями и цѣлями, при ограниченіи этого выбора условіями, насколько эти условія могутъ быть провѣрены наукой.

Итакъ, научная критика въ практическихъ вопросахъ имѣетъ еще задачу, которая не существуетъ для теоретическихъ. *Будущее* дѣйствіе личности подвергается критикѣ не только, какъ неизбѣжное, но какъ *возможное* и зависящее отъ *выбора*, желательное въ большей или меньшей степени, какъ имѣющее мѣсто въ классификаціи желательнаго и нежелательнаго по его *нравственному достоинству*. Итакъ, жизненный процессъ *требуетъ* своей особой субъективной классификаціи побужденій, цѣлей и дѣйствій, какъ нравственно-*лучшихъ* и нравственно-*худшихъ*. Она неизбѣжно субъективна, потому что сознаніе нравственно-лучшаго и худшаго доступно только отдѣльной личности. Ея задача вполнѣ научна или позитивна, потому что всякая личность столь же неизбѣжно прилагаетъ къ своимъ и чужимъ побужденіямъ, цѣлямъ и дѣйствіямъ категоріи нравственно-лучшаго и худшаго. Дѣло науки указать раціональныя основанія этой класси-

фикаціи, какъ въ химіи она классифицируетъ тѣла по ихъ сродству съ кислородомъ или водородомъ при данной температурѣ. Химикъ не знаетъ, почему, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, кислородъ отдѣляется отъ одного тѣла, чтобы соединиться съ другимъ, но, беря фактъ, какъ онъ есть, онъ опредѣляетъ, что, при такихъ-то обстоятельствахъ, произойдетъ опредѣленное замѣщеніе. Моралистъ не знаетъ, почему изъ нѣсколькихъ побужденій, присутствующихъ въ нѣсколькихъ личностяхъ, въ одной изъ нихъ такое-то побужденіе обратится въ цѣль и въ дѣйствіе, а въ другой — другое, въ третьей же всѣ побужденія не вызовутъ никакого дѣйствія; но онъ классифицируетъ эти личности на основаніи ихъ способности подчиняться тѣмъ или другимъ побужденіямъ, ставить себѣ тѣ или другія цѣли, осуществить ихъ тѣмъ или другимъ дѣйствіемъ. Эту классификацію онъ можетъ произвести лишь на основаніи того самаго субъективнаго процесса, который, какъ убѣждаетъ всеобщее субъективное наблюденіе, сознается личностью, какъ побудительная причина выбора, на основаніи *нравственной оцѣнки*.

Но придя на эту точку зрѣнія, позитивистъ замѣчаетъ, что и объективная критика подходитъ подъ нравственную оцѣнку. Знаніе реальнаго міра сознается желательнымъ, какъ *истина* или какъ польза, и эти явленія подлежатъ столь же законно классификаціи въ нравственномъ отношеніи, какъ и все другое. Стремленіе къ расширенію міра истины, къ увеличенію полезныхъ матеріаловъ жизни, могутъ сталкиваться въ жизни и дѣйствительно сталкиваются съ стремленіями къ воплощенію справедливости. Ученый можетъ усомниться, что лучше: разрабатывать кратные интегралы или бро-

ситься въ воду спасать утопающаго? Фабрикантъ можетъ усомниться, что лучше: употребить барышъ на расширеніе производства, или пожертвовать его на увеличеніе заработной платы? Это фактическое столкновеніе столь же важно разрѣшить мыслителю, какъ и сомнѣніе педагога: въ какомъ порядкѣ удобнѣе понять явленія реальнаго міра?

Итакъ, въ позитивизмѣ совершенно законно можетъ и долженъ быть употребленъ субъективный методъ для всѣхъ явленій, подлежащихъ лишь субъективному, но общему наблюденію. Столь же законно позитивизмъ долженъ заключать субъективно-нравственную оцѣнку побужденій, цѣлей и дѣйствій, какъ возможныхъ для личности, но подлежащихъ произвольному выбору. На основаніи этой оцѣнки, неизбѣжны для позитивизма оцѣнка общественныхъ формъ и указаніе основъ лучшаго общественнаго строя, желательнѣйшаго теченія событій исторіи. Нравственный судъ въ приложеніи къ личности, къ обществу, къ прошедшему и будущему въ исторіи есть всеобщій фактъ, который можно позитивно регулировать, но отрицать и выкинуть изъ числа фактовъ нельзя.

Совершенно сообразно требованіямъ позитивизма, Контъ пытался дать въ этомъ случаѣ, въ своей позитивной политикѣ, классификацію нравственно-лучшаго, отыскать общественныя формы, удовлетворяющія требованіямъ этой классификаціи, и угадать въ будущемъ событія, которыя приведутъ къ осуществленію нравственно-лучшаго. Лишь послѣдній пунктъ можетъ быть признанъ не научнымъ. Но и тутъ представляется совершенно естественный позитивный мотивъ. Нравственно-лучшее, какъ математическая истина, кажется столь

очевиднымъ для того, кто созналъ то или другое, какъ нравственно-лучшее, что онъ не можетъ усомниться въ воплощеніи этой идеи въ жизнь, какъ только люди увидятъ эту идею. Появленіе безспорной истины кажется нераздѣльно съ ея принятіемъ; и тогда, какъ опредѣленная цѣль, она неизбѣжно должна вызвать опредѣленный рядъ событій, который можно предсказать.

Точно такъ же Контъ не противорѣчилъ требованіямъ позитивизма, когда, въ позднѣйшій періодъ своей жизни, находилъ, что нравственная классификація, какъ основная, ставитъ на высшія ступени чисто нравственныя требованія, сравнительно съ чисто умственными, что въ личностяхъ, высшихъ нравственно, направленіе мысли на тѣ или другія истины, доля научныхъ разысканій въ жизни обусловливается нравственными соображеніями. Во всякомъ случаѣ подобная мысль лежитъ въ основѣ его выраженія: „Чувство должно всегда господствовать надъ умомъ“ *), выраженія, противъ котораго такъ полемизируетъ Литтрэ **).

Но ни по своему личному развитію, ни по точкѣ зрѣнія, на которую онъ сталъ, Контъ не былъ въ состояніи правильно приложить позитивные пріемы къ области, гдѣ приходилось гораздо болѣе угадывать, чѣмъ въ области теоретическихъ построеній. Съ личными элементами, внесенными Контомъ въ свою систему, читатель можетъ окончательно познакомиться изъ второй половины статьи Милля, въ книгѣ, нами разсматриваемой. Важное дополненіе въ этомъ случаѣ можетъ доставить книга Литтрэ „Огюстъ Контъ и позитивная

*) „Politique positive“, I, 405.

**) E. Littré: „Auguste Comte et la philosophie positive“, 551 и слѣд.

философія". Здѣсь возрастающая нетерпимость великаго мыслителя ко всякому возраженію, раздражительность, доходящая до самаго дикаго ослѣпленія, поражаютъ читателя тѣмъ болѣе, чѣмъ онъ глубже вдумывается въ вопросъ: какъ долженъ быть силенъ этотъ умъ, чтобы, при столькихъ извращающихъ данныхъ, остаться вѣрнымъ, хотя какимъ-нибудь разумнымъ требованіямъ? Его поведеніе относительно жены, которую онъ оскорбилъ въ своемъ послѣднемъ завѣщаніи, не смотря на ея достоинства и постоянное содѣйствіе ему, имъ же самимъ признанное,—не можетъ не возмутить безпристрастнаго читателя. Что сказать объ этомъ „первосвященникѣ человѣчества", который, надъ могилой одного изъ лучшихъ своихъ друзей, находитъ въ своей рѣчи лишь возможность упрекнуть его въ эгоизмѣ? Что сказать о мыслителѣ, который, собирая около себя учениковъ, чтобы читать имъ свое произведеніе, заранѣе объявляетъ, что онъ „не хочетъ ни слышать, ни принимать никакихъ возраженій" *). Что сказать о теоретикѣ науки, который принимаетъ за умственно-гигіеническое правило ничего не читать о дальнѣйшихъ успѣхахъ науки съ тѣхъ поръ, какъ онъ приступилъ къ своему главному сочиненію, т. е. въ продолженіе 27-ми лѣтъ? Что сказать о практическомъ пониманіи значенія позитивизма человѣкомъ, который находитъ возможнымъ примкнуть къ людямъ декабрьскаго переворота и изъ-за этого расходится съ самымъ честнымъ, самымъ преданнымъ, самымъ мыслящимъ изъ своихъ учениковъ **)? Что сказать о человѣкѣ, *требующемъ*,

*) E. Littré: „Auguste Comte et la philosophie positive", 527.
**) Тамъ же, 617, прим.

чтобы три иностранца, которыхъ онъ вовсе не знаетъ, которые оказали ему временную помощь, обратили ее въ постоянную,—если по этому вопросу онъ ссорится съ человѣкомъ, наиболѣе способнымъ не только сочувствовать ему, но и понять его, съ Джономъ Стюартомъ Миллемъ? Мы не говоримъ уже о смѣшной и мелочной сторонѣ позитивнаго культа, на которую читатель можетъ найти указанія въ книгѣ Эрдона: „Мистическая Франція“ („La France mystique“, Amsterdam, 1858, стр. 239—330).

Позитивное настроеніе практической философіи можно было угадать или вывести. Угадать его можно было вслѣдствіе личнаго усвоенія тѣхъ политическихъ и соціальныхъ идеаловъ, которые столь же неизмѣнно руководили всею новой литературой эпохи и политикой, независимо отъ случайныхъ отступленій, ошибокъ и пертурбацій личности, сколько научныя требованія руководили всею новою ученою литературою, независимо отъ случайныхъ метафизическихъ и теологическихъ увлеченій. Но научныя требованія угадать было легче, потому что для этого нуженъ былъ лишь сильный умъ. Чтобы угадать нравственные идеалы современности, надо было быть способнымъ ихъ усвоить теоретически и хотя частью воплотить практически; но Огюстъ Контъ не былъ способенъ на это.

Онъ, который приложилъ такую сильную критику къ метафизическимъ и теологическимъ реальностямъ, не могъ усвоить убѣжденія, что критика составляетъ нравственное право и нравственную обязанность личности. Онъ, который понялъ, что въ практическихъ вопросахъ надо употребить субъективный методъ, былъ настолько непослѣдователенъ, что для этихъ самыхъ вопросовъ

искалъ рѣшенія не въ субъективныхъ идеалахъ личнаго *убѣжденія*, а въ нѣкоторыхъ неподвижныхъ объективныхъ идеяхъ, долженствующихъ руководить личностью, какъ предполагало и большинство метафизиковъ.

Онъ, который призналъ права историческаго прошедшаго на текучесть подготовительныхъ формъ для позитивизма, захотѣлъ заковать будущее исторіи въ неподвижныя формы деспотической организаціи. Собственный нравственный идеалъ Конта стоялъ слишкомъ низко, чтобы онъ могъ угадать практическія потребности своего времени, такъ низко, чтобы онъ могъ угадать практическія потребности своего времени такъ вѣрно, какъ, силою своего ума, онъ угадалъ его теоретическія задачи. Въ этой области ему принадлежитъ лишь указаніе, что позитивизмъ можетъ распространяться на область практическихъ вопросовъ, что въ этой области субъективные пріемы имѣютъ рѣшительное преобладаніе и что эта область должна, по своему значенію, стоять выше теоретической области; но его собственныя попытки здѣсь были такъ ошибочны и неудачны, что его вѣрнѣйшіе ученики вовсе не поняли значенія этихъ указаній.

Контъ окончательно думалъ установить новую религію и въ ея основаніе положилъ троицу великаго фетиша—земли, великой среды—пространства и великаго существа—человѣчества. Эта религія имѣла свой культъ, свои празднества и свой календарь. Конечно, нельзя не удивляться психической аберраціи замѣчательнаго ума, который въ основу ученія кладетъ устраненіе теологическихъ созданій и, оставаясь, по его мнѣнію, вполнѣ послѣдовательнымъ, приходитъ къ созданію религіи, лишь тѣмъ отличающейся отъ ряда предыдущихъ вѣро-

ваній, что отвлеченные предметы ея почитанія никогда не могли бы воодушевить массы. Это печальное явленіе можетъ довольно ясно указать, какъ высшіе умы могутъ совершенно сбиться съ дороги простого послѣдовательнаго сужденія, если только они не употребляютъ всѣхъ усилій критики, чтобы остаться на этой дорогѣ, и особенно, если они считаютъ хорошею умственною гигіеною не читать чужихъ мнѣній. Впрочемъ, существуютъ прямыя указанія, что въ 1845 г. Контъ второй разъ подвергался нѣкоторому патологическому состоянію духа *), но не изъ чего не видно, чтобы лица, близкія къ Конту въ послѣднія 12 лѣтъ его жизни, признавали его мышленіе ненормальнымъ, и это заставляетъ, повидимому, еще болѣе допустить, что между здоровымъ мышленіемъ и мышленіемъ явно патологическимъ, находятся промежуточныя состоянія частно-патологическаго и временно-патологическаго мышленія, которыя еще недостаточно изслѣдованы.

Но это внесеніе религіознаго элемента въ ученіе Конта вызываетъ вопросы, насколько элементарныя религіозныя требованія (какъ мы ихъ указали выше) безусловно несогласны съ позитивизмомъ? Насколько какой-либо культъ противорѣчитъ требованіямъ позитивнаго мышленія?—Оба эти вопроса могутъ показаться весьма многимъ позитивистамъ вовсе неумѣстными, потому что позитивное мышленіе, по самой своей основѣ, отстраняетъ теологическое и метафизическое воззрѣніе. Но тутъ дѣло идетъ о теологическихъ реальностяхъ для теоретическаго объясненія явленій міра, а элемен-

*) См. отрывокъ изъ письма къ Миллю 27 іюня 1845 г. въ книгѣ Литтрэ, 581.

тарныя религіозныя требованія заключаютъ въ себѣ безграничную практическую преданность какой-либо идеѣ, не допуская ея критики, постоянно или временно. Пока практическіе идеалы создаются въ духѣ человѣка, до тѣхъ поръ ихъ критика обязательна, иначе мы имѣемъ всѣ шансы за то, что эти идеалы выйдутъ уродливы. Но когда дѣло идетъ о воплощеніи идеаловъ въ дѣйствіе, въ общественныя формы, въ жизнь, въ исторію, едва ли желательно, чтобы вся энергія личности и общества концентрировалась на этомъ воплощеніи, устраняя *временно* ихъ критику. Едва ли даже можно придумать быстрое и энергическое воплощеніе идеаловъ безъ этого условія, т. е. безъ совершенной, безграничной преданности личности или общества воплощаемой идеѣ во время процесса ея воплощенія,— иначе говоря, безъ *религіознаго* отношенія къ своему практическому идеалу. Конечно, минута, когда должна прекратиться критика, и минута, когда она должна возобновиться, объективно опредѣлены быть не могутъ, и много зла можетъ произойти отъ того, что періодъ религіознаго отношенія къ практической идеѣ будетъ излишне продолженъ или излишне сокращенъ. Можно бы сказать, что безусловное повиновеніе нравственно обязательно для солдата съ минуты начала войны до минуты ея окончанія, но здѣсь дѣло идетъ не о пассивномъ повиновеніи, а о воодушевленіи практическимъ идеаломъ настолько, чтобы по *убѣжденію* предаться ему безъ колебанія, какія бы жертвы онъ ни требовалъ для своего осуществленія. Только такое отношеніе къ практическому идеалу можетъ быть названо *религіознымъ* и, въ этомъ смыслѣ, религіозныя требованія не только не противорѣчатъ позитивизму, но входятъ, какъ совер-

шенно раціональный элементъ, въ его практическія задачи, хотя субъективное затрудненіе перехода отъ теоретическаго періода критики идеала къ практическому періоду религіозной преданности ему, и наоборотъ, остается весьма велико.

Относительно культа надо надлежащимъ образомъ установить смыслъ этого слова. Что такое культъ въ самомъ общемъ его значеніи? Это совокупность дѣйствій, концентрирующихъ мысль человѣка на высшихъ принципахъ его дѣятельности и отвлекающихъ ее отъ мелочныхъ обыденныхъ заботъ, частности которыхъ могутъ сдѣлать человѣка индифферентнымъ къ тому самому, что одно можетъ придать человѣчный смыслъ и мелочамъ, и цѣлой жизни. Если предметы культа чужды жизненнымъ вопросамъ, то въ жизни образуется раздвоеніе: культъ сообщаетъ привычки искать возвышающій элементъ жизни внѣ реальныхъ вопросовъ ея или обращается въ чистую рутину; жизнь же, къ существеннымъ вопросамъ которой мысль теряетъ привычку обращаться, опошляется все болѣе и болѣе для массы общества. Но послѣднее обстоятельство можетъ имѣть мѣсто и тогда, когда всякій привычный культъ былъ бы устраненъ. Пока все общество не достигнетъ значительнаго благосостоянія и значительнаго умственнаго развитія, нельзя ожидать, чтобы сами собою высшіе жизненные принципы были привычною мыслью для большинства людей и чтобы мелочныя заботы не опошляли его, а слѣдовательно, до тѣхъ поръ весьма полезно, чтобы въ культурныя привычки этого большинства входило временное обращеніе къ этимъ принципамъ. Поэтому, если позитивное мышленіе заключаетъ въ себѣ нравственные идеалы и стремится къ ихъ воплощенію пу-

темъ полной преданности имъ, то едва ли для него противорѣчиво ввести въ культурныя привычки рядъ празднествъ, обращенныхъ на уясненіе основныхъ требованій позитивизма словомъ и на привлеченіе къ этимъ требованіямъ эстетической обстановкой, или употреблять календарь, гдѣ представители позитивныхъ началъ и событія, содѣйствовавшія развитію этихъ началъ, привлекали бы на себя вниманіе массы, связывая прошедшее съ настоящимъ и подготовляя будущее. Измѣненіе обыденныхъ привычекъ еще долго будетъ одною изъ существеннѣйшихъ революцій.

Когда у Конта мы находимъ, что онъ выше цѣнитъ католицизмъ, чѣмъ протестантизмъ, болѣе вооружается противъ метафизическаго фазиса, чѣмъ противъ теологическаго и, подъ конецъ своей дѣятельности, сближаетъ всего болѣе позитивизмъ съ фетишизмомъ, то невольно припоминается законъ Гегеля, по которому всегда высшая, третья ступень развитія идеи, болѣе аналогична по формѣ съ первой, чѣмъ со второй, и есть, въ дѣйствительности, лишь лучше понятая первая ступень развитія; вторая же ступень, процессомъ отрицанія содѣйствуетъ лишь совершенію процесса развитія. Конечно, Конта нельзя заподозрить въ какомъ-либо заимствованіи у Гегеля, изъ произведеній котораго Контъ—по собственному его сознанію—не читалъ ни строчки. Но интересно видѣть, какъ, въ то самое время, когда Гегель сходитъ со сцены (онъ умеръ 14-го ноября 1831 г.), Контъ приступаетъ къ своему великому труду (первый томъ курса позитивной философіи написанъ въ первый семестръ 1830 г.). Кромѣ того, нельзя не замѣтить нѣкоторыхъ аналогій между этими двумя ученіями. И гегелизмъ, и позитивизмъ—ученія раціоналистическія: для

перваго разумъ человѣка былъ высшимъ принципомъ, для второго наука была образцомъ всякаго мышленія. Между тѣмъ и тотъ, и другой пришли, въ мысли ихъ основателей, къ религіозному воззрѣнію: безусловное сдѣлалось богомъ гегелизма, а человѣчество—великимъ существомъ позитивистовъ; въ послѣдніе годы жизни Гегеля, ученики его съ такимъ же религіознымъ благоговѣніемъ, съ такимъ же отсутствіемъ критики относились къ слову учителя, съ какимъ позитивисты принимали самыя странныя мнѣнія Конта *). Точно такъ же Гегель и Контъ одинаково видѣли въ предыдущихъ способахъ мышленія подготовительныя ступени своему воззрѣнію, какъ окончательному и завершающему все предыдущее. Оба построили философію исторіи, какъ доказательство истины своего воззрѣнія **). Нѣкоторыя изъ этихъ аналогій, при вѣроятности полной независимости Конта отъ Гегеля, указываютъ на силу общественной философіи, которая лежала безсознательно въ основѣ дѣятельности обоихъ мыслителей. Что касается до религіознаго исхода этихъ раціоналистическихъ ученій, то онъ можетъ служить указаніемъ, какъ сильны въ обществѣ вообще не критическія привычки мысли, когда, при малѣйшей возможности, ученія, въ своей основѣ требующія раціональнаго отношенія къ вѣрованіямъ при-

*) Въ этомъ отношеніи весьма интересны признанія Литтрэ о томъ, какъ онъ слушалъ первое чтеніе „Позитивной политики“ въ упомянутой выше книгѣ, стр. 528. Ср. также у Эрдана.

**) Нѣсколько удивительно, что въ книгѣ г. Стасюлевича „Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи“ (1866), мы не встрѣчаемъ имени Огюста Конта. Тамъ нѣтъ также и Бюше.

