Густавъ Шпетъ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛѢДСТВО

П. Д. ЮРКЕВИЧА

(Къ сорокалѣтію со дня его смерти)

МОСКВА
1915

Густавъ Шпетъ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛѢДСТВО

П. Д. ЮРКЕВИЧА

(Къ сорокалѣтію со дня его смерти)

МОСКВА
1915

Пров. 1959

В
4285
Юрк. 1

3360
25

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., соб. д.
МОСКВА
1915.

Философское наслѣдство П. Д. Юркевича [1]).

(Къ сорокалѣтію со дня смерти.)

Сорокъ лѣтъ тому назадъ, 4-го октября 1874 года, скончался одинъ изъ интереснѣйшихъ русскихъ мыслителей, *Памфилъ Даниловичъ Юркевичъ*, профессоръ московскаго университета. „Юркевичъ,—свидѣтельствуетъ Вл. Соловьевъ, бывшій его слушателемъ,—былъ глубокій мыслитель, превосходный знатокъ исторіи философіи, особенно древней, и весьма дѣльный профессоръ, читавшій чрезвычайно интересныя для понимающихъ и содержательныя лекціи". И тѣмъ не менѣе Соловьевъ констатируетъ, что „Юркевича недостаточно знали и цѣнили при жизни" [2])... Найти объясненіе этому не трудно, если сопоставить слова Соловьева, что Юркевичъ читалъ лекціи интересныя „для понимающихъ", съ тѣмъ, что литературная и педагогическая дѣятельность Юркевича цѣликомъ приходится на 60-е годы. Въ особенности роковую роль для Юркевича сыграли статьи писателя,—котораго мы не назовемъ изъ уваженія къ его имени,—опиравшагося въ своей полемикѣ противъ Юркевича прежде всего на незнаніе и непониманіе читателей. Имя Юркевича стало популярно, а его идеи были такъ же мало извѣстны, какъ и теперь...

Простой справедливостью я считаю теперь, въ день 40-ой годовщины со дня смерти Юркевича, совпавшей съ момен-

---

1) Докладъ, читанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 4-го октября 1914 г.

2) *Вл. Соловьевъ*. Собраніе сочиненій, т. VIII, стр. 427, 425.

томъ бранаго возстановленія нашихъ національныхъ цѣнностей, вспомнить о томъ, кто энергично защищалъ ту самую идею, которая такъ осмысливаетъ современное столкновеніе народовъ и которая, хочется вѣрить, также составляетъ нашу національную цѣнность: „*Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія*“.

1. Юркевичъ и современная ему философія.

Во всемъ послѣдующемъ изложеніи я не буду касаться только что названнаго полемическаго столкновенія, — памяти человѣка, проповѣдовавшаго „миръ съ ближними“, подобаетъ и возданіе чести въ духѣ этой идеи. Но есть и другое основаніе, которое побуждаетъ меня обойти этотъ вопросъ молчаніемъ. Поединокъ, о которомъ идетъ рѣчь, велся не равнымъ оружіемъ: на сторонѣ Юркевича было знаніе, тонкое пониманіе, самостоятельная мысль, и боролся онъ за Истину, не преходящую, а стоящую надъ временемъ. Если всего этого не было у его противниковъ, то неужели нужно признать, что побѣдили невѣжество, непониманіе, подражаніе и интересы момента? Отвѣтить на этотъ вопросъ,—значило бы судить тѣхъ, кто призналъ побѣжденнымъ Юркевича. Это не должно быть задачей моего изложенія.

Но одинъ вопросъ я считаю вполнѣ допустимымъ, поскольку онъ касается *самого* Юркевича, и я даже начну съ него. Пусть Юркевичъ зналъ и понималъ то, что онъ отстаивалъ, но достаточно ли онъ понималъ желанія и нужды тѣхъ, передъ кѣмъ ему пришлось говорить, достаточно ли онъ понималъ тотъ *моментъ*, въ который ему пришлось жить и учить? И я думаю, что на этотъ вопросъ нужно дать утвердительный отвѣтъ, иначе пришлось бы признать, что Юркевичъ дѣйствовалъ *несознательно*, а это было бы по отношенію къ нему несправедливо. Юркевичъ зналъ, понималъ и отдавалъ должное своему времени, но *онъ былъ философомъ*, а потому видѣлъ еще дальше... Онъ ви-

дѣлъ дальше, понималъ больше, и потому онъ *не* все *прощалъ*.

Въ эпоху совершенно отрицательнаго отношенія къ философіи Юркевичъ выступилъ горячимъ сторонникомъ ея самой и свободы философскаго духа. Во имя этой свободы онъ умѣлъ находить и у своихъ противниковъ положительныя и цѣнныя стороны, но требовалъ такого же признанія свободы и для себя. Онъ ясно видѣлъ и понималъ смыслъ совершавшагося передъ его глазами историческаго момента, сознавалъ его значеніе для всего философскаго развитія, видѣлъ, въ какомъ направленіи должна итти философія дальше, но не могъ примириться съ тѣми пріемами „инквизиціи“ и результатами нетерпимости, которые ограничивали защищаемую имъ свободу.

Юркевичъ,—самъ „реалистъ“ въ полномъ философскомъ смыслѣ этого термина и „эмпиристъ“ также въ самомъ глубокомъ значеніи этого слова,—выступалъ противъ „современнаго философскаго реализма“ и „этой философіи опыта“, которую провозгласилъ тогда *матеріализмъ*. Онъ хорошо понималъ философскую цѣну матеріализма, но тѣмъ не менѣе охотно признавалъ то положительное, что матеріалистическое настроеніе его времени могло внести въ науку и философію. Онъ цѣнилъ повышенный интересъ къ естествознанію и наукѣ, цѣнилъ внесеніе пріемовъ эмпирическаго изслѣдованія въ изученіе психологіи и наукъ о духѣ, цѣнилъ стремленіе современныхъ ему теченій къ точности анализа, но протестовалъ противъ узости и односторонности выводовъ, къ какимъ приходилъ матеріализмъ, противъ игнорированія другихъ методовъ и пріемовъ, противъ сознательнаго нигилизма по отношенію къ философской традиціи; наконецъ, онъ просто негодовалъ на насилія и запрещенія, которыми преслѣдовалась мысль, несогласная съ преобладающими вкусами.

Юркевичъ хорошо понималъ, что смыслъ того затруднительнаго положенія, въ которое философія попала въ серединѣ XIX вѣка, лежалъ въ конфликтѣ, возникшемъ между

нею и спеціальнымъ научнымъ знаніемъ. Но онъ также прекрасно видѣлъ, что этотъ конфликтъ есть *исторически* необходимый моментъ въ развитіи самой философіи и что, слѣдовательно, онъ долженъ кончиться не уничтоженіемъ философіи, какъ особаго рода знанія, а долженъ вывести на новый путь ее, обогащенную опытомъ и съ болѣе сознательнымъ отношеніемъ къ своимъ проблемамъ.

По мѣрѣ того,—констатируетъ онъ [1]),—какъ положительныя науки открываютъ новые факты и новыя отношенія, о которыхъ непосредственное человѣческое сознаніе не имѣло представленія, къ философіи предъявляются такія сложныя и тяжелыя требованія, которыхъ прежнія величественныя системы идеализма удовлетворить не могутъ. Каждый новый фактъ естествознанія или исторіи имѣетъ такую сторону, которая пріемами и принципами одной физики не можетъ быть объяснена, въ немъ всегда заключается нѣкоторый „остатокъ бытія“, который ждетъ своей метафизики. Такимъ образомъ, само развитіе спеціальнаго научнаго знанія усложняетъ и затрудняетъ разрѣшеніе задачъ философіи, предъявляя къ ней новыя требованія. Но въ этомъ же фактѣ мы можемъ найти объясненіе и тѣмъ перемѣнамъ, какимъ подверглась философія XIX вѣка, равно какъ и опредѣлить задачи послѣдняго историческаго момента. Быстрая смѣна философскихъ системъ XVIII и XIX вѣковъ зависѣла именно отъ количества новыхъ фактовъ, поразившихъ сознаніе человѣка, и въ этомъ смыслѣ каждая изъ нихъ только отражаетъ свое время. Философскія системы идеализма уже не удовлетворяютъ насъ, потому что мы живемъ въ *другомъ* мірѣ, имѣемъ дѣло съ *другими* явленіями, *другими* фактами и ищемъ *другихъ* идей. „Философія нашихъ дней,—говоритъ Юркевичъ,—подобнымъ же образомъ выражаетъ наше время съ его практическими разсчитанными стремленіями, съ его здравымъ смысломъ, который идетъ впередъ, оглядываясь и благоразумно обозрѣвая

---

[1]) *Матеріализмъ и задачи философіи.*

всѣ пути, чтобы не оставить прочной почвы дѣйствительности".

Историческое пониманіе философской системы, однако, не исключаетъ ея философской безотносительной оцѣнки, и, какъ мы увидимъ еще, приведенныя соображенія не могли помѣшать Юркевичу оцѣнивать философскія системы также со стороны ихъ внѣисторическаго достоинства. Объясняя исторически смыслъ философской эволюціи, онъ вовсе не думалъ, что „послѣднее" слово философіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самое истинное. Онъ не случайно подчеркиваетъ, что въ историческихъ смѣнахъ философскихъ ученій каждый разъ рѣчь идетъ только о *другомъ* мірѣ. Напротивъ, именно несоотвѣтствіе между безотносительнымъ, идеальнымъ, достоинствомъ философіи и ея временнымъ состояніемъ онъ считалъ характернымъ моментомъ той эпохи, въ которую ему самому пришлось дѣйствовать.

Идеализмъ не удовлетворялъ его времени, не удовлетворялъ „научности", но въ немъ были непреходящія достоинства: неподдѣльное воодушевленіе къ лучшимъ идеаламъ человѣческаго духа, героизмъ мысли и чувства, а это всегда должно влечь къ нему „умы и сердца, способныя сочувствовать всему высокому и прекрасному". Контрастъ между исключительнымъ подъемомъ философскаго духа въ идеализмѣ и философіей, современной Юркевичу, стремящейся итти въ уровень съ спеціальнымъ научнымъ развитіемъ, кажется ему одной изъ причинъ, которыми вызывались жалобы на упадокъ философскаго творчества. Въ особенности матеріализмъ и его широкое распространеніе побуждали многихъ говорить объ упадкѣ философіи. Юркевичъ, подвергавшій вообще матеріализмъ жестокой критикѣ, умѣетъ все-таки найти для него *историческое* оправданіе и тѣмъ самымъ способствуетъ лучшему уразумѣнію смысла всей разсматриваемой эпохи въ философіи. Дѣйствительно, въ чемъ же смыслъ этого матеріализма? Подлинно ли онъ есть признакъ упадка, и подлинно ли онъ всецѣло выражаетъ духъ этой эпохи?

Одни считаютъ, что діалектика Гегеля, превратившись въ искусство Горгія, вызываетъ въ лицѣ матеріализма естественное противодѣйствіе; другіе винятъ идеалистическую философію въ односторонности и надѣются возстановить значеніе философіи, обосновавъ ее на достовѣрныхъ опытахъ; иные видятъ ея слабость не въ отсутствіи опытныхъ основаній,—добыть которыя легко, но которыя не могутъ опредѣлить философскихъ воззрѣній,—а въ непониманіи метафизическихъ предпосылокъ опыта; наконецъ, большинство видитъ причину зла въ непониманіи Канта и его философскихъ тенденцій. Но само уже это разнообразіе мнѣній свидѣтельствуетъ о богатствѣ и жизненности философскаго развитія, которое не удовлетворяется ни одной исторической формой философіи, и оно гарантируетъ намъ, что при всемъ отрицательномъ и критическомъ настроеніи эпохи она все же не лишаетъ человѣка почвы, которая при свободномъ развитіи специфицирующихся формъ жизни всегда остается въ какихъ-нибудь мѣстахъ или сторонахъ нетронутой. Поэтому, если „скептицизмъ и матеріализмъ,—говоритъ Юркевичъ,—суть безспорныя явленія нашей эпохи, то все же было бы поспѣшно заключать, что въ нихъ, въ этихъ отрицательныхъ явленіяхъ, выражается душа и сердце всей нашей цивилизаціи".

Тонкое пониманіе современности, на нашъ взглядъ, сказалось у Юркевича въ томъ, что онъ, говоря въ защиту этой цивилизаціи, нашелъ положительное и въ самомъ матеріализмѣ. Какъ при идеалистическомъ настроеніи общества возникаетъ склонность къ миѳологіи, къ вѣрѣ въ привидѣнія и къ фантастическимъ построеніямъ, такъ,—думаетъ онъ,—и матеріализмъ его времени можетъ разсматриваться, какъ побочный продуктъ реалистическаго настроенія. „Мы такъ много обязаны мертвому механизму природы, въ области котораго дѣятели и двигатели оказываются тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ они пассивнѣе, что фантазія невольно рисуетъ образъ простой, пассивной матеріальности, какъ чего-то основного, лежащаго на самомъ днѣ явленій: она

хотѣла бы всѣ движенія такъ называемой жизни изъяснить такъ же просто и удобно изъ механическихъ отношеній матеріальныхъ частей, какъ изъясняетъ она движенія паровой машины. Чарующая мысль, что, въ случаѣ успѣха этихъ изъясненій, мы могли бы такъ же просто управлять судьбами своими и другихъ людей, какъ нынѣ управляемъ движеніемъ машинъ, служитъ едва ли не самымъ задушевнымъ побужденіемъ къ матеріалистическимъ воззрѣніямъ".

Такимъ образомъ, обнаруживаются тѣ философскіе мотивы, которыми опредѣляется матеріализмъ XIX вѣка: это— ненасытимая жажда знанія, стремленіе сдѣлать все бытіе прозрачнымъ, стремленіе всю дѣйствительность разложить, вывести, разсчитать и предопредѣлить будущее съ математической точностью. „Матеріализмъ настоящаго времени,— говоритъ Юркевичъ,—рѣшаетъ подъ другими формами ту самую задачу знанія, подъ тяжестью которой палъ абсолютный идеализмъ". Онъ хочетъ убѣдить человѣчество, что знанію все доступно, все прозрачно, нѣтъ ничего непроницаемаго, что̀ нужно было бы изъ свѣтлой области знанія отнести въ темную область чувствованій, поэтическихъ чаяній и религіознаго вдохновенія. Онъ не останавливаетъ порывы метафизики, а хочетъ обогнать ее и итти дальше; въ метафизикѣ онъ видитъ только успокаивающія мечты, которыя нужно разогнать, чтобы итти дальше и дальше, не останавливаясь ни на одномъ явленіи, какъ на простомъ и неразложимомъ.

Въ этомъ видѣ матеріализмъ выражаетъ характеръ и направленіе всей эпохи, стремящейся все освѣтить свѣтомъ знанія, все, что было дорого своей непосредственностью, вывести, объяснить и въ самомъ развитіи духовной жизни опереться на знаніе, исключая изъ него непосредственные духовные инстинкты и безотчетныя, хотя и прекрасныя, требованія сердца. Поэтическій умъ или религіозный духъ можетъ жаловаться на прозаическую и разсудочную жизнь и на философію, по которой міръ слишкомъ сухъ и блѣденъ, слишкомъ „разсѣивающійся", чтобы его познаніе

могло рѣшить задачи и удовлетворить нужды человѣческаго духа, ищущаго сосредоточенности и жизни. Но какъ ни ограниченъ вслѣдствіе этого матеріализмъ, какъ ни неспособенъ онъ удовлетворять всестороннимъ требованіямъ человѣческаго духа, онъ не можетъ служить признакомъ упадка мышленія и интеллектуальнаго развитія.

Детальную оцѣнку матеріализма, съ этой точки зрѣнія современныхъ Юркевичу философскихъ тенденцій, мы встрѣтимъ ниже. Приведенныя его мысли должны свидѣтельствовать только, насколько сознательно онъ относился къ матеріализму, какъ историческому моменту въ развитіи свободной мысли, и насколько глубоко онъ понималъ смыслъ своей эпохи. Здѣсь передъ нами Юркевичъ выступаетъ главнымъ образомъ какъ *историкъ*. Но и къ историческимъ явленіямъ возможно другое отношеніе, а для *философа* оно даже обязательно: разсматриваемое явленіе должно подвергаться также *принципіальной* оцѣнкѣ, съ точки зрѣнія его подлиннаго философскаго смысла, *въ его сущности*.

Міросозерцаніе,—говоритъ Юркевичъ,—„должно пробѣжать въ исторіи всѣ степени развитія, какія вообще лежатъ въ существѣ его, чтобы такимъ образомъ высказать все свое право или неправо“. Три историческихъ момента расцвѣта матеріализма Юркевичъ характеризуетъ, какъ три обнаруженія такого существа. Въ древности матеріализмъ былъ міровоззрѣніемъ человѣка, нуждавшагося въ успокоеніи, уставшаго въ исторической борьбѣ за свои интересы и много въ ней потерявшаго; онъ не призывалъ мысль и волю человѣка къ дѣятельности, а, напротивъ, парализовалъ ее, погружалъ его духъ въ состояніе покоя, сонной невозмутимости и апатіи; теорія атомовъ безъ математической и механической обработки оставалась безплодна и потому имѣла значеніе преимущественно нравственное; онъ хотѣлъ успокоить сердце человѣка, показывая, какъ міръ равнодушенъ къ его собственнымъ тревогамъ и судьбѣ. И это вело, дѣйствительно, къ паденію философіи, потому что при общемъ слитномъ и единомъ міровоззрѣніи древнихъ отри-

цаніе и скептицизмъ вырывали у человѣка всякую почву изъ-подъ ногъ. Философія XVIII вѣка въ этомъ смыслѣ, при специфицирующемся развитіи жизни, оставляла почву въ ея частныхъ формахъ и, невзирая на отрицаніе, вела къ защитѣ нѣкоторыхъ незыблемыхъ началъ въ самомъ человѣкѣ. Поэтому и матеріализмъ XVIII вѣка отрѣшаетъ отъ всѣхъ преданій и авторитетовъ, но тѣмъ сильнѣе толкаетъ человѣка на борьбу за новые интересы. Матеріализмъ новаго времени, какъ мы видѣли, хочетъ „обогнать“ самое метафизику, но въ то же время онъ хочетъ стать *наукой*; онъ взялъ за образецъ себѣ законы механики и дѣлаетъ изъ нихъ правила логики; научное достоинство ихъ до такой степени безспорно, что съ этой *формальной* стороны онъ уже достигъ своего предѣльнаго момента и едва ли можетъ развиваться еще дальше. И это опять-таки находится въ соотвѣтствіи съ духомъ и существомъ новой философіи.