нимаютъ характеръ вѣрованія, и это встрѣчается съ наиболѣе опредѣленными чертами въ томъ ученіи, которое наиболѣе враждебно относится къ теологическимъ пріемамъ мысли.

Мы сказали выше, что позитивное построеніе практической философіи можно было угадать или вывести. Мы видѣли, что Контъ, по своему личному развитію, не могъ угадать это построеніе. Но позитивизмъ вообще, такъ какъ онъ обособился отъ прочихъ ученій, не можетъ его вывести, потому что для вывода раціональныхъ началъ практической философіи, надо имѣть то, что, какъ сказано выше, обусловливаетъ философскую систему и чего нѣтъ у позитивизма,—надо имѣть *философскій принципъ*.

Недостатокъ этого принципа придаетъ позитивизму тотъ эмпирическій характеръ, вслѣдствіе котораго онъ можетъ лишь увертками отвѣтить на основные вопросы о своемъ методѣ и о своемъ правѣ на существованіе (см. стр. 75). Вслѣдствіе этого, онъ ограничивается *требованіями* отъ будущей философіи, но самъ не даетъ этой философіи. Вслѣдствіе этого позитивисты не знаютъ, какъ отнестись къ практическимъ вопросамъ. Если, слѣдуя за матеріалистами, они отвергнутъ всякую нравственную классификацію побужденій, цѣлей и дѣйствій, то они впадаютъ въ противорѣчіе съ задачами позитивизма: изслѣдовать факты такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ, и внести науку во всѣ области изслѣдованія. Если они обратятся къ практическимъ вопросамъ съ единственнымъ пріемомъ, соотвѣтствующимъ дѣйствительности, то гдѣ имъ искать руководства для употребленія субъективнаго метода? И почему же принимать разные методы въ разныхъ областяхъ?

А требованія позитивизма остаются вѣрными для будущей философіи и, повторяемъ, лишь та философія будетъ дѣйствительно философіею новаго времени, которая удовлетворитъ этимъ требованіямъ.

1) Состояніе спеціальныхъ наукъ должно указывать философской системѣ важнѣйшіе пункты, которые она должна охватить.

2) Научно-критическое мышленіе должно занимать высшее мѣсто въ классификаціи пріемовъ мысли и должно быть строго отличено отъ мышленія не научнаго.

3) Зависимость между связью объективныхъ явленій природы, процессомъ развитія личнаго мышленія и процессомъ развитія человѣчества въ исторіи, должна быть построена съ возможною полнотою и подробностью.

Два главныя раціоналистическія ученія нашего времени не могутъ удовлетворить этимъ требованіямъ. Матеріалистическій принципъ, весьма удобный для наукъ теоретическихъ, не даетъ основанія поставить научное мышленіе выше какого-либо другого, такъ какъ всякое мышленіе, истинное и ошибочное, научное, метафизическое или теологическое, есть, съ точки зрѣнія этого принципа, одинаково необходимый продуктъ вещества или столь же необходимое преобразованіе движенія. Идеализмъ не можетъ справиться со спеціальными науками, такъ какъ реальныя явленія изъ идей построить весьма трудно, а придать высшее значеніе научному мышленію было бы противорѣчиво, потому что идеи, разумъ, духъ, полагаемые имъ въ основаніе построенія, суть реальности метафизическія, „отысканныя въ недоступной области“, для науки же это—лишь формулы.

Оба эти ученія раздѣляютъ съ позитивизмомъ крайнее затрудненіе въ приступѣ къ области практическихъ вопросовъ, которая для матеріализма совсѣмъ недоступна, какъ призракъ, и самый вопросъ: что лучше? что должно? не имѣетъ мѣста.

Не останавливаясь на различныхъ попыткахъ создать новую философію, болѣе или менѣе удовлетворяющую выше поставленнымъ требованіямъ, чтобы не очень распространить эту статью, замѣтимъ, что у двухъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей можно найти указанія на вѣроятное будущее построеніе; мы говоримъ о Людвигѣ Фейербахѣ и Джонѣ Стюартѣ Миллѣ. Ограничимся нѣсколькими словами относительно послѣдняго.

Мы привели выше его опредѣленіе философіи, и тамъ же указали на одинъ его недостатокъ, именно на то, что по этому опредѣленію философія совпадаетъ съ антропологіею. Можно бы указать и на другой, который бы очень ясно бросился въ глаза, если бы Милль вздумалъ написать исторію философіи. Ему пришлось бы тогда или исключить многія ученія, которыя до сихъ поръ никто не исключалъ изъ исторіи этого предмета, или внести въ нее такія ученія, которыя вовсе не подходятъ подъ его опредѣленіе. Но допустимъ это опредѣленіе, не какъ формулу для прошедшаго философіи, а какъ требованіе для будущаго, и внесемъ въ него тотъ элементъ, который, какъ сказано выше, составляетъ, на нашъ взглядъ, характеристическую особенность какъ элементарнаго философскаго мышленія въ человѣкѣ, такъ и объективной общественной философіи, и сознательной философской системы; это—требованіе *единства*. Въ такомъ случаѣ мы получимъ положеніе Милля въ слѣдующей преобразованной форму-

лѣ: философія будущаго должна внести единство во все сущее, какъ сущее для человѣка, научно познаннаго, какъ существо разумное, нравственное и соціальное. Иначе: человѣкъ, въ его реальномъ единствѣ, какъ ощущающій и дѣйствующій, какъ желающій и познающій, есть *догматическій принципъ*, который служитъ центромъ философской системѣ.

Посмотримъ на главныя слѣдствія подобнаго принципа. Изъ того, что человѣкъ реаленъ и мыслитъ себя, какъ существо реальное, онъ мыслитъ все, столь же реальное, какъ и онъ, подъ тѣми условіями, подъ которыми сознаетъ себя реальнымъ. Онъ реаленъ дотуда, докуда *ощущаетъ*; повѣрка его реальности заключается въ реальности для него двигать тѣмъ, что реально ему принадлежитъ; и все внѣ его настолько реально, насколько имъ *ощущается* и насколько *движется* имъ или независимо отъ него. Ощущеніе есть источникъ его знанія реальнаго міра; движеніе—простѣйшая идея объ объективномъ реальномъ процессѣ. Оттого единственная понятная *человѣку* философія реальнаго міра есть представленіе всего сущаго, какъ результатъ движенія въ его преобразованіяхъ. Но повѣрка этой философіи заключается въ ощущеніяхъ, слѣдовательно, прочны въ ней лишь тѣ пункты, которые могутъ быть провѣрены различными ощущеніями и выводами изъ нихъ. Но выводы изъ ощущенія даютъ *науку* реальнаго міра. Слѣдовательно, философія реальнаго міра или философія природы, можетъ съ антропологической точки зрѣнія заключаться лишь въ представленіи міра, какъ механической системы, самымъ тѣснымъ образомъ примыкая къ результатамъ научнаго изслѣдованія и классифи-

цируя объективныя явленія по мѣрѣ ихъ усложненія, начиная движеніемъ и кончая соціальными явленіями.

Въ развитіи этого ряда, на ступени зоологической жизни организмовъ, подлежитъ изслѣдованію явленіе сознанія и съ него, *для человѣка*, реальный міръ получаетъ двойное значеніе. Ощущенія, воспринимаемыя отъ внѣшняго міра, даютъ въ сознаніи начало психическимъ процессамъ образованія представленій и понятій. Представленія и понятія становятся единственными орудіями познанія реальнаго міра человѣкомъ. Самая элементарная идея изъ области объективнаго міра,—движеніе,—въ понятіи представляется сложною и даетъ начало отвлеченнымъ формамъ реальнаго существованія, протяженію и времени, которыя, какъ прямо полученныя изъ движенія, и составляютъ *для человѣка* единственную область объективныхъ ощущеній, гдѣ отсутствуетъ качество. Это область количествъ, подлежащихъ отвлеченнымъ законамъ *числа*. Дальше этого научная отвлеченность не идетъ, а идетъ лишь философская мысль, обобщающая и счисляемое и несчисляемое, и ощутимое и сознаваемое категоріею *бытія*. Съ числа, такимъ образомъ, начинается научный рядъ понятій, съ бытія—философскій, оба они коренятся, какъ отвлеченности, въ движеніи, съ котораго начинается рядъ реальныхъ понятій. Здѣсь позитивная, идеалистическая и матеріалистическая точки исхода, находятъ свое раціональное оправданіе. Человѣкъ, какъ реальное существо, не можетъ иначе представить себѣ природу, какъ систему *движенія*, не можетъ иначе научно понять ее, какъ начиная съ законовъ чиселъ, не можетъ найти никакого обобщенія далѣе обобщенія *бытія*. Всѣ эти три начала *антропологически* одинаково вѣрны, но всѣ они

вѣрны съ *своей* точки зрѣнія, для своего ряда фактовъ, и оправданіе ихъ всѣхъ, точно такъ же, какъ различеніе ихъ особенностей, лежитъ въ основномъ принципѣ—въ *реальномъ человѣкѣ*.

Въ сознаніи человѣка, рядомъ съ ощущеніемъ становится чувство (Gefühl, sentiment) и различаетъ ощущенія, представленія, понятія по двумъ полярнымъ противоположностямъ чисто субъективнаго свойства. Между полюсами пріятнаго и непріятнаго, полезнаго и вреднаго, истиннаго и ложнаго, должнаго и предосудительнаго, обобщенными въ формулахъ добра и зла, располагаются рядами всѣ результаты психической дѣятельности человѣка, при чемъ средину рядовъ занимаетъ то, что безразлично для чувства, въ какомъ бы то ни было отношеніи; и случается, что продукты психическихъ процессовъ, занимающіе одни изъ крайнихъ мѣстъ въ одной классификаціи, попадаютъ въ средину другой: весьма полезное или вредное можетъ быть нравственно безразличнымъ; безспорно истинное или ложное можетъ не вызывать ни удовольствія, ни страданія. Но здѣсь есть одна классификація, которая господствуетъ надъ другими. Обобщая условія научнаго знанія, почерпнутыя изъ міра реальнаго, чтобы приложить ихъ къ міру чувства (а это можно *только* съ антропологической точки зрѣнія), мыслитель этого направленія и здѣсь ищетъ постоянныхъ законовъ въ разнообразіи явленій, но законовъ, принадлежащихъ *тому же* классу фактовъ, который законы обобщаютъ. Которая изъ классификацій въ области чувствъ представляетъ наиболѣе стойкости? Которая обусловливаетъ въ человѣкѣ процессъ, сознаваемый имъ въ себѣ, какъ самый важный?

Наука объективная говоритъ человѣку, что самый

существенный процессъ въ немъ есть жизнь. Человѣкъ сознаетъ жизнь, какъ развитіе личности подъ вліяніемъ природы и общества, и потомъ—какъ прекращеніе развитія подъ вліяніемъ природы. Первое доставляетъ ему наслажденіе, второе—страданіе. Слѣдовательно, для него развитіе составляетъ самый важный процессъ. Которая же изъ классификацій въ области чувства обусловливаетъ этотъ процессъ? Сама по себѣ классификація на основаніи *удовольствія* его не заключаетъ, такъ какъ мгновенно пріятное для личности можетъ быть весьма вредно для ея развитія и жизни вообще. Классификація на основаніи личной *пользы* столь же мало обусловливаетъ развитіе личности, такъ какъ личность развивается подъ вліяніемъ общества, а полезное для одной личности, можетъ быть весьма вредно для другихъ, слѣдовательно, подрывать общественность, а съ нею и личное развитіе. Послѣднее приложимо и къ классификаціи на основаніи удовольствія. Чтобы пріятное и полезное для личности обусловливало ея развитіе, оно должно быть подчинено классификаціи во имя *истины* и брать въ соображеніе пользу и удовольствіе другихъ личностей, т. е. классификацію на основаніи *нравственной обязанности.* Остается споръ между научною и нравственными классификаціями. Здѣсь также вопросъ рѣшается во имя научнаго принципа, что въ каждой области знанія господствуетъ та классификація, которая ближе къ самому принципу области. Въ области, нами разсматриваемой, человѣкъ проявляется, какъ личность чувствующая, слѣдовательно, изъ двухъ классификацій должна господствовать та, которая вызываетъ сильнѣйшее проявленіе чувства, способное переходить въ аффектъ и въ страсть. Въ этомъ отношеніи истинное и

ложное несравненно слабѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ нравственно обязательное и безнравственное. Кромѣ того, классификація, на основаніи послѣдняго начала, господствуетъ и по своей опредѣлительности надъ всѣми прочими. Нравственно обязательное доставляетъ всегда тѣмъ большее удовольствіе, чѣмъ яснѣе оно сознано какъ обязательное; оно всегда заключаетъ наибольшее количество пользы, потому что беретъ въ соображеніе пользу наибольшаго числа людей, а, въ большей части случаевъ, представляетъ характеръ и личной пользы; если оно обязательно, то оно есть и истина, такъ какъ въ мірѣ нравственномъ нѣтъ другихъ истинъ, кромѣ обязательныхъ. Подобнымъ же образомъ, факты отрицательнаго полюса нравственнной классификаціи, всегда принадлежатъ и къ отрицательнымъ полюсамъ прочихъ классификацій. Но наоборотъ оно не такъ. Съ самыхъ крайнихъ точекъ классификацій во имя удовольствія, пользы и истины, факты смѣшиваются въ области нравственно безразличнаго. Все это даетъ научное основаніе въ области чувства поставить нравственную классификацію руководящею, т. е. искать развитіе личности преимущественно въ развитій ея нравственнаго достоинства.

Научный методъ требуетъ повѣрки, и повѣрка предыщущаго положенія заключается въ томъ, что начала прочихъ классификацій должны войти въ процессъ развитія нравственнаго достоинства. Посмотримъ, такъ ли оно?

Самый элементарный фактъ чувства представляетъ полосы пріятнаго и непріятнаго, такъ какъ они охватываютъ всѣ прочія распредѣленія, но ихъ факты легко попадаютъ въ индифферентную точку прочихъ класси-

фикацій. Слѣдовательно, единственно научное начало для изслѣдованія этой области представляетъ стремленіе наслаждаться, и задача этого изслѣдованія можетъ быть формулирована такъ: изслѣдовать развитіе нравственнаго достоинства личности изъ ея стремленія наслаждаться.

Приложеніе мысли къ наслажденію немедленно ставитъ ему требованіе безвредности; развитіе личности прибавляетъ выборъ полезнѣйшаго; слѣдовательно, сейчасъ поставлена задача классификаціи во имя *пользы* для всего доступнаго человѣку. Но это самое заключаетъ уже требованіе *знанія*, что полезно, безвредно и вредно? Практическое знаніе требуетъ, въ свою очередь, расширенія теоретическаго знанія и развитія мысли, т. е. построенія классификаціи истиннаго, болѣе или менѣе сомнительнаго или ложнаго. Слѣдовательно, нравственная обязанность развивать свое достоинство изъ желанія наслаждаться, при посредствѣ обдумыванія наслажденія, ставитъ личности требованія развить въ себѣ знаніе и мысль, приложить ее къ классификаціи на основаніи пользы и употребить эту классификацію на развитіе своего нравственнаго достоинства.

Здѣсь оказывается возможность вернуться къ предыдущему, провѣривъ его точность и скрѣпивъ тѣмъ разныя отрасли системы.

Во имя нравственнаго чувства, признаннаго вообще высшимъ началомъ въ человѣкѣ, оказывается обязательнымъ разобрать законы усвоенія истины, т. е. построить научную логику, отдѣлить область научнаго отъ не научнаго и установить, какъ *высшее* руководство для развитія человѣка, научно-критическое мышленіе, признавая вреднымъ все, что ему противодѣйствуетъ и его извращаетъ.

На основаніи научно-критическаго мышленія, вся предыдущая философія природы, оставаясь въ прежней связи, получаетъ новую перспективу. Группы, научно изслѣдованныя, получаютъ нравственно-развивающее значеніе для мысли, и связь объективныхъ явленій оказывается обусловливающею и связь феноменологіи научно-критическаго мышленія. Вся же система философскихъ категорій, развивающихся изъ категоріи *бытія* до категоріи *исторіи* природы, представляетъ мыслителю полный процессъ феноменологіи духа, скрѣпленный научными данными и разрастающійся въ постепенно отдаляющіяся отъ нихъ явленія научныхъ гипотезъ, философскихъ гипотезъ, вспомогательныхъ идей, обобщающихъ идей, отвлеченныхъ формулъ и т. д. Единство человѣка, какъ чувствующаго и познающаго, здѣсь выказывается блестящимъ образомъ, такъ какъ нравственное чувство требуетъ научной критики, и знаніе, полученное на основаніи научной критики, становится нравственно-развивающимъ началомъ личнаго достоинства. Субъективный методъ въ области чувства выказывается опорою объективнаго изслѣдованія реальнаго міра, тогда какъ начала объективнаго метода послужили руководствомъ для приложенія метода субъективнаго тамъ, гдѣ онъ былъ неизбѣженъ.

Знаніе реальнаго человѣка, какъ принципа системы, выказывая тѣсную зависимость психическихъ и физическихъ его процессовъ, въ свою очередь, расширяетъ понятіе о нравственномъ достоинствѣ личности. Она сознаетъ, что она должна развивать себя не только какъ личность мыслящую и чувствующую, но и какъ личность реально живущую. Нравственное достоинство личности требуетъ ея физическаго, умственнаго и нрав-

ственнаго развитія. Практическія знанія теперь получаютъ свое мѣсто въ системѣ. Гигіена и медицина, технологія, педагогія съ разными побочными отраслями—ложатся въ основаніе человѣческой *культуры*. Общественность, указанная, какъ *необходимый* двигатель развитія личности, выказывается какъ *нравственная потребность* для ея развитія.

Но научная мысль, поставленная въ руководство для развитія личности, открываетъ новую область изслѣдованія, скрытую въ словѣ *требованіе*, нераздѣльномъ съ категоріею нравственнаго чувства. Въ немъ заключается фактъ субъективнаго наблюденія *о произвольномъ выборѣ* при процессѣ перехода отъ мысли къ дѣйствію. Реальный человѣкъ не можетъ мыслить ощущаемый міръ иначе, какъ выходя изъ реальной категоріи *движенія*; точно такъ же онъ не можетъ реально отнестись къ какому-либо своему будущему дѣйствію иначе, какъ уподобляя его въ сознаніи движенію, имъ совершаемому *сознательно*. Но онъ сознаетъ свои движенія, какъ зависящія отъ произвола, и потому переноситъ сознаніе *произвольнаго выбора* на всю свою дѣятельность. Это не мѣшаетъ ему теоретически подводить эту дѣятельность подъ общее механическое міросозерцаніе, но это міросозерцаніе для разсматриваемой области остается метафизическимъ, не имѣющимъ никакого научнаго приложенія. Научно неизбѣжно строить практическую философію на основаніи допущенія произвольнаго выбора, какъ неизбѣжно мыслить міръ на основаніи механической теоріи. Философски, съ *антропологической* точки зрѣнія (и только съ нея), оба эти условія одинаково послѣдовательно вытекаютъ изъ основного принципа, какъ его проявленія. Ощущеніе движе-

нія тѣла и сознаніе произвольности этого движенія суть одинаково элементарныя явленія въ бытіи реальнаго человѣка. Сознавая себя какъ *я*, онъ сознаетъ свою способность двигать тѣло и двигать его произвольно. Объективное наблюденіе этого явленія развивается въ механическую теорію міра; субъективное наблюденіе того же явленія развивается въ нравственную теорію жизни. То и другое одинаково неизбѣжно, потому что вытекаетъ изъ условій существованія и развитія реальнаго человѣка.

Чувство, какъ источникъ дѣйствія, переходитъ въ категорію *побужденія*. Осмысленное— оно становится *цѣлью*. Міръ дѣйствія представляется какъ рядъ *средствъ* для осуществленія жизненныхъ цѣлей. Побужденія, цѣли и средства требуютъ себѣ соотвѣтственной классификаціи. Выходя изъ субъективнаго сознанія произвольнаго выбора, они могутъ искать руководства для этой классификаціи лишь въ субъективномъ чувствѣ. Такъ какъ въ немъ нравственная оцѣнка есть высшая, то эта классификація устанавливается нравственнымъ судомъ. Но будучи элементомъ субъективнымъ, этотъ судъ, чтобы быть раціональнымъ, не можетъ ставить себѣ какого-либо объективнаго, неподвижнаго критерія. Критерій нравственнаго суда долженъ быть субъективенъ, но въ то же время всеобщъ, т. е. одинаково доступенъ каждому человѣку въ отдѣльности. Какъ элементъ развитія, онъ долженъ быть доступенъ развитію, и, въ то же время, въ каждый отдѣльный моментъ, долженъ представляться личности совершенно опредѣленнымъ руководствомъ. Опираясь на предыдущую ступень мышленія, этотъ критерій, отождествляясь съ нравственнымъ достоинствомъ личности, долженъ обусловливать

общественную связь, осмысливая ее, обращая *культуру* общества въ цивилизацію.