Но если таковъ принципіальный смыслъ матеріализма, то позволительно спросить себя, каково должно быть къ нему отношеніе не того или иного момента въ развитіи философской мысли, не новой или новѣйшей философіи, а *философіи самой*, подлинной, истинной, стоящей надъ временемъ и исторіей? Конечно, отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагаетъ выясненіе смысла и задачъ этой послѣдней. Такой отвѣтъ предполагаетъ не столько критику, сколько утвержденіе самихъ принципіальныхъ основъ философіи. Вотъ почему и Юркевичъ ограничивался оцѣнкой матеріализма только съ точки зрѣнія „новой философіи“, чтобы затѣмъ подвергнуть оцѣнкѣ ее самое и перейти къ положительной философіи уже съ творческими заданіями.

Но прежде чѣмъ перейти къ его оцѣнкѣ матеріализма и его положительной философіи, мы хотѣли бы закончить высказанную въ началѣ мысль, что Юркевичъ не только понималъ современный ему историческій моментъ, но именно поэтому онъ не все въ немъ прощалъ.

Матеріализмъ, и именно новый, далъ поводъ вписать пе-

чальную страницу въ исторію философіи и свободной мысли вообще. Инквизиція церкви и цензура государства были постоянными врагами философіи и всякой свободной мысли, но они были врагами „внѣшними“ и преслѣдовали философію открыто. Матеріализмъ вошелъ въ нее изнутри и наносилъ ей ударъ тѣмъ же оружіемъ инквизиціи общественнаго мнѣнія и преслѣдованіемъ неблагонадежности. Юркевичъ *на личномъ опытѣ* узналъ то, что писалъ, когда философъ въ немъ произнесъ свои *непрощающія* слова: «*Наша эпоха находится, дѣйствительно, въ прямой противоположности съ средневѣковою. Очень часто случается, что нынѣ во имя совершенно невинныхъ естественныхъ наукъ преслѣдуютъ и пытаютъ человѣка за его любовь къ истинамъ духа, какъ нѣкогда почтенные инквизиторы пытали и преслѣдовали его во имя Христово за его любовь къ истинамъ естествознанія*“...

Можно себѣ представить, сколько боли скрывается за этими словами, если вспомнить, что ихъ произнесъ человѣкъ и философъ, о которомъ Вл. Соловьевъ, знавшій его лично и изучавшій его ученіе, писалъ непосредственно послѣ его смерти: „Если высотою и свободою мысли, внутреннимъ тономъ воззрѣній, а не числомъ и объемомъ написанныхъ книгъ опредѣляется значеніе настоящихъ мыслителей, то безспорно почетное мѣсто между ними должно принадлежать покойному московскому профессору Памфилу Даниловичу Юркевичу. Въ умственномъ характерѣ его замѣчательнымъ образомъ соединялись самостоятельность и широта взглядовъ съ искреннимъ признаніемъ историческаго преданія, глубокое сердечное сочувствіе всѣмъ существеннымъ интересамъ жизни—съ тонкою проницательностью критической мысли“ [1]).

2. Матеріализмъ и метафизика.

Разсмотримъ ближе оцѣнку, которой подвергался матеріализмъ у Юркевича при томъ пониманіи этого міровоз-

[1]) О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича. 1874. — Собраніе сочиненій. Т. I, стр. 162.

зрѣнія, которое мы у него встрѣчаемъ. Матеріализмъ вообще можетъ подлежать оцѣнкѣ съ трехъ основныхъ точекъ зрѣнія: 1, съ точки зрѣнія *принциповъ*; Юркевичъ обращается преимущественно къ принципіальной критикѣ, но своеобразно пользуется ею, опредѣленно освѣщая ее при оцѣнкѣ матеріализма на фонѣ самой возможности реалистической метафизики, что вытекаетъ, повидимому, изъ его указаннаго уже пониманія мѣста матеріализма, который, по его мнѣнію, есть „побочный продуктъ реалистическаго настроенія нашей цивилизаціи"; 2, тогда сама собою выступаетъ вторая точка зрѣнія на матеріализмъ, оцѣнка его какъ *метафизическаго* ученія, и при томъ по преимуществу, какъ метафизическаго ученія съ реалистическими тенденціями; съ этой точки зрѣнія,—связывая ее съ первой,—Юркевичъ также даетъ довольно полное освѣщеніе матеріализма; 3, матеріализмъ подлежитъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія *психологіи*, какъ попытка внести въ эту науку новый и своеобразный видъ объясненія; здѣсь оцѣнка Юркевича также представляетъ выдающійся интересъ, но разсмотрѣніе ея выходитъ за предѣлы настоящей статьи.

Итакъ, рѣчь идетъ объ отношеніи матеріализма къ метафизикѣ. Подъ метафизикой Юркевичъ понимаетъ не какую-нибудь опредѣленную систему знаній, такъ какъ таковой и не существуетъ, но онъ видитъ въ метафизикѣ систему опредѣленныхъ *задачъ*, своимъ смысломъ и содержаніемъ указывающихъ и на тѣ пріемы, которыми эти задачи могутъ быть разрѣшаемы [1]). *Матеріализмъ* Юркевичъ ограничиваетъ понятіемъ атомизма, по которому атомы, какъ первоначальныя и основныя формы бытія, суть частицы матеріи, составляющей такимъ образомъ основу и сущность міра явленій; Юркевичъ совершенно справедливо полагаетъ, что такъ наз. динамизмъ не можетъ разсматриваться, какъ существенный признакъ матеріализма, такъ какъ онъ свойственъ и идеалистической физикѣ, какъ напр., у Шеллинга.

[1]) *Матеріализмъ и задачи философіи.*

Легко видѣть, что такая форма матеріализма тотчасъ же обнаруживаетъ свое внутреннее противорѣчіе, какъ только мы замѣтимъ, что она, съ одной стороны, имѣетъ въ виду метафизическія проблемы, полагая въ основу міра нѣкоторыя отвлеченныя сущности, а съ другой стороны, стремится выдать себя за науку, выставляя въ качествѣ идеала математическую физику и механику. Однако Юркевичъ готовъ въ этомъ пунктѣ сдѣлать большую уступку матеріализму, чтобы тѣмъ ярче подчеркнуть его принципіальное заблужденіе и его несоотвѣтствіе задачамъ истиннаго реализма. Матеріализмъ, допускаетъ онъ, могъ бы стать метафизикой, сохраняя научную цѣнность, или, какъ онъ выражается, могъ бы стать „метафизикой съ научнымъ достоинствомъ".

Какъ извѣстно, матеріализмъ сосредоточивается на одномъ пунктѣ дѣйствительности, который и является для него точкой отправленія, именно на отысканіи непосредственнаго перехода и превращенія явленій *физіологическихъ* въ *психическія*. Для того, чтобы разрѣшить указанную задачу созданія научной метафизики, онъ долженъ выполнить два требованія: 1, онъ долженъ съ математической точностью доказать наличность этого превращенія, и 2, онъ долженъ на основаніи этого достовѣрнаго физіологическаго факта образовать такое понятіе матеріи, которое, какъ послѣдняя и дальше несводимая основа бытія и знанія, было бы также оправдано *внутренно* или *логически*. Другими словами, само по себѣ частное научное открытіе или опытъ, какъ бы онъ ни былъ достовѣренъ, можетъ дать поводъ для различныхъ метафизическихъ предположеній, выборъ которыхъ долженъ руководиться для ихъ оправданія внутренней закономѣрностью самого мышленія, исключающей возможность внутреннихъ противорѣчій.

Во всякомъ случаѣ этимъ требованіямъ, фактической достовѣрности и внутренней согласованности, стремится удовлетворить реализмъ, за который выдаетъ себя матеріализмъ. Поэтому, прежде чѣмъ переходить къ разсмотрѣ-

нію вопросовъ, удовлетворяетъ ли и въ какой мѣрѣ матеріализмъ этимъ требованіямъ, полезно сравнить самую постановку вопроса въ реализмѣ и матеріализмѣ.

Процессъ человѣческаго познанія колеблется между двумя крайними линіями: желаніемъ получить истину изъ чистаго *воззрѣнія* или чистаго *мышленія*. Послѣднее есть надежда идеализма и она признана односторонней. Обращеніе къ чистому воззрѣнію ведетъ или къ мистическому погашенію мышленія въ экстатическомъ погруженіи въ бытіе или къ матеріализму, для котораго мышленіе есть только повтореніе того, что было дано въ воззрѣніи. Однако со времени Канта мы знаемъ, что уже въ самомъ непосредственномъ воззрѣніи мы влагаемъ предметъ въ нѣкоторыя формы мышленія, и если у Канта изъ этого развивается скептицизмъ, отвергающій возможность сверхчувственнаго познанія, то это вовсе не скептицизмъ, съ которымъ выступаетъ матеріализмъ, заслоняющій для насъ высшіе интересы духа и дѣлающій исключеніе въ пользу одной чувственности. Основная ошибка матеріализма здѣсь заключается въ томъ, что по этому ученію предметы непосредственнаго воззрѣнія, видѣнія, слышанія, осязанія, утверждаются, какъ подлинное бытіе, какъ вещи въ себѣ. Для Канта такъ наз. предметъ или вещь есть построеніе субъекта въ представленіи или есть только явленіе. Смыслъ его скептицизма въ томъ, что если въ воззрѣніи уже мы не встрѣчаемся съ бытіемъ, то и ни на одномъ пунктѣ, отъ чувственнаго воззрѣнія и до абсолютной идеи, мы съ нимъ не встрѣтимся. Напротивъ, смыслъ новѣйшаго реализма въ томъ, чтобы найти нѣкоторый пунктъ реальности уже въ воззрѣніи, и отъ него какъ прочнаго основанія итти къ объясненію явленій природы и духа. Матеріализмъ воодушевляется идеей реализма, но при отсутствіи упомянутаго критическаго основанія онъ вовсе не видитъ трудностей, связанныхъ съ проблемой подлиннаго метафизическаго бытія и просто провозглашаетъ въ качествѣ такого *физическую матерію*. Этимъ и объясняется его „смѣшанный характеръ“, въ силу кото-

раго онъ, ставя себѣ метафизическія цѣли, старается ихъ рѣшить физическими средствами; онъ воображаетъ, что задачи метафизики могутъ быть рѣшены средствами естествознанія и потому стремится создать *абсолютную физику*, которая исключала бы метафизику.

Уже въ физіологическомъ тезисѣ матеріализма обнаруживается этотъ „смѣшанный характеръ" матеріализма, какъ упомянутое выше противорѣчіе. Какъ мы видѣли, достовѣрное установленіе перехода и превращенія физическаго въ психологическое было первымъ требованіемъ, которое мы къ нему должны предъявить. Но матеріализмъ наталкивается уже здѣсь на непреодолимыя затрудненія, такъ какъ, съ одной стороны, имѣетъ дѣло съ объектомъ, даннымъ во внѣшнемъ наблюденіи, а съ другой стороны, исключительно съ внутренно-даннымъ, и въ то время какъ первое объяснимо по законамъ механики, второе такому объясненію не подлежитъ. Самъ по себѣ фактъ необходимой связи и взаимной зависимости обѣихъ формъ явленія не подлежитъ никакому сомнѣнію,—какъ говоритъ Юркевичъ,—„если бы гдѣ-нибудь въ механической вселенной исчезъ изъ бытія одинъ какой-нибудь, невѣдомый для насъ, атомъ, то съ этимъ вмѣстѣ должно бы произойти особенное превращеніе, какъ во всѣхъ частяхъ міра, такъ и въ душевныхъ отправленіяхъ". Но ошибка матеріализма въ томъ, что эту *необходимую связь* онъ смѣшиваетъ съ *генетической* зависимостью, и такимъ образомъ, само происхожденіе, *начало*, душевной дѣятельности хочетъ изъяснить механически. Въ неоправдываемомъ смѣшеніи этихъ двухъ вопросовъ и заключается основное противорѣчіе матеріализма, дѣлающее то, что онъ не въ состояніи выполнить первое изъ поставленныхъ ему требованій.

Въ другомъ мѣстѣ [1]) Юркевичъ приводитъ еще одинъ общій аргументъ въ пользу нарушенія этого требованія матеріализмомъ. Мы не можемъ обойти молчаніемъ этотъ

---

[1]) *Изъ науки о человѣческомъ духѣ*. Стр. 35 сл.

аргументъ въ виду его общей принципіальной важности. Рѣчь идетъ объ общемъ соображеніи, которымъ часто пользуются и матеріалисты для оправданія возможности перехода движеній въ ощущенія и утвержденія такимъ образомъ между ними причинной связи,—здѣсь количество, говорятъ, переходитъ въ качество, или количественное различіе въ качественное различіе. Юркевичъ замѣчаетъ по этому поводу: „Философія освободила человѣческое сознаніе отъ миѳологическаго тумана, которымъ оно было окружено въ началѣ своего развитія и поставила его лицомъ къ лицу съ подлинною закономѣрно развивающейся дѣйствительностью. Теперь мы подвергаемся опасности, что въ области естествознанія, или по крайней мѣрѣ во имя его, можетъ образоваться новая миѳологія, которая будетъ тѣмъ пагубнѣе, что легко можетъ принять форму факта, или дѣйствительнаго событія. Въ самомъ дѣлѣ, не миѳъ ли это, когда намъ говорятъ, что въ вещахъ количественное различіе переходитъ въ качественное? Это превращеніе количества въ качество, величины въ свойство такъ же непостижимо, какъ превращенія, о которыхъ говоритъ Овидій". И Юркевичъ спрашиваетъ, откуда это чудо въ природѣ, что количественное само по себѣ превращается въ качественное? Природа не обладаетъ волшебной силой превращенія количествъ въ качества. Сотрясеніе струны не превращается въ звукъ струны,—простымъ глазомъ можно видѣть, что оно остается сотрясеніемъ. Когда экипажъ издаетъ стукъ, то его движеніе не переходитъ въ стукъ, а экипажъ движется впередъ и впередъ. Если бы количество движеній превращалось въ качество звуковъ, глухой, но зрячій, не могъ бы видѣть движенія скрипучихъ березъ, стучащихъ экипажей и т. п.: онъ долженъ былъ бы оставаться слѣпымъ во всѣхъ случаяхъ, гдѣ движеніе переходитъ въ звукъ. „Все дѣло въ томъ,—говоритъ Юркевичъ,—что вы при истолкованіи явленій забываете зрителя, на котораго дѣйствуютъ явленія, забываете этотъ духъ, который принимаетъ явленія въ формы ему одному свойствен-

ныя". Другими словами, количественное различіе превращается въ качественное не въ самомъ предметѣ, а въ его *отношеніяхъ* къ ощущающему и представляющему субъекту, и, поэтому, оно можетъ быть изъяснено только изъ *первоначальныхъ* формъ и условій самого ощущающаго духа,— тогда только оно перестаетъ быть какимъ-то чудомъ, или капризомъ природы, и входитъ въ общій порядокъ естественныхъ явленій. Такимъ образомъ, и эта опора физіологическаго тезиса падаетъ.

Но возвратимся къ прежнему порядку разсужденія и допустимъ даже, что фактъ причинной зависимости душевныхъ явленій отъ физіологическихъ былъ бы научно оправданъ, мы получили бы частную науку, и слѣдовательно, оставалось бы еще мѣсто для философіи съ ея особыми пріемами. Какимъ образомъ можетъ матеріализмъ претендовать на это мѣсто? При разсмотрѣніи этого вопроса мы убѣждаемся, что матеріализмъ, и какъ философская теорія, не можетъ имѣть внутренняго оправданія. Онъ сразу встрѣчается съ затрудненіями, касающимися двухъ вопросовъ: 1, въ опредѣленіи понятія знанія, 2, понятія тѣхъ метафизическихъ принциповъ, изъ которыхъ должны быть объяснены всѣ формы и измѣненія міра явленій.

Какъ уже было указано, вся гносеологія матеріализма сводится къ утвержденію одного только чистаго *воззрѣнія*, подобно тому, какъ абсолютный идеализмъ переносилъ всю философію въ область чистаго мышленія. И если бы матеріализмъ на этомъ основаніи ограничился утвержденіемъ знанія только *для насъ*, для человѣка, ограниченнаго чувственностью, онъ не противорѣчилъ бы себѣ, такъ какъ давалъ бы своему принципу значеніе субъективное и условное, онъ только стоялъ бы передъ открытой еще проблемой бытія вещей, онъ предлагалъ бы задачу для будущей метафизики, если таковая возможна. Но, ссылаясь на Молешота, Юркевичъ показываетъ, что матеріализмъ хотѣлъ заполнить пропасть, созданную Кантомъ между явленіемъ и вещью въ себѣ. А въ такомъ случаѣ онъ приписывалъ

чувственному воспріятію значеніе подлиннаго познанія дѣйствительности. Какъ для идеализма не было ничего *по ту сторону* мышленія, такъ для матеріализма нѣтъ ничего *по ту сторону* воззрѣнія,—дѣйствительность дана въ немъ, какъ она есть. Но такое отрицаніе дѣятельности всего мышленія и желаніе построить всю науку на *чистомъ* воспріятіи должно бы привести къ страннымъ результатамъ: тотъ, кто предварительно не зналъ бы дѣятельности мышленія, долженъ былъ бы ожидать, что гдѣ-нибудь въ пространствѣ, рядомъ съ впечатлѣніями свѣта, запаха и т. д., онъ получитъ впечатлѣнія необходимости, отрицанія, возможности, причины и т. п.

Я не могу согласиться съ этимъ опроверженіемъ гносеологіи матеріализма, такъ какъ оно слишкомъ *широко*. Не выдѣляя специфическихъ особенностей матеріализма, оно направляется, 1, противъ всякаго номинализма, а 2, противъ нѣкоторыхъ видовъ реалистическаго интуитивизма. Но тѣмъ болѣе нужно подчеркнуть тонкость мысли Юркевича, поскольку она направляется, съ одной стороны, на признаніе раціонализма не только какъ необходимой предпосылки познанія, но, что очень существенно, *какъ необходимой предпосылки самой гносеологіи*, а съ другой стороны, на признаніе за гносеологіей цѣнности только при предположеніи слѣдующей за ней „будущей метафизики“. Въ сущности въ этомъ implicite заключается та мысль, что ограниченіе философіи гносеологіей обозначало бы чистый раціонализмъ, къ которому приводитъ философія абсолютнаго идеализма. Юркевичъ, напротивъ, убѣжденъ, „что философія можетъ сдѣлать больше, нежели только опредѣлить достоинство, значеніе и границы опыта“, а это обязываетъ не только къ метафизическому реализму, который въ концѣ-концовъ вѣдь ничѣмъ инымъ, кромѣ спиритуализма, быть не можетъ, но и къ нѣкоторымъ выводамъ абсолютнаго *принципіальнаго* значенія. Ихъ, какъ мы еще увидимъ, Юркевичъ, дѣйствительно, сдѣлалъ, что и позволяетъ намъ здѣсь интерпретировать его мысли изложеннымъ способомъ. Между

тѣмъ здѣсь его мысль не принимаетъ формы explicite только потому, что по самому заданію онъ разбираетъ матеріализмъ въ его отношеніи къ современному ему реализму, которому онъ во всякомъ случаѣ сочувствовалъ. Та же двойственность теченія мысли: explicite въ пользу спиритуалистическаго реализма, и implicite въ предположеніи нѣкоторыхъ болѣе глубокихъ *принципіальныхъ* основъ,—одна идетъ по поверхности этого теченія, а другая въ глубинѣ его,—чувствуется намъ и въ слѣдующемъ возраженіи противъ матеріализма, имѣющемъ въ виду внутреннюю несостоятельность его метафизическихъ принциповъ.