Критерій, удовлетворяющій этимъ условіямъ, есть личное *убѣжденіе*, фактъ субъективный и всеобщій. Оно, въ формѣ *нравственнаго идеала*, развивается въ личности вмѣстѣ съ ея развитіемъ и, въ каждый моментъ, становится предъ личностью обязательнымъ руководствомъ ея дѣятельности. Оно, въ формѣ *справедливости*, обращается въ высшее нравственное обязательство личности, связываетъ личности признаніемъ равноправности ихъ достоинствъ, какъ личностей, и придаетъ культурѣ возможность развиваться, требуя отъ нея перехода къ формамъ, все болѣе удовлетворяющимъ требованіямъ личнаго достоинства и всеобщей справедливости.

Когда этотъ высшій нравственный принципъ установленъ, онъ освѣщаетъ и раціональное отношеніе между четырьмя классификаціями, которыя мы получили въ области чувства, тогда какъ до сихъ поръ мы относились къ нимъ лишь эмпирически. Удовольствіе есть источникъ личнаго развитія. Истина осмысливаетъ это развитіе. Взаимная польза есть источникъ культурной общественной связи. Нравственный судъ есть осмысленіе общественности, какъ справедливѣйшей возможной цивилизаціи. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія справедливости, какъ высшаго нравственнаго критерія, классификаціи чувства идутъ раціонально попарно въ слѣдующемъ порядкѣ: личныя—пріятное и истинное; общественныя—общеполезное и справедливое.

Общественныя формы, такимъ образомъ, получаютъ раціональный критерій для своей оцѣнки. Тамъ, гдѣ критика ихъ возможна во имя *справедливости*, она есть

ихъ безусловная мѣра. Тамъ, гдѣ условія естественной необходимости и культурныхъ привычекъ дѣлаютъ этотъ критерій неприложимымъ, онъ замѣняется слѣдующею ступенью практической классификаціи, *наибольшею полезностью*, и развивается въ *утилитарную* теорію общественности. Лишь какъ одна изъ категорій полезнаго, какъ оживляющее начало для личности, получаетъ здѣсь свое общественное значеніе *прекрасное*, развивающееся, по своимъ *самостоятельнымъ* законамъ, въ эстетическую теорію и въ *искусство*, какъ на предыдущей ступени *истинное*, по *своимъ* законамъ, развилось въ логику науки и въ *науку*. *Аффекты* личности получаютъ здѣсь общественное значеніе, какъ содѣйствующіе или противодѣйствующіе развитію личности и общества, при чемъ справедливая классификація требовала бы, во имя человѣческаго достоинства, усиленія аффекта съ возвышеніемъ его предмета въ нравственной классификаціи. Религіозная преданность становится желательнымъ аффектомъ, когда обращена на *высшій* принципъ нравственности, на воплощеніе въ общественныхъ формахъ *справедливости*. Обращенная на низшія нравственныя ступени личной привязанности, частныхъ общественныхъ формъ, или на абстракты, имѣющіе значеніе лишь какъ обобщающія формулы науки и теоретической философіи, она не имѣетъ нравственнаго оправданія. Нравственная *теорія аффектовъ*, или практическая мораль, получаетъ здѣсь свое законное мѣсто.

Личность, дѣйствующая на общество на основаніи научнаго знанія необходимаго и нравственнаго убѣжденія о справедливѣйшемъ, — есть источникъ *исторіи*. Столкновеніе личныхъ дѣятельностей на тѣхъ же основаніяхъ, различныхъ для каждой личности, производитъ

объективный процессъ исторіи. Объективная жизненная философія личности представляетъ объединяющій элементъ біографіи личности во времени. Объективная общественная философія представляетъ объединяющій элементъ данной эпохи общественной жизни. Процессъ взаимной зависимости объективныхъ философій послѣдовательныхъ личностей, сосуществующихъ обществъ и послѣдовательныхъ эпохъ жизни человѣчества составляетъ осмысленную исторію человѣчества, раціональную философію его исторіи. Здѣсь опять объективный элементъ получаетъ преобладаніе: субъективный элементъ входитъ лишь какъ одно изъ объясняющихъ явленій въ біографическое развитіе. Призрачный въ развѣтвленіи философіи природы, реальный въ развѣтвленіи практической философіи, онъ становится безразличнымъ для философіи исторіи. Она одинаково можетъ отыскивать свои законы, признаетъ-ли она нравственную оцѣнку и нравственный выборъ за реальные, но не имѣющіе значенія въ столкновеніи большаго числа личностей, или отнесетъ то и другое къ области призраковъ. Тѣмъ не менѣе она обусловливается столь же неизбѣжно совокупностью объективнаго и субъективнаго метода, какъ философія природы обусловливалась объективнымъ, а практическая философія—субъективнымъ методомъ. Реальный человѣкъ сознаетъ себя какъ элементъ объективнаго процесса исторіи, и событія исторіи, какъ обусловливающія его судьбу независимо отъ его воли, слѣдовательно, раціональный пріемъ для обработки исторіи—есть пріемъ объективный. Съ другой стороны, мыслитель, строющій философію исторіи, есть личность, имѣющая неизбѣжно свой субъективный нравственный идеалъ и вѣрующая въ него тѣмъ энергичнѣе, чѣмъ выше мыслитель по нравственному

достоинству. Во имя этого нравственнаго идеала, событія исторіи представляются мыслителю неизбѣжно, какъ содѣйствующія или противодѣйствующія его нравственному идеалу, какъ *прогрессивныя* или *реакціонныя*. Сознательная или безсознательная теорія прогресса есть необходимое условіе человѣческаго построенія исторіи и условіе неизбѣжно субъективное, такъ что объективно научный методъ и здѣсь, какъ выше, въ области феноменологіи духа, придаетъ прочную основу философіи исторіи, а субъективно-нравственный располагаетъ ее въ перспективу прогресса.

Какъ объективный процессъ, исторія является новою повѣркою предыдущихъ построеній и новою связью, уясняющею единство системы. Объективная философія эпохи зависитъ самымъ тѣснымъ образомъ отъ степени умственнаго развитія живущихъ личностей, слѣдовательно, отъ того, какія объективныя явленія поняты научно и какія ожидаютъ еще этого фазиса. Но по связи объективныхъ явленій, научное ихъ пониманіе слѣдуетъ порядку, опредѣленному этой связью, слѣдовательно, пониманіе процесса развитія объективной общественной философіи оказывается неизбѣжно зависящимъ отъ пониманія процесса феноменологіи духа и отъ научнаго пониманія связи объективныхъ явленій. Наука есть развивающій элементъ для личнаго мышленія; природа— развивающій элементъ для исторіи человѣчества. Отсюда,— исторія представляетъ возможность раціонально оцѣнить прошедшее и попытки построенія будущаго. Научная мысль, изъ обязательнаго процесса мысли, какимъ она была на предыдущей ступени, становится прогрессивнымъ элементомъ процесса исторіи, имѣющимъ свое прошедшее. Она развивается изъ инстинктивной техники, все болѣе

и болѣе осмысленной; изъ религіозныхъ аффектовъ, все болѣе и болѣе переходящихъ съ фактовъ природы на факты нравственнаго сознанія; изъ удовольствія, возбужденнаго объективнымъ любопытствомъ, все болѣе и болѣе расширяющимъ область знанія и осмысливающимъ ее. Эти три подготовительные фазиса раціональнаго мышленія неизбѣжно ему предшествуютъ, различаются между собой во времени проявленія и одновременно обусловливаютъ общественную культуру. Съ первой философской сознательной мысли начинается осмысливающаяся цивилизація, и опредѣленные вопросы въ области знанія вызываютъ научную мысль, дѣйствіе которой на личность и на общество слѣдуетъ неизмѣнному закону связи объективныхъ явленій. Тогда на естественномъ основаніи природы и на столь же неизбѣжномъ процессѣ феноменологіи научной мысли, подъ вліяніемъ распредѣленія условій цивилизаціи въ отдѣльномъ обществѣ и въ совокупности человѣческихъ обществъ, развивается исторія человѣчества. Естественно-необходимое, культурно-привычное и человѣчно-развивающее—обусловливаютъ ея процессъ въ различной степени въ разныя эпохи; поэтому онъ представляетъ въ своихъ частностяхъ самыя большія затрудненія для научнаго пониманія и для объединяющаго философскаго представленія. Эти затрудненія вытекаютъ изъ самаго отношенія реальнаго человѣка къ процессу исторіи, слѣдовательно, антропологически неизбѣжны.

Но если прошедшее исторіи представляетъ подобныя затрудненія, то они еще усиливаются для предвидѣнія будущаго. Антропологическая философія не можетъ отнестись къ построенію будущаго, — слѣдовательно, къ построенію исторіи человѣчества въ ея цѣлости,—иначе,

какъ скептически, въ смыслѣ предсказанія объективнаго процесса. Для ближайшаго будущаго философія можетъ указать лишь возможности и вѣроятности. Для дальнѣйшаго лишь *желательное*. Но и на это желательное антропологистъ смотритъ не иначе, какъ скептически. По аналогіи минувшаго онъ знаетъ, что желательное для общественнаго строя измѣняется съ теченіемъ времени, и убѣжденъ, что его нравственно-общественный идеалъ замѣнится другимъ. Смотря по состоянію общественной философіи, личности склоняются къ тому, чтобы считать этотъ другой, будущій, неизвѣстный идеалъ высшимъ или низшимъ, сравнительно съ идеалами ихъ времени.

Мы должны извиниться передъ читателемъ, что наполнили послѣднія страницы соображеніями, нѣсколько отходящими отъ главнаго предмета статьи, но, въ сущности, они не такъ далеко отходятъ отъ него. Мы хотимъ показать, что требованія позитивизма, какъ совершенно правильныя, могутъ быть удовлетворены философіею, выходящею изъ единаго принципа и охватывающею, на основаніи этого принципа, всѣ области мысли и жизни, при чемъ объективный и субъективный методъ имѣютъ свое законное мѣсто и опредѣленное положеніе. Но, удовлетворяя требованіямъ позитивизма, едва-ли эта философія можетъ быть названа позитивизмомъ или даже его отраслью. Съ такимъ же правомъ ее можно бы назвать идеализмомъ, матеріализмомъ, утилитаризмомъ или какимъ тамъ угодно *измомъ*, изъ наличной исторіи мысли. Она имѣетъ въ виду поглотить прежнія міросозерцанія, указавъ ихъ мѣсто и отправленіе въ раціональной системѣ, удовлетворяя ихъ раціональнымъ задачамъ въ предѣлахъ ихъ раціональности, но это дѣлали и пытались сдѣлать всѣ главныя системы. Казалось бы, что она

имѣетъ право на самостоятельное мѣсто въ исторіи мысли и, каково бы ни было отношеніе другихъ философскихъ міросозерцаній къ ея построенію, отношеніе ея къ позитивизму таково: она не признаетъ его философіею, но признаетъ его требованія своими руководящими требованіями, она считаетъ себя попыткою разрѣшить задачи, совершенно правильно поставленныя позитивизмомъ. Какъ сказано, указаніе на это построеніе можно найти у Милля, у Фейербаха, далѣе, у Прудона въ частной области, а пожалуй, и въ другихъ мѣстахъ, даже въ необширной русской философской литературѣ. Но это уже выходитъ изъ программы нашей статьи.

„Теоретики сороковыхъ годовъ въ наукѣ о вѣрованіяхъ".

(Отрывокъ изъ „Очерка развитія науки о вѣрованіяхъ" *).

Вѣрованія играли всегда такую значительную роль въ жизни человѣческихъ обществъ и въ человѣческой исторіи, что должны были неизбѣжно обратить на себя вниманіе изслѣдователей, какъ только люди получили возможность что либо изслѣдовать. Древнѣйшая поэзія создала лирическія формулы для выраженія вѣрованій: древнѣйшая этика была этика миѳовъ; древнѣйшія преданія заключали въ себѣ весьма незначительный элементъ реальныхъ фактовъ, перемѣшаный съ массою разсказовъ, принятыхъ на вѣру; древнѣйшее философское мышленіе лишь постепенно выработалось изъ мышленія религіознаго.

Но научная разработка вѣрованій должна была неизбѣжно явиться весьма поздно, такъ какъ самая постановка научнымъ образомъ вопросовъ въ этой области требовала весьма значительной подготовки въ другихъ областяхъ мысли. Поэтому, „наука о вѣрованіяхъ" или „наука религій", поставлена на очередь лишь въ самый послѣдній періодъ развитія человѣческой мысли; да и теперь, когда задача ея поставлена, въ ней открываются все новыя отрасли, приходится перерѣшать и углублять рѣшенія, которыя еще

*) „Устои", 1882 г., № 12.

недавно казались удовлетворительными, и трудно сказать, скоро ли установится самая система вопросовъ, которые, въ своей группировкѣ, составляютъ эту недавнюю отрасль завоеваній человѣческаго ума.

Само собою разумѣется, что *наука* вѣрованій могла имѣть мѣсто лишь относительно *чужихъ* вѣрованій. Къ *собственнымъ* вѣрованіямъ, пока это дѣйствительно *вѣрованія*, никто научно относиться не можетъ. Но человѣкъ можетъ относиться критически къ тому, чему вѣруютъ другіе, потому ли, что это—вѣрованія иного культурнаго племени, или иного культурнаго слоя его же общества, или потому, что онъ, по своему развитію, оставилъ за собою вѣрованія того культурнаго слоя, къ которому самъ принадлежитъ, или, наконецъ, потому, что онъ самъ пережилъ вѣрованія своихъ раннихъ лѣтъ и можетъ относиться къ своей вчерашней мысли критически во имя своей мысли сегодняшей.

Всякое знаніе доработывается болѣе и болѣе до состоянія науки, внося постепенно новыя и болѣе тонкія различія въ то, что, съ перваго взгляда, представлялось безформенною и безразличною массою. Такъ было и въ области изученія вѣрованій.

Къ самому началу исторіи восходитъ первоначальное грубое различеніе, не требующее вовсе критики, и усвоенное всѣми народами, на всѣхъ ступеняхъ цивилизаціи; это различіе между культурными формами религіи „моего“ общества и всѣми „чужими“ религіями, какъ однимъ страннымъ и враждебнымъ цѣлымъ. Гораздо позже, уже на исторической почвѣ, вырабатывается въ единицахъ, исключительно поставленныхъ, различіе *внутри* однихъ и тѣхъ же культурныхъ вѣрованій, различіе *сектаторское*, вызванное желаніемъ

глубже проникнуть въ мистическій смыслъ священнаго преданія и священнаго обряда, или приноровить древнее преданіе и древній обрядъ къ новымъ требованіямъ умственнымъ и нравственнымъ, которыя внесены въ общество процессами исторіи; и это различіе нельзя отнести собственно къ критикѣ, или, по крайней мѣрѣ, его приходится приписать *безсознательной*, *непроизвольной* критикѣ, которая подготовляетъ почву наукѣ, но *не есть* наука.

Начало науки становится возможнымъ лишь на болѣе поздней точкѣ общественнаго развитія, вслѣдствіе одного изъ слѣдующихъ событій.

При сектаторскомъ раздѣленіи ученій, двѣ или болѣе секты вырабатываются лучше и полнѣе другихъ, оттѣсняютъ своихъ соперницъ въ борьбѣ за существованіе на задній планъ, если не совершенно заглушаютъ ихъ ростъ, и, наконецъ, вступаютъ между собою въ борьбу уже не какъ случайныя различія въ толкованіи преданій и обрядовъ, но какъ обработанныя и обдуманныя *системы* вѣрованій, требующія систематической апологетики и полемики. Обыкновенно бываетъ такъ, что одна изъ этихъ системъ вѣрованій является на почвѣ исторіи прежде другихъ, какъ господствующая, общепринятая, *ортодоксальная религія*, а другія, какъ разные виды *раскола* или *ереси*, борющіяся какъ съ ортодоксіей, такъ и между собою. Здѣсь полемика опирается большею частью на одно и то же преданіе, такъ или иначе понятое и истолкованное, или на преданія, выходящія изъ общаго источника. Поэтому, критика узка и слаба; узка потому, что заключена въ предѣлахъ лишь *одной* отрасли преданій, слаба потому, что страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ, съ одной

стороны, признавая безусловный божественный авторитетъ преданія, которое служитъ основаніемъ и ортодоксіи, и всѣмъ ересямъ, съ другой стороны, находясь въ необходимости взвѣшивать, обсуждать, истолковывать и перетолковывать, словомъ—подвергать самымъ разнообразнымъ, а иногда и весьма опаснымъ критическимъ пріемамъ тотъ самый авторитетъ, предъ которымъ все преклоняется.

Значительно шире почва критики и свободнѣе ея дѣятельность въ другомъ случаѣ, когда исторія поставила рядомъ въ одной странѣ двѣ или болѣе системы вѣрованій настолько различныхъ, что онѣ смотрятъ другъ на друга какъ на *совершенно различныя религіи* (хотя иногда между ними и существуетъ болѣе глубокая историческая связь), но политическія обстоятельства не позволяютъ имъ ни уничтожать, ни игнорировать другъ друга, ни относиться другъ къ другу съ тѣмъ презрѣніемъ, съ которымъ относится приверженецъ религіи *цивилизованнаго* народа къ вѣрованію *дикаго* племени, или поклонникъ господствующаго идола къ идолу, низвергнутому ходомъ исторіи. При подобныхъ условіяхъ приходится объяснять одновременное существованіе нѣсколькихъ системъ вѣрованій съ противоположными преданіями, приходится, слѣдовательно, становиться на почву, лежащую *внѣ* этихъ преданій, и охватывать ихъ разнообразіе какою-либо общею формулою, общимъ понятіемъ. Эту формулу, это понятіе приходится черпать или изъ *метафизики*, или изъ науки, но первая, въ борьбѣ школъ, сама неизбѣжно ведетъ въ область второй, слѣдовательно, этимъ путемъ, неизбѣжно изслѣдованіемъ приходятъ къ задачѣ *научнаго* пониманія различія системъ вѣрованій. Конечно, при

этомъ научное пониманіе вырабатывается лишь на почвѣ крупныхъ религіозныхъ системъ, заключающихъ въ себѣ, вслѣдствіе долгаго историческаго развитія, значительный элементъ художественнаго творчества и философскаго построенія, въ ущербъ чисто религіозному элементу первобытныхъ вѣрованій. Поэтому, научная задача ставится и не полно, и не вѣрно. Она вовсе не касается огромнаго большинства вѣрованій, именно самыхъ интересныхъ по своей непосредственности и по своему психологическому значенію; она разсматриваетъ и въ области, на которую обращена, гораздо болѣе второстепенныя особенности, привычки, перенесенныя на стволъ вѣрованій изъ области философіи, искусства, нравственности, чѣмъ собственно религіозные элементы. Но, тѣмъ не менѣе, разъ научная задача поставлена, она собственною своею силою расширяется, опредѣляется въ своихъ частностяхъ, переходитъ въ новыя, болѣе полно и болѣе вѣрно поставленныя задачи и окончательно вызываетъ цѣлую научную систему задачъ въ данной области.

Третій случай представляетъ наиболѣе узкую почву, но ведетъ вѣрнѣе всѣхъ другихъ къ правильной постановкѣ научныхъ задачъ и нуждается лишь въ матеріалѣ для того, чтобы идти къ построенію *науки вѣрованій*. Онъ представляется въ томъ случаѣ, когда личности, достигшія, вслѣдствіе болѣе выгоднаго положенія, до болѣе высокаго умственнаго или нравственнаго развитія, находятъ невозможнымъ примирить свои умственныя и нравственныя требованія съ народнымъ преданіемъ, около нихъ господствующимъ, и прямо противопоставляютъ *вѣрованіямъ*,—мистическое, или научное міросозерцаніе. При этомъ ошибка, которая можетъ всего скорѣе воз-

никнуть и возникаетъ, состоитъ въ трудности понять самый психическій процессъ вѣрованія на точкѣ зрѣнія, отрицающей всякое вѣрованіе. Это даетъ начало воззрѣнію на всѣ вѣрованія, какъ на басни, едва достойныя вниманія, и высокомѣрному противоположенію аристократическаго міросозерцанія *для немногихъ*, грубымъ вѣрованіямъ *для массъ*. Впрочемъ, дальнѣйшій успѣхъ научныхъ изслѣдованій побѣждаетъ и это препятствіе. Лучше понятая исторія доказываетъ громадную роль вѣрованій въ исторіи человѣчества. Лучше изученная антропологія даетъ въ дикихъ и полудикихъ племенахъ фактическіе образцы религіозной мысли въ ея элементарныхъ фазисахъ. Лучше изслѣдованная психологія указываетъ родственность всѣхъ процессовъ мышленія, ихъ взаимное вліяніе и постепенность переходовъ между ними. Лучше сознанныя задачи соціологіи ставятъ передъ мыслителемъ въ этой области требованіе устранить раздѣленіе между міросозерцаніями разныхъ слоевъ общества. Тогда пріобрѣтенныя привычки строгаго мышленія, при накопленіи матеріала и при разработкѣ другихъ областей знанія, позволяютъ установить надлежащимъ образомъ и всю систему вопросовъ, входящихъ въ науку вѣрованій.