Рѣчь идетъ объ основномъ для метафизики принципѣ: матеріализмъ, желая разрѣшить метафизическую проблему физическими средствами, ставитъ своей задачей имѣть дѣло *только съ причинами*, т.-е., другими словами, объяснять явленія только изъ причинъ и отказаться отъ тѣхъ объясненій, къ которымъ прибѣгаетъ метафизика и которыя могутъ быть названы объясненіями *изъ сущности*. Причинное объясненіе, опирающееся на основной законъ механики о равенствѣ дѣйствія и противодѣйствія, требуетъ, чтобы *всѣ* измѣненія, подлежащія объясненію, сводились единственно къ указанію характера и свойствъ самыхъ причинъ или условій, предметъ ничего не можетъ проявить *изъ себя*, изъ своего внутренняго существа. Такъ предметъ сводится просто къ суммѣ нѣкоторыхъ постоянныхъ и всюду повторяющихся причинъ, и никакія измѣненія въ немъ не могутъ имѣть значенія единичной, простой и неповторяющейся сущности, такъ какъ они не могутъ быть отнесены къ его единственному бытію со своимъ собственнымъ внутреннимъ содержаніемъ. Собственно уже въ мірѣ явленій, напр., органической жизни или психической, приходится обращаться на ряду съ дѣйствительными причинами къ такого рода сущности, и какъ далеко здѣсь простирается механизмъ, можно сказать только на основаніи опыта, что представляетъ собою одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ науки. Въ области же философіи эта противоположность

двухъ видовъ объясненія проходитъ черезъ всю ея исторію. Въ то время, какъ идеализмъ объяснялъ всѣ измѣненія, исходя изъ идеи „саморазвитія", и такимъ образомъ зналъ одно только „*внутреннее*" и обращался только къ сущности, матеріализмъ ищетъ только причинъ, механизма, знаетъ только одно *внѣшнее*. Въ этихъ направленіяхъ воплощается кантовское различіе между вещью въ себѣ и явленіемъ. „Если бы удалось доказать, какъ это и надѣется сдѣлать новѣйшая философія,—говоритъ Юркевичъ,—что различіе между вещью въ себѣ и явленіемъ есть не метафизическое, а гносеологическое, тогда можно было бы думать о примиреніи этихъ противоположностей, которыя идутъ почти непрерывной нитью на почвѣ исторіи философіи".

Не выходя изъ предѣловъ условнаго опыта, это примиреніе мы можемъ представить себѣ слѣдующимъ образомъ. Имѣя въ виду, что въ аналитическихъ сужденіяхъ мы сознаемъ то, что лежитъ въ понятіи субъекта, а въ синтетическихъ—его отношенія къ видимымъ формамъ бытія, мы должны признать, что во *всемъ* содержаніи, во *всей* полнотѣ нашего опыта, мы должны искать объясняющаго начала какъ въ понятіи сущности, такъ и въ понятіи внѣшнихъ причинъ и условій. Здѣсь нѣтъ ограниченія закона причинности, такъ какъ подведеніе его подъ метафизическое понятіе истинно-сущаго или реальнаго не исключаетъ и не ограничиваетъ того, чтобы всѣ *частныя* явленія объяснялись изъ частныхъ внѣшнихъ причинъ и условій. „Это предположеніе говоритъ въ общемъ и цѣломъ, что міръ не есть *сборное мѣсто*, на которомъ сходятся внѣшнія причины и обстоятельства, чтобы рождать подлежащія нашему наблюденію явленія; онъ есть содержаніе опредѣленное въ себѣ или внутренно, такъ что явленіе, рождаемое внѣшними причинами, тѣмъ не менѣе носитъ на себѣ печать идеи, тѣмъ не менѣе можетъ быть разумно и цѣлесообразно".

Если мы сообразимъ ту роль, которую играетъ въ матеріализмѣ понятіе атома, то можно думать, что въ немъ

осуществляется названная идея истинно-сущаго, но въ дѣйствительности вѣчность и неизмѣнность атомовъ гарантируетъ только постоянство и прочность извѣстнаго порядка въ мірѣ. „Но чтобы онъ существовалъ, чтобы зачался и завязался этотъ порядокъ, это не слѣдуетъ изъ натуры атомовъ, потому что они вообще не имѣютъ натуры въ смыслѣ производительнаго принципа (natura naturans)". Поэтому для перехода къ метафизикѣ нужно одно изъ двухъ: или случай долженъ восполнить пассивную природу (natura naturata) атомовъ, или нужно истинно-сущее, которое способно къ внутреннему самораскрытію. Предположенія, которыя могутъ быть здѣсь высказаны, противорѣчили бы наукѣ, если бы они выдавались за непосредственныя и апріорныя познанія,—именно противъ этого и вооружалась критика Канта. Но онъ самъ принимаетъ идеи разума, какъ правила, требованія и задачи. Указанныя предположенія не должны претендовать на роль большую, чѣмъ быть правилами и требованіями ума, обращенными къ познанію. „И если бы философіи удалось развить эти предположенія въ ясную и точную систему, то она въ этой онтологіи имѣла бы для своихъ познаній о дѣйствительномъ мірѣ такой же органъ, какой данъ для естествознанія въ области чистой математики".

Принимая все это во вниманіе, мы видимъ, такимъ образомъ, что и здѣсь матеріализмъ обнаруживаетъ свое коренное внутреннее противорѣчіе: онъ воодушевленъ идеей истинно-сущаго, но въ понятіи атома опредѣляетъ его такъ, что весь міръ и его судьбы должны быть объясняемы только изъ внѣшнихъ причинъ и условій. Если же онъ припишетъ атому внутреннюю силу, придающую ему творческую мощь, natura naturans, онъ вновь впадетъ въ противорѣчіе, такъ какъ на мѣсто механизма выдвинетъ динамизмъ, вмѣсто *абсолютнаго механизма* построитъ систему *абсолютнаго міра*.

Подводя итоги сказанному, мы видимъ, что ни одному изъ условій, при которыхъ матеріализмъ могъ бы оправдать

свой философскій смыслъ, онъ не удовлетворяетъ. Принципіальная критика, ведомая на почвѣ реалистической метафизики, обнаруживаетъ въ немъ несогласуемыя внутреннія противорѣчія и несоотвѣтствіе между его задачами и средствами ихъ рѣшенія. Поэтому, если матеріализмъ имѣетъ какой-либо смыслъ и оправданіе, то, какъ объ этомъ мы уже знаемъ, они лежатъ въ области не философской, а исторической. Разсмотрѣнный въ историческомъ углѣ зрѣнія, матеріализмъ имѣетъ не только недостатки, но и свои заслуги. Чистый раціонализмъ, Спиноза или Гегель, разрывалъ міръ являющейся дѣйствительности и истинносущаго, не оставляя мѣста для перехода отъ одного къ другому. Матеріализмъ уже въ лицѣ Фейербаха протестуетъ противъ этого презрѣнія къ индивидуальному *здѣсь* и *теперь*. Но этотъ протестъ не можетъ имѣть мѣста по отношенію къ новѣйшей философіи, представителями которой Юркевичъ считаетъ Гербарта, Бенеке, Шопенгауэра и Лотце. „Храмъ истины,—говоритъ онъ,—не можетъ быть созданъ, пока одни, какъ жрецы, ясно будутъ сознавать идею божества, не зная при этомъ, какъ можетъ или должна эта идея опредѣлять образъ храма, его устройство, части и ихъ взаимное отношеніе, и пока другіе, какъ простые зодчіе, будутъ знать устройство отдѣльныхъ частей храма и лучшій для этого матеріалъ, не имѣя этой безусловной идеи, которою опредѣляется окончательно какъ цѣлое зданіе, такъ и взаимное положеніе частей его".

Новѣйшая реалистическая философія, по мнѣнію Юркевича, удовлетворяетъ требованіямъ, необходимымъ для созданія этого храма истины: „безусловное и реальное не суть для нея понятія тожественныя, но въ срединѣ между явленіемъ и его безусловнымъ содержаніемъ она признаетъ *вещи въ себѣ*, она признаетъ подлинное бытіе и тамъ, гдѣ еще нѣтъ бытія безусловнаго". Другое ея отличительное качество, что она связываетъ разорванныя идеализмомъ части подлинно-сущаго и являющагося. Для этого требуется, чтобы дѣйствіе выводилось не аналитически изъ по-

нятія причины, а чтобы было признано условіе, которое общимъ обстоятельствамъ сообщало бы такое значеніе причинности, чтобы они могли производить все своеобразіе явленій со всѣми его индивидуальными отличіями. Но такое условіе и заключается въ понятіи реальнаго, которое полагается мышленіемъ тѣмъ рѣшительнѣе, чѣмъ выше мы поднимаемся отъ однообразія механической природы до органическихъ индивидовъ и до внутреннихъ измѣненій душевной жизни. Мы не апріорно строимъ будущія дѣйствія причинъ, а открываемъ и наблюдаемъ ихъ въ явленіяхъ эмпирической дѣйствительности. Такимъ образомъ, съ одной стороны, „различіе между явленіемъ и вещью въ себѣ признается здѣсь не метафизическимъ, а обозначаетъ только степень нашего познанія“, а съ другой стороны, въ реализмѣ соединяются противоположности идеалистическаго понятія внутренняго саморазвитія и матеріалистическаго представленія внѣшняго механизма. Но оно также отличается и отъ кантовскаго скептицизма, насколько признаетъ переходъ отъ внѣшне даннаго къ внутреннему, насколько раздѣляетъ положеніе Гербарта: So viel Schein, so viel Sein.

Матеріализмъ, поскольку онъ протестовалъ противъ идеализма, отрицающаго реальность бытія и утверждающаго одно чистое мышленіе, выступаетъ какъ защитникъ существенныхъ интересовъ человѣчества; поскольку онъ защищаетъ цѣнность научнаго знанія дѣйствительности, онъ можетъ считаться моментомъ въ реалистическомъ развитіи новѣйшей философіи, и этимъ признается его *условное* право на опредѣленное мѣсто въ цѣлостной мысли и мірѣ. „*Расширеніе философіи, какъ науки, далѣе тѣхъ узкихъ границъ, внутри которыхъ она была разработываема естествоиспытателями,* составляетъ ту заслугу матеріализма, изъ которой легко могутъ быть выведены его другія заслуги. *Идея абсолютной физики* составляетъ тотъ основной его недостатокъ, изъ котораго могутъ быть изъяснены его другіе недостатки“. Это резюме еще разъ подчеркиваетъ основную мысль

Юркевича: матеріализмъ ставитъ себѣ метафизическую задачу, ищетъ рѣшить ее научно,—и то и другое должно только привѣтствовать, но обоснованіе философіи на частной наукѣ есть предпріятіе само по себѣ невыполнимое. Другими словами, Юркевичъ привѣтствуетъ матеріализмъ не во имя философіи, а во имя науки. Этимъ объясняется, что и вся его критика матеріализма опирается на противопоставленіе его реализму, который именно задачѣ научности удовлетворяетъ въ большей степени, чѣмъ матеріализмъ. Но такой подходъ къ проблемѣ долженъ вызвать уже нѣкоторое недоумѣніе: не странно ли, что *философъ* выступаетъ въ защиту *чистой научности?* Мы уже отмѣчали, что намъ слышится въ словахъ Юркевича другой тонъ, что въ его мысляхъ мы усматриваемъ еще другое скрытое теченіе, что, слѣдовательно, уясненіе цѣнности матеріализма съ точки зрѣнія реализма есть только „методъ", пріемъ, но дѣйствительная идея, воодушевляющая Юркевича, лежитъ въ *другомъ* мѣстѣ. Въ чемъ же она?

Если бы Юркевичъ полагалъ эту идею, свой паѳосъ, въ самомъ реализмѣ, то къ чему ему, философу, нужно было такъ отстаивать именно научность реализма? Конечно, можно сказать, что реализмъ больше, чѣмъ научность, онъ есть и философія. Но Юркевичъ самъ даетъ указанія на то, чѣмъ могла бы быть система реализма въ своемъ совершенномъ философскомъ видѣ, и не трудно видѣть, что всего этого *для философа* мало. Онъ признаетъ, съ одной стороны, что метафизики, какъ опредѣленной системы знанія, не существуетъ, хотя есть система опредѣленныхъ задачъ; съ другой стороны, онъ какъ будто соглашается съ Кантомъ, что идеи не суть познанія, а только правила, требованія и задачи разума. И вполнѣ согласно съ этими положеніями онъ утверждаетъ, что если бы философія развила свои предположенія, касающіяся объясняющей сущности въ систему, то „она въ этой онтологіи имѣла бы для своихъ познаній о дѣйствительномъ мірѣ такой же органъ, какой данъ для естествознанія въ области чистой математики".

На этой мысли стоитъ остановиться, она очень интересна, хотя, на нашъ взглядъ, не доведена до конца. Основаніе нашего недоумѣнія мы можемъ связать съ понятіемъ *онтологіи*. Юркевичъ думаетъ, что возможныя предположенія онтологіи должны опираться на опытъ, и подчеркиваетъ, что въ области объясненій изъ сущности прежде всего опытно долженъ быть рѣшенъ одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ о наличности сущностей. Дѣйствительно, стоитъ только вспомнить борьбу витализма съ механизмомъ, съ одной стороны, и спиритуализма съ матеріализмомъ, съ другой стороны, чтобы увидѣть, что этотъ вопросъ не только труденъ самъ по себѣ, но что здѣсь присутствуетъ еще вопросъ о *конечномъ* опредѣленіи сущностей. Во всякомъ случаѣ, смыслъ онтологіи при такой постановкѣ вопроса таковъ, что, во-1-хъ, быть можетъ, слѣдовало бы говорить не объ онтологіи, а объ *онтологіяхъ*, а, во-2-хъ, такого рода онтологіи были бы знаніями, обогащающими насъ въ области отношеній фактовъ самой дѣйствительности. Какъ признаетъ самъ Юркевичъ, въ „условной области опыта“ примиряющее начало реализма приводитъ къ признанію синтетическаго характера этого познанія. Но если все это такъ, то непонятно, какъ знаніе самой дѣйствительности можетъ быть „органомъ“ этого знанія? По мысли Юркевича, это должна быть система задачъ, требованій, но если она хочетъ быть „органомъ“, системой задачъ, то она не можетъ обогащать нашего знанія дѣйствительности. Она будетъ, еще говоритъ Юркевичъ, тѣмъ же, что математика для естествознанія. Но математика именно и не даетъ для естествознанія познанія дѣйствительности, не обогащаетъ его въ этомъ смыслѣ. Такая *онтологія*,—уже непремѣнно одна, а не нѣсколько,—не должна была бы опираться на „условную область опыта“, она должна была бы состоять не изъ синтетическихъ сужденій опыта, а изъ аналитическихъ сужденій по закону противорѣчія. Я не хочу этимъ сказать, что она вовсе не обогащала бы нашего знанія, но только, что это знаніе не было бы знаніемъ дѣйствительности *опыта*.

Я не вижу возможности примирить эти два понятія онтологіи,—матеріальныхъ или реальныхъ онтологій и формальной раціональной онтологіи,—въ одной формулѣ и объясняю себѣ эту неустойчивость Юркевича только тѣмъ, что его собственный паѳосъ лежалъ вовсе не въ реализмѣ, между тѣмъ выставленная имъ формула, дѣйствительно, для реализма характерна. Другими словами, указанное нами смѣшеніе принадлежитъ не самому Юркевичу, а относится къ сущности онтологическаго реализма: какъ матеріализмъ въ своихъ нѣдрахъ несетъ противорѣчіе физики и метафизики, такъ реализмъ не преодолѣваетъ въ онтологіи противорѣчія чистаго раціонализма и дѣйствительнаго бытія. Смыслъ реализма, говоря вообще, въ томъ, что онъ задается цѣлью преодолѣть скептицизмъ Канта,—и Юркевичъ показываетъ, какимъ путемъ хочетъ достигнуть этого реализмъ, но суть самаго этого преодолѣнія въ томъ, что реализмъ стремится доказать,—вопреки Канту,—что мышленіе даетъ намъ знаніе. Но если метафизика ограничивается только системой правилъ и задачъ, то, 1, кантіанство можетъ быть очень удовлетворено такимъ выходомъ, такъ какъ оно соглашается признать за разсудкомъ способность правилъ, а 2, не видно, какъ эти „правила“ могутъ выходить за предѣлы опыта, а этимъ кантіанство также можетъ быть очень довольно, такъ какъ метафизическая дѣйствительность при такомъ положеніи вещей останется той же дѣйствительностью окружающаго насъ міра. Другими словами, по прямому смыслу реализма выходъ за предѣлы опыта для него долженъ обозначать выходъ за предѣлы *дѣйствительнаго* опыта, но всего только въ область *возможнаго* опыта.

Къ этому необходимо присоединить и еще одно принципіальное соображеніе. Допустимъ, что на основѣ опыта мы съ помощью мышленія, дѣйствительно, выйдемъ за предѣлы этого опыта, но можетъ ли реализмъ при *своихъ* способахъ доказательства утверждать, что съ тѣмъ вмѣстѣ мы познаемъ *все*, что выходитъ за сферу опыта. Всякаго рода

агностицизмъ можетъ быть къ лицу наукѣ, но съ нимъ философъ можетъ и не примириться. Приводя это соображеніе, я имѣю въ виду слѣдующее обстоятельство: реализмъ, желая преодолѣть Канта, преодолѣваетъ его на его же почвѣ, какъ бы не замѣчаетъ, что она не безъ изъяна. У него разсудокъ противостоитъ чувственности, чувственность—разсудку, и изъ нихъ создается опытъ,—Канту показалось, что иныхъ источниковъ знанія не существуетъ. Вотъ этотъ догматъ цѣликомъ воспринимаетъ и реализмъ. Но если бы дѣло такъ обстояло, тогда послѣдовательнѣе было бы признать правильность кантовскаго скептицизма.

Но это не все. Скептицизмъ Канта есть почва въ высшей степени благопріятная именно для матеріализма, и притомъ матеріализма въ формѣ механистической, такъ какъ утвержденіе сверхъ-опытнаго міра, какъ міра *возможной* дѣйствительности, принуждало бы насъ *весь* міръ разсматривать исключительно какъ,—говоря словами Юркевича,—„*сборное мѣсто*, на которомъ сходятся внѣшнія причины и обстоятельства“. Вѣдь „предположеніе“ сущности оставалось бы *только предположеніемъ* и въ метафизикѣ играло бы роль правила, а не выраженія бытія.