Всѣ эти элементы развитія имѣли мѣсто и дѣйствительно въ исторіи. На почвѣ сектаторства и борьбы противъ еретическихъ воззрѣній выработались нѣкоторыя данныя и нѣкоторые пріемы науки вѣрованій въ патристической и схоластической литературѣ Европы, въ особенности же въ протестантизмѣ, при переходѣ его въ раціонализмъ и идеализмъ. Подобныя же явленія можно указать въ меньшихъ размѣрахъ въ исламизмѣ, въ іудаизмѣ, въ сектахъ брахматизма и буддизма. На почвѣ

неизбѣжнаго сравненія христіанства, исламизма и іудаизма въ средніе вѣка выработались другіе данныя и пріемы той же области; затѣмъ они расширились неизбѣжнымъ внесеніемъ въ ту же сферу сравненія — классическаго язычества въ эпоху возрожденія; затѣмъ, уже въ новѣйшее время они еще расширились неизбѣжнымъ сравненіемъ миѳовъ и вѣрованій, входящихъ во всѣ языки индо-европейскаго семейства; наконецъ, въ самое послѣднее время эти данныя дополнились столь же неизбѣжнымъ сравненіемъ миѳовъ и вѣрованій, встрѣчаемыхъ у всѣхъ племенъ низшей культуры, съ элементарными фазисами религій историческихъ народностей. Параллельныя этому явленія—хотя и отрывочныя—представляютъ въ Индостанѣ попытки сравнительнаго изученія религій при Акбарѣ въ XVI вѣкѣ и община Кэшубъ-Хундеръ-Сена, съ ея уваженіемъ ко всѣмъ сектамъ и ко всѣмъ прежнимъ или настоящимъ предметамъ вѣрованія (о нихъ читатель можетъ найти кое-что у Макса Мюллера: „Einleitung in die vergleihende Religionswissenschaft“, Strassburg, 1874, стр. 62 — 93 и 5 — 6). На почвѣ раціоналистической критики, метафизической или научной, выработались воззрѣнія на миѳы и на народныя вѣрованія въ школахъ греческихъ философовъ, въ трудахъ просвѣтителей новой Европы, у писателей лѣвой стороны гегелизма, въ позитивизмѣ и т. п. Параллели этому можно найти также на востокѣ.

Для настоящаго положенія науки, составляющей предметъ этихъ замѣтокъ, важно совпаденіе всѣхъ этихъ трехъ путей развитія, которыя одновременно содѣйствовали выработкѣ и постановкѣ вопросовъ сравнительнаго изученія вѣрованій.

Оставляя въ сторонѣ то, что было сдѣлано въ этой области на востокѣ, или въ древнемъ мірѣ, оставляя въ сторонѣ—демонологическую теорію языческихъ боговъ, которую находимъ въ патристическомъ періодѣ, и которая совершенно аналогична процессу, сдѣлавшему изъ боговъ Индостана—злыхъ духовъ Ирана; оставляя въ сторонѣ подготовительные фазисы скептической и раціональной мысли въ средніе вѣка и въ первые вѣка новой Европы, мы находимъ въ концѣ прошлаго и въ первую треть настоящаго столѣтія слѣдующія господствующія стремленія во взглядахъ на вѣрованія, при ихъ сравнительномъ изученіи.

Евгемеризмъ, т. е. объясненіе всѣхъ миѳологическихъ личностей и событій, какъ личностей и событій историческихъ, вымираетъ болѣе и болѣе, не имѣетъ ни одного крупнаго представителя, дѣлается предметомъ насмѣшекъ и не можетъ уже заслуживать никакого вниманія со стороны историка этой области.

Теорія таинственной первобытной мудрости, научной или философской, *скрытой* намѣренно подъ формою миѳовъ (какъ у Дюпли, который видѣлъ во всѣхъ миѳологіяхъ астрономическія данныя, или какъ у Крейцера, который видѣлъ въ нихъ древнюю мудрость единобожія) тоже потеряла значеніе въ новѣйшее время. Его представители, противъ которыхъ теперь спорятъ едва-ли не въ одной Англіи (см., наприм., приложеніе къ J. Lebbock: The origin of civilization, 1870, стр. 369 и слѣд.) не имѣютъ уже научнаго вліянія на современную постановку вопросовъ науки.

Изъ традицій XVIII-го вѣка имѣетъ еще видныхъ представителей, даже между чисто научными дѣятелями (назовемъ Макса Мюллера,) взглядъ Лессинга, именно

пониманіе различныхъ религій, какъ послѣдовательныхъ ступеней „воспитанія человѣчества“, съ болѣе или менѣе значительной долею вѣры со стороны авторовъ въ провиденціальный характеръ послѣдовательности этихъ ступеней.

Въ связи съ предыдущимъ взглядомъ можетъ быть поставлено и построеніе послѣдовательности религій, какъ воплощеніе въ нихъ ряда ступеней логическаго или психологическаго развитія духовныхъ процессовъ. Этотъ взглядъ, игравшій особенно важную роль въ нѣмецкомъ идеализмѣ, но нашедшій отголосокъ и внѣ Германіи (напримѣръ, у Кинэ, у Баринга, Гоульда и др.), имѣетъ до сихъ поръ представителей, но нельзя имъ приписать особенно важнаго значенія.

Собственно, самое большое распространеніе въ теоріи вѣрованій получило объясненіе, которое, въ нѣкоторыхъ чертахъ можно возвести къ Юму, но которое установлено Л. Фейербахомъ, при чемъ почти одновременно съ Фейербахомъ Ог. Контъ далъ значительную силу тому же воззрѣнію, устанавливая съ другой точки зрѣнія отношеніе позитивной (или научной) мысли къ теологической (или религіозной). Болѣе или менѣе на этой почвѣ выработалось большинство объясненій первобытныхъ религій человѣчества, и различіе школъ объяснителей, при этомъ возникшихъ, можно скорѣе отнести къ подробностямъ объясненій, чѣмъ къ сущности дѣла, такъ какъ философскій смыслъ объясненій остался во всѣхъ случаяхъ почти тотъ же самый.

Въ частности, весьма важное значеніе для сравнительнаго изученія вѣрованій индо-европейскихъ національностей имѣло близкое знакомство съ санскритскою литературою, особенно съ Риг. Ведою. Настоящее, науч-

ное сравнительное изученіе, началось лишь съ этого времени.

Вторымъ важнымъ шагомъ въ этой области можно назвать внесеніе въ кругъ сравниваемыхъ миѳологій не только болѣе развитыхъ религіозныхъ представленій историческихъ народовъ древности, но неразвитыхъ элементарныхъ народныхъ вѣрованій, особенно со времени Як. Гримма.

На этой научной почвѣ почти до послѣдняго десятилѣтія работало большинство ученыхъ почти одними и тѣми же пріемами и методами, при чемъ можно замѣтить лишь большее или меньшее преобладаніе одного изъ двухъ слѣдующихъ элементовъ; объясненіе миѳовъ, какъ олицетворенія явленій метеорологическихъ или измѣненій дня и ночи, временъ года и т. п.; объясненіе ихъ, какъ результатъ иного пониманія прежнихъ словъ языка (особенно въ школѣ Макса Мюллера). Впрочемъ, у большей части изслѣдователей, натуралистическій и лингвистическій элементъ въ объясненіи миѳовъ вступали въ довольно мирное соглашеніе.

Въ послѣдніе годы развитіе антропологическихъ изслѣдованій не дозволило уже ограничиваться сравненіемъ религій лишь индо-европейскихъ народовъ, увеличило въ значительной степени матеріалъ сравненія, но вмѣстѣ съ тѣмъ отняло возможность ограничиваться лингвистическими объясненіями при объясненіи одинаковыхъ формъ миѳовъ у племенъ, говорящихъ языками, которые принадлежатъ къ совершенно различнымъ отраслямъ человѣческаго слова. Рядомъ съ этимъ начинаетъ завоевывать себѣ мѣсто и совершенно иное объясненіе генезиса вѣрованій: вѣра въ духовъ предковъ, считавшаяся и до сихъ поръ считающаяся у большинства толкователей религій

позднѣйшимъ явленіемъ, получаетъ въ сочиненіяхъ новыхъ писателей болѣе первобытное значеніе. Если это, можетъ быть, и увлеченіе, то, во всякомъ случаѣ, однимъ изъ самыхъ важныхъ вопросовъ науки о вѣрованіяхъ можно въ настоящее время считать генетическое отношеніе фетишизма, анимизма, поклоненія животнымъ и натуралистическихъ миѳовъ вообще, а затѣмъ вопросъ о генезисѣ религій историческихъ народовъ изъ этого первобытнаго слоя.

Если всѣ упомянутыя до сихъ поръ изслѣдованія относились большею частью къ антропологическому, или до-историческому, періоду жизни народовъ, то и для всѣхъ историческихъ религій въ послѣднее время поставленъ вопросъ генетическаго развитія. Въ настоящее время для ученыхъ не существуетъ уже, напримѣръ, *одной* религіи древнихъ грековъ, но научное пониманіе ея предполагаетъ изслѣдованіе измѣненій, въ ней совершившихся въ разные періоды жизни древняго міра.

Этотъ самый вопросъ о генезисѣ историческихъ религій, который представляетъ столько трудностей для вѣрованій, восходящихъ къ антропологическому періоду, тѣмъ болѣе важенъ для вѣрованій, получившихъ начало въ историческое время, такъ какъ и условія ихъ происхожденія, и различные фазисы ихъ развитія могутъ быть изслѣдованы на основаніи болѣе достовѣрныхъ памятниковъ. Но лишь XIX вѣкъ выработалъ то историческое пониманіе, которое позволяетъ отнестись подобнымъ образомъ къ тому, что еще недавно составляло предметъ или вражды, или безусловнаго почитанія. Можно сказать, что къ надлежащей разработкѣ исторію патристическаго, схоластическаго, реформатскаго и раціоналистическаго періодовъ приступлено лишь въ послѣдніе 40

лѣтъ и еще очень многое здѣсь остается уяснить послѣдующимъ изслѣдователямъ. На періодъ, предшествовавшій патристическому, обращено было много работъ, но именно эти работы показываютъ, какъ много осталось еще сдѣлать. Точно такъ же къ надлежащему уясненію буддизма, исламизма едва приступлено. Отношеніе всѣхъ этихъ вѣрованій къ другимъ побѣжденнымъ ученіямъ тѣхъ же періодовъ (къ гностицизму, въ его разныхъ отрасляхъ, манихеизму, катаризму, суфизму, бабизму, къ новѣйшимъ философскимъ ученіямъ индусовъ и т. п.) требуетъ еще значительныхъ работъ и разъясненій.

Но наука вѣрованій не можетъ ограничиться прошедшимъ; она должна разъяснить и настоящее, а настоящее представляетъ много интересныхъ фактовъ для изслѣдователя въ этой области. Какъ методистскіе ревивали, сведенборгизмъ и аналогичныя имъ явленія въ XVIII вѣкѣ нуждаются въ историческомъ разъясненіи изъ условій исторической среды и изъ переживанія нѣкоторыхъ элементовъ досторическаго періода, такъ и въ наше время приходится уяснить себѣ появленіе мормонизма, спиритизма и т. п. Факты науки вѣрованія распространяются отъ доисторическихъ амулетовъ, находимыхъ со скелетами каменнаго періода, до самоновѣйшихъ проявленій штунды, папской непогрѣшимости, или новаго арабскаго мессіи—кабалиста Хахама. Лишь систематическая группировка и удовлетворительное поясненіе всѣхъ этихъ фактовъ въ ихъ генезисѣ, въ ихъ связи и въ ихъ зависимости отъ другихъ современныхъ имъ явленій, можетъ удовлетворить задачѣ научнаго пониманія вѣрованій.

Но для этого приходится пересматривать и самыя

основы всего объясненія, именно психологическій фактъ, лежащій въ основаніи всѣхъ разнообразныхъ формъ вѣрованія и культа и роль этого факта *вообще* въ исторіи человѣчества. Въ этомъ отношеніи не только психологическіе взгляды Юма или Ог. Конта, но и Л. Фейербаха, оказываются уже недостаточными. Психологія послѣдняго времени позволяетъ идти нѣсколько далѣе, но и здѣсь настоящій путь лишь указанъ, работа только начинается. То же можно сказать о роли религій въ развитіи цивилизацій.

Такимъ образомъ наука вѣрованій, подготовленная уже довольно давно, лишь въ самое послѣднее время въ достаточной степени очертила область фактовъ, къ ней относящихся, установила свои методы, опредѣлила основные вопросы въ главныхъ своихъ отрасляхъ и приступила къ систематической разработкѣ этихъ отраслей. Одинъ изъ ея довольно смѣлыхъ и даже парадоксальныхъ адептовъ, Эмиль Бюрнуфъ, писалъ въ 1872 г., что „прежде чѣмъ кончится нынѣшній вѣкъ“, наука религій „будетъ установлена въ ея единствѣ“. Едва ли это возможно такъ скоро, но, во всякомъ случаѣ, она привлекаетъ на себя въ послѣднее время столько вниманія, что можетъ быть читатели найдутъ не лишнимъ послѣдующее за этимъ изложеніе теоретическихъ основаній, положенныхъ для нея въ сороковыхъ годахъ нашего вѣка и большею частью обусловившихъ въ теоретическомъ отношеніи ея послѣдующее развитіе.

Какъ необходимое введеніе къ теоретическимъ взглядамъ на генезисъ народныхъ вѣрованій, установленныхъ въ началѣ сороковыхъ годовъ Фейербахомъ и Контомъ, приходится упомянуть о ихъ предшественникѣ, который почти за сто лѣтъ до того набросалъ въ этой области

тѣ самыя основанія, которыя потомъ должны были въ значительной степени войти въ науку. Я говорю здѣсь о замѣчательной личности Давида Юма, который имѣлъ вліяніе на развитіе самыхъ крупныхъ представителей мысли послѣдующаго времени и выказалъ гибкость своего ума въ самыхъ разнообразныхъ областяхъ, развивающихся въ его время. Эмануилъ Кантъ и Огюстъ Контъ одинаково видѣли въ немъ предшественника критическаго идеализма и предшественника позитивизма; онъ въ рождающейся политической экономіи замѣчалъ и исправлялъ ошибки Адама Смита, въ исторіи понималъ отношеніе культуры къ политическимъ событіямъ, такъ, какъ понималъ это Вольтеръ; наконецъ, въ той области, о которой мы говоримъ, его приходится признать (и Гэтнеръ уже замѣтилъ это) прямымъ предшественникомъ Людвига Фейербаха. Давидъ Юмъ принадлежалъ къ той группѣ свободныхъ мыслителей XVIII вѣка, которая въ Англіи и во Франціи вела самую упорную войну съ преданіемъ за права свободной мысли. Но кромѣ того, по природѣ холодный, крайне сдержанный и склонный къ теоретическимъ выводамъ, болѣе чѣмъ къ возбужденію фактами (что Бокль приписываетъ національно-шотландскимъ привычкамъ мысли), онъ дѣйствовалъ не насмѣшкою, или частными нападеніями, какъ его французскіе современники, но систематически обдуманнымъ изученіемъ слабыхъ сторонъ враждебной ему теоріи. Онъ написалъ исторію Англіи, подрывая фактическимъ изложеніемъ событій господствовавшій въ обществѣ взглядъ на вѣрованія, и едва ли не перенесъ (по крайней мѣрѣ, такъ думалъ Маколей) на либеральныхъ противниковъ Стюартовъ свою ненависть къ пуританизму. Онъ принялъ самое живое

участіе въ спорѣ о чудесахъ, поднятомъ въ Англіи книгою Мильтона; онъ выработалъ въ цѣльный и связный очеркъ теорію нравственности, независимой отъ теоретическихъ вѣрованій, которую въ концѣ XVIII столѣтія началъ разрабатывать епископъ Комберлэнъ; наконецъ, онъ посвятилъ особый трактатъ „Естественной исторіи религіи“, трактатъ, заключающій основанія объясненія общихъ законовъ развитія религіозной мысли, при чемъ самъ авторъ оставался на точкѣ зрѣнія строгаго теизма, предоставляя себѣ при этомъ полную свободу въ критикѣ религіозныхъ формъ какъ язычества, такъ и католицизма. Мы не будемъ останавливаться на другихъ его работахъ и на взглядахъ на тотъ же предметъ, разсѣянныхъ въ другихъ его произведеніяхъ, но ограничимся лишь тѣмъ, что находимъ въ его основномъ трудѣ по этому предмету (The natural history of religion, 1755), который здѣсь и наиболѣе важенъ по связи его съ послѣдующими теоріями.

Юмъ, съ самаго начала, становится на точку зрѣнія необходимости развитія высшихъ, болѣе совершенныхъ и болѣе сложныхъ взглядовъ на вещи изъ низшихъ, несовершенныхъ и элементарныхъ. „Духъ,—говоритъ онъ (Essays and Treatisses etc., 1784, стр. 404, по этому изданію всѣ цитаты),—переходитъ постепенно отъ низшаго къ высшему; идея совершенства получается какъ отвлеченіе отъ того, что несовершенно“. Далѣе онъ настаиваетъ на томъ, что религіозное чувство было вызвано въ человѣкѣ не созерцаніемъ *порядка и стройности* въ природѣ, но, напротивъ, *необычными*, поражающими явленіями. „Варварскому и нуждающемуся животному (а такимъ былъ человѣкъ при началѣ общества), испытывающему многочисленныя потребности и

страсти, некогда удивляться стройной сторонѣ природы и производить изслѣдованія о причинѣ тѣхъ предметовъ, къ которымъ онъ постоянно привыкъ съ дѣтства" (404—405). Но именно случайности жизни должны были привести человѣка къ признанію невидимыхъ силъ въ формѣ многобожія. „Первыя религіозныя представленія,—пишетъ Юмъ (403),—возникли не изъ созерцанія произведеній природы, но изъ заботы о жизненныхъ событіяхъ и изъ безпрестанныхъ надеждъ и опасеній, волнующихъ человѣческій умъ... (409). На этихъ варваровъ можно допустить дѣйствіе лишь обычныхъ аффектовъ человѣческой жизни: страстнаго желанія счастья, описанія будущихъ бѣдствій, ужаса смерти, жажды мщенія, нужды въ пищѣ и другихъ необходимыхъ вещахъ. Взволнованные надеждами и опасеніями этого рода, особенно послѣдними, люди изучаютъ, трепеща отъ любопытства, теченіе возникающихъ причинъ и разсматриваютъ разнообразныя и противоположныя событія человѣческой жизни. И въ этой безпорядочной сценѣ ихъ мысль, еще болѣе безпорядочная и удивленная, впервые различаетъ неясныя черты божества... (410). *Неизвѣстныя причины* становятся постояннымъ предметомъ нашихъ надеждъ и опасеній; и въ то время, какъ страсти постоянно возбуждены тревожнымъ ожиданіемъ событій, воображеніе тоже работаетъ, составляя представленія объ этихъ силахъ, отъ которыхъ мы такъ вполнѣ зависимъ... (411). Въ человѣчествѣ существуетъ вообще стремленіе представлять всѣ вещи по своему подобію и переносить на всякій предметъ тѣ качества, которыя человѣку близко знакомы и которыя онъ непосредственно сознаетъ... (412). Поэтому немудрено, что люди, находясь въ полномъ невѣжествѣ от-

носительно причинъ и въ то же время безпокоясь о своей будущей судьбѣ, немедленно признаютъ свою зависимость отъ невидимыхъ силъ, обладающихъ чувствомъ и разумомъ... Скоро мы приписываемъ имъ человѣческую мысль, человѣческій разсудокъ, человѣческія страсти, иногда же и члены, и формы человѣка, чтобы сдѣлать ихъ болѣе похожими на насъ.

Здѣсь мы имѣемъ уже не мало указаній, которыя развиты въ цѣлыя теоріи послѣдующими изслѣдованіями. Прибавимъ еще нѣсколько замѣчаній, не лишенныхъ значенія. Такъ Юмъ замѣчаетъ (413), что хотя всѣ „человѣческіе аффекты не могутъ вести къ понятію о невидимой, разумной „силѣ“, но таково преимущественно дѣйствіе подавляющихъ аффектовъ. Именно тогда мысль, взволнованная недовѣрчивостью, ужасомъ и печалью, прибѣгаетъ ко всякому методу для успокоенія тѣхъ таинственныхъ разумныхъ силъ, отъ которыхъ вполнѣ зависитъ судьба человѣка, по его мнѣнію“. Изъ этого же начала Юмъ объясняетъ переходъ отъ многобожія къ единобожію (о деспотизмѣ впервые заговорилъ де-Броссъ лишь въ 1760 г., чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ появленія труда Юма) путемъ расширенія свойствъ, приписанныхъ языческому божеству его хвалителями (429). Какъ ни смотрѣли на божество его поклонники, они старались всѣми средствами заслужить его благоволеніе. Предполагая, что ему, какъ имъ, нравятся похвала и лесть, они не жалѣли восхваленія и преувеличенія въ обращеніи къ нему... (155). Но увеличивая восклицанія и выраженія уваженія и возвышая свои божества до послѣднихъ предѣловъ совершенства, люди, наконецъ, достигаютъ до атрибутовъ единства, безконечности, простоты и духовности“. Въ этой фор-

мѣ славословіе встрѣчалось съ философскимъ мышленіемъ и, укрѣпленное имъ, давало начало единобожію. Антропологическое начало Фейербаха здѣсь уже встрѣчается въ достаточномъ развитіи. Подведеніе религій подъ двѣ основныя категоріи: многобожія и единобожія, долго еще господствовавшее впослѣдствіи, было гораздо болѣе извинительно у Юма, не имѣвшаго предъ собою тѣхъ изслѣдованій о миѳахъ, которыя были сдѣланы въ теченіе слѣдующаго столѣтія. Конечно, Юмъ заплатилъ и долженъ былъ заплатить дань своему времени, допустивъ въ свою теорію нѣкоторую долю евгемеризма, но намъ не важны здѣсь неизбѣжные недостатки произведенія о теоріи религій, появившагося въ 1755 г. при крайней бѣдности научной критики въ этой области и при господствѣ школы (къ которой принадлежалъ и Юмъ), всего менѣе способной научно понять процессъ генезиса вѣрованій, именно потому, что эта школа находилась въ самомъ разгарѣ борьбы съ вредными вліяніями религіознаго преданія. Намъ важна сила мысли Юма, угадавшей многія черты послѣдующихъ писателей, не смотря на невыгодныя условія, при которыхъ онъ писалъ свой трудъ.

Начало сороковыхъ годовъ, когда появились произведенія Фейербаха и Конта, было уже совсѣмъ иное время, чѣмъ то, когда писалъ Юмъ. Это была уже не эпоха энциклопедіи и Руссо, полная надеждъ на побѣду „просвѣтителей“ въ мірѣ идей, при чемъ борьба направлялась преимущественно противъ ненавистнаго клерикализма, союзниками же революціонеровъ умственнаго міра являлись Екатерина, Фридрихъ, Іосифъ, даже папа Климентъ XIV, а движеніе массъ входило въ разсчетъ тѣхъ, которые участвовали въ движеніи мысли. Это

была уже не эпоха господства французской литературы, какъ передовой, и нравственнаго сознанія представителей литературы, что они обязаны бороться съ существующимъ зломъ, насколько это дозволяютъ существующія условія. Рядъ разочарованій развратилъ всѣ партіи, всѣ оттѣнки вліятельной литературы. Кровавыя сцены первой французской революціи испугали всѣхъ тѣхъ, которые приготовлялись вести войну безъ одной капли крови. Началась реакція въ мысли. Реторика Шатобріана, похвала палачу де Мэстра стали видными, чуть не самыми любимыми явленіями въ литературѣ. Первая имперія, священный союзъ, вліяніе Меттерниха смѣнили идеалъ республики. Дидро и Гольбахъ были забыты и презрѣны для туманнаго идеализма Фихте и Шеллинга. Въ отечествѣ Юма ни одно сочиненіе, направленное противу христіанскаго преданія, не могло разсчитывать на какой-либо успѣхъ. Въ отечествѣ Вольтера господствовала литература искусства для искусства, литература Мюссэ и Бальзаковъ, считавшая своею заслугою политическій и общественный индифферентизмъ; господствовала межеумочная философія эклектиковъ, заимствовавшая свои „начала“ изъ Шотландіи, изъ Германіи, изъ древней Александріи, но строго отрицавшая наслѣдство XVIII вѣка. Революція 1830 г. только прибавила новыя разочарованія къ старымъ. Десять лѣтъ буржуазнаго королевства разочаровали умы Франціи въ либерализмѣ знаменитой хартіи, въ литературѣ, наукѣ и философіи, централизованной въ „головѣ міра“, какъ Гюго называлъ Парижъ. Гегелизмъ, поглотивъ въ себя все прежнее развитіе идеализма и придя къ оправданію, какъ „разумной дѣйствительности“, той жалкой дѣйствительности, подъ которою задыхалась Германія тридцатыхъ годовъ, разоча-

ровалъ умы, увлеченные нѣмецкой метафизикой въ ея „безусловности“. Возрожденіе вѣрованій, на которое разсчитывали въ первыя десятилѣтія новаго столѣтія, оказалось невозможнымъ; въ немъ стали вполнѣ очевидными лицемѣріе, искусственность, рутина. Завоеванія эмпирической науки были такъ громадны и охватили столь обширную область, что эмпирическая точка зрѣнія стала для нихъ уже слишкомъ тѣсна. Отношенія между наукою, философіею и религіею, между теоретическими и практическими вопросами, установленныя современниками Вольтера, были уже несостоятельны, потому что устарѣли; рѣшенія этихъ же вопросовъ, предложенныя идеалистами и эклектиками двадцатыхъ годовъ, были тоже несостоятельными, потому что были проникнуты стремленіемъ къ „компромиссу“, къ внѣшнему примиренію непримиримаго, къ прикрытію туманными формулами всѣхъ затрудненій, которыя представлялись мыслителю въ теоретической и практической области. Существовала потребность въ установленіи новыхъ объединяющихъ началъ для мысли, новыхъ воззрѣній на практическія задачи, способныхъ разсѣять старое разочарованіе и одушевить новое поколѣніе новыми идеалами. Конечно, это было возможно, лишь связавъ новое движеніе съ традиціями XVIII вѣка и возродивъ его задачи, дополненныя всѣмъ тѣмъ, что человѣчество пріобрѣло въ теоретическомъ знаніи и въ практической опытности въ полвѣка, проведенные въ буряхъ революціи или нѣмецкаго Sturm und Drang, въ униженіи наполеоновскаго милитаризма и меттерниховскихъ тайныхъ канцелярій, въ увлеченіяхъ романтизмомъ и идеализмомъ, въ удивленіи аристократической разочарованности Фаустовъ, Манфредовъ и Чайльдъ-Гарольдовъ, въ новыхъ революціяхъ и

политическихъ реформахъ, которыя окончились лишь установленіемъ повсюду господства промышленныхъ и биржевыхъ спекуляторовъ и адвокатовъ.

Подъ этими вліяніями въ концѣ тридцатыхъ и въ началѣ сороковыхъ годовъ явился рядъ произведеній, изъ которыхъ ни одно не охватило вполнѣ задачи своего времени, далеко не всѣ имѣли одинаковое значеніе, далеко не всѣ оказали немедленное вліяніе на ходъ европейской мысли, но которыя всѣ вмѣстѣ обозначили новую эпоху въ развитіи этой мысли и окончательно имѣли не малое вліяніе на это развитіе.

Первую группу борцовъ за новое далъ гегелизмъ въ своей „лѣвой“ сторонѣ. Въ 1835 г. появилась книга Давида Штрауса и началась дѣятельность Фердинанда Христіана Боура въ томъ направленіи, которое сдѣлало столь знаменитою новую тюбингенскую школу богослововъ. Съ 1839 г. по 1845 г. Людвигъ Фейербахъ издалъ главныя свои произведенія. Съ 1838 г. начали выходить „Hallische Sahrbücher“, обратившіеся въ 1841 г. въ „Deutsche Sahrbücher“ и перенесенные въ 1844 г. въ Парижъ подъ названіемъ „Deutsch französische Sahrbücher“, при чемъ на нихъ появилось имя Карла Маркса.

Въ то же время, выдѣлившись изъ школы сенъ-симонистовъ и явно признавая свою связь съ XVIII вѣкомъ, писалъ въ 1830—1842 годахъ Огюстъ Контъ свой „Cours de philosophie positive“. Онъ былъ незамѣченъ, или презираемъ господствующей школою эклектиковъ и доктринеровъ, но, тѣмъ не менѣе, его требованіе тѣсной связи между эмпирическою наукою и философіей должно было пустить глубокіе корни въ будущемъ. Въ 1843 г. появилось и первое изданіе „Си-

стемы Логики" Дж. Ст. Милля, первая попытка дать *логику современной науки.*

Рядомъ съ этимъ и въ области практическихъ вопросовъ начиналось новое движеніе, уже не похожее ни на либерализмъ Гизо, Тьеровъ и даже Каррелей, приведшій къ полному разочарованію, ни на утопіи сенъ симонистовъ и фурьеристовъ, но опять таки связывавшее свои требованіе съ традиціями XVIII вѣка. Еще въ 1836 году единственный крупный представитель кончающагося періода, 65-лѣтній Робертъ Оуэнъ печаталъ свою „The book of the nev moral vorld". Въ 1840 г. начиналась дѣятельность Прудона его мемуаромъ: „Qu'est que la proprieté", въ 1846 г. появились его „Contradictions èconomiques". Рядомъ съ этимъ, изъ массы литературы, вызванной вопросомъ объ „организаціи труда" во Франціи, выдвинулась брошюра Луи-Блана (въ 1839 г. въ „Revue du progrés", въ 1840 г. особо) „Organisation du travail" и его „Histoire de dix ans", начатая 1841 г. имѣла огромный успѣхъ. Въ то же время 1839—1846 г.г. дѣйствовалъ въ Швейцаріи Вейтлингъ. Въ 1847 году появилась критика Прудона, написанная Карломъ Марксомъ и „Der Kommunistische Manifest" въ то самое время, какъ и старая школа политической экономіи, въ лицѣ Дж. Ст. Милля, склонялась къ признанію важности новыхъ возникающихъ общественныхъ вопросовъ, вызванныхъ размноженіемъ пролетаріата.

Припомнимъ, что у насъ въ Россіи эти годы были годы дѣятельности Бѣлинскаго, Грановскаго, Лермонтова, Гоголя и др.

Конечно, для цѣли этихъ статей мнѣ нечего останавливаться на большинствѣ названныхъ мною лицъ. Я счелъ нужнымъ припомнить читателю ихъ одновремен-

ную дѣятельность въ разныхъ сферахъ лишь для того, чтобы онъ могъ, такъ сказать, однимъ взглядомъ охватить одновременное вліяніе историческаго теченія во всѣхъ странахъ Европы и чтобы для него эти разнообразные дѣятели, съ ихъ достоинствами и недостатками предстали не только какъ болѣе или менѣе талантливыя обособленныя личности, но и какъ различные выразители умственныхъ и нравственныхъ потребностей одного и того же историческаго момента.

Намъ придется остановиться лишь на трехъ изъ нихъ, на Людвигѣ Фейербахѣ, на Огюстѣ Контѣ и сказать нѣсколько словъ о Прудонѣ. Впослѣдствіи придется упомянуть въ болѣе спеціальной сферѣ той же области и нѣкоторыхъ товарищей Фейербаха изъ группы „лѣвыхъ“ гегельянцевъ.

Къ именамъ Конта и Прудона наши читатели уже привыкли и его цитируютъ безъ особеннаго затрудненія. Но о философіи Л. Фейербаха до сихъ поръ существуютъ самыя неточныя свѣдѣнія, преимущественно потому, что онъ самъ подалъ поводъ къ подобнымъ сужденіямъ слишкомъ рѣзкими отдѣльными фразами. Большинство считаетъ его чистымъ матеріалистомъ, повторяя его не совсѣмъ удачный каламбуръ: „Der Mensch ist was er iset“ (Человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ). Съ такимъ же основаніемъ можно было бы сказать, что Фейербахъ вовсе не занимался философіей, на основаніи другого его афоризма. Можно было бы на основаніи нѣкоторыхъ его же выраженій допустить, что онъ безпрестанно мѣнялъ свой взглядъ на вещи, расходясь съ собственной теоріей, едва онъ успѣвалъ ее высказать въ какой-нибудь книгѣ, и переходя немедленно къ другой точкѣ зрѣнія. Но личности, подобныя Л. Фейербаху и нѣкоторымъ дру-

гимъ его замѣчательнымъ современникамъ слишкомъ способны увлекаться собственными словами и писать подъ непосредственнымъ вліяніемъ этого увлеченія, чтобы ихъ дозволительно было судить по отдѣльнымъ фразамъ. Можно быть весьма состоятельнымъ и твердымъ въ *общемъ* міросозерцаніи, можно послѣдовательно и самоотверженно идти одною и тою же дорогой *всю* жизнь, и при этомъ можно, подъ вліяніемъ увлеченія преходящимъ настроеніемъ или *одною* стороною собственной сложной мысли, выражаться такъ, что читатель, ловящій слова, будетъ увѣренъ, что онъ уличилъ автора въ непослѣдовательности, въ противорѣчіи самому себѣ или въ уродливой крайности. Это всего чаще случается съ писателями, широкая натура которыхъ дѣлаетъ ихъ чуткими къ самымъ разнообразнымъ сторонамъ человѣческаго существа, и въ періоды развитія новаго общественнаго міросозерцанія изъ обидчиковъ стараго, соединенныхъ новыми жизненными началами. Именно такой натурою былъ Фейербахъ и другіе названные выше его современники, и таковъ былъ характеръ эпохи, въ которой они дѣйствовали. Въ сущности, Фейербахъ, еще при жизни Гегеля, когда онъ стоялъ въ рядахъ ревностныхъ гегельянцевъ, выработалъ уже главныя начала *своей* философіи, положилъ ее въ основаніе *всѣхъ* своихъ главныхъ трудовъ, никогда не отступалъ отъ существенныхъ основъ ея и при всемъ сближеніи съ матеріалистами и сочувствіи имъ, онъ, до самаго послѣдняго времени, ясно понималъ различіе своей точки зрѣнія отъ точки зрѣнія другихъ матеріалистовъ, какъ, напримѣръ, Молешота. Это доказываютъ нѣкоторые оставленные имъ въ рукописяхъ афоризмы (см. у Karl Grün: Lüdvig Feuerbach etc. (874; II, 307 — 308). Въ нихъ Фейербахъ

находитъ терминъ: „матеріализмъ“ не точнымъ и предлагаетъ его замѣнить „организмомъ“ (что, впрочемъ, было бы не только неудобно, по двусмысленности слова, давно вошедшаго въ обиходъ языка, но и не точно), прямо говоритъ, что для него, „матеріализмъ—фундаментъ зданія человѣческаго существа и знанія, но не самое это зданіе, какъ, напр., для Молешота“; наконецъ, пишетъ слѣдующій афоризмъ: „Я совершенно согласенъ съ матеріалистами въ томъ, что *за нами*, но не въ томъ, что *передъ нами*. Rückmärts stimme ich den Materialisten bei, aber nicht vorwärts). Такимъ образомъ совершенно неправильно его ставить въ ряды матеріалистовъ (лучше другихъ это понялъ Ланге въ своей „исторіи матеріализма“, втор. изд., II, стр. 73 и слѣд). Онъ занимаетъ *особое* мѣсто въ развитіи философской мысли Европы и, не смотря на отдѣльныя выраженія, представляетъ *цѣльное* міросозерцаніе въ его развитіи, хотя онъ никогда не потрудился формулировать это міросозерцаніе въ его цѣлости, такъ какъ ему казалось, по его собственнымъ словамъ (K. Grün, II, 806), что его философія „не можетъ быть исчерпана тѣмъ, что написано, не умѣщается на бумагѣ, такъ какъ для нея истинно не то, что человѣкъ мыслилъ (das Gedachte), а то, что онъ не только мыслилъ, но еще видѣлъ, слышалъ, прочувствовалъ“. Это міросозерцаніе, какъ мнѣ кажется, можетъ разсчитывать еще на значительную роль въ будущемъ. Впрочемъ, здѣсь не мѣсто развивать эти положенія. Для читателей, со мной несогласныхъ и считающихъ Л. Фейербаха настоящимъ матеріалистомъ, достаточно допустить, что онъ не былъ таковымъ въ тотъ періодъ (1833—45) годовъ, когда онъ написалъ свои главные труды, на которыхъ намъ здѣсь придется оста-

новиться (Ueber Philosophie und Christenthum, 1839; das Vesen des Christenthums, 1841; Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1845; das Vesen der Religion, 1845). Для объясненія ихъ основныхъ положеній приходится указать преимущественно на его философскую точку зрѣнія именно въ этотъ періодъ.

Отъ Гегеля заимствовалъ Фейербахъ требованіе для философіи: понять дѣйствительность. Но изъ міра идей, изъ міра метафизическаго разума, эта дѣйствительность перешла для него въ міръ реальный, въ цѣльное существо *человѣка*, чувственнаго и мыслящаго, подверженнаго аффектамъ, вырабатывающаго идеи и дѣйствующаго подъ вліяніемъ этихъ аффектовъ и идей. Отношеніе непосредственнаго, религіознаго міросозерцанія къ идеалистическому, метафизическому міросозерцанію его ближайшихъ предшественниковъ и къ его собственному реалистическому настроенію, Фейербахъ формулировалъ въ слѣдующемъ біографическомъ афоризмѣ (онъ интересенъ и по сравненіямъ, на которыя наводитъ): „Богъ былъ моею первою мыслью, разумъ — второю, человѣкъ — моею третьею и послѣднею мыслью:“—Фейербахъ говоритъ: „Задача философіи — узнать то, что *есть*, *такъ*, какъ какъ оно есть (Sämmte Verke, II, 183), но соединяетъ съ этимъ критическое требованіе Канта: требованіе узнать, гдѣ предѣлы человѣческаго пониманія. Эти предѣлы Фейербахъ находитъ въ природѣ человѣка и говоритъ: „Мѣра существа есть и мѣра его пониманія. Человѣкъ разъ навсегда не можетъ выйти за предѣлы своего истиннаго существа (S. V. VII, 35 и слѣд). „Познавательный принципъ новой философіи есть дѣйствительное и цѣльное существо человѣка. Реальность разума—лишь человѣкъ... Лишь человѣческое истинно и

дѣйствительно, потому что лишь человѣческое разумно; человѣкъ — мѣра разума (Grundz. d. Plul. der Zuk, 1843, § 51).

Гдѣ же искать эту „мѣру—разума"? Въ чемъ именно заключается то, что Фейербахъ называетъ истиннымъ существомъ человѣка? Именно въ рѣшеніи этого вопроса высказывается могучая мысль Фейербаха, принуждающая, какъ мнѣ кажется, дать ему одно изъ весьма видныхъ мѣстъ въ развитіи философской мысли. Онъ нѣсколько разъ приступаетъ къ этому вопросу, разъясняя его въ разныхъ направленіяхъ и неточныя мнѣнія о его міросозерцаніи происходятъ преимущественно отъ того, что изслѣдователи слишкомъ часто, останавливаясь на одномъ изъ направленій, при этомъ принятыхъ Фейербахомъ, не достаточно обращали вниманіе на другія.

Чѣмъ болѣе Фейербахъ углублялся въ свое построеніе, тѣмъ болѣе онъ убѣждался, что чувственная природа человѣка составляетъ всюду неизбѣжную подкладку его духовныхъ явленій, что реальный міръ съ его процессами есть неустранимая основа всей духовной жизни человѣка. Такъ какъ именно въ этомъ пунктѣ происходитъ его отдѣленіе отъ всѣхъ отраслей господствовавшаго въ Германіи идеалистическаго направленія, то онъ съ особенною энергіею напираетъ на эту сторону своего ученія, при чемъ, само собою разумѣется, выражается почти какъ чистый матеріалистъ. „Человѣкъ никогда не можетъ оторваться отъ природы,—говоритъ онъ. „Лишь реальное существо познаетъ реальныя вещи (Grunds. d. Ph. d. Z., § 52). Дѣйствительное въ своей дѣйствительности есть чувственное. Истина, дѣйствительность, чувственность—тождественны. Лишь чувственное существо есть существо истинное, дѣйствительное; лишь чувственность есть истина и дѣй-

ствительность (§ 32). Тайна непосредственнаго знанія—чувственность (§ 39)".