Все это вмѣстѣ взятое побуждаетъ насъ думать, что оцѣнка матеріализма въ его отношеніи къ реализму была бы далеко не благопріятнымъ поводомъ для выраженія философскихъ взглядовъ, ищущихъ опоры не въ спорѣ о реальности, а въ принципахъ *всякаго* бытія. Предположеніе, что Юркевичъ, дѣйствительно, не удовлетворялся просто позиціей реализма, находитъ подтвержденіе и въ нѣкоторыхъ его собственныхъ замѣчаніяхъ. Какъ мы видѣли, онъ не хотѣлъ признать міръ „*сборнымъ мѣстомъ*“ механическихъ причинъ, а усматривалъ въ немъ также „печать идеи“, разумности и цѣлесообразности. Но это уже есть нѣчто большее, чѣмъ простая дѣйствительность реализма. Откуда реализмъ, исходящій изъ условной области опыта, можетъ утверждать „разумность“ дѣйствительности? Идея и у Канта есть нѣчто третье по отношенію къ чувственности и раз-

судку,—если даже она даетъ только регулятивныя правила, только „какъ бы“ (als ob), то признаніе идеи задаетъ именно реализму особенно трудную задачу, такъ какъ реализмъ долженъ отвергать кантовскій *субъективизмъ*. Отвергнувъ же субъективизмъ, реализмъ вынужденъ считаться съ вопросомъ: какимъ образомъ это „какъ бы“ можетъ имѣть объективно-реальный смыслъ? Какой *опытъ* можетъ подсказать *объективно* это „какъ бы“? Какъ извѣстно, реализмъ въ лицѣ спиритуализма (напр., Бенеке) исходитъ иногда изъ распространительнаго примѣненія, по аналогіи, нашего внутренняго опыта. Но не говоря уже о томъ, что аналогія не есть надежный способъ умозаключенія, та „разумность“, какая такимъ образомъ устанавливается, опять-таки не выходитъ за предѣлы опытно даннаго, такъ какъ внутренній опытъ есть все же опытъ, и онъ не можетъ дать намъ той *разумной* мотивировки, которая укрѣпила бы въ безусловномъ его подлинное бытіе, какъ вещи въ себѣ. Въ этомъ пунктѣ такой реализмъ не отличается *принципіально* отъ матеріализма или атомизма.

Ниже мы увидимъ, какой смыслъ придавалъ Юркевичъ *идеѣ*, здѣсь же прямо укажемъ на тѣ мысли, которыя даютъ намъ основаніе думать, что Юркевичъ не смотрѣлъ на реализмъ, какъ на послѣднее основаніе философіи, а сильно расширялъ понятіе послѣдней. Это расширеніе у него шло въ двухъ направленіяхъ, или, точнѣе, оно шло въ одномъ направленіи, но обнаруживается въ двухъ коррелативныхъ сторонахъ. І, онъ повторяетъ, что различіе, сыгравшее такую роль въ философіи, вещи въ себѣ и явленія, есть различіе только *гносеологическое*, а не метафизическое. Другими словами, „вещь въ себѣ“, мнѣ кажется, въ смыслѣ выше разъясненномъ, есть просто „вещь“, т.-е. не „въ себѣ“, а въ эмпирической *дѣйствительности*. Съ этой точки зрѣнія выступаетъ въ новомъ свѣтѣ и его заявленіе, что „безусловное и реальное“ не тожественны, что вещь въ себѣ лежитъ „въ срединѣ“ между ними, что, слѣдовательно, хотя она есть уже „подлинное бытіе“, но еще бытіе не без-

условное. Гдѣ же оно и какъ мы къ нему приходимъ? 2, не только матеріализмъ, но и всю свою эпоху, слѣдовательно, и реализмъ въ его цѣломъ онъ характеризуетъ словами: „матеріализмъ выражаетъ, конечно, своеобразно и отчасти, характеръ и направленіе нашей эпохи, рефлексивной, стремящейся проникнуть свѣтомъ знанія все, что доселѣ было дорого для насъ именно своей непосредственностью, стремящейся все вывести, все изъяснить, все понять и въ развитіи формъ духовной жизни по возможности опираться на начала знанія, не предоставляя этого развитія непосредственнымъ и неяснымъ духовнымъ инстинктамъ или столь же безотчетнымъ, хотя часто и прекраснымъ, требованіямъ сердца". Другими словами, нужно признать, что за предѣлами раціональнаго опыта есть еще нѣчто, что не можетъ быть охвачено чисто-научнымъ познаніемъ, и что, слѣдовательно, философія, если она не желаетъ сузить свои задачи научными рамками, должна принимать въ расчетъ и то, что по существу не подходитъ подъ науки и что, можетъ быть, даже не есть знаніе. Думается мнѣ, что не въ реализмѣ самомъ по себѣ лежало философское вдохновеніе Юркевича, а именно въ этихъ его выхожденіяхъ за предѣлы не только дѣйствительной дѣйствительности, но и возможной, въ область, не исключающую, конечно, дѣйствительности, но осмысливающую ее въ ея относительномъ и условномъ бытіи, впервые поставляющую ее въ свѣтѣ разумности и безусловной цѣлесообразности.

Не трудно видѣть, что оба названные коррелативные момента—моменты особаго источника знанія и особаго знанія, съ одной стороны, и моментъ требованія безусловнаго, какъ единый вопросъ, представляетъ собою одинъ изъ вопросовъ философскихъ *принциповъ*. Съ тѣхъ поръ, какъ Кантъ поднялъ эти вопросы, какъ вопросы *критики*, послѣдняя не перестаетъ играть для всякой философіи роль декартовскаго сомнѣнія. Отъ этого и всякая положительная философія должна или про себя пройти путь Канта, или вслухъ разсчитаться съ нимъ. Изъ анализа, которому Юркевичъ

подвергаетъ Канта, мы уже увидимъ его положительные принципы, въ своемъ же первоисточникѣ они восходятъ къ Платону.

3. Принципы.

Какъ *положительные* принципы, они имѣютъ свою опору въ историческихъ традиціяхъ философіи, и въ высшей степени важно для характеристики философа, отъ кого онъ ведетъ свою философскую традицію. Трудно найти поэтому тему болѣе благопріятную для выясненія собственныхъ принциповъ, чѣмъ философія Платона, но трудно найти и болѣе благородную традицію для всей положительной философіи. Разумѣется, мы не можемъ входить здѣсь въ детали исключительно блестящей интерпретаціи, которую даетъ Юркевичъ Платону, равно какъ и въ детали его глубоко продуманнаго сравненія Канта съ Платономъ [1]), а согласно нашему плану изложенія должны остановиться только на его общихъ мысляхъ, съ помощью которыхъ мы получимъ возможность уяснить принципы его философскаго міровоззрѣнія.

„Два и только два основныхъ убѣжденія возможны для духа, насколько онъ открываетъ свою дѣятельность въ познаніи и изученіи явленій". По одному изъ нихъ духу доступно познаніе *самой истины*, по другому ему, какъ человѣческому духу, доступно только пріобрѣтеніе *общеголныхъ свѣдѣній*. Понятіе явленія оставляетъ еще неопредѣленнымъ, есть ли это подобія и образы истиннаго бытія, феномены сущности, или они обусловлены формами чувственнаго созерцанія, феномены нашего сознанія. Первый взглядъ развитъ въ образцовомъ для всѣхъ временъ совершенствѣ Платономъ въ его ученіи о разумѣ и идеяхъ; второй—Кантомъ въ его ученіи объ опытѣ. „Первый находитъ воз-

---

[1]) *Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта.* (Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ собраніи Императорскаго Московскаго Университета 12-го января 1866 года.)

можнымъ знаніе *истины*, второй — только знаніе общегодное".

Ученіе Платона о разумѣ, какъ общей и первоначальной истинѣ, въ которой принимаетъ участіе каждая наука, господствовало въ продолженіе тысячелѣтій до Канта. Видоизмѣненія, какія испытывало это ученіе со стороны Аристотеля или христіанскаго богословія, не затронули того убѣжденія, что есть общая формальная онтологическая истина чистаго разума и что каждая наука выполняетъ заключенныя въ ней требованія чистаго разума. Лейбницъ въ своемъ nisi intellectus и въ вѣчныхъ истинахъ еще разъ доказалъ существованіе первоначальной метафизики, лежащей въ основѣ всѣхъ наукъ и совпадающей съ идеями чистаго разума. „Это было послѣднее, но и самое блестящее развитіе платонической мысли о первоначальной истинѣ". И только умственное направленіе новѣйшаго времени характеризуется тѣмъ, что философія этого времени начала свое развитіе не признаніемъ истины чистаго разума, а *критикой чистаго разума*. Геніальное сочиненіе Канта образуетъ рѣшительную противоположность съ тѣми сосредоточивающими знаніе началами, которыя господствовали отъ Платона до Лейбница включительно. Вся яркость этой противоположности выражается въ слѣдующихъ тезисахъ:

„Платонъ. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

Кантъ. Только видимое чувственное явленіе познаваемо.

Платонъ. Поле опыта есть область тѣней и грезъ: только стремленіе разума въ міръ сверхчувственный есть стремленіе къ свѣту знанія.

Кантъ. Стремиться разумомъ въ міръ сверхчувственный— значитъ стремиться въ область тѣней и грезъ; а дѣятельность въ области опыта есть стремленіе къ свѣту знанія.

Платонъ. Настоящее познаніе мы имѣемъ, когда движемся мышленіемъ отъ идей черезъ идеи къ идеямъ.

Кантъ. Настоящее познаніе мы имѣемъ, когда движемся мышленіемъ отъ воззрѣній черезъ воззрѣнія къ воззрѣніямъ.

Платонъ. Познаніе существа человѣческаго духа, его безсмертія и высшаго назначенія заслуживаетъ по преимуществу названія науки: это *царь-наука*.

Кантъ. Это не наука, а формальная *дисциплина*, предостерегающая отъ безплодныхъ попытокъ утверждать что-либо о существѣ человѣческой души.

Платонъ. Познаніе истины возможно для чистаго разума.

Кантъ. Познаніе истины невозможно ни для чистаго разума, ни для разума, обогащеннаго опытами. Правда, что въ послѣднемъ случаѣ познаніе возможно; но это будетъ не познаніе истины, а только познаніе общегодное... Наука имѣетъ всѣ условія для того, чтобы сообщать намъ общегодныя свѣдѣнія, и ни одного условія для познанія истины.—Это удивительное ученіе примиряетъ Платона съ Протагоромъ и Лейбница съ Давидомъ Юмомъ, и оно-то составляетъ душу нашей науки и нашей культуры".

Философія Канта одержала блестящую побѣду надъ реализмомъ общаго смысла и положительныхъ наукъ, по которымъ внѣшніе предметы отражаются со всѣми своими качествами, какъ образы въ зеркалѣ, но въ ученіи объ опытѣ самого Канта заключается такое содержаніе, которое не можетъ быть принято философіей, направленной на самое истину. Сущность кантіанства составляетъ „такой всесторонній и грозный скептицизмъ, какой никогда еще не потрясалъ философіи". Классическій аргументъ Сократа противъ скептицизма софистовъ заставляетъ и Кантово ученіе вращаться въ безвыходномъ кругѣ, такъ что мы въ концѣ-концовъ должны различать между тѣмъ, что говоритъ философія Канта, и тѣмъ, что говоритъ самъ Кантъ: его скептическое ученіе о субъективной годности категорій и ихъ примѣняемости только къ явленіямъ опровергается его метафизическимъ ученіемъ объ опытѣ, какъ ученіемъ чистаго разума. Кантъ не выяснилъ себѣ, „что законы дѣятельности познающаго субъекта такъ же не суть законы субъективные, какъ законы движенія свѣта и массъ не суть законы свѣтовые и массивные"; такимъ образомъ,

„онъ положилъ начало тому безпримѣрному въ исторіи направленію метафизики, для котораго законы дѣйствій познающаго субъекта суть вмѣстѣ произведенія этихъ дѣйствій познающаго субъекта, и слѣдствіе есть основаніе самого себя. Въ ученіи о безусловной основѣ міра это заблужденіе привело къ неслыханному доселѣ мнѣнію, что безусловное предпосылаетъ себѣ самого себя и есть для самого себя абсолютное Prius. Союзъ метафизики со скептицизмомъ перешелъ такимъ образомъ въ союзъ съ софистикой". Въ самой „Критикѣ чистаго разума" мнѣніемъ о субъективности категорій навязывается намъ невозможное убѣжденіе, что мы тѣмъ болѣе погружаемся въ область призраковъ, чѣмъ больше переработываемъ чувственно данный матеріалъ по принципамъ разума. „Благодаря категоріямъ, мы перемѣщаемся изъ области истинно сущаго въ область кажущагося и призрачнаго".

Рѣзкая противоположность между этимъ ученіемъ и ученіемъ Платона очевидна. Платонъ видѣлъ въ идеяхъ не функціи познающаго субъекта, а истину самого разума. Функціи разсудка, по Канту, состоятъ въ томъ, что категорія объединяетъ данныя чувственнаго воззрѣнія, но можетъ ли удовлетвориться этимъ разумъ? Подлинно ли онъ стремится только къ этому объединенію? Юркевичъ отвѣчаетъ на это категорическимъ *нѣтъ*: разумъ удовлетворяется не этимъ существующимъ единствомъ, а только *истиной* сужденія. Философія Платона сообразно этому и ставила свой вопросъ: соотвѣтствуютъ ли вещи, данныя въ человѣческомъ опытѣ, требованіямъ истины? И если мы обратимся къ центральному пункту „Критики" Канта, на которомъ держится все его ученіе о категоріяхъ и въ которомъ утверждается тожество функцій сознанія, подводящаго чувственныя данныя подъ категоріи, къ его *я мыслю*, сопровождающему эти функціи, мы встрѣтимся съ тѣмъ же противоположеніемъ Канта и Платона. Не къ „я мыслю" относимъ мы наше сужденіе, не къ сознанію *я*, а къ первоначальному и неизмѣняемому сознанію *истины*.

Мы бы сказали, къ предметному сознанію и смысловому, какъ показываетъ примѣръ, приводимый Юркевичемъ: „Въ сужденіи: земля шарообразна, нѣтъ и слѣдовъ его отношенія къ *я*—ни къ эмпирическому, ни къ чистому, но оно находится въ необходимомъ отношеніи къ истинѣ". Поэтому совершенно неосновательны утвержденія Канта, будто предметы даны намъ черезъ чувственность или могутъ быть даны понятіямъ не иначе, какъ въ воззрѣніи, и, наконецъ, что чувственность реализируетъ разумъ. „Всѣ эти положенія слѣдуетъ превратить: чрезъ чувственность даны намъ психологическіе миражи, а предметы даны намъ только черезъ разумъ; для чувственности предметъ можетъ быть данъ только черезъ понятія; наконецъ, и въ особенности разумъ реализируетъ чувственность". Или то же самое другими словами: „Предметы посредствомъ чувственности *не даны*, а, такъ сказать, *заданы* разуму. Своими возбужденіями она даетъ разуму задачи, и рѣшеніе этихъ задачъ, сообразное съ содержаніемъ идей, есть мѣсто родины предметнаго міра". Канту повредило, по мнѣнію Юркевича, то, что за исходный пунктъ изслѣдованія онъ не взялъ платоновскую „наикрѣпчайшую истину, которая есть начало тожества и общее понятіе", а вмѣсто этого обратился къ изслѣдованію болѣе отдаленныхъ и производныхъ категорій мышленія. Если бы Кантъ пошелъ этимъ путемъ, онъ долженъ былъ бы вмѣстѣ съ Платономъ признать, что намъ только *кажется*, что мы встрѣчаемъ предметъ въ опытѣ, на самомъ дѣлѣ, предметъ познанія, всякаго познанія, всегда есть единое и сверхчувственное. Образъ чувственности можетъ мѣняться до безконечности, но „самый предметъ мы мыслимъ какъ то же самое, какъ единое и равное самому себѣ". Только то, что, по словамъ Платона, всегда есть *то же самое и такимъ же образомъ*, есть истинный предметъ познанія.

Исходя изъ этой основной наикрѣпчайшей (ἐρρωμενέστατον) истины, можно показать, какъ черезъ нее измѣняется наличность другихъ категорій нашего разума. Поэтому

Кантъ совершалъ большую ошибку, считая эту наличность далѣе неизъяснимымъ фактомъ. „Задача онтологіи и состоитъ именно въ томъ, чтобы изъяснить эти, повидимому, прирожденныя формы“,—категоріи, напр., субстанціи и причинности вытекаютъ непосредственно изъ безусловной истины разума и вовсе не имѣютъ того фаталистическаго существованія, изъясненіе котораго нужно было бы искать въ творческой волѣ. Научное естествознаніе можетъ остановиться передъ немногими такими конечными фактами, предоставляя ихъ изъясненіе безотчетной вѣрѣ, но философія въ идеяхъ разума располагаетъ самой свѣтлой и первоначальной истиной, которая, по ученію Платона, не можетъ быть сотворена никакимъ могуществомъ. Кантъ не видѣлъ пути къ истинно сущему, потому что онъ приписывалъ категоріямъ имманентное примѣненіе, которое дѣлаетъ возможнымъ опытъ, и упускалъ изъ виду отмѣченное уже Платономъ ихъ рефлексивное примѣненіе, которое дѣлаетъ возможнымъ критику самихъ формъ опыта, направляющуюся по вопросу: соотвѣтствуютъ ли опыты, которыхъ возможность условлена категоріями, смыслу этихъ категорій? Въ сущности ни одно изъ опредѣленій Канта въ его ученіи объ опытѣ не отвергаетъ возможности метафизики сверхчувственнаго, которая возникаетъ изъ этой критики разума надъ формами опыта, но Кантъ считаетъ предметомъ только феноменальный предметъ чувственности и такимъ образомъ не въ состояніи разрѣшить ни одной проблемы метафизики. Между тѣмъ всѣ ея задачи сводятся къ одной: „изъяснить и понять наши опыты такъ, чтобы для разума *данъ былъ предметъ*“. Но поскольку сознательная рефлексія подвергаетъ критикѣ явленія вещей и ищетъ того, что могло бы быть удержано чистымъ разумомъ, какъ его предметъ, постольку у насъ возникаетъ познаніе самой сущности вещей.