Но Фейербахъ прошелъ чрезъ слишкомъ строгую школу діалектики, чтобы на этомъ остановиться. Онъ понималъ, что природа, какъ міръ, существующій въ представленіи человѣка, такъ же неизбѣжно обусловливается законами его мышленія, какъ это мышленіе—законами реальнаго міра. И потому онъ говоритъ: „Какъ человѣкъ принадлежитъ къ сущности природы, такъ природа къ сущности человѣка". Тѣмъ самымъ въ его воззрѣніи происходитъ неизбѣжное отклоненіе отъ матеріализма. Какъ ни *безусловно* истинна для Фейербаха матеріалистическая, воспринятая чувствами основа всего сущаго, но его цѣль не *безусловная* философія, не метафизика. Для него „новая философія какъ философія человѣка, есть, по своему существу, *философія для человѣка*. Поэтому и *неизбѣжныя*, *невыдѣлимыя* иллюзіи человѣческаго существа должны войти въ нее: „Я человѣкъ, ничто человѣческое мнѣ не чуждо—это положеніе, въ его самомъ общемъ и высшемъ смыслѣ, есть девизъ новой философіи" (§ 56). На основаніи истиннаго существа человѣка, того существа, которое не выдѣлимо отъ него въ его собственной мысли, а, слѣдовательно, одно и существуетъ „*для* человѣка", приходится признать двойственную основу въ этой философіи „для человѣка". Она должна черпать свои начала не только изъ тѣхъ явленій міра, которыя „для человѣка" чисто объективны и чувственны, лежатъ какъ бы внѣ его, но изъ тѣхъ явленій, которыя *для него* противополагаются чувственному міру (хотя бы метафизически и коренились въ немъ). Отсюда противоположеніе природы человѣку, какъ двухъ различныхъ (для него), хотя и тѣсно свя-

занныхъ между собою источниковъ философскаго мышленія. Отсюда афоризмъ (Sämmlt. Verke, II, 263): „Природа и человѣкъ связаны. Смотрите на природу—смотрите на человѣка. Таинства философіи передъ вашими глазами“. Или, какъ Фейербахъ формулируетъ въ другомъ мѣстѣ болѣе строго свое положеніе: „Новая философія ставитъ человѣка, включая въ него и природу, какъ основу человѣка, — единственнымъ всеобщимъ и высшимъ предметомъ философіи“ (Grundz., § 55).

Именно изъ этой, уже *не* матеріалистической стороны философіи Фейербаха вытекаетъ его отношеніе къ области аффектовъ, къ области общежитія и области практической дѣятельности. Если онъ въ афоризмахъ, приведенныхъ выше, такъ сильно напиралъ на чувственныя явленія и на реальный міръ, какъ элементы „истиннаго существа“ человѣка, то здѣсь онъ объясняетъ это существо совсѣмъ изъ иного, чисто-жизненнаго источника. Личность, совершенно исчезнувшая въ обобщающихъ процессахъ реальнаго міра, получаетъ свое мѣсто въ философіи Фейербаха, какъ источникъ и предметъ аффекта, какъ единственное начало, дозволяющее философски понять любовь, убѣжденіе, общежитіе, вообще практическіе вопросы жизни, которые столь же существенно входятъ въ „истинное существо“ человѣка, какъ и его теоретическое мышленіе, постоянно приводящее его къ чувственному міру. „Лишь въ аффектѣ чувства, лишь въ любви единица получаетъ безусловное значеніе. Въ этомъ, и только въ этомъ заключается безконечная глубина, божественность и истинность любви. Лишь то существуетъ, что есть *предметъ страсти*—дѣйствительный, или возможный. Для отвлеченнаго мышленія, не чуствующаго и безстрашнаго, исчезаетъ различіе между

бытіемъ и небытіемъ, но для любви это различіе реально. Поэтому бытіе есть тайна аффекта чувства, тайна любви" (§ 34).

Эта мысль, роль аффекта въ познаніи и отношеніе его къ чувственности еще яснѣе выражены Фейербахомъ въ слѣдующихъ словахъ (§ 42): „Мы чувствуемъ не только камни и дерево, не только мясо и кости, мы чувствуемъ и аффекты чувства; наши уши воспринимаютъ не только шумъ воды и шуршаніе листьевъ, но и одушевленный голосъ любви и мудрости. Поэтому предметъ чувственныхъ воспріятій есть не только внѣшнее, но и *внутреннее*, не только плоть, но и *духъ*, не только вещь, но и „я". Всѣ наши идеи, поэтому, исходятъ изъ чувственныхъ воспріятій; въ этомъ эмпиризмъ совершенно правъ; онъ только забываетъ, что важнѣйшій, существеннѣйшій объектъ чувственныхъ воспріятій для человѣка есть *самъ человѣкъ*; что лишь во взглядѣ человѣка, въ человѣкѣ загорается свѣтъ сознанія и разсудка".

Отсюда уже прямо слѣдовало пониманіе общежитія, какъ элемента „истиннаго существа" человѣка. „Не уединенный человѣкъ, но человѣкъ вдвоемъ приходили къ понятію, вообще, къ разуму. Общеніе человѣка съ человѣкомъ есть начало и критерій истины и общности. Что я одинъ вижу, въ томъ я сомнѣваюсь; что видитъ и другой, то вѣрно" (§ 42). „Отдѣльный человѣкъ самъ по себѣ не имѣетъ въ себѣ человѣческой сущности ни какъ нравственное, ни какъ мыслящее существо. Сущность человѣка лишь въ общеніи, въ единствѣ человѣка съ человѣкомъ, въ единствѣ, опирающемся лишь на реальность различія между „я и ты" (§ 61). „Поэтому высшее и окончательное начало философіи есть *единство человѣка съ человѣкомъ*. Всѣ существенныя отно-

шенія—принципы различныхъ наукъ—суть лишь различные виды и формы этого единства. Самый процессъ мышленія можетъ быть понятъ и выведенъ лишь изъ этого единства" (§ 65). Фейербахъ доходитъ до того, что даже говоритъ: „Общеніе—свобода и безконечность" (§ 62).

Но какъ только философія придала такое значеніе аффекту и реальному общежитію (не только *мыслимому* общежитію въ родѣ человѣческаго государства — Бога), то она не могла уже оставаться исключительно въ области мышленія: она должна была дать широкое мѣсто и области дѣйствія, области жизни въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, къ этому и пришелъ Фейербахъ. Для него „истина не въ мышленіи, не въ познаніи самомъ для себя. Истина — лишь цѣлость человѣческой жизни и человѣческаго существа" (§ 60). И потому задача философіи не ограничивается теоріею. Философія Фейербаха, „не вредя достоинству и самостоятельности теоріи, даже въ самомъ тѣсномъ согласіи съ теоріею, имѣетъ существенно *практическую* и даже въ высшей степени практическую тенденцію" (§ 66). Онъ смотритъ на нее (K. Grün, I, 406), какъ на философію, которая должна „удовлетворять потребности человѣчества"; какъ на философію, которая не только „принадлежитъ къ исторіи философіи", но сама есть исторія человѣчества". „Мы стоимъ,—говоритъ онъ, — у дверей новаго времени, новаго періода (исторіи) человѣчества".

Итакъ, „истинное существо человѣка"—принципъ и цѣль философіи Фейербаха—есть человѣческое „я", твердо опирающееся на чувственный міръ матеріализма, волнующееся аффектами, вырабатывающее горячія убѣжденія, ставящее себѣ практическія задачи и живущее въ разрѣ-

шеніи этихъ задачъ. Именно въ цѣлости и единствѣ *всѣхъ* этихъ разносторонніхъ проявленій, единаго человѣческаго существа—задача философіи. Въ ней человѣкъ есть *провѣренное* я, именно провѣренное чувственностью, логикою, личными аффектами, общежитіемъ, практическимъ осуществленіемъ своихъ мыслей и аффектовъ въ частной и общественной жизни. Матеріализмъ, къ которому относятъ Фейербаха, составляетъ именно лишь „фундаментъ“ для его философскаго зданія, но въ томъ, что было „передъ“ человѣкомъ въ его стремленіи къ лучшему, личному и общественному будущему, въ выработкѣ жизненныхъ плановъ и горячихъ убѣжденій, словомъ, въ *жизненной* сторонѣ философіи, Фейербахъ никогда матеріалистомъ не былъ, да и не могъ быть, потому что матеріалистъ въ этой сторонѣ, кромѣ иллюзій, ничего видѣть не можетъ.

Но именно широкая роль, которую давалъ Фейербахъ въ своей философіи аффективной и дѣятельной сторонѣ человѣческаго существа, позволила ему лучше другихъ понять психическія условія народныхъ вѣрованій и значеніе формъ миѳовъ и культа; вслѣдствіе этого онъ проникся сознаніемъ необходимости для каждаго мыслящаго человѣка внести вѣрованія въ научную сферу „мышленія и изслѣдованія“, подвести ихъ подъ законы прогрессивнаго развитія“ и призналъ „полуобразованнымъ, получеловѣкомъ“ того, „чей разсудокъ останавливается передъ этою задачею“ (Посмертныя афоризмы у K. Grün, II, 314).

Мысль о томъ, что при созданіи миѳовъ и при обрядахъ культа, человѣкъ вноситъ въ природу свои свойства и требованія, была не новостью, но Фейербахъ съ особенною тщательностью развилъ ее въ подробно-

стяхъ. Въ предметахъ культа онъ видѣлъ „исключительно, или преимущественно лишь предметъ человѣческихъ цѣлей и потребностей“ (§ 31) *). „Чувство зависимости,— писалъ онъ (§ 1),—есть основаніе культа. Предметъ этого чувства зависимости, то, отчего человѣкъ зависитъ и чувствуетъ себя зависимымъ, есть первоначально не что иное, какъ природа. *Природа есть первый, первоначальный предметъ религіи*“. И позже, возражая (въ „Epigonen“, V, 1848) Гайму на его критику, онъ говоритъ: „Когда я имѣю природу и человѣка, первую—какъ предметъ, второго—какъ сознаніе, то элементы для порожденія религіи вполнѣ даны“.

По его взгляду врождена человѣку — религія, „какъ чувство зависимости — чувство или сознаніе человѣка, что онъ не существуетъ и не можетъ существовать безъ другого существа, отъ него отличнаго“ (§ 2). Это чувство зависимости тѣмъ сильнѣе, чѣмъ чаще „бѣдствіе и нужда“ приводятъ человѣка къ горькому опыту его безсилія (§ 32). Но безсиліе удовлетворить потребности не мѣшаетъ рости „желанію“. Напротивъ, „чѣмъ болѣе связаны мои руки, тѣмъ менѣе связаны мои желанія, тѣмъ энергичнѣе мое стремленіе къ свободѣ“ (§ 32).

Религіозный процессъ предполагаетъ именно „противоположеніе или противорѣчіе между хотѣніемъ и силою, между желаніемъ и достиженіемъ, между намѣреніемъ и полученнымъ результатомъ (§ 22). Это противоположеніе или противорѣчіе вызываетъ аффектъ и „лишь въ аффектѣ, лишь въ чувствѣ коренится религія. Желаніе есть источникъ и самая сущность калькута“.

---

*) Всѣ параграфы здѣсь относятся къ „Das Vessen der Religion“ (1 изд. 1845 г.; 2 изд. 1849 г.) въ полныхъ сочиненіяхъ помѣщено въ т. I, стр. 411 и слѣд.

Человѣкъ всюду и всегда зависитъ отъ природы и божественное начало, открывающееся въ природѣ, есть не что иное, *какъ сама природа*, которая открывается, представляется и навязывается человѣку, какъ божественная сущность (§ 7). И она „остается постоянною, хотя и скрытою подкладкою калькута“ (§ 9). „Свойства, на которыхъ основано, или которыми поддерживается *различіе* божественной сущности отъ сущности человѣческой, или, по крайней мѣрѣ, отъ человѣческой особы, суть въ началѣ, или, въ своей основѣ, лишь свойства *природы*“ (§ 10). Когда люди вѣровали въ бытіе миѳическихъ божествъ, бытіе, „независимое отъ того, существуетъ, или не существуетъ человѣкъ, мыслитъ онъ, или не мыслитъ, желаетъ онъ, или не желаетъ, въ этомъ вѣрованіи, или — вѣрнѣе въ предметѣ его“ люди имѣли предъ собою „привидѣніе природы, существованіе которой независимо отъ существованія человѣка, а еще менѣе отъ аргументовъ его мышленія или его аффекта“ (§ 9). Даже позже, когда человѣкъ переходилъ къ болѣе философскому представленію о предметахъ своего почитанія, „всѣ свойства или опредѣленія“, дѣлавшія изъ этихъ существъ нѣчто способное быть предметомъ мышленія, нѣчто дѣйствительное, „суть лишь свойства, отвлеченныя отъ природы, предполагающія и выражающія природу, слѣдовательно, свойства уничтожающіяся съ уничтоженіемъ природы. Это—природа in obstracto (§ 23).

Но природа, воспринимаемая чувствами, еще не можетъ быть предметомъ религіи, она становится таковою, лишь вызывая творчество фантазіи и волненіе аффекта. Первое предположеніе всего есть именно чувственно-воспринятая природа. „Это основаніе существованія человѣка, въ высшей степени ощутительное на каждомъ

шагу, въ голодѣ и въ жаждѣ, въ боли и въ наслажденіи, становится основаніемъ религіи, когда оно дѣлается предметомъ духовныхъ процессовъ, сознанія и размышленія". (K. Grün, I, 430). Связь „чувственная" между человѣкомъ и природою дана съ самаго начала, но нѣчто иное должно служить посредствомъ между природою и религіею. „Это—фантазія и настроеніе духа, т. е. человѣкъ, въ которомъ чувственные предметы вызываютъ фантазію и различное настроеніе духа, или аффектъ" (тамъ же). Историческая минута возникновенія религіознаго воззрѣнія, это „тотъ моментъ, когда человѣкъ выработался въ природѣ, когда природа стала предметомъ фантазіи" (тамъ же, 431). Что либо становится предметомъ религіи лишь настолько, насколько оно возбуждаетъ фантазію и чувство, возбуждаетъ вѣру" (§ 53), и это возможно лишь тѣмъ путемъ, что человѣкъ переноситъ *свое* существо въ природу. „Человѣкъ переноситъ сначала свое существо внѣ себя, прежде чѣмъ онъ его находитъ въ себѣ. Собственное существо для него сначала представляется предметомъ, какъ существо иное" (Sämmtе Verke, VII, 39, 40), именно какъ миѳическіе предметы культа; но „поставленіе человѣческаго существа предметомъ *предполагаетъ созерцаніе природы, какъ человѣческаго существа*" (§ 44). Человѣкъ обожаетъ природу *„не какъ природу"*, а какъ то, что *онъ есть самъ*, какъ личное, живое, чувствующее существо. Невольно и безсознательно обращаетъ человѣкъ существо природы въ *субъективное*, т. е. *человѣческое* существо". И точно такъ, какъ здѣсь онъ „нечеловѣческое существо" (природу) обожаетъ, потому что „оно ему кажется человѣческимъ", такъ позже онъ обожаетъ (въ миѳическихъ личностяхъ своего культа) свое „человѣческое существо", принимая

его за нѣчто „нечеловѣческое“. На этой послѣдней ступени религія есть отношеніе человѣка къ самому себѣ, или точнѣе къ своему существу, какъ къ существу иному. Существо божествъ есть не что иное, какъ существо людей, или, лучше, какъ существо человѣка, очищенное, освобожденное отъ ограниченій отдѣльнаго человѣка, ставши объектомъ, т. е. созерцаемое и почитаемое, какъ иное, отъ человѣка отдѣльное, особенное существо. Поэтому, всѣ опредѣленія существа божества суть человѣческія опредѣленія“ (Sämmte Verke, VII, 40, 41). Миѳическіе предметы религіознаго почитанія нераздѣльны отъ существа, воздающаго имъ это почитаніе и самаго процесса этого почитанія. Они не существуютъ ни внѣ религіи, ни отдѣльно, ни независимо отъ нея“. Ихъ можно найти „лишь въ вѣрѣ, лишь въ воображеніи, лишь въ сердцѣ человѣка, потому что они суть не что иное, какъ сущность фантазіи, или воображенія, сущность человѣческаго аффекта“ (§ 53).

Первоначальное стремленіе человѣческой религіи— обратить неизвѣстную, чуждую человѣку природу въ нѣчто близкое ему, „размягчить неподатливую, твердую, какъ желѣзо, природу жаромъ аффекта для удовлетворенія человѣческимъ цѣлямъ“ (§ 33). Въ аффектѣ переноситъ человѣкъ свое существо внѣ себя, обращается съ безжизненнымъ (предметомъ) какъ бы съ оживленнымъ, съ непроизвольнымъ (явленіемъ) какъ бы съ произвольнымъ, одушевляетъ предметы своими вздохами, потому что ему невозможно въ состояніи аффекта обратиться къ безчувственному существу. Природа, заколдованная человѣческимъ чувствомъ, соотвѣтствующая чувству, имъ ассимилированная, слѣдовательно, сама полная чувствами, есть та природа, которая составляетъ предметъ религіи—

природа, которая есть *божественное существо*. Гдѣ не слышны жалобныя пѣсни о смертности и бѣдствіяхъ человѣка, тамъ нѣтъ и похвальныхъ пѣсенъ безсмертнымъ и блаженнымъ богамъ. Лишь слезы аффекта испаряются въ небо фантазіи облачными образами божественнаго существа“ (§ 31). „Незнаніе“ природы въ присутствіи необъяснимыхъ явленій, порождаетъ „невещественныя, безтѣлесныя, неестественныя существа. Но его нераздѣльная спутница, роскошная фантазія, которая вѣчно обращается съ высшими, еще высшими и наивысшими существами, немедленно возводитъ эти бѣдныя созданія незнанія въ званіе *сверхъ*-вещественныхъ, *сверхъ*-естественныхъ существъ“ (§ 22).

Но аффектъ, вызываемый въ человѣкѣ явленіями природы не есть аффектъ, зависящій только отъ человѣка; въ самихъ явленіяхъ заключается уже причина, почему они, на существо, обладающее человѣческими свойствами, производятъ именно опредѣленное впечатлѣніе и вызываютъ въ немъ, при данныхъ обстоятельствахъ, опредѣленный аффектъ (Ср. K. Grün, I, 429).

Двѣ характеристическія черты въ явленіяхъ природы вызвали преимущественно религіозный аффектъ. Это— независимость этихъ явленій отъ воли человѣка и измѣнчивость тѣхъ самыхъ, которыя наиболѣе связаны съ человѣческими потребностями. „Основное, существенное, характеристическое дѣло религіи есть то, что не зависитъ отъ человѣческой воли и отъ человѣческаго знанія“ (§ 30). „Измѣнчивость природы—именно въ тѣхъ явленіяхъ, которыя наиболѣе заставляютъ человѣка чувствовать свою зависимость отъ нея,—составляетъ главное основаніе, почему она кажется человѣку человѣческимъ, произвольнымъ существомъ и составляетъ предметъ его

религіознаго почитанія (§ 20). Направленіе этихъ измѣнчивыхъ и непокорныхъ его волѣ явленій сообразно своимъ желаніямъ и потребностямъ—составляетъ главный предметъ культа, который, въ свою очередь, обусловливается существующими религіозными вѣрованіями. „Чувство зависимости отъ природы въ связи съ представленіемъ природы, какъ средства, одареннаго произвольною дѣятельностью, какъ существа личнаго, составляетъ основаніе жертвоприношенія, существеннаго дѣйствія въ религіяхъ природы“ (§ 27). Такъ какъ Фейербахъ съ особенною яркостью выставилъ свой взглядъ именно въ очеркѣ этого элемента религіи, то я приведу его развитіе этого явленія (§ 28).

„Въ жертвоприношеніи становится чувственнымъ и концентрируется вся сущность религіи. *Основа* жертвоприношенія есть *чувство зависимости*—страхъ, сомнѣніе, неувѣренность въ успѣхѣ, въ будущемъ, укоры совѣсти за совершонный грѣхъ. Но результатъ, цѣль жертвоприношенія есть *чувство собственнаго достоинства* — мужество, наслажденіе, увѣренность въ успѣхѣ, свобода и блаженство.

Какъ *рабъ* природы, я приступаю къ жертвоприношенію, какъ владыка природы, оставляю его. Поэтому, чувство зависимости отъ природы есть начало религіи, но *уничтоженіе этой зависимости, освобожденіе отъ природы*—цѣль религіи.

Господство *человѣческаго* элемента, какъ опредѣляющаго процессъ религіозной мысли, высказывается и въ томъ, что свои интересы онъ переноситъ на міръ и требуетъ отъ предметовъ своего культа нарушенія самыхъ привычныхъ ему единообразій въ теченіи природы, лишь бы эти интересы были удовлетворены. Что *для него*

важно, то, конечно, важно *для всѣхъ прочихъ существъ*, что смущаетъ его зрѣніе, то помрачаетъ и блескъ солнца, что волнуетъ его сердце, то приводитъ въ движеніе небо и землю. Его существо есть для него *всемірное существо*, *существо міра*, *существо существъ* (§ 36). „*Чудеса нераздѣльны* отъ *божественнаго* управленія и провидѣнія, они даже—единственныя доказательства откровенія и проявленія боговъ, какъ силъ и существъ отличныхъ отъ природы; уничтожить чудеса—значитъ уничтожить боговъ“ (§ 51).

Можно сказать, что вся эта теорія вѣрованій формулируется Фейербахомъ въ словахъ, что вѣрованіе въ миѳическія личности „есть или вѣра въ природу, какъ человѣкообразное существо, или вѣра въ человѣческое существо, какъ составляющее сущность природы“ (§ 52).

Ограничиваясь сказаннымъ выше относительно *теоріи* вѣрованій у Фейербаха, скажемъ нѣсколько словъ о томъ, какъ онъ ее приложилъ къ ихъ исторіи.