Изложенныя мысли Юркевича поразительны по своей законченности, продуманности и подлинной философичности. Онѣ были высказаны 48 лѣтъ тому назадъ, но до ка-

кой степени и по смыслу и даже терминологически онѣ напоминаютъ нѣкоторые выводы современной намъ философіи. Это не удивитъ насъ, если мы примемъ во вниманіе, что философской опорой Юркевича былъ платонизмъ, а оселкомъ, на которомъ такъ тонко отточились его мысли, была Критика Канта. Тотъ фактъ, что послѣднее пятидесятилѣтіе философская мысль тѣмъ не менѣе билась въ тискахъ кантіанства, свидѣтельствуетъ только, что расчетъ съ философіей Канта долженъ былъ быть дѣломъ не только индивидуальнымъ, но общимъ. Нужно было вновь и всѣмъ пройти школу Канта, чтобы до конца вскрыть несостоятельность его отрицательной философіи въ цѣломъ, чтобы въ ней самой найти все, что можетъ примирить ее съ традиціей подлинно положительной философіи, и чтобы наконецъ, на почвѣ этой традиціи, восходящей всегда къ Платону, найти новые выходы и пути. Юркевичъ какъ бы предвидѣлъ возможность реставраціи Канта и то, какое мѣсто займетъ ученіе Канта вновь, и прежде чѣмъ началось общее отступленіе на позиціи Канта, онъ сумѣлъ оцѣнить ихъ въ ихъ подлинномъ философскомъ значеніи. Повторяю, у Юркевича это было дѣломъ индивидуальнымъ, но тѣмъ большей признательностью мы обязаны ему теперь, когда его идеи входятъ въ общее сознаніе положительной философіи. Юркевичъ умѣлъ отдать должное своей современности, и тѣмъ съ большимъ сознаніемъ исполняемаго долга должны мы стремиться къ тому, чтобы показать, что его идеи въ исторіи нашей мысли не остались безплодными.

Но чѣмъ выше мы цѣнимъ глубину и силу философскаго генія Юркевича, сколько онъ сказалъ о себѣ въ намѣченныхъ такимъ образомъ *принципахъ*, тѣмъ менѣе мы опасаемся уронить ихъ значеніе указаніемъ на ту сторону философіи Юркевича, которая, кажется намъ, не стоитъ на одномъ уровнѣ съ его принципами. Мы отмѣтили уже неясности защищаемаго имъ „реализма“, сопоставленіе этого реализма съ принципами вызываетъ еще больше не-

доумѣній: какъ можетъ быть соединимо съ этими принципами то въ себѣ противорѣчивое ученіе реализма? У Юркевича образуются какъ бы ступени въ построеніи нашего знанія: явленіе, реальное бытіе и безусловное. Но переходъ съ одной ступени на другую или остается столь же труднымъ, какъ и въ томъ случаѣ, когда все предметное знаніе разрывается теоріей на двѣ части, или этимъ переходомъ каждая ступень такъ связывается съ другою, что всякая принципіальная разница между ними стирается. Во всякомъ случаѣ и при изложеніи принциповъ ретенція реализма у Юркевича остается достаточно сильной, чтобы помѣшать ему довести свои идеи до конца. Между тѣмъ вопросомъ объ „идеѣ", какъ философскомъ принципѣ и источникѣ познанія безусловнаго, Юркевичъ интересовался прежде всего, и ему всецѣло посвящена *первая* изъ его статей. Она носитъ скорѣе программный характеръ и также не даетъ ему повода высказаться до конца, но все же, какъ увидимъ, она вскрываетъ направляющую тенденцію его міровоззрѣнія [1]). Въ общемъ же литературное наслѣдство Юркевича слишкомъ невелико по объему, чтобы можно было разсчитывать найти въ немъ исчерпывающіе отвѣты на всѣ затронутыя имъ темы. Вл. Соловьевъ писалъ: „Какъ и большая часть русскихъ даровитыхъ людей, онъ не считалъ нужнымъ и возможнымъ давать полное внѣшнее выраженіе всему своему умственному содержанію, выворачивать его наружу напоказъ, онъ не хотѣлъ перевести себя въ книгу, превратить все свое духовное существо въ публичную собственность. Однако и изъ того, что имъ оставлено, достаточно видно, что мы имѣемъ дѣло съ умомъ сильнымъ и самостоятельнымъ".

Повидимому, слѣдовало бы ограничиться признаніемъ этой характеристики. Но для большаго освѣщенія его философіи въ цѣломъ мы скажемъ нѣсколько словъ о наибо-

[1]) *Вл. Соловьевъ* (l. c. стр. 163) ошибался, считая, что его первымъ напечатаннымъ трудомъ была статья о „*Сердцѣ*",—„*Идея*" была напечатана въ 1859 г., а „*Сердце*" въ 1860 г.

лѣе замѣтныхъ вліяніяхъ, которыя пришлось испытать Юркевичу.

Юркевичъ выступилъ, — быть можетъ, не безъ вліянія Шопенгауэра, — какъ рѣшительный противникъ панлогизма и узко-раціональныхъ тенденцій нѣмецкаго идеализма, тутъ онъ и примыкаетъ къ современному ему реализму, какъ реакціи противъ панлогистическихъ тенденцій идеализма, — съ этой позиціи онъ умѣетъ найти цѣнное и въ матеріализмѣ. Почему онъ выбралъ терминъ „реализмъ“ для обозначенія этого направленія, въ то время какъ самъ не разъ, вовсе не специфицируя этого термина, отзывается о реализмѣ отрицательно? Не имѣлъ ли онъ въ виду Гербарта, пользуясь этимъ терминомъ въ благопріятномъ для него смыслѣ? Почему онъ открыто не говоритъ о спиритуализмѣ, хотя во многомъ онъ, повидимому, симпатизируетъ Бенеке? На эти вопросы мы затрудняемся отвѣтить. Остается только фактъ: когда онъ говоритъ противъ идеализма и матеріализма, онъ становится на почву реализма, но когда онъ доходитъ до породившей идеализмъ критики Канта, онъ становится на почву Платона, послѣднее завершеніе котораго видитъ въ до-кантовской философіи Лейбница.

Намъ остается обратить вниманіе еще на одно обстоятельство. Среди современниковъ, оказавшихъ вліяніе на Юркевича, былъ Лотце. Онъ въ наименьшей степени рвалъ съ традиціями Платона и Лейбница, но онъ же и въ наибольшей степени удовлетворялъ тѣмъ требованіямъ „научности“ реалистической метафизики, о которой говорилъ Юркевичъ. Я думаю, что вліяніе Лотце на Юркевича было еще шире, я думаю, что и основную идею интерпретаціи Платона Юркевичъ выработалъ подъ вліяніемъ Лотце. Лотце еще недостаточно оцѣненъ, и въ современныхъ философскихъ спорахъ онъ будетъ еще играть немалую роль, но важно отмѣтить, что въ своемъ положительномъ ученіи онъ остановился приблизительно на томъ же пунктѣ, что и Юркевичъ. И оба, я думаю, оста-

новились потому, что съ этого пункта открывается очень заманчивый видъ на философскія области, окаймляющія прямой путь *теоретической философіи*. Каждый изъ нихъ по-своему увидѣлъ подлинный *долгъ* философіи въ чарующемъ величіи окружающихъ ея теоретическій путь нравственныхъ горизонтовъ. Во имя должнаго они произнесли, быть можетъ, свои лучшія слова, но дальнѣйшее углубленіе по разъ начатому пути должно было прекратиться. Послѣднее десятилѣтіе своей жизни Юркевичъ посвящаетъ литературной дѣятельности по вопросамъ педагогики [1]),—это не простое вліяніе Бенеке, а, я думаю, здѣсь есть и *внутреннее* объясненіе такого перехода, но *всегда* его вдохновляла *цѣльная* философія, и притомъ именно по причинѣ завершающихъ ее моментовъ *нравственнаго* достоинства. Именно устремленіе Юркевича въ эту сторону, на нашъ взглядъ, до извѣстной степени объясняетъ внутреннюю незавершенность его теоретическихъ взглядовъ. Нравственное, „практическое", имѣло для него значеніе не только пріоритета интереса и важности, но заставляло его рѣшать и теоретическія проблемы философіи, ставя всегда передъ его умственнымъ взоромъ собственныя требованія.

4. Идея.

Мы еще разъ должны вернуться къ развитію принциповъ Юркевича для того, чтобы точнѣе прослѣдить, гдѣ нарушается ихъ цѣльность и гдѣ, согласно сказанному, врываются новые мотивы. Основнымъ принципомъ, наикрѣпчайшей истиной, по Платону, для Юркевича служитъ начало предметнаго тожества и выражающее его общее понятіе, но уже изъ установленія этой корреляціи само

[1]) Педагогическія идеи Юркевича также представляютъ большой интересъ и также должны быть возстановлены въ нашей памяти.—Быть можетъ, среди причинъ, побудившихъ Юркевича конецъ своей жизни посвятить исключительно теоретической и практической педагогикѣ, было, съ одной стороны, вліяніе общихъ настроеній времени, а съ другой стороны, разочарованіе въ успѣшности распространенія въ ту пору серьезныхъ философскихъ идей.

собою возникаетъ рядъ проблемъ, развитіе которыхъ должно повести къ *системѣ* принциповъ и системѣ философіи. Философія тѣмъ и отличается отъ спеціальнаго знанія, что она рефлексируетъ по поводу собственнаго пути, поэтому, она никогда не довольствуется утвержденіями, но должна еще показать, *какъ мы къ нимъ приходимъ*. Въ этомъ отношеніи особенно большія и многочисленныя затрудненія для философіи всегда возникали при вопросѣ о роли общихъ понятій и источникахъ того убѣжденія, по которому въ нихъ дѣйствительно выражается „то же", запечатлѣвающее въ нихъ самое предметную истину. Для нашихъ цѣлей мы можемъ формулировать вопросъ уже и опредѣленнѣе: какимъ образомъ общее понятіе, будучи понятіемъ отвлеченнымъ, можетъ служить принципомъ предметнаго философскаго, т.-е. конкретнаго, вѣдѣнія? Мы можемъ этотъ вопросъ специфицировать еще больше, давъ ему слѣдующее разъясненіе. Говоря объ отвлеченной логической мысли, мы говоримъ объ особой присущей ей *формальной* истинѣ, но очевидно, что претендовать на *полное* выраженіе истины формальная правильность нашихъ логическихъ построеній могла бы только при допущеніи крайняго раціонализма или панлогизма. Принципы Юркевича не допускаютъ такой крайности,—какъ же на основаніи этихъ принциповъ получается подлинная истина, и какъ возникаетъ расхожденіе между нею и формальной правильностью логическаго мышленія?

Юркевичъ склоненъ приписывать это расхожденіе не положительной природѣ разума, а его несовершенствамъ и ограниченности; самъ по себѣ въ своей отрѣшенной всеобщности разумъ есть разумѣніе истины и правильность мыслей есть непосредственная ихъ истина. Представленіе измѣнчиво, потому что оно—фактъ индивидуальнаго мышленія и зависитъ отъ состояній субъекта; идеи, напротивъ, есть неизмѣняемый образецъ для всего, что дано въ опытѣ и представленіяхъ. Не онѣ опредѣляются творчествомъ субъекта, а дѣйствія и творчество субъекта опредѣляются идеями. „Истины нельзя ни сотворить, ни изобрѣсти: ей

свойственно вѣчное *есть*, и мышленіе лица есть только стремленіе познать идею". Идея есть предикатъ къ познаваемой вещи, какъ субъекту; иначе субъектъ не мыслится и не есть; сущность вещи состоитъ въ предикатѣ или идеяхъ, которымъ она причастна. Субъектъ сужденія представляетъ видимыя и случайныя вещи чувственнаго міра, предикатъ—одинъ, простой, общій и неизмѣнный предметъ разума. Такъ какъ въ каждомъ предметѣ опыта только „часть" идеи, онъ только „подобенъ" ей, а не тожественъ, то идея есть то, чѣмъ *долженъ* быть предметъ, идеалъ и прообразъ для его развитія. Вотъ почему „ученіе о безусловныхъ вещахъ, напр., объ атомахъ, или вообще о такихъ безусловныхъ субъектахъ, которые есть какъ бы по естественному, первобытному, слѣдовательно, ничѣмъ неоправданному праву и которымъ свойственно бытіе само по себѣ не мотивированное требованіями истины,—такое ученіе реализма не можетъ быть допущено въ системѣ разума".

Силлогизмъ, къ которому мы прибѣгаемъ въ нашемъ опытномъ знаніи, движется въ области эмпирической и поэтому не можетъ быть путемъ познанія истины; для нея должна быть другая форма, которую мы и находимъ въ спекулятивномъ мышленіи Платона. Эта форма покоится исключительно на принципѣ тожества и видитъ въ идеяхъ особый видъ основаній, отличный отъ основаній матеріальнаго міра. Это основаніе, или причина того, почему вещь есть такая, а не иная, опредѣляется изъ общенія вещи съ идеей. Что изъ общаго понятія осуществляется вещью, можно узнать только изъ систематическаго раздѣленія понятій на виды, на виды видовъ и т. д. „Тогда какъ въ силлогизмѣ требуется *подводить* низшее понятіе подъ высшее, въ спекулятивной методѣ предполагается непосредственное развитіе понятія до тѣхъ формъ, которыя даны на вещахъ или въ вещахъ и которыхъ фактическое существованіе будетъ такимъ образомъ превращено въ разумное; или то, что есть, будетъ изъяснено изъ того, что

должно быть по требованію идеи". Весь духъ спекулятивнаго метода состоитъ въ убѣжденіи, что дѣйствительное опредѣляется мыслимымъ, но здѣсь нѣтъ того страннаго ученія, что идея сама себя осуществляетъ, что она есть свой собственный исполнитель въ мірѣ явленій. „Вѣчная истина не есть сила (*она трости сокрушенной не преломитъ*), она есть истина, и этимъ исчерпывается все ея бытіе: essentia ejus involvit ejus existentiam; потокъ вещей повинуется ея требованіямъ вслѣдствіе предопредѣленія творческой воли, которая полагаетъ этотъ міръ, какъ исполнительную власть по отношенію къ идеѣ, какъ власти законодательной".

Этими замѣчаніями о понятіи, сужденіи и силлогизмѣ опредѣляется формальное значеніе идеи, но какъ мы приходимъ къ тому, чтобы и въ содержаніяхъ идей видѣть сущность вещей, опредѣляющую ихъ бытіе и свойства?

По ученію Платона, идея есть само истинно сущее. Но какъ понимать это? Вопреки реализму, мы не можемъ „*существуетъ*", „*есть*" по отношенію къ идеѣ понимать въ смыслѣ того способа бытія, какой присущъ дѣйствующимъ и страдающимъ вещамъ или живымъ субъектамъ съ ихъ индивидуальной судьбой. Идеямъ присуще бытіе идеальное, и оно состоитъ единственно въ ихъ истинѣ. Идея не есть субстанціальное и дѣйствительное, а есть только мыслимое (νοητόν), она есть образцовая форма дѣйствительности, но не сама дѣйствительность. Поэтому, также вопреки идеализму, хотя идеи суть *общее*, и постоянное и неизмѣнное бытіе принадлежитъ *общему*, тѣмъ не менѣе Платону не принадлежитъ мысль, что общее *есть то, что суть собственно вещи*. Поэтому бытіе дѣйствительныхъ и страдающихъ живыхъ существъ Божественнаго творчества есть безусловное положеніе, которое не исчерпывается ихъ познаваемостью. Мы должны различать поэтому три метафизическихъ сферы бытія: царство идей или вѣчной истины, *ноуменальное*, царство разумныхъ существъ, *реальное*, и призрачное существованіе тѣлеснаго, *феноменальное*. Та-

кимъ образомъ становится ясно, что чисто-діалектическимъ путемъ мы не выведемъ индивидуальной жизненности,— какъ въ естествознаніи, такъ и въ философіи только путемъ изслѣдованія и индукціи, а не изъ апріорныхъ началъ могутъ быть получены факты, которые потому именно и суть факты, что въ ихъ содержаніи есть нѣчто несводимое на идеи разума. „Бытіе разумныхъ и живыхъ существъ есть неожиданный для діалектическаго мышленія *даръ* благого существа". Если бы система идей была вполнѣ прозрачна для нашего разума, тѣмъ не менѣе бытіе индивидуальныхъ, живыхъ и разумныхъ существъ представлялось бы намъ, какъ непонятная судьба, „и откровеніе, содержащееся въ идеяхъ о томъ, *что* есть, оставляло бы насъ въ полномъ невѣдѣніи относительно того, *кто* есть. Только непосредственное, неискоренимо присущее духу сознаніе добра,—эта идея добра наипростѣйшая и наипонятнѣйшая, самая первобытная въ духѣ проливаетъ неожиданный свѣтъ на эту сторону міросозерцанія, открываемую средствами индукціи. *То, что можетъ быть* (*идея*), *переходитъ въ то, что есть* (*дѣйствительность*) *посредствомъ того, что должно быть* (τὸ ἀγαθόν)".

Такимъ образомъ, мы получаемъ отвѣтъ на вопросъ о *содержаніи* идеи: въ явленіи все приходитъ и уходитъ, вещь вѣчно мѣняетъ свои признаки, но это именно и указываетъ, что въ явленіи вовсе не выражается, что такое вещь. Только порядокъ, правильность и единство въ примѣненіи указываютъ на равную самой себѣ дѣйствительность, которая *по содержанію* есть благо или цѣль вещи.

Можемъ ли мы удовлетвориться этимъ отвѣтомъ? Мы не будемъ касаться вопроса, насколько этотъ выводъ, какъ интерпретація Платона, соотвѣтствуетъ, дѣйствительно, мыслямъ послѣдняго, мы беремъ все изложенное, какъ собственное пониманіе идеи у Юркевича. И тутъ мы прежде всего встрѣчаемъ затрудненіе въ его трихотоміи: какъ раньше намъ осталось неяснымъ, какъ можно построить второй реальный міръ внѣ феноменальной дѣйствительно-

сти, такъ теперь остается неяснымъ, какъ понимаетъ Юркевичъ „переходъ“ отъ реальнаго къ безусловному? Для него, дѣйствительно, міръ живыхъ существъ представляетъ не только *задачу*, но загадку,—„*даръ* благого существа“. Какъ будто можно остановиться на этомъ, какъ будто это *послѣдній* фактъ, какъ будто не можетъ зародиться сомнѣнія въ *смыслѣ* этого „дара“! Достаточно зародиться въ душѣ человѣка самому маленькому сомнѣнію, достаточно изрѣчь безумцу въ сердцѣ своемъ: „безсмысленный даръ“, чтобы отвратить насъ вовсе отъ философіи и попытаться, по крайней мѣрѣ, вернуть даръ Дарящему.

Это — не единственное недоумѣніе, которое вызываетъ выходъ, предложенный Юркевичемъ. Здѣсь много непонятнаго: въ какомъ мірѣ, или „сферѣ“, или „царствѣ“ помѣщается самъ „дарящій“, другъ онъ намъ со своими предписаніями нравственнаго порядка или врагъ, и т. п. Немало здѣсь и чисто-теоретическихъ затрудненій, но о нихъ мы умолчимъ, пока не получимъ отвѣта на вопросъ, какъ мы приходимъ къ такому содержанію идей, а обратимся къ совокупности названныхъ идей, которыя всѣ объединяются идеей *нравственнаго долженствованія*.

Какъ мы указывали, здѣсь Юркевичъ достигъ того же пункта, дальше котораго не двинулся и Лотце. Здѣсь у Юркевича то же лотцеанство съ его доктриной телеологическаго идеализма. Но какими бы достоинствами ни обладало это ученіе, одинъ упрекъ ему всегда можно сдѣлать: въ рѣшительный моментъ оно уступаетъ позиціи, уходитъ въ сторону со своего пути. Какъ увидимъ ниже, Юркевичъ самъ наповалъ убиваетъ идею подчиненія свободной дѣятельности закону долженствованія очень простымъ, но вѣскимъ замѣчаніемъ. По поводу разумнаго предписанія нравственнаго долженствованія онъ замѣчаетъ, что такое предписаніе, „командованіе“, необходимо предполагаетъ „не мертвый трупъ“, а „живого человѣка“, и что „*долженъ*“ говоритъ только о предполагаемыхъ, но неосуществленныхъ дѣлахъ, совершенно не затрогивая даже вопроса о томъ,

есть ли у меня силы на выполненіе предъявляемаго мнѣ требованія. Но вѣдь буквально то же самое приложимо къ „долженъ“ и въ сферѣ теоретической. Какой смыслъ имѣетъ это „долженъ“, если мы не знаемъ подлинныхъ „силъ“ разума, его природы и сущности, по отношенію къ которой всякое „долженъ“ можетъ являться вещью посторонней, чуждой и непріемлемой? Ставка на мораль въ теоретической философіи—всегда игра va banque, но игра безумная,—въ ней проигрышъ обезпеченъ! Разъ теоретической философіи нужно апеллировать къ нравственности, ей лучше прекратить свое существованіе, ибо, если она не можетъ быть по ту сторону добра и зла, то она вообще не можетъ быть. Вкушеніемъ плодовъ отъ древа познанія добра и зла человѣкъ самъ поставилъ и ставитъ себя въ здѣшній міръ; нужно ли спасаться изъ него,—это другой вопросъ, но *если* нужно спасаться и спасать міръ, то нужно оправдаться и его оправдать. Философія, которая для этого оправданія обращается къ благамъ самого міра, есть робкая философія, а въ другихъ мірахъ этихъ благъ, можетъ быть, вовсе нѣтъ, потому что только тѣмъ существамъ, которыя Юркевичъ называетъ дѣйствующими и страдающими, живыми и разумными, только имъ нужны и блага и благо,—больше никому. Философія или должна итти собственнымъ путемъ, или у нея нѣтъ путей. Юркевичъ самъ колеблется, по какому же пути ее вести? То онъ толкалъ ее на путь знанія дѣйствительнаго бытія, на путь спеціальныхъ наукъ, теперь онъ толкаетъ ее на путь *вѣры*. И мы должны еще нѣсколько остановиться на его теоретическихъ соображеніяхъ, чтобы въ отвѣтѣ на вопросъ, какъ мы приходимъ къ идеямъ, получить и разъясненіе того, какъ онъ толкаетъ философію на не-философскій путь *вѣры*.

Вопросъ о томъ, какъ мы приходимъ къ идеѣ, есть вопросъ, такъ сказать, „логики“ и „методологіи“ идеи, съ одной стороны, теоріи познанія, т.-е. психологіи, съ другой стороны. Сообразно этому можно говорить о формальномъ

значеніи идеи и ея познавательномъ значеніи по содержанію, тогда вопросъ о ея метафизическомъ содержаніи, которое должно служить къ расширенію нашего знанія, предстанетъ передъ нами, какъ новый еще вопросъ. Юркевичъ, какъ мы видѣли, признаетъ вмѣстѣ съ Платономъ формальное значеніе идеи, какъ понятія. Но въ то же время онъ считаетъ, что заключающаяся въ каждомъ эмпирическомъ понятіи мысль объ общемъ и единомъ есть метафизическая истина. Онъ допускаетъ, что понятіе составляется изъ суммы признаковъ наблюдаемаго явленія, но это не значитъ, что идея въ немъ исчерпывается этой суммой. „Общее само по себѣ есть мысль разума, есть метафизическая истина". Понятіе черезъ это относится не къ кругу нашихъ опытовъ, а къ самой природѣ вещей; „опыты только условливаютъ возможность происхожденія его въ субъектѣ; а истина, познанная въ немъ, есть принадлежность чистаго разума, или разумѣніе самой натуры вещей". То *единое*, что въ понятіи обнимаетъ сумму признаковъ вещи, остается для опыта и формальной логики пустымъ требованіемъ единства, тогда какъ въ философіи оно заполняется, и здѣсь „идеи суть откровенія высшей сущности вещей" упомянутаго уже блага.

Послѣднее мы подвергли сомнѣнію, но если допустить вообще, что въ идеяхъ открывается метафизически высшая сущность вещей, то одно въ дальнѣйшемъ мы должны исключить: возможность подчинить это „откровеніе" нашей логикѣ, которая, невзирая на всю свою формальность, все же остается только логикой выраженія и, слѣдовательно, понятія. Между тѣмъ Юркевичъ считаетъ, что идея есть *предположеніе*, которое ученый принимаетъ, какъ безспорное, „вообще идеи, — говоритъ онъ, — какъ начала науки положительной, суть гипотезы, которыхъ основанія она не указываетъ". Философія, напротивъ, разсматриваетъ ихъ, какъ дѣйствительныя гипотезы, и возвышается отъ нихъ до „начала *непредполагаемаго*, до начала всего".

Здѣсь—явная антиномія: идеи суть откровенія высшей

сущности, т.-е. „начала *непредполагаемаго*“, и идеи суть гипотезы, ищущія обоснованія въ началѣ *непредполагаемомъ*. Какъ это ни странно, но здѣсь Юркевичъ рѣшительно поддался вліянію Канта. Кантъ былъ совершенно правъ, отвергая за идеей самой по себѣ конститутивно-*логическое* значеніе и демонстрируя антиноміи, которыя возникаютъ вслѣдствіе примѣненія разсудочной логики къ идеямъ разума, но Кантъ ничего не сдѣлалъ для *идеализма*, такъ какъ, отказавъ идеямъ разума въ *логическомъ* конститутивномъ значеніи, онъ отнялъ у нихъ *всякое* конститутивное значеніе. Обезславивъ разумъ лишеніемъ аттестата зрѣлости, Кантъ поспѣшилъ выдать ему свидѣтельство о нравственной благонадежности и пришелъ къ мысли о міровой добропорядочности, какъ содержанію метафизики. Но, съ другой стороны, Кантъ не замѣтилъ, что, оставляя за разумомъ регулятивныя функціи, онъ тѣмъ самымъ подчинялъ его логикѣ, отчего и получилась такая всемірная нелѣпость, какъ три взаимно исключающихъ Критики у одного автора!

Непонятнымъ образомъ, на нашъ взглядъ, Юркевичъ, послѣ того, какъ онъ совершенно ясно показалъ, что идеи, какъ продуктъ спекуляціи, не вмѣщаются даже въ силлогизмъ, теперь утверждаетъ, что онѣ—гипотезы. Но спрашивается, откуда мы пріобрѣтемъ новое знаніе „началъ *непредполагаемыхъ*“, чтобы обосновать свои гипотезы? Послѣдняго шага, который оставалось сдѣлать Юркевичу, признать, что умозрѣніе есть умо-зрѣніе, а не умо-заключеніе, онъ не дѣлаетъ или, точнѣе, не переводитъ всего ученія объ идеяхъ на твердую почву идеальной интуиціи, хотя онъ очень приближается къ этому, оперируя съ идеями Платона. Въ то же время онъ явно не признаетъ разсудочную логику достаточнымъ орудіемъ для познанія безусловнаго,—отсюда вытекаетъ его компромиссъ знанія съ вѣрой.

Чтобы уловить этотъ переходъ къ вѣрѣ, необходимо остановиться еще на его гносеологическомъ ученіи объ идеяхъ [1]).

[1]) *Идея.*

Въ *представленіи*, образующемся въ силу субъективныхъ ассоціацій, мы получаемъ нѣкоторый образъ вещи, въ которомъ больше отражается самъ человѣкъ, чѣмъ его отношеніе къ вещи; необходимость представленія есть необходимость психическая, субъективно-условленная. Объективное сознаніе вещи мы получаемъ въ *понятіи*, гдѣ исключается субъективный произволъ и устанавливается необходимая связь и отношеніе элементовъ, составляющихъ явленіе. Когда отъ этой необходимости мы возвышаемся къ познанію сущности явленія и находимъ подъ ея *общей* необходимостью необходимость *разумную*, „мы переходимъ отъ понятія къ идеѣ". Такимъ образомъ, идея въ отличіе отъ понятія имѣетъ мѣсто тамъ, „гдѣ мысль возвышается надъ механической стороною предмета и прозрѣваетъ въ его разумную и единичную сущность". Въ понятіи мышленіе и бытіе связаны другъ съ другомъ, но движутся какъ бы параллельно другъ другу; наблюдатель сознаетъ событія, какъ нѣчто для него чуждое и внѣшнее и по формѣ, и по содержанію. „Въ идеѣ мышленіе и бытіе совпадаютъ другъ съ другомъ: мысль или разумъ признается объективною сущностью вещей; идея познается, какъ основа, законъ и норма явленія,—словомъ, разумъ полагается дѣйствительнымъ и дѣйствительность разумною". Въ представленіи мы не выступаемъ изъ сферы психически ограниченнаго, въ понятіи мы движемся въ сферѣ опыта, въ идеѣ мы выступаемъ за предѣлы опыта, узнаемъ, что такое вещь въ ея отношеніи къ безусловной основѣ явленій. Слѣдовательно, предположеніе идеи обозначаетъ по преимуществу философскую точку зрѣнія. Въ научномъ знаніи черезъ созерцаніе и понятіе мы имѣемъ дѣло съ одной только внѣшностью, объ идеѣ мы говоримъ тамъ, гдѣ предметъ изученія находится въ развитіи изъ внутренняго во внѣшнее, „потому что развитіе предмета предполагаетъ законъ и типъ, которые мы сознаемъ въ идеѣ". Въ идеѣ разумъ созерцаетъ внутренній строй явленій, наблюдаемая сторона которыхъ сознается въ понятіи; въ противоположность

понятію, раздробляющему знаніе на множество разнородныхъ областей, въ идеѣ явленіе постигается „въ цѣлостномъ образѣ, въ гармоніи и полнотѣ, какъ выраженія одного начала, какъ виды и ступени одной безконечной жизни".

Въ этомъ установленіи познавательной роли идеи еще яснѣе выступаетъ отмѣченная нами антиномія, такъ какъ,—и совершенно справедливо,—Юркевичъ здѣсь ясно показываетъ, что понятіе не выходитъ изъ области „внѣшняго" логическаго опредѣленія предмета, а идея только за предѣлами логики и начинается. Точно также: понятіе имѣетъ въ виду *общее*, а, какъ видно изъ разъясненій самого Юркевича, идея стремится къ *единичному*, и сообразно этому понятіе должно давать отвлеченное знаніе, а идея—конкретное и цѣльное. И тѣмъ не менѣе Юркевичъ рѣшается характеризовать и здѣсь идею логическими опредѣленіями: она, по его мнѣнію, есть „законъ", „норма", „типъ".

Юркевичъ не разъ повторяетъ, что „идея" заключаетъ въ себѣ „законъ". Здѣсь лежитъ источникъ многочисленныхъ недоразумѣній. Идея, какъ цѣль, какъ конечный пунктъ достиженія, конечно, можетъ разсматриваться, какъ *предписаніе*, сообразно которому нѣчто дѣйствуетъ. Но если только мы полагаемъ свободу въ выборѣ направленія, въ назначеніи цѣли, то такое „предписаніе" не есть предписаніе въ буквальномъ смыслѣ. Мы сами себѣ *не* предписываемъ. Въ то же время, улавливая идею въ чемъ-нибудь, мы,—даже вполнѣ убѣдившись, что здѣсь не имѣетъ мѣста субъективная интерпретація,—все же не можетъ считать идею за законъ, выполненіе котораго *необходимо*. Мы стремимся къ выполненію идеи, но дѣйствительное выполненіе идеи зависитъ отъ условій и обстоятельствъ. Только нѣкоторыя постоянства въ послѣднихъ, „закономѣрности", создаютъ то, что мы называемъ закономъ. Идея противостоитъ закону какъ фактъ и обнаруживается въ специфицирующемъ и индивидуализирующемъ направленіи сознанія, и только такимъ способомъ она, какъ конкретное, можетъ противостоять отвлеченному общему.

Это различеніе—очень важно, иначе возникаетъ ложная мысль о необходимости выполненія цѣлесообразнаго порядка. Внутреннее противорѣчіе этой мысли очевидно: если бы цѣлесообразность была „закономъ“, то не было бы нецѣлесообразности, а ея слишкомъ даже много. Но въ виду того, что законъ формулируется, какъ отношеніе условій выполненія идеи, въ этомъ раскрывается эвристическій смыслъ цѣлесообразности и въ установленіи законовъ [1]).

У самого Юркевича мы видимъ послѣдствія смѣшенія идеи и закона, напр., въ его опредѣленіи „случая“: „случай и есть собственно то,—говоритъ онъ,—что не поддается никакой мысли, что бѣжитъ отъ нея, какъ тѣнь отъ свѣта, и что всецѣло исчезаетъ тамъ, гдѣ возникаетъ мысль и пониманіе“. Это не вѣрно. Идея вполнѣ оставляетъ мѣсто для „случая“. Да и почему такое пренебреженіе къ случаю, если только мы уважаемъ *фактъ*? Случай есть „непредвидѣнное“, и потому онъ непріятенъ закону и наукѣ, но не идеѣ и цѣли, осуществленіе коихъ удерживаетъ элементъ случайности въ самой своей *фактичности*. Разъ возникшее противопоставленіе, — заключающее въ себѣ всѣ здѣсь затронутые вопросы,—противопоставленіе общаго и единичнаго, должно быть въ чисто-діалектическомъ порядкѣ доведено до конца, и, какъ того требуетъ прямой смыслъ діалектики, должны быть исчерпаны всѣ идеальныя возможности. Только такимъ путемъ можетъ раскрыться до конца полный смыслъ разсматриваемой антиноміи и могутъ быть найдены пути для выхода изъ нея.

Какъ разрѣшаетъ эту антиномію Юркевичъ? Тутъ мы опять встрѣчаемся съ взглядами, недоконченность которыхъ привела уже Юркевича къ его противорѣчивому пониманію онтологіи. Во-1-хъ, онъ признаетъ раздѣленіе опытнаго и предопытнаго, апостеріорнаго и апріорнаго, несущественнымъ, это—„члены одного недѣлимаго единства“, и для

[1]) Развитіе этой мысли см. въ моей книгѣ „Явленіе и смыслъ“, гл. VII.

того, чтобы познать апріорные законы и нормы, мы нуждаемся въ опытѣ, наблюденіи и индукціи. А, во-2-хъ, такъ какъ различіе между явленіемъ и вещью въ себѣ есть различіе не метафизическое, а гносеологическое, т.-е. явленіе и сущность суть только различныя степени нашего знанія, то „познаніе явленія становится по мѣрѣ своего совершенствованія познаніемъ сущности".

Вотъ этой мыслью; на нашъ взглядъ, уничтожается все ученіе объ идеѣ, какъ непосредственномъ данномъ умозрѣнія. Если идея не можетъ быть усмотрѣна въ идеальной интуиціи такъ точно, какъ усматривается явленіе въ опытной интуиціи, если она есть только высшая степень опытнаго познанія, то не только уничтожается, какъ прежде, разница между спеціальнымъ знаніемъ и философскимъ, какъ оно достигается въ онтологіи, но уничтожается и разница между опытнымъ и безусловнымъ, которое по мысли Юркевича какъ будто должно было обозначать нѣчто абсолютное. Подлинно абсолютное не можетъ стоять въ реальномъ отношеніи къ опыту. А разъ оно поставлено въ такое отношеніе, оно само становится относительнымъ, и его познаніе возможно только какъ познаніе общаго черезъ наши привычныя средства разсудочной логики.

5. Философія и наука.

Такимъ образомъ, такое разрѣшеніе антиноміи не можетъ насъ удовлетворить. Не могло оно, конечно, удовлетворить и Юркевича. Хотя мы выше и указали элементъ кантіанства, вошедшій вмѣстѣ съ этой антиномією въ философію Юркевича, но было бы несправедливо думать, что Юркевичъ не пытался найти выходъ менѣе формалистическій, чѣмъ выходъ Канта. Сущность его состоитъ въ томъ, что Юркевичъ расширялъ самое понятіе идеи, выводя его за рамки чистой гносеологіи и снабжая его новыми, не познавательными, элементами. Безъ признанія идеи, думалъ онъ, міръ былъ бы для насъ простымъ механизмомъ, ли-

шеннымъ непосредственнаго и живого интереса. Къ такому образу міра было бы не легко пріучить сознаніе, такъ какъ мы заставляли бы человѣческій духъ разстаться съ тѣмъ, съ чѣмъ онъ разстаться не можетъ,—это—„эстетическія, нравственныя и религіозныя влеченія человѣческаго духа".

Очевидно, здѣсь мы имѣемъ не что иное, какъ опредѣленіе подлиннаго цѣлостнаго знанія, философскаго знанія. Его должна принести съ собою идея. Какъ ни странно, но нужно признать, что эта *правильная* мысль о характерѣ философіи, повидимому, и дала поводъ Юркевичу разрѣшать возникшую антиномію тѣмъ отнесеніемъ идеи въ область „должнаго", которое лишаетъ всякіе философскіе принципы ихъ принципіальной независимости. Вотъ почему Юркевичъ принужденъ сдѣлать и слѣдующую уступку, состоящую въ сомнѣніи, направленномъ на собственные принципы, и въ утвержденіи *вѣры*, какъ источника будто бы способнаго возмѣстить то, основаній чего мы не можемъ найти въ философскихъ принципахъ. Отъ философіи, говоритъ онъ, никогда не отнимутъ стремленія на метафизическую высоту безусловной Божественной идеи. Но если здѣсь и невозможно достовѣрное знаніе, „то взамѣнъ этого знаніе поддерживается здѣсь увѣренностью, которая рождается непосредственно изъ нравственныхъ, эстетическихъ и религіозныхъ стремленій и потребностей человѣческаго духа, или знаніе встрѣчается здѣсь съ *вѣрою*, которая въ исторіи науки есть дѣятель болѣе сильный, болѣе энергическій и болѣе существенный, нежели сколько воображаетъ себѣ исключительная эмпирія".

Такъ должно быть, если идея не даетъ безусловнаго знанія, а есть только „усовершенствованіе" опыта! Юркевичъ такимъ образомъ не довелъ до конца своего ученія объ идеяхъ, онъ не увидѣлъ специфическихъ особенностей идеи, какъ непосредственно даннаго идеальнаго бытія, вскрывающаго смыслъ вещей и, дѣйствительно, ведущаго черезъ его уразумѣніе къ цѣльности и единству, въ кото-

ромъ философія охватываетъ всѣ возможныя направленія интерпретирующаго сознанія, гдѣ моральное, эстетическое и религіозное обнаруживаются не какъ благородный придатокъ къ механизму міра, а какъ его собственное оправданіе и разумная мотивація. Замѣчательно, что Юркевичъ безъ сожалѣнія отбрасываетъ логику и уповаетъ на вѣру, цѣнность которой видитъ все же въ ея службѣ на помощь логикѣ. Юркевичъ, какъ извѣстно, не одинъ рѣшаетъ философскіе вопросы въ этомъ странномъ упованіи! Похоже на то, какъ если бы человѣкъ жаждалъ испить отъ чистыхъ струй источника, но не желая своимъ сосудомъ „отдѣлять“ воду изъ него, сталъ бы уповать на чудо, что наступитъ моментъ и вода сама поднимется до его устъ... Проще ужъ, стать на колѣни и прильнуть къ источнику...