Фейербахъ придавалъ религіи громадное историческое значеніе. „Періоды (исторіи) человѣчества,—писалъ онъ (посмертныя бумаги 1842—43 годовъ у K. Grün, I, 407) различаются между собою лишь религіозными измѣненіями. Лишь тамъ историческое движеніе доходитъ до основанія, гдѣ оно согласовано съ аффектами человѣка“. „Все, что при процессѣ цивилизаціи стало дѣломъ образованности, самодѣятельности антропологіи, было сначала дѣломъ *религіи*, или теологіи, какъ, напр., судопроизводство, политика, медицина“ (§ 33)... на первыхъ шагахъ религіи, въ ея область входили самые обыденные предметы. При генезисѣ религіи дѣло идетъ сначала лишь о свѣтѣ, воздухѣ, огнѣ, водѣ, землѣ, о растеніяхъ и животныхъ, какъ о существахъ, безъ которыхъ человѣкъ

не могъ ни думать, ни жить, ни существовать... Что въ нашемъ смыслѣ вовсе не религія, то именно есть первоначальная религія" (K. Grün, I, 428). „Въ религіи природы человѣкъ обращается къ предмету, который прямо противорѣчитъ дѣйствительному стремленію и смыслу религіи: онъ приноситъ свои чувства въ жертву безчувственному и свой разумъ въ жертву неразумному существу; онъ ставитъ выше себя то, что желалъ бы имѣть подъ собою; онъ служитъ тому, чѣмъ хотѣлъ бы повелѣвать, почитаетъ то, что въ сущности ненавидитъ, проситъ помощи какъ разъ тамъ, противъ чего ждетъ помощи" (§ 34). По мѣрѣ развитія человѣка измѣняется и предметъ его почитанія; въ тѣсной зависимости отъ этого развитія „богопочитаніе зависитъ отъ самоуваженія человѣка, есть лишь проявленіе послѣдняго" (§ 4). Первобытные народы имѣли полное право „молиться горамъ, деревьямъ, животнымъ, рѣкамъ и источникамъ своей страны, какъ божественнымъ существамъ, такъ какъ все ихъ существованіе, все ихъ существо зависѣло лишь отъ свойствъ ихъ страны, отъ ея природы" (§ 3). Совершенно естественно ихъ мольбы обращались къ повелителямъ самыхъ измѣнчивыхъ явленій природы, явленій метеорологическихъ. Древній богъ „лишь потому и богъ, что онъ — господинъ метеорологическихъ явленій природы; что эта дѣятельность природы зависитъ отъ его произвола, есть актъ его воли" (§ 30). „Лишь при пособіи животныхъ человѣкъ возвысился надъ животнымъ; лишь при ихъ покровительствѣ и ихъ помощи могло созрѣть сѣмя человѣческой природы. Изъ этого значенія животныхъ для человѣка, именно во время начатковъ культуры, совершенно оправдано религіозное почитаніе животныхъ. Жи-

вотныя были для человѣка *необходимыя* существа; отъ нихъ зависѣло его человѣческое существованіе.

Но то, отъ чего зависитъ жизнь и существованіе человѣка, есть для него *божество* (§ 4). Въ колдовствѣ проявлялась „иррелигіозная“ сторона первобытнаго міросозерцанія, такъ какъ тутъ „*очевиднымъ* образомъ *одна* воля человѣка была богомъ, повелѣвающимъ природою“, въ молитвѣ совершалось то же въ религіозной формѣ, такъ какъ удовлетвореніе желанія переносилось *внѣ* человѣка (§ 52). „Клятва“ была духовною пыткою“ (K. Grün, II, 94). Когда человѣкъ наполнилъ природу духами, эти духи были не что иное, какъ духи человѣка, его фантазія, его настроеніе, невольно вложенныя въ природу, обращающія природу въ символъ и въ зеркало его существа (§ 8).

Фейербахъ, употребляя нѣсколько грубый схематизмъ, противополагалъ религію природы, отождествляя ее съ многобожіемъ, религію духа, отождествляя ее съ единобожіемъ (ср. § 52), и еще въ позднѣйшей его формѣ. „Многобожіе, вообще религія природы,—писалъ онъ (§ 41),—обращаетъ дѣйствительныя существа въ представляемыя, воображаемыя; единобожіе обращаетъ представляемыя существа, образы воображенія, мысли въ существа дѣйствительныя, или, вѣрнѣе, обращаетъ сущность силы представленія, мысли и воображенія въ дѣйствительное безусловное, высшее существо“. Въ позднѣйшемъ отрывкѣ (K. Grün, II, 93), онъ говоритъ: „Когда человѣкъ имѣетъ много желаній и находитъ свое счастье лишь въ удовлетвореніи этой множественности, хотя бы онъ и подчинилъ эти многія желанія одному высшему, тогда у него много и боговъ, хотя бы съ однимъ главою. Гдѣ же, напротивъ, у человѣка есть лишь одно

желаніе и онъ многочисленныя желанія не только подчиняетъ, но и приноситъ въ жертву этому одному желанію, тамъ осуществляетъ онъ это безусловно - монархическое желаніе въ одномъ *безусловно-монархическомъ* монотеистическомъ существѣ". При этомъ свое безсиліе мысли, ограниченность своего разсудка, вѣрующій обращаетъ въ безсиліе природы, въ ея ограниченность (§ 14). Впрочемъ, я не буду останавливаться на этой части трудовъ Фейербаха, такъ какъ эта схема *двухъ* формъ религіи и ихъ противоположенія составляетъ, можетъ быть, самую устарѣвшую долю его трудовъ, хотя, въ свое время, труды его, именно въ области позднѣйшаго монотеизма, были наиболѣе извѣстны и наиболѣе вліяли на современниковъ. Устарѣли же они не потому, чтобы Фейербахъ слишкомъ нецеремонно коснулся вопросовъ имъ затронутыхъ, а потому, что онъ недостаточно рѣшительно проникъ въ нихъ, удержалъ рѣзкую противоположность тамъ, гдѣ она была далеко не такъ рѣзка, и оставилъ въ сторонѣ историческое развитіе съ его разнообразными оттѣнками, которые одни позволяютъ надлежащимъ образомъ понять прошедшее. Гораздо важнѣе, мнѣ кажется, для дальнѣйшаго развитія теоріи вѣрованій нѣкоторыя отдѣльныя замѣтки объ измѣненіяхъ этихъ вѣрованій.

Такъ онъ указалъ на развитіе идеи высшаго существа въ связи съ развитіемъ самого человѣка. „Тамъ, гдѣ человѣкъ, въ своей волѣ и въ своемъ разсудкѣ, возвышается надъ природою, становится существомъ супранатуралистическимъ (выше окружающей его природы), тамъ и божество становится супранатуралистическимъ" (§ 40). „Къ отличенію своего существа отъ природы, и, слѣдовательно, къ божеству, отличному отъ природы, прихо-

дитъ человѣкъ прежде всего путемъ сближенія съ другими людьми въ одно *общежитіе*, гдѣ предметомъ его сознанія и чувства зависимости становятся силы, отличныя отъ силъ природы, силы, существующія лишь въ мысли, или въ представленіи; силы политическія, нравственныя, отвлеченныя; силы закона, общественнаго мнѣнія, чести, добродѣтели; гдѣ физическое существованіе человѣка подчиняется его существованію человѣчному, гражданскому и нравственному; гдѣ власть природы, власть надъ жизнью и смертью сводится на аттрибутъ и орудіе политической, или нравственной власти“ (§ 36). Затѣмъ, при дальнѣйшемъ развитіи, человѣкъ доходитъ до сознанія, что *прежніе* образы его религіознаго творчества суть лишь продукты его мышленія, подъ вліяніемъ историческихъ обстоятельствъ, онъ вноситъ свои желанія, свои аффекты въ новыя созданія фантазіи, предъ которыми преклоняется, порицая объективное существованіе прежнихъ. „Историческій ходъ религій,—пишетъ Фейербахъ,—заключается въ томъ, что содержаніе, считавшееся въ болѣе ранней религіи *объективнымъ*, теперь разсматривается, какъ нѣчто *субъективное*, т. е. то, на что смотрѣли какъ, на *бога* и чему поклонялись какъ богу, теперь признано человѣческимъ. Болѣе ранняя религія для позднѣйшей есть идолопоклонство. Такъ какъ предметъ позднѣйшей религіи иной, содержаніе *иное*, такъ какъ она возвысилась надъ содержаніемъ прежнихъ религій, то она считаетъ себя выше неизбѣжныхъ и вѣчныхъ законовъ, составляющихъ сущность религій, воображаетъ, что ея предметъ, ея содержаніе превыше человѣка. Но за то прозрѣваетъ мыслитель въ сокровенную сущность религіи, *мыслитель*, для котораго религія, со-

ставляетъ *предметъ*, тогда какъ сама для себя религія предметомъ быть не можетъ.

Фейербахъ не остановился въ своей теоріи и предъ вопросомъ о содержаніи религіи для *его* времени. Онъ говорилъ: „Мы снова должны быть религіозны“, но какъ выражался въ неотосланномъ письмѣ къ Даумеру (K. Grün, I, 348) религія должна быть „религіею мысли, живущей въ вѣчномъ настоящемъ“, должна отказаться отъ всякой „жажды будущаго“ въ противоположность прежнимъ формамъ вѣрованій. Въ этомъ случаѣ предметомъ почитанія Фейербахъ ставилъ общество, въ той формѣ, которая казалась высшею гегельянцамъ (да и многимъ негегельянцамъ) того времени, именно въ формѣ „государства“. „Государство есть совокупность всего реальнаго, провидѣнія человѣка... Истинное государство есть неограниченный, безконечный, истинный, совершенный, божественный человѣкъ. Лишь государство есть человѣкъ, самъ себя опредѣляющій, устанавливающій свое отношеніе къ самому себѣ, *безусловный человѣкъ*. Государство есть реальность религіознаго вѣрованія“... (тамъ же, 410). Конечно, подъ словомъ *государство* Фейербахъ понималъ общежитіе, сообразное реальнымъ потребностямъ человѣка. Въ формѣ этихъ послѣднихъ изреченій отразилась спутанность выраженія и увлеченіе переливами ступеней діалектики, вынесенное Фейербахомъ изъ школы, чрезъ которую онъ прошелъ въ молодости. Слѣдующему періоду реалистическаго мышленія предоставлено было отдѣлаться отъ устарѣлыхъ формулъ и внести мысль Фейербаха въ ея чистотѣ въ болѣе строгое построеніе.

Я ограничусь предыдущимъ, не имѣя возможности

вдаваться въ подробности. Замѣчу еще разъ, что начала, положенныя Фейербахомъ, какъ бы ихъ ни считали, вѣрными или невѣрными, послужили для весьма многихъ изслѣдователей, даже не упомянувшихъ объ имени Фейербаха, руководящею нитью при психологическомъ объясненіи процесса, создавшаго разнообразныя народныя вѣрованія и культы, а также при объясненіи процесса борьбы между народными вѣрованіями и замѣны одного изъ нихъ другимъ. Перенесеніе человѣкомъ внѣ себя своихъ психическихъ процессовъ назвали *антропопатизмомъ*; перенесеніе имъ внѣ себя своей формы удержало старинное названіе *антропоморфизма*.

Если весьма многіе недостатки трудовъ Фейербаха зависѣли отъ идеалистической школы, чрезъ которую онъ прошелъ, другіе же отъ аффистическаго способа работы, который составлялъ его постоянный литературный пріемъ, если онъ оставался постоянно въ живомъ взаимодѣйствіи со всѣмъ современнымъ ему движеніемъ мысли и готовъ былъ всегда отречься отъ вчерашняго своего труда, когда ему казалось, что въ какой-нибудь частности его мысль уяснилась сегодня сравнительно со вчерашнимъ, то совершенно иные пріемы мысли руководили его современника, старшаго его на шесть лѣтъ, Огюста Конта. Онъ постоянно имѣлъ въ виду цѣлую систему теоретическаго и практическаго міросозерцанія; когда разъ онъ считалъ, что она ему уяснилась въ цѣломъ и въ подробностяхъ, онъ пересталъ вовсе слѣдить за современною ему мыслью, не допускалъ критики даже отъ своихъ приверженцевъ и заботился лишь о литературномъ изложеніи того, что для него стало разомъ выше всякой критики. Между тѣмъ, жизненныя

вліянія и собственный процессъ мысли, независимо отъ воли автора, разбили его литературную дѣятельность на два рѣзко различные періода, имѣвшіе даже слѣдствіемъ образованіе двухъ партій (или сектъ) въ позитивизмѣ. Но Огюстъ Контъ и въ этомъ не призналъ отреченія отъ прежняго, или противорѣчія, и утверждалъ, что религія и культъ, имъ созданные для позитивистовъ, составляютъ лишь развитіе въ подробностяхъ того самаго, что онъ писалъ въ „Курсѣ позитивной философіи".

Мнѣ здѣсь вовсе не приходится говорить о позитивной религіи и о позднѣйшихъ продуктахъ мысли Конта. Я имѣю въ виду лишь „Cours de philosophie positive", поглотившій всѣ силы великаго французскаго мыслителя съ 1830 по 1842 г., при чемъ намъ особенно важны лишь основныя воззрѣнія на религіозное мышленіе, установленныя Контомъ въ самомъ началѣ курса, и заключающіяся въ пятомъ томѣ курса, лекціи 52—54, писанныя съ апрѣля по іюнь 1840 г., т. е. какъ разъ въ то время, когда подготовлялся „Das Vesen des Christenthums". Правда, труды Конта имѣли совершенно иное значеніе въ исторіи европейской мысли, чѣмъ трудъ Фейербаха. Они прошли незамѣченными. Ученіе Конта было долго игнорировано всѣми господствующими школами философіи. Два года послѣ окончанія изданія его курса, его имя отсутствовало во французскомъ „Dicticonnaire des sciences philosophiques". Конту до сихъ поръ нѣмцы (кромѣ Дюринга), даютъ крайне мало мѣста въ обзорахъ философскаго движенія во Франціи. Но съ теченіемъ времени, когда Фейербахъ и его товарищи, знаменитые бойцы сороковыхъ годовъ, теряли свой ореолъ для позднѣйшихъ поколѣ-

ній и были въ значительной степени забыты, вліяніе ученія Огюста Конта все росло и расширялось. Когда Фейербахъ умиралъ въ крайней бѣдности, забытый Германіей, опьяненной своими политическими успѣхами, сочиненія Огюста Конта выходили третьимъ изданіемъ, ему воздвигали памятники, и позитивизмъ вызывалъ непрерывную полемику не только со стороны жалкихъ писакъ, сумѣвшихъ дойти до чудовищнаго синтеза гартманизма и спиритизма, но и со сторонъ ученыхъ знаменитостей въ родѣ Гексли. О Фейербахѣ приходится *напоминать* современнымъ читателямъ, его забывшимъ, какъ давно минувшій моментъ исторіи. Значеніе Конта приходится *уяснять*, какъ ученіе *современное*, способное быть извращеннымъ подъ вліяніемъ хвалителей и порицателей.

Поэтому я ограничусь самымъ необходимымъ относительно философскихъ основаній ученія Конта для того лишь, чтобы не было неясности въ послѣдующихъ цитатахъ, въ которыхъ я имѣю въ виду показать его отношеніе къ теоріямъ вѣрованій.

Существенное значеніе позитивизма Конта заключалось въ томъ, что онъ ясно и опредѣленно формулировалъ отношеніе философской мысли къ мысли научной, и для XIX вѣка сдѣлалъ то, что сдѣлали для *своего* времени Аристотель въ IV вѣкѣ до нашей эры и Фрэнсисъ Бэконъ въ началѣ XVII вѣка: позитивизмъ снова соединилъ стремленія науки и стремленія философіи, метафизикѣ же отдалъ мѣсто не *завершенія* и дополненія научнаго мышленія, а лишь его подготовительной, *низшей* ступени. Позитивизмъ поставилъ ясно и опредѣленно задачу человѣческой мысли, задачу, которая, при ея разрѣшеніи, должна охватить весь реальный міръ, идеальный

процессъ познающей мысли, историческій процессъ развивающейся цивилизаціи и практическій процессъ раціональнаго обученія. Онъ поставилъ задачу: понять связь всѣхъ явленій, доступныхъ человѣку, начиная съ движенія массъ до общественнаго развитія: понять это, устраняя всѣ сущности, реальныя или идеальныя, бытіе которыхъ не указано свидѣтельствомъ опыта, употребляя *только* научный методъ, ставя *только* гипотезы, допускающія провѣрку, ограничиваясь *только* процессомъ явленій, переходящихъ одно въ другое и обусловливающихъ одно другое, внѣ теологическихъ и метафизическихъ соображеній; понять это такъ, чтобъ тѣмъ самымъ уяснился логическій процессъ пониманія внѣшняго міра человѣкомъ и процессъ внутренней исторіи человѣчества.

Контъ поставилъ эту задачу въ полномъ ея составѣ и попытался рѣшить ее. Нѣмецкій идеализмъ тоже ставилъ себѣ подобную задачу, пытаясь, путемъ изслѣдованій феноменологіи духа, открыть законы природы и процессъ исторіи, но для такихъ нѣмецкихъ идеалистовъ духъ религіозный, духъ художественно-творческій, метафизически-творческій, стояли не ниже, а, пожалуй, и выше духа научно-познающаго, который они слишкомъ часто презрительно называли „эмпиризмомъ“. Контъ опредѣлительно поставилъ именно послѣдній способъ мышленія на высшую точку, всѣ же остальные, по ученію позитивизма, составляютъ лишь подготовленіе научной мысли. Въ то же время позитивизмъ указалъ реальную зависимость между феноменологіей духа и объективною связью явленій: мысля реальныя явленія въ ихъ дѣйствительной объективной связи, мысль человѣка проходитъ чрезъ фазисы своего логическаго развитія,

а человѣчество чрезъ фазисы своей исторіи. Контъ угадалъ, что фазисы интеллектуальнаго развитія господствуютъ въ исторіи человѣчества надъ всѣми прочими процессами развитія; угадалъ, что *научная* мысль господствуетъ въ новой Европѣ, и что лишь та философія можетъ окончательно удовлетворить новую Европу, которая поставитъ *научную* мысль руководящимъ элементомъ своего построенія.

Ог. Контъ употребляетъ слово *философія* въ смыслѣ, приданномъ ему древними, особенно же Аристотелемъ, именно какъ обозначеніе общей системы человѣческихъ знаній („Cours de ph. pos.“, 3 изд., 1869 г., I, 5; всѣ цитаты по этому изданію). Наука же для него есть (I, 93) „распредѣленіе въ порядокъ (coordination) фактовъ;“ ея необходимая цѣль—опредѣлять одни явленія при посредствѣ другихъ по существующимъ между ними отношеніямъ“. Ея существенное назначеніе—изъ возможно меньшаго числа непосредственныхъ данныхъ допустить выводъ возможно большаго числа слѣдствій“.

Какъ въ логическомъ порядкѣ, такъ въ развитіи личности и въ развитіи человѣчества, Огюстъ Контъ допускаетъ, что общая система человѣческихъ знаній—философія—сблизилась съ наукою не вдругъ; позитивной философіи предшествовали другія, и это даетъ три вида философіи, совпадающихъ съ тремя отличимыми ступенями развитія мысли въ личности и въ человѣчествѣ.

„Изучая полное развитіе человѣческаго ума,—говоритъ Ог. Контъ (I, 8), въ различныхъ сферахъ его дѣятельности, начиная съ перваго и простѣйшаго его порыва до настоящаго времени, я открылъ, какъ я думаю, великій основной законъ, которому подчиненъ умъ по не-

измѣнной необходимости. По этому закону нашихъ человѣческихъ понятій, всякая отрасль нашихъ знаній проходитъ постепенно черезъ три различныя теоретическія состоянія: состояніе теологическое, или призрачное (fictif), состояніе метафизическое и позитивное. Иначе говоря, человѣческій умъ, по своей природѣ, употребляетъ послѣдовательно при каждомъ своемъ изслѣдованіи три метода философствованія, особенности которыхъ существенно различны и даже противоположны въ своихъ основаніяхъ: сначала методъ теологическій потомъ методъ метафизическій и, наконецъ, методъ позитивный. Отсюда три рода философіи или три общихъ и взаимно исключающихъ другъ друга системъ воззрѣній (concertions) на совокупность явленій; первая есть необходимая точка исхода для человѣческаго ума; третья—его прочное и окончательное состояніе; вторая служитъ (ему) лишь для перехода (отъ первой къ третьей).

Эти три фазиса, какъ легко замѣтитъ читатель, какъ разъ совпадаютъ съ тѣми тремя фазисами развитія личной мысли, на которые указалъ Фейербахъ (Богъ, разумъ, человѣкъ), и сходство становится еще значительнѣе, когда мы обратимъ вниманіе на сближеніе этихъ трехъ способовъ воззрѣнія, сдѣланное Контомъ, съ фазисами, чрезъ которые проходила каждая наука въ своей исторіи, и съ фазисами развитія личности. „Не припомнитъ ли каждый изъ насъ,—пишетъ Ог. Контъ (I, 11),—разсматривая свою собственную исторію, что, въ своихъ важнѣйшихъ понятіяхъ, каждый былъ *теологомъ* въ дѣтствѣ, *метафизикомъ* въ молодости и *физикомъ* въ зрѣломъ возрастѣ.