Но все же нельзя не признать въ этомъ отношеніи къ „источнику“ одного въ высшей степени важнаго и значительнаго для философіи момента: здѣсь видно сознаніе того, что свѣтлый источникъ не только предметъ для утоленія жажды, что *предметъ философіи не есть только предметъ познанія*, но и предметъ жизни, который самъ живъ. Философія здѣсь обнаруживаетъ такія черты, которыя ставятъ ее въ исключительное положеніе и придаютъ ей исключительное значеніе въ человѣческой жизни, такъ какъ она не только родъ знанія, но и родъ поведенія. Спеціальное знаніе по отношенію къ ней то же, что школьный учебникъ по отношенію къ жизни. И важнѣе, чѣмъ эта незаконченность мыслей Юркевича, чѣмъ его противорѣчіе, его глубокое пониманіе смысла этого отношенія. И какъ мы высказывали уже, думается намъ, что самая незаконченность его мысли въ области теоретической философіи проистекала только изъ потребности философской полноты въ ея цѣломъ и отъ напряженнаго устремленія въ сторону сердечныхъ и любовныхъ нуждъ и мотивовъ самой жизни.

Философія, полагаетъ Юркевичъ, должна быть полнымъ и цѣлостнымъ знаніемъ, но именно, поэтому она не можетъ

ограничиться познаніемъ одного только механизма міра. Между тѣмъ допущеніе однихъ только механическихъ дѣятелей, какъ мы это видѣли, означало бы отрицаніе творческой дѣятельности въ мірѣ, составляющей въ дѣйствительности его существо, его жизнь и душу. Признать, что и эта дѣятельность сводится къ страдательному произведенію другими причинами, не помогло бы намъ рѣшить изначально заложеннаго въ насъ стремленія къ цѣльному міровоззрѣнію. Станемъ на точку зрѣнія всеобщаго механизма и „весь міръ подлежитъ при этомъ нашему представленію, какъ вѣчно-текущая рѣка; части міра выдающіяся и поражающія насъ своею жизненностью и красотою обладаютъ въ истинѣ призрачнымъ существованіемъ волнъ, которыя не имѣютъ ничего самобытнаго, ничего внутренняго, ничего живого, и которыя суть ничто предъ равнодушной силой поднимающаго ихъ и уничтожающаго потока. Вся вселенная есть безусловная внѣшность, въ которой мы напрасно искали бы средоточныхъ пунктовъ, какъ источниковъ ея жизни и развитія,—есть дѣйствительность всецѣло страдательная, въ которой нѣтъ мѣста тому, что мы называемъ дѣйствовать, жить, наслаждаться жизнью, какъ *нашимъ* благомъ, какъ *нашимъ* сокровищемъ“. Вотъ почему Философія и старается уяснить міръ въ идеяхъ, захватывающихъ въ себя самое разумную сущность съ ея необходимыми аттрибутами блага и красоты. Философія „пытается уяснить и обосновать то міросозерцаніе, котораго зачатки находятся во всякой человѣческой душѣ и которое необходимо предполагается религіозною и нравственною жизнью человѣчества“. Вопросы объ основѣ и цѣли міра, объ отношеніи міра и человѣка къ Богу волнуютъ съ неподавимой энергіей общечеловѣческое сознаніе и возникаютъ прежде всякой науки съ необходимостью не временнаго интереса, а какъ духовная задача, касающаяся вѣчныхъ потребностей человѣчества. Юркевичъ признаетъ, что „Философія должна быть прежде всего *наукою*“, но онъ видитъ въ то же время, засвидѣтельствованную всей исто-

ріей философіи, трудность „совмѣстить полноту общечеловѣческаго сознанія со строгостью и основательностью ученыхъ выводовъ". [1]). Отсюда онъ заключаетъ, что философія, какъ *цѣлостное міросозерцаніе* есть дѣло не человѣка, а человѣчества, которое не живетъ отвлеченнымъ и чисто логическимъ сознаніемъ, но раскрываетъ свою духовную жизнь во всей ея полнотѣ и цѣлостности въ отдѣльныхъ моментахъ философскаго развитія.

Но откуда же берется въ философіи убѣдительность того, что выводитъ насъ за предѣлы логическихъ доказательствъ? Какимъ свойствомъ обладаютъ нравственные и религіозные мотивы, чтобы убѣждать насъ въ своемъ достоинствѣ и истинѣ?

Чтобы получить отвѣтъ на эти вопросы, мы должны прежде всего принять во вниманіе, что недостатокъ принудительной силы въ доказательствѣ еще не означаетъ, что доказываемое положеніе—ложно [2]). Нужно различать *логическую* правильность въ мышленіи и познаніи и *истину*. Сумма истинъ, находящихся въ нашемъ распоряженіи и оправданныхъ силлогистически, совершенно незначительна, а человѣческій умственный кругозоръ не могъ бы ограничиться этой узкой областью знанія, и мы въ концѣ-концовъ можемъ обладать истиной и въ такихъ сужденіяхъ, которымъ не умѣемъ найти полное логическое оправданіе. Часто въ жизни,—и притомъ въ важнѣйшихъ случаяхъ,—мы руководимся соображеніями, не имѣющими логической принудительной силы, и тѣмъ не менѣе мы достигаемъ намѣченной цѣли. Человѣческій духъ не есть машина, вырабатывающая умозаключенія и механически отдѣляющая истину отъ заблужденія, какъ зерно отъ шелухи. Какъ живая и сознательная личность, онъ внутренно улавливаетъ истину, раскрывающую для него его нравственное и эстетическое содержаніе. Онъ не только знаетъ и можетъ познавать

---

[1]) Ср. также Труды Кіевской Духовной Академіи. 1861, январь, стр. 73—76.
[2]) Труды Кіевск. Дух. Акад. 1861, мартъ, стр. 354 сл.

истину, но онъ *заинтересованъ* въ ней, и этотъ интересъ, эта любовь къ истинѣ даетъ возможность подойти къ ней такими частными и случайными средствами, которыя не укладываются ни въ какой силлогизмъ. У насъ нѣтъ средствъ для точнаго наблюденія всѣхъ многочисленныхъ и еле уловимыхъ движеній духа, а между тѣмъ изъ ихъ правильнаго сочетанія образуется то, что называютъ тактомъ, инстинктомъ или чувствомъ истины. Вообще, человѣкъ есть существо не только умозаключающее и анализирующее, но также чувствующее, стремящееся, и въ обоихъ этихъ отношеніяхъ интересующееся собственно истиной, а не ея логической формой. Поэтому, нельзя думать, чтобы живое человѣчество считало свою вѣру безотчетной и бездоказательной, — „эта вѣра во всякомъ разѣ основывается на *истолкованіи* явленій внѣшняго и внутренняго опыта; въ ней во всякомъ разѣ дано и то содержаніе, которое входитъ въ систему ясныхъ и опредѣленныхъ познаній человѣческаго духа“.

Эти полу-прагматическія, полу-біологическія соображенія могутъ вызвать немало недоумѣній, но главное, что вопросъ идетъ вообще не о „доказательствѣ“. Само доказательство есть такой пріемъ убѣжденія, который нуждается въ оправданіи. Суть вопроса скорѣе лежитъ въ источникѣ нашей увѣренности вообще,—всякое доказательство не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ сведеніемъ доказываемаго къ такому первоисточнику и началу. Въ концѣ-концовъ, единственно, что расширяетъ наше знаніе, исправляетъ его ошибки, уничтожаетъ ложь, есть „*фактъ*“. И нужно, поэтому, въ немъ самомъ искать источника достовѣрности или убѣдительности, нужно, чтобы всякій „Фактъ“ былъ *очевиднымъ фактомъ*. Въ одной изъ своихъ статей [1]) Юркевичъ вплотную подходитъ къ вопросу объ очевидности, притомъ очевидности умозрѣнія, но опять нравственныя „нужды сердца“ берутъ верхъ не только въ его разсужденіяхъ, но и въ немъ самомъ.

[1]) Ib., январь, стр. 89.

Во всякомъ случаѣ постановка вопроса здѣсь не оставляетъ желать лучшаго. И въ области эмпирическихъ наукъ и въ области философіи, констатируетъ онъ, есть убѣжденія, которыя оправдываются или фактически или своимъ нравственнымъ смысломъ, доказывать ихъ—значило бы вернуться къ схоластическому заблужденію, будто достоинство знанія опредѣляется количествомъ доказательствъ. „Мнѣ сказывали,—говоритъ онъ, — объ одномъ преподавателѣ, который любилъ всякое положеніе, даже ясное, какъ день, доказывать множествомъ аргументовъ, и который однажды для доказательства того, что мы когда-нибудь помремъ, сослался на убѣжденія всего человѣчества, на свидѣтельства откровенія, на авторитетъ знаменитѣйшихъ писателей разныхъ эпохъ, на здравый разумъ и, наконецъ,— да, наконецъ, на свидѣтельство опыта. Говорятъ, что слушатели, послѣ этихъ аргументовъ, вышли изъ аудиторіи съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ, точно ли они помрутъ когда-нибудь". „Тѣнямъ отвлеченной мысли" въ доказательствѣ Юркевичъ противопоставляетъ „свѣтлый міръ воззрѣнія", „отраженіямъ въ камеръ-обскурѣ отвлеченнаго мышленія"— „жизненные образы дѣйствительности". Слѣпой, находитъ онъ, проходя по улицамъ безъ вожатаго, руководится апріорнымъ мышленіемъ, —онъ соображаетъ, выводитъ, умозаключаетъ, гдѣ ему перейти улицу, гдѣ повернуть направо или налѣво. Человѣкъ, который видитъ все это непосредственно, не нуждается въ умозаключеніяхъ. „Было бы смѣшно, если бы онъ, подошедши къ углу улицы съ открытыми глазами и среди бѣлаго дня, сталъ разсуждать: здѣсь необходимо долженъ быть уголъ, потому что нынѣ отъ моего дома я сдѣлалъ столько же шаговъ и чувствую такую же усталость, какъ это случалось со мною и прежде на мѣстѣ поворота въ другую улицу; а одно и то же пространство можно пройти, сдѣлавши одинаковое число шаговъ, и ту же степень усталости можно почувствовать, прошедши то же самое разстояніе. Итакъ, я имѣю общія, силлогистическія основанія, изъ которыхъ

слѣдуетъ съ необходимостью, что здѣсь долженъ быть уголъ".

Можно было бы думать, что этимъ сравненіемъ Юркевичъ выполняетъ то, отсутствіе чего такъ давало себя знать въ приведенныхъ выше его разсужденіяхъ объ идеяхъ, что онъ приходитъ здѣсь къ признанію непосредственнаго умозрѣнія или идеальной интуиціи. Но это не такъ. Онъ имѣетъ въ виду такъ называемый внутренній опытъ. „Скажемъ просто,—предлагаетъ онъ,—что фактъ представленія, или познанія такъ же непосредственно данъ намъ во внутреннемъ опытѣ, какъ фактъ хотѣнія и чувствованія, что, по простому и умному выраженію Спинозы, когда я знаю, или представляю, то я знаю и о томъ, что я знаю, или представляю". Но хотя „внутренній опытъ" въ своемъ подлинномъ смыслѣ и представляетъ собою одинъ изъ богатѣйшихъ источниковъ нашего умозрѣнія и идеальной интуиціи, но это—не все. Напр., вопросъ о Богѣ, по поводу котораго Юркевичъ высказываетъ приведенныя разсужденія, не рѣшается одной ссылкой на внутренній опытъ, такъ какъ, очевидно, идея Бога въ самомъ внутреннемъ опытѣ выступаетъ какъ sui generis трансцендентность. Вопросъ долженъ быть перенесенъ на *принципіальную* почву и тамъ только онъ можетъ быть рѣшенъ въ своей полнотѣ, иначе мы неизбѣжно впадемъ въ истолкованіе духа, какъ души, и перенесемъ философскую проблему на почву психологіи. Въ эту ошибку впадаетъ и Юркевичъ. „У насъ,—говоритъ онъ,—большей частью бываетъ такъ, что, доказываемъ ли мы возможность или невозможность богопознанія, въ томъ и другомъ случаѣ мы обращаемся съ этимъ вѣчнымъ предметомъ, какъ съ трупомъ, разсѣкаемъ его анатомическимъ ножомъ мысли, споримъ, трактуемъ, изслѣдуемъ, переизслѣдуемъ, какъ будто въ этомъ состоитъ все дѣло и какъ будто живыя нужды сердца,—которое, по выраженію Гербарта, — „всегда стремится не дальше и не выше, какъ до Бога", — не имѣютъ никакого значенія и права передъ выводами отвлеченной мысли. Не

любяй не позна Бога—вотъ истина, которую мы часто забываемъ, полагаясь въ дѣлѣ богопознанія только на наши мысли, на наши силлогизмы, на наши тощіе синтезы и анализы".

6. Знаніе и вѣра.

Цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ изъ Священнаго Писанія Юркевичъ стремится подтвердить, что именно здѣсь, въ Св. Писаніи лежитъ основа тѣхъ выводовъ, къ которымъ онъ приходитъ, опираясь на физіологическое и психологическое ученіе о сердцѣ [1]). Согласно библейскому ученію, сердце—хранитель и носитель всѣхъ тѣлесныхъ силъ человѣка, оно — средоточіе всей его духовной и душевной жизни. Оно — сѣдалище всѣхъ познавательныхъ дѣйствій души точно такъ же, какъ средоточіе всѣхъ душевныхъ чувствованій, волненій и стремленій. Наконецъ, оно—средоточіе нравственной жизни человѣка, исходное мѣсто всего добраго и злого въ словахъ, мысляхъ и поступкахъ, оно „есть доброе и злое сокровище человѣка". Священные писатели знали не менѣе опредѣленно, что и „голова" имѣетъ тѣсную связь съ духовной жизнью человѣка, но все же средоточіе ея видѣли въ сердцѣ.

Несомнѣнная связь духовныхъ явленій съ головнымъ мозгомъ приводила философовъ къ мысли видѣть въ мышленіи первоначальную сущность душевной жизни и считать волю и чувствованіе сердца только видоизмѣненіями и случайными состояніями мышленія. Однако „съ этими опредѣленіями была бы совершенно несообразна мысль, что въ самой душѣ есть нѣчто *за-душевное*, есть такая глубокая существенность, которая никогда не исчерпывается явленіями мышленія". Сообразно такому взгляду на природу нашей душевной жизни философія приводила къ механизированію ея и затруднялась въ рѣшеніи нравственныхъ вопросовъ о свободѣ и нравственномъ достоинствѣ человѣческихъ по-

[1]) *Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію слова Божія.*

ступковъ, которые вытекаютъ не изъ отвлеченной мысли о долгѣ и обязанности, а именно изъ непосредственныхъ влеченій и чувствованій сердца. Такимъ образомъ, теплая и жизненная заповѣдь любви, столь многозначительная для *сердца*, замѣнялась отвлеченнымъ и холоднымъ сознаніемъ долга, предполагающимъ не воодушевленное, не пламенное влеченіе сердца къ добру, а простое, безучастное пониманіе явленій. А изъ человѣкообразности нашихъ познаній о Богѣ приходили къ отвлеченному понятію о Его существѣ, все неисчерпаемое богатство жизни Божьей опредѣляя, какъ всегда себѣ равное мышленіе, которое творитъ міръ безъ воли, безъ любви, по одной логической необходимости.

Но мышленіе не исчерпываетъ всей полноты нашей духовной жизни, и можно думать, что органомъ души является не только головной мозгъ, но *все человѣческое тѣло*, а поскольку сердце соединяетъ въ себѣ всѣ силы тѣла, оно должно быть признано и ближайшимъ органомъ душевной жизни. И мы можемъ констатировать, что *общее чувство* души, т.-е. чувство, которое мы имѣемъ о нашемъ духовно-тѣлесномъ бытіи, даетъ себя знать въ сердцѣ, такъ какъ самыя непримѣтныя перемѣны въ этомъ чувствѣ сопровождаются перемѣнами въ біеніяхъ сердца. Наши мысли, слова и дѣла первоначально не суть образы внѣшнихъ вещей, а порожденія нашего сердечнаго настроенія. Въ обыденной жизни, въ заботахъ о текущей дѣйствительности, мы обращаемъ слишкомъ мало вниманія на эту *задушевную* сторону нашихъ мыслей и поступковъ. Между тѣмъ все входящее въ душу перерабатывается по особому сердечному настроенію души, и никакія возбужденія извнѣ не могутъ вызвать ея дѣятельности, если они несовмѣстимы съ сердечнымъ настроеніемъ человѣка. „Въ сердцѣ человѣка лежитъ основа того, что его представленія, чувствованія и поступки получаютъ особенность, въ которой выражается его душа, а не другая, или получаютъ такое *личное*, частно-опредѣленное направленіе, по силѣ котораго они суть выраженія

не *общаго* духовнаго существа, а *отдѣльнаго* живого дѣйствительно существующаго человѣка".

Нашъ внутренній опытъ всецѣло говоритъ за это. Если бы человѣкъ обнаруживалъ себя однимъ мышленіемъ, многообразный, богатый жизнью и красотою, міръ открывался бы его сознанію только какъ правильная, но безжизненная математическая величина. Міръ, какъ система жизненныхъ, полныхъ красоты явленій, существуетъ и открывается прежде всего для *глубокаго* сердца, а отсюда уже для понимающаго мышленія. Сообразно съ этимъ лучшіе философы и великіе поэты всегда сознавали сердце мѣстомъ рожденія ихъ глубокихъ идей, а дѣятельность мышленія доставляла ихъ идеямъ только ясность и опредѣленность. И уже въ простомъ представленіи, идущемъ отъ внѣшнихъ впечатлѣній, мы должны различать двѣ стороны: 1, знаніе внѣшнихъ предметовъ и 2, душевное состояніе, обусловливаемое этимъ знаніемъ. Эта послѣдняя сторона не поддается математическому учету, но было бы неправильно оцѣнивать наши понятія только постольку, поскольку они служатъ выраженіемъ внѣшнихъ образовъ. Именно эта сторона, опредѣляющая состояніе и настроеніе души, имѣетъ для цѣлостной жизни духа больше цѣны, чѣмъ представленіе, какъ образъ вещи. „Если съ теоретической точки зрѣнія можно сказать, что все достойное быть, достойно и нашего знанія, то въ интересахъ высшаго нравственно-духовнаго образованія совершенно справедливо было бы положеніе, что мы должны знать только то, что достойно нашего нравственнаго и богоподобнаго существа. Древо познанія не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чѣмъ-то болѣе драгоцѣннымъ, чѣмъ его знаніе". Намъ никогда не удастся перевести въ отчетливое знаніе тѣхъ движеній скорби и радости, страха и надежды, тѣхъ ощущеній добра и любви, которыя такъ непосредственно измѣняютъ біенія нашего сердца. Сердце предваряетъ самъ разумъ въ познаніи истины, и мы нерѣдко переживаемъ это, особенно въ минуты великихъ затрудненій, когда нѣтъ

времени на силлогизмы, а нужно предоставить себя непосредственному влеченію сердца, какъ нѣкотораго нравственно-духовнаго такта. Только если истина падаетъ намъ на сердце, она становится нашимъ благомъ, нашимъ внутреннимъ сокровищемъ. Только за него, а не за отвлеченную мысль вступаетъ человѣкъ въ борьбу съ другими людьми и обстоятельствами, потому что только для сердца возможны подвигъ и самоотверженіе. Съ другой стороны, вступая въ сношеніе съ другимъ человѣкомъ, мы въ случаяхъ важныхъ ждемъ, чтобы онъ высказалъ свое мнѣніе не двоедушно, а отъ сердца. Намъ хотѣлось бы знать, кромѣ того, при оцѣнкѣ людей не только ихъ знаніе и понятія, но ихъ сердечное отношеніе къ нимъ,—волнуетъ ли истина ихъ сердце, каковы ихъ влеченія, что вызываетъ ихъ симпатіи, что ихъ радуетъ и печалитъ. Тѣ жизненныя отношенія, въ которыхъ преодолѣвается формальность и внѣшность, суть отношенія сердечныя, отношенія дружбы, братства, любви, гдѣ человѣкъ проявляетъ себя во всей широтѣ и полнотѣ своихъ духовныхъ состояній.

Изъ этихъ общихъ положеній непосредственно слѣдуютъ ихъ практическія примѣненія, опредѣляющія нравственный смыслъ человѣческой личности и ея поведенія.

Если сердце есть средоточіе духовной жизни человѣка, изъ котораго непосредственно возникаютъ всѣ его стремленія и помыслы, то никакая теорія душевной жизни не можетъ опредѣлить тѣхъ особенностей и отличій, съ какими они обнаруживаются въ данной душѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Человѣкъ не есть экземпляръ рода, въ которомъ повторяется общее содержаніе другихъ экземпляровъ, онъ *одинъ* въ извѣстномъ намъ мірѣ и въ этомъ смыслѣ есть особь или индивидъ. Такимъ онъ себя и знаетъ въ своемъ самосознаніи, которое и открываетъ ему не всякую душу, не душу вообще, а *эту* особенную, съ особенными помыслами, стремленіями и настроеніями. А отсюда слѣдуетъ, что хотя бы въ исторіи природы все безъ изъятія было подчинено строгому механизму, въ исторіи человѣче-

ства *возможны* факты, событія и явленія, которые будутъ свидѣтельствовать о себѣ простымъ своимъ существованіемъ, и возможность которыхъ нельзя ни отрицать, ни допускать на основаніи *общихъ* законовъ науки о душѣ.

Далѣе, наблюдая явленія матеріальнаго міра, мы открываемъ въ матеріальныхъ вещахъ нѣкоторое свойство, характерное для нихъ и состоящее въ томъ, что мы можемъ какъ бы продвинуться за нихъ и подсмотрѣть вызвавшія ихъ причины; точно такъ же мы можемъ проникнуть въ условія и причины этихъ послѣднихъ и т. д. Но если бы и все существующее имѣло такой характеръ, т.-е. было такой слагаемой изъ внѣшнихъ причинъ сущностью, человѣку не пришло бы на мысль говорить о причинѣ безусловной. Но если человѣчество заканчиваетъ всѣ свои объясненія въ религіозной вѣрѣ, если оно умѣетъ концы и начала всѣхъ нитей жизни, знанія и дѣятельности свести къ Богу, то это религіозное сознаніе оправдывается природой человѣческаго сердца, *за* которую мы не можемъ уже стать и подсматривать другія слагающія ее причины, такъ какъ она обладаетъ всей непосредственностью бытія, положеннаго Богомъ. „Основа религіознаго сознанія человѣческаго рода заключается въ сердцѣ человѣка: религія не есть нѣчто постороннее для его духовной природы; она утверждается на естественной почвѣ“.

Но еще рѣшительнѣе выступаетъ значеніе сердца въ области человѣческой дѣятельности. Мы разумно судимъ о поступкахъ человѣка въ зависимости отъ того, опредѣляются ли они внѣшними обстоятельствами и соображеніями или возникаютъ изъ непосредственныхъ и свободныхъ движеній сердца. Только послѣднимъ мы можемъ приписывать собственно нравственное достоинство. Христіанское откровеніе о любви, какъ источникѣ всѣхъ истинно и неподдѣльно нравственныхъ поступковъ человѣка, находитъ свое основаніе въ нравственномъ ученіи, вытекающемъ изъ ученія о сердцѣ. Добро есть добро, если оно свободно, а не поневолѣ, по нуждѣ, изъ расчета. Но что за охота

поступать человѣку справедливо, гдѣ нѣтъ зрителя, который его одобрилъ бы, гдѣ нѣтъ личной пользы? „Сердце человѣка *любитъ* добро и влечется къ нему, какъ глазъ любитъ созерцать прекрасную картину и охотно останавливается на ней". Опредѣленное слово Божіе открываетъ намъ это *метафизическое* начало любви сердца къ добру, когда оно учитъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію. Конечно, условіе нравственной свободы человѣка лежитъ въ томъ, что „Богъ возлюбилъ насъ *первѣе* (1 Іоанн. 4, 19), и этимъ вліяніемъ любви... содѣлалъ нашъ духъ способнымъ не къ простому физическому или тварному возрастанію и укрѣпленію въ силахъ, но и къ свободному подвигу правды и любви и къ торжеству надъ тварными влеченіями чувственности и самолюбія: въ этомъ лежитъ послѣднее условіе нравственной свободы человѣка". Факты говорятъ большей частью противъ этой нравственной свободы и противъ свободной любви человѣка къ добру,—человѣкъ дѣйствуетъ изъ побужденій личныхъ интересовъ и личныхъ выгодъ. Но откровеніе знаетъ объ этихъ фактахъ, „потому-то Іисусъ Христосъ и даетъ человѣчеству новую заповѣдь любви, потому-то и необходимо обновленіе человѣка, если онъ долженъ быть въ силахъ исполнять эту новую заповѣдь".

Нравственные поступки возможны для человѣка, потому что онъ свободенъ, и эта свобода обнаруживается въ явленіяхъ души самоопредѣленіемъ ея къ дѣятельности. Дѣла правды въ силу необходимости имѣютъ только юридическое, но не нравственное значеніе. Только совершенные свободно, охотно, изъ любви или отъ сердца, по *усердію*, они получаютъ высокую нравственную цѣну. И соотвѣтственно этому мы фактически судимъ о людяхъ, вопреки наукѣ, говорящей о какихъ-то другихъ источникахъ нравственности. Во всемъ человѣчествѣ существуетъ убѣжденіе, что нравственное достоинство поступка опредѣляется степенью свободной любви сердца къ добру, ради котораго оно совершается. Поэтому величайшей ошибкой современныхъ теорій о нравственности нужно признать отожествленіе

разумнаго и *нравственно-добраго* разумности поступка и его нравственнаго достоинства. „Какъ мы умѣемъ,—говоритъ Юркевичъ,—быть умными безъ убѣжденія, такъ хотимъ мы быть нравственными безъ подвига; дѣйствительно, то и другое происходитъ по мѣрѣ того, какъ мы основныя начала духовной жизни переносимъ изъ глубины сердца въ свѣтлую область спокойнаго, безстрастнаго и безучастнаго разума".

Это не значитъ, что разумъ вовсе не играетъ роли въ нашемъ поведеніи, но это значитъ, что его правила и предписанія могутъ получить нравственный смыслъ только послѣ того, какъ мы уже живемъ и дѣйствуемъ сообразно своему нравственному назначенію. Такъ, напр., правило „уважай себя или свою личность" само по себѣ такъ же мало открываетъ начало добрыхъ поступковъ человѣка, какъ и правила, аналитически вытекающія изъ этого общаго требованія: корми себя, сохраняй, согрѣвай, поддерживай свое тѣло, упражняй память, развивай умъ, музыкальные таланты и т. п. Безъ предварительнаго осуществленія нравственной жизни, всѣ эти правила не имѣютъ нравственной цѣны, какъ не имѣетъ ея и стремленіе животнаго къ самосохраненію. „Вы можете говорить языками *человѣческими* и *ангельскими,* можете *вѣдать тайны вся* и *весь разумъ,* можете обладать такою силою и несокрушимостью характера, что не задумаетесь, въ случаѣ потребуетъ этого ваша честь или вашъ другой интересъ, предать тѣло свое, *во еже сжещи е* (I Кор. 13, 12),—и все же, при этомъ необыкновенномъ развитіи личности, не имѣть нравственнаго достоинства".

Бо̀льшее значеніе имѣетъ для нравственной философіи понятіе нравственнаго закона и ученіе о долгѣ исполнять его, но съ этимъ ученіемъ связывается ничѣмъ не оправдываемое предположеніе о томъ, будто начальный источникъ нравственнаго законодательства есть разумъ. Ученіе объ автономіи разума расходится съ Св. Писаніемъ, и оно, дѣйствительно, заключаетъ въ себѣ внутренніе неискоренимые недостатки.

наукѣ не есть служеніе мамонѣ, съ которымъ было бы несообразно служеніе Богу, но не всѣ ясно видятъ средства къ примиренію науки и вѣры. Одно изъ средствъ Юркевичъ видитъ въ тщательномъ и безпристрастномъ изученіи Библіи: „Возьми и читай,—говорилъ невѣдомый голосъ Августину, который терялся среди сомнѣній и противорѣчій своего широкаго знанія".

Достигъ ли такимъ образомъ Юркевичъ того, что считалъ своей цѣлью? Удалось ли ему показать, что вѣра и знаніе „соединимы" въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ это понималъ, т.-е. въ томъ смыслѣ, что вѣра играетъ роль источника знанія, и притомъ съ того момента, когда обнаруживается безсиліе разума? Думается, что *нѣтъ*. А если внимательно продумать высказанныя имъ соображенія, то надо, повидимому, сдѣлать заключеніе совершенно обратное желанію Юркевича: онъ очень ярко показалъ, что вѣра и знаніе несоединимы, какъ масло и вода. Можно только сказать, опираясь на смыслъ разсужденій Юркевича, что вѣру и знаніе до такой степени невозможно связать однимъ основаніемъ, что они въ самомъ дѣлѣ безъ взаимнаго столкновенія могутъ уживаться въ одной и той же душѣ. Самое лучшее выраженіе этой мысли далъ самъ же Юркевичъ, только не въ статьѣ о Сердцѣ, а въ одной изъ другихъ статей [1]): „Какое бы значеніе ни имѣла эта мысль о Богѣ, какъ общей субстанціи вещей, мы все же должны сознаться, что не къ этому Богу обращается человѣкъ въ своемъ религіозномъ чувствѣ, не предъ этимъ Богомъ онъ изливаетъ тоску души своей, повергается на колѣни и молится. Сердце человѣка возносится въ вѣрѣ и въ молитвѣ къ такому существу, которое можетъ внимать его воплямъ и облегчать его страданія; а что тамъ философія можетъ сказать о положительномъ, дѣйствительномъ, или существенномъ содержаніи міра явленій, это—предметъ, который не имѣетъ прямой связи съ потребностями религіознаго сознанія человѣчества".

[1]) Труды Кіевск. Дух. Акад. 1861, февраль, стр. 197.

Но такъ какъ Юркевичъ задавался цѣлью съ помощью вѣры проникнуть къ цѣльному знанію, то онъ просто потопилъ разумъ въ сердцѣ. И если бы разумъ, дѣйствительно, былъ только командующей,—какъ того хочетъ кантіанство, но не Платонъ,—силою, а не рождающей, оправдывающей и осмысливающей въ то же время, то во имя блага и нравственныхъ требованій мы должны были бы отказаться отъ него. И я думаю, это—естественный конецъ для разума, который руководится *долженствованіемъ* блага: отреченіе отъ себя во имя своей цѣли. Но, можетъ быть, таковъ и есть путь *спасенія*, спасенія, потому что, если разумъ „командуетъ", если онъ интерпретируетъ природу, чтобы управлять, познаетъ, чтобы дѣйствовать, то вѣдь любовь и сердце „порождаютъ" нравственные поступки только для того, чтобы послужить ко спасенію. Путь, который, такимъ образомъ, предлагаетъ Юркевичъ, есть путь *очищенія* самого разума, и думается, что этотъ путь долженъ быть пройденъ, какъ былъ пройденъ путь его *критики*. Если разумъ можетъ выйти и изъ этого испытанія, то какія предстоятъ ему еще?.. Единственно, что въ этомъ случаѣ можетъ быть поставлено въ упрекъ Юркевичу, это—то, что онъ самъ бралъ разумъ въ слишкомъ узкомъ смыслѣ *научнаго* разума. Если есть чистый разумъ, неограничиваемый научной логикой, то нужно было бы и его провести черезъ чистилище сердца.

Нѣкоторыя изъ мыслей Юркевича мы считаемъ нужнымъ еще разъ подчеркнуть. Его мысль о первоначальности не образовъ внѣшнихъ вещей, а общаго чувства, какъ порожденія сердечной дѣятельности, заслуживаетъ самаго глубокаго вниманія. И несомнѣнно также, что сердце является нерѣдко болѣе надежнымъ руководителемъ нашихъ дѣйствій и душевныхъ движеній, чѣмъ разсудочный счетъ. Не менѣе несомнѣнно, что для философіи всѣ вопросы сердца суть ея вопросы, и очень увлекательна мысль не только ставить вопросы „по сердцу", но и разрѣшать ихъ по сердцу. Однако одно это уже говоритъ, что „сердце" не можетъ

наукѣ не есть служеніе мамонѣ, съ которымъ было бы несообразно служеніе Богу, но не всѣ ясно видятъ средства къ примиренію науки и вѣры. Одно изъ средствъ Юркевичъ видитъ въ тщательномъ и безпристрастномъ изученіи Библіи: „Возьми и читай,—говорилъ невѣдомый голосъ Августину, который терялся среди сомнѣній и противорѣчій своего широкаго знанія".

Достигъ ли такимъ образомъ Юркевичъ того, что считалъ своей цѣлью? Удалось ли ему показать, что вѣра и знаніе „соединимы" въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ это понималъ, т.-е. въ томъ смыслѣ, что вѣра играетъ роль источника знанія, и притомъ съ того момента, когда обнаруживается безсиліе разума? Думается, что *нѣтъ*. А если внимательно продумать высказанныя имъ соображенія, то надо, повидимому, сдѣлать заключеніе совершенно обратное желанію Юркевича: онъ очень ярко показалъ, что вѣра и знаніе несоединимы, какъ масло и вода. Можно только сказать, опираясь на смыслъ разсужденій Юркевича, что вѣру и знаніе до такой степени невозможно связать однимъ основаніемъ, что они въ самомъ дѣлѣ безъ взаимнаго столкновенія могутъ уживаться въ одной и той же душѣ. Самое лучшее выраженіе этой мысли далъ самъ же Юркевичъ, только не въ статьѣ о Сердцѣ, а въ одной изъ другихъ статей[1]): „Какое бы значеніе ни имѣла эта мысль о Богѣ, какъ общей субстанціи вещей, мы все же должны сознаться, что не къ этому Богу обращается человѣкъ въ своемъ религіозномъ чувствѣ, не предъ этимъ Богомъ онъ изливаетъ тоску души своей, повергается на колѣни и молится. Сердце человѣка возносится въ вѣрѣ и въ молитвѣ къ такому существу, которое можетъ внимать его воплямъ и облегчать его страданія; а что тамъ философія можетъ сказать о положительномъ, дѣйствительномъ, или существенномъ содержаніи міра явленій, это—предметъ, который не имѣетъ прямой связи съ потребностями религіознаго сознанія человѣчества".

[1]) Труды Кіевск. Дух. Акад. 1861, февраль, стр. 197.

Но такъ какъ Юркевичъ задавался цѣлью съ помощью вѣры проникнуть къ цѣльному знанію, то онъ просто потопилъ разумъ въ сердцѣ. И если бы разумъ, дѣйствительно, былъ только командующей,—какъ того хочетъ кантіанство, но не Платонъ,—силою, а не рождающей, оправдывающей и осмысливающей въ то же время, то во имя блага и нравственныхъ требованій мы должны были бы отказаться отъ него. И я думаю, это—естественный конецъ для разума, который руководится *долженствованіемъ* блага: отреченіе отъ себя во имя своей цѣли. Но, можетъ быть, таковъ и есть путь *спасенія*, спасенія, потому что, если разумъ „командуетъ", если онъ интерпретируетъ природу, чтобы управлять, познаетъ, чтобы дѣйствовать, то вѣдь любовь и сердце „порождаютъ" нравственные поступки только для того, чтобы послужить ко спасенію. Путь, который, такимъ образомъ, предлагаетъ Юркевичъ, есть путь *очищенія* самого разума, и думается, что этотъ путь долженъ быть пройденъ, какъ былъ пройденъ путь его *критики*. Если разумъ можетъ выйти и изъ этого испытанія, то какія предстоятъ ему еще?.. Единственно, что въ этомъ случаѣ можетъ быть поставлено въ упрекъ Юркевичу, это—то, что онъ самъ бралъ разумъ въ слишкомъ узкомъ смыслѣ *научнаго* разума. Если есть чистый разумъ, неограничиваемый научной логикой, то нужно было бы и его провести черезъ чистилище сердца.

Нѣкоторыя изъ мыслей Юркевича мы считаемъ нужнымъ еще разъ подчеркнуть. Его мысль о первоначальности не образовъ внѣшнихъ вещей, а общаго чувства, какъ порожденія сердечной дѣятельности, заслуживаетъ самаго глубокаго вниманія. И несомнѣнно также, что сердце является нерѣдко болѣе надежнымъ руководителемъ нашихъ дѣйствій и душевныхъ движеній, чѣмъ разсудочный счетъ. Не менѣе несомнѣнно, что для философіи всѣ вопросы сердца суть ея вопросы, и очень увлекательна мысль не только ставить вопросы „по сердцу", но и разрѣшать ихъ по сердцу. Однако одно это уже говоритъ, что „сердце" не можетъ

быть принципомъ философіи. Возведенное въ принципъ сердце перестало бы быть сердцемъ, такъ какъ „тожественное“, равное, „справедливое“, невозмутимое и безпристрастное сердце есть самый большой абсурдъ. Теоретическая философія можетъ и должна найти *свои* принципы сердца, но нравственное ученіе, построяемое на сердцѣ, спокойно можетъ обойтись и безъ теоретической философіи. Смѣшеніе вѣры и знанія, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія и не нужно,—одинаково какъ для теоретической