Не останавливаясь на болѣе подробномъ разсмотрѣніи

метафизическаго и позитивнаго воззрѣнія на предметы, я приведу лишь слова Конта о теологическомъ воззрѣніи, какъ прямо относящіяся къ предмету этой статьи. Въ теологическомъ состояніи,—пишетъ Контъ (I, 9),—человѣческій умъ направляетъ свои розысканія существенно на основную природу существъ, на первыя и на конечныя причины всѣхъ результатовъ, его поражающихъ; однимъ словомъ—на безусловныя познанія: онъ представляетъ себѣ явленія, какъ продуктъ прямого и непрерывнаго дѣйствія болѣе или менѣе многочисленныхъ сверхъестественныхъ дѣятелей, произвольное вмѣшательство которыхъ объясняетъ всѣ кажущіяся аномаліи міра."

Продуктами теологическаго строя мысли были разнообразныя религіи человѣчества въ первый періодъ его исторіи. Понять ихъ историческое значеніе можно, лишь становясь на научную,—т. е. на позитивную точку зрѣнія. Контъ признаетъ неспособность мыслителей XVIII столѣтія оцѣнить вѣрованія прошлаго, но говоритъ, что отъ религіозныхъ философовъ тоже нельзя ожидать раціональной исторіи религіи. Она возможна лишь для „умовъ, вполнѣ освободившихся какъ отъ метафизическихъ предубѣжденій, такъ и отъ теологическихъ предразсудковъ; для умовъ, которые одинаково погребли оба порядка противоположныхъ представителей въ невозвратимое минувшее" (V, 40, прим.). Контъ насмѣшливо отвергаетъ „туманныя гипотезы" тѣхъ, которые помощью „символическаго толкованія" возводятъ многобожіе къ „первоначальному единобожію, или, что еще страннѣе, къ физической системѣ". Для него „всякая религія должна, очевидно, подвергаться оцѣнкѣ сообразно способу, какъ ее обыкновенно понимала масса народа,

а не въ болѣе утонченномъ смыслѣ, который могли ей придавать втайнѣ нѣсколько посвященныхъ“ (V, 85).

Самое большое напряженіе теологическаго строя мысли встрѣчается на первой ступени человѣческаго развитія, какъ *фетишизмъ*, „характеризованный прямымъ и свободнымъ развитіемъ первоначальнаго нашего побужденія представлять себѣ всѣ внѣшніе предметы, естественные или искусственные, какъ одаренные жизнію, подобною нашей жизни, съ большею разницею въ напряженіи“ (V, 25). Этотъ фетишизмъ былъ, по мнѣнію Конта, присущъ человѣку съ самаго начала; ему не предшествовало иное состояніе мысли, и Контъ допускаетъ существованіе фетишизма даже у животныхъ (30). Но онъ видитъ этотъ же фетишизмъ „обобщенный и систематизированный“ въ нѣмецкой метафизикѣ (33). „Фетишизмъ мгновенно обоготворяетъ всякое тѣло и явленіе, способное сколько-нибудь энергически привлечь на себя слабое вниманіе рождающагося человѣчества“ (32), и составляетъ основу теологической философіи. Онъ сначала былъ обращенъ къ предметамъ безжизненнымъ, потомъ перешелъ и на животныхъ. При этомъ языкъ, прямо отождествляя всѣ явленія съ человѣческими дѣйствіями, употреблялъ, какъ совершенно точныя, выраженія, обратившіяся для насъ впослѣдствіи въ метафизическія (38). Это самое дѣлало изъ фетишизма энергическое проявленіе теологическаго строя мысли, оказывавшее самое обширное и непреодолимое вліяніе на систему мыслей человѣка (33).

„Ни въ какой религіозный періодъ богословскія идеи не могли такъ прямо и полно сливаться съ самыми ощущеніями, которыя непрерывно вызывали эти идеи, такъ что для ума было почти невозможно отвлечься

отъ нихъ даже частью и временно“ (40). Но это самое, возбуждая первую дѣятельность мысли, мѣшало ея дальнѣйшему движенію, и, въ особенности, пріобрѣтенію реальныхъ знаній (48).

Изъ фетишизма развилось *многобожіе* (70) и „это великое преобразованіе религіозной мысли было, можетъ быть, для нея самымъ основнымъ“ (§ 71). Это былъ первый общій результататъ рождающагося развитія наблюдающаго, индуктивнаго ума (72). „Незамѣтно растущее обобщеніе разныхъ человѣческихъ наблюденій должно было привести къ необходимости подобнаго же процесса въ соотвѣтственныхъ теологическихъ понятіяхъ и дать въ результатѣ неизбѣжное превращеніе фетишизма въ простое многобожіе. Настоящіе боги отличаются отъ чистыхъ фетишей болѣе общимъ и болѣе отвлеченнымъ характеромъ, соотвѣтствующимъ неопредѣленности ихъ мѣстопребыванія. Они управляютъ спеціальнымъ порядкомъ явленій, но въ большомъ числѣ тѣлъ, слѣдовательно, область ихъ дѣйствій болѣе или менѣе обширна. Скромный фетишъ управляетъ лишь однимъ предметомъ, съ которымъ онъ не раздѣленъ“ (74). Переходъ отъ фетишизма къ многобожію совершился черезъ почитаніе свѣтилъ (77). Многобожіе составляетъ главную форму теологической системы (82), хотя и соотвѣтствуетъ убыванію теологическаго строя мысли (86). „Сравнивая мысленно, въ обыкновенномъ теченіи жизненной дѣятельности, обычное существованіе искренняго политеиста съ существованіемъ самаго благочестиваго монотеиста“ легко замѣтить „болѣе глубокое и болѣе рѣшительное преобладаніе религіозной мысли у перваго, умъ котораго безпрестанно наталкивается, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, на самыя подробныя бого-

словскія объясненія, самыя обычныя его дѣйствія суть какъ бы непосредственныя проявленія спеціальнаго богопочитанія. Тогда, конечно, міръ воображаемый занимаетъ гораздо болѣе мѣста въ умственной системѣ человѣка—сравнительно съ міромъ реальнымъ,—чѣмъ въ системѣ единобожія (87—88). Послѣ этой эпохи никогда уже человѣческія понятія не достигали такого величія въ единствѣ метода и въ однородствѣ ученія, что составляетъ вполнѣ нормальный строй нашего ума" (93). Подобная теологическая философія должна была, по своей природѣ, ставить значительныя преграды развитію научной мысли (90), но уже самое созданіе боговъ было первымъ общимъ развитіемъ умозрѣнія (92), а затѣмъ необходимость поставить рядомъ съ ихъ произволомъ судьбу, наконецъ, подчинить ихъ всѣхъ богу судьбы, вела неизбѣжно къ *единобожію*,—третьей ступени религіозной мысли. Контъ отождествляетъ ея историческое проявленіе съ развитіемъ католицизма и показываетъ, какъ этотъ періодъ заключалъ въ себѣ данныя для развитія и усиленія *метафизическаго* строя мысли, который долженъ былъ смѣнить теологическій, чтобы, въ свою очередь, дать мѣсто строю мысли научному, или *позитивному*.

По малому вниманію, обращенному ближайшими современниками Конта вообще на его трудъ, совершенно понятно, что ни одинъ изъ французскихъ ученыхъ изслѣдователей развитія вѣрованій не находился подъ вліяніемъ мысли, имъ едва ли извѣстной. Гиньо, Мора, оба Бюрнюфа (хоть второго нѣсколько совѣстно ставить рядомъ съ первымъ), Вошро, Ренанъ, школа страсбургскихъ французскихъ богословскихъ критиковъ, нынѣшняя школа французскихъ лингвистовъ и многіе другіе, ра-

ботавшіе въ новѣйшее время во Франціи по спеціальнымъ вопросамъ теоріи и исторіи вѣрованій, работали совершенно внѣ всякаго вліянія Конта. Исключеніе составлялъ лишь Литтрэ, который въ своихъ трудахъ,—энциклопедическихъ въ самомъ обширномъ и серьезномъ смыслѣ этого слова—забѣгалъ, хотя изрѣдка, тоже въ эту область. Слѣдовательно, о вліяніи приведенныхъ выше мыслей Конта въ этой области на научные успѣхи нельзя вовсе говорить. Тѣмъ не менѣе, для научнаго пониманія вѣрованій въ ихъ развитіи, не лишенъ значенія фактъ, что одновременно съ Фейербахомъ, мыслитель, конечно не знавшій ничего о его трудахъ и о борьбѣ школъ *лѣвыхъ* гегельянцевъ по вопросу о вѣрованіяхъ, такъ близко подошелъ во многихъ частностяхъ къ тому же самому взгляду на явленія религіознаго творчества. Почти нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ случаѣ Контъ развивалъ, сообразно вліяніямъ своего времени, унаслѣдованныя идеи Юма, которыя дошли до Фейербаха косвеннымъ путемъ, переработанныя, а частью извращенныя—Кантомъ, Фихте и Гегелемъ. Но оба мыслителя, возвращаясь въ сороковыхъ годахъ на почву реализма, пришли къ подобнымъ же результатамъ совершенно независимо одинъ отъ другого.

Если бы здѣсь я имѣлъ возможность долѣе остановиться на параллели между этими современниками, развивавшимися при столь разнообразныхъ вліяніяхъ и одаренными столь различными интеллектуальными натурами, то не мало интереса представляло бы сближеніе теоріи любви и общежитія, какъ мы ее встрѣчаемъ у Фейербаха, съ подобною же теоріею альтруизма, развитаго Контомъ; или сближеніе религіи, о которой говоритъ первый, гдѣ философія должна сдѣлаться религіей, оставаясь

философіею, и беря своимъ объектомъ совершенное общежитіе (по Фейербаху—государство),—съ религіею человѣчества, которую фактически *установилъ* Контъ во второй періодъ своей дѣятельности, и которая составляетъ до нашего времени основу оффиціальнаго культа правовѣрныхъ контистовъ въ Парижѣ и въ Лондонѣ. Но здѣсь приходится ограничиться лишь этими указаніями.

Упомянемъ здѣсь какъ фактъ, заслуживающій вниманія, что въ эти же самые годы, когда Фейербахъ и Контъ обработывали свои труды, относящіеся къ теоріи вѣрованій, третій крупный современникъ ихъ,—знаменитый, впрочемъ, въ совершенно иной области—приготовлялъ книгу, гдѣ подходитъ къ тому же общему вопросу, который составлялъ сущность труда Конта, а относительно теоретическаго значенія и развитія религіи высказывалъ мысли, весьма сближающія его съ его двумя современниками. Именно Прудонъ съ 1841 по 1843 писалъ свое „De la création de l'humanaité“ (книга вышла въ сентябрѣ 1843 г.). Конечно, онъ могъ быть знакомъ съ работами молодыхъ гегельянцевъ, такъ какъ въ его перепискѣ находимъ именно въ это время много указаній на нѣмецкую философію, но не находимъ вовсе намековъ на знакомство съ трудомъ Конта. Между тѣмъ, въ перепискѣ Прудонъ откровенно высказываетъ свои впечатлѣнія и во второмъ изданіи „De la création de l'orde“ счелъ нужнымъ указать на сходство своихъ идей съ идеями Конта, хотя послѣдній въ это время (1843) не только не былъ крупнымъ авторитетомъ, но едва былъ извѣстенъ внѣ самаго тѣснаго кружка послѣдователей. Къ

тому же терминологія Прудона совершенно различна отъ терминологіи Конта: первый называетъ *философіею* то, что у второго—*метафизика*, и *метафизикой* то, что въ нѣкоторой степени сходно съ задачею *позитивной философіи* Конта.

Какъ Ог. Контъ высказывалъ, что онъ открылъ „общій законъ", распространяющійся на ходъ всѣхъ наукъ и на всю исторію, такъ Прудонъ говорилъ (въ письмѣ къ Флэри, 3 апр. 1842 г.), что его метафизика... должна вызвать революцію во всѣхъ наукахъ, нравственныхъ и философскихъ". Эта „метафизика" заключалась въ открытіи „закона рядовъ", или „порядка", распространяющагося на все, въ чемъ существуютъ части, или дѣленія, допускающія расположеніе въ „рядъ", или „симметричность" („De la création de l'ordre etc. изд. 1868, I; всѣ цитаты по этому изданію). Какъ Фейербахъ допускаетъ лишь философію „для человѣка", какъ Контъ систематизируетъ въ своей позитивной философіи лишь „относительныя" знанія, такъ и Прудонъ говоритъ (2): „Порядокъ—все, что человѣкъ можетъ знать о мірѣ. Отношенія вещей между собою—вотъ все, что доступно наблюденію человѣка, все, что составляетъ предметъ науки. Онтологія, какъ наука сущностей и причинъ, не возможна".—Тотъ самый законъ трехъ фазисовъ, который установилъ Контъ и на который намекалъ Фейербахъ въ смыслѣ личнаго опыта, формулированъ Прудономъ такимъ образомъ, что человѣкъ познаетъ законы „порядка" не „внезапно и не механическимъ воспріятіемъ, но долгимъ усиліемъ созерцанія, изслѣдованія и метода. Отсюда три великія эпохи въ образованіи человѣческаго познанія: Религія, Философія, Наука" (4). Онъ называетъ *„прогрессомъ* восходящее движеніе мысли къ

наукѣ въ три послѣдовательныя эпохи Религіи, Философіи и Метафизики или метода“ (6). И далѣе (9): „Религія, Философія, Наука; вѣра, софизмъ, методъ—таковы три момента познанія, три эпохи воспитанія рода человѣческаго.—Подобно Конту, содержаніе позитивной философіи котораго заключалось въ систематическомъ расположеніи въ рядъ шести наукъ, Прудонъ видитъ въ своемъ „методѣ четвертый терминъ ряда: геометрія, ариѳметика, алгебра и, какъ я только что сказалъ, въ открытіи „закона рядовъ“ полагаетъ главное значеніе своей „метафизики“. Конечно, Прудонъ искалъ лишь рядъ *методовъ* и въ нихъ шелъ отъ менѣе отвлеченнаго къ болѣе отвлеченному, тогда какъ Контъ искалъ рядъ объективныхъ *наукъ* въ обратномъ порядкѣ отвлеченности.—Подобно тому какъ Фейербахъ ставилъ непремѣнною обязанностью философіи сдѣлаться философіею „практическою“, „жизненною“, а Контъ считалъ главною своею заслугою—если даже не цѣлью позитивной философіи—распространеніе научнаго метода на соціологію, впослѣдствіи же прямо пытался вывести изъ своей философіи „позитивную политику“,—Прудонъ искалъ, помощью своего метода „естественную систему соціальной экономіи, систему, усмотрѣнную или предчувствованную законодателями, старавшимися съ нею согласить свои законы; систему, которую каждый день *реализируетъ* человѣчество и которую я стараюсь узнать“ (4).

Останавливаясь, согласно предмету этой статьи, лишь на первомъ членѣ ряда трехъ фазисовъ, приведемъ нѣсколько цитатъ изъ книги Прудона по этому предмету.

„Я называю религіей инстинктивное, символическое и ограничивающееся общими чертами (sommaire) выра-

женіе мнѣнія рождающагося общества о всемірномъ порядкѣ.

„Иначе говоря, религія есть совокупность отношеній, которыя человѣкъ у колыбели цивилизаціи воображаетъ существующими между нимъ, міромъ и Богомъ, всеобщимъ устроителемъ.

„Съ менѣе общей точки зрѣнія, религія во всемъ—предчувствіе истины.

„Принципъ всякой религіи—чувство; ея существенная черта—непосредственность (spontancité), ея доказательства—видѣнія и чудеса; ея методъ—вѣра"... (4)

Отвергая съ насмѣшкою предположеніе, что догматы религій вызваны „заговоромъ священниковъ", Прудонъ говоритъ (12):

„Религія, пытаясь по своему растолковать вещи, выражаясь фигурно и аллегорически и поддержанная въ этомъ живымъ воображеніемъ молодыхъ обществъ, вызвала вначалѣ обширныя космогоническія эпопеи и цѣлый міръ призраковъ. Неспособная наблюдать и опредѣлять, она прибѣгала къ символизму. Но что такое символъ? матеріализація идеи..."

О жертвоприношеніи и молитвѣ Прудонъ пишетъ *ранѣе* приведенной выше цитаты Фейербаха (14): „Каковъ смыслъ жертвоприношенія? Необходимость искупленія послѣ проступка и возвышеніе духа при видѣ природы, въ знакъ благодарности и любви; молитва для умовъ, имѣвшихъ мало упражненія—пособіе размышленію, начало философіи."

Объ общественномъ значеніи вѣрованій Прудонъ выражается то съ лирическимъ увлеченіемъ, то со строгою критикою.

..."Человѣкъ имѣлъ сновидѣніе, полное чаръ,—гово-

ритъ онъ (30). Онъ грезилъ о богахъ, ангелахъ, геніяхъ; прошелъ въ мысли чрезъ обиталище душъ и созерцалъ Вѣчнаго въ его славѣ. Долго еще имѣлъ человѣкъ подобныя видѣнія, но мало-по-малу они стали повторяться рѣже и, наконецъ, совсѣмъ прекратились. Но никогда онъ не потерялъ мрачныхъ воспоминаній о нихъ; едва вернувшись къ сознанію, онъ обращаетъ въ догматы собственныя грезы и запрещаетъ себѣ сомнѣваться въ нихъ."

Тутъ же онъ говоритъ, что религія „скрѣпила основанія обществъ, дала единство и обособленіе народамъ, доставила свою санкцію первымъ законодателямъ, воодушевляя божественнымъ вдохновеніемъ поэтовъ и художниковъ и, перенося въ небо причину вещей и предѣлы нашихъ надеждъ, разлила въ мірѣ страданій волны спокойствія и энтузіазма.

Въ исторіи вѣрованій Прудонъ принимаетъ (31) схему Эдгара Кинэ въ его „Du génie des religions" (1842), именно откровеніе чрезъ природу (Индія), чрезъ свѣтъ (Верхняя Азія и патріархи), чрезъ слово (Иранъ), чрезъ органическую жизнь (Египетъ), чрезъ пустыню (евреи), чрезъ Красоту (Грецію), къ чему прибавляетъ откровеніе чрезъ человѣчность (христіанство). Но параллельно съ этимъ рядомъ „объективныхъ" откровеній, Прудонъ принимаетъ и рядъ откровеній „субъективныхъ", переходомъ къ которымъ выставляетъ религію „откровенія чрезъ человѣчность". Эти „субъективныя" откровенія онъ перечисляетъ слѣдующимъ образомъ.

„Откровеніе чрезъ идею причинности, породившее предразсудки и вызвавшее теорію причинъ, этіологію, или философію.

„Откровеніе чрезъ сомнѣніе, произведшее скепти-

цизмъ и равнодушіе: необходимое откровеніе, такъ какъ оно обезпечило прогрессъ, сдерживая развитіе „философіи“, въ смыслѣ софистики, какъ понимаетъ Прудонъ „философію“.

„Откровеніе чрезъ опытъ, послѣдовательно конституировавшее всѣ науки.

„Наконецъ, мы вступаемъ въ откровеніе чрезъ идею порядка, которая, давая безусловную формулу системы, уничтожаетъ предыдущіе два фазиса.

Конечно, нельзя поставить книгу Прудона, по ея значенію въ области, составляющей предметъ этой статьи, даже близко къ произведеніямъ Фейербаха и Конта. Прудону недостаточно ни философской подготовки Фейербаха, ни подготовки точными науками, которую имѣлъ Контъ. Онъ самъ чрезъ шесть лѣтъ въ примѣчаніяхъ къ новому изданію своей книги признавалъ, что онъ „ничего не создалъ, ничего не открылъ“ (85, прим. изд.). Но, во-первыхъ, не лишено значенія въ произведеніи замѣчательнаго ума, хотя вовсе не систематически подготовленнаго, это угадываніе нѣкоторыхъ мыслей, нашедшихъ себѣ болѣе полное выраженіе у другихъ современниковъ, но очевидно носившихся въ воздухѣ эпохи. Во-вторыхъ, приходится сказать, что Прудонъ, согласно общему характеру своихъ трудовъ, обратилъ болѣе вниманія на вопросы объ *общественной* роли религій въ исторіи, чѣмъ его современники и, слѣдовательно, въ извѣстной степени заслуживаетъ мѣсто въ развитіи ученія о вѣрованіяхъ.

Если Фейербахъ разработалъ особенно психологическую, антропологическую сторону вопроса, Контъ—отношеніе религіозной мысли къ метафизической и научной, то у Прудона заслуживаютъ указанія преимущественно замѣтки о политической роли вѣрованій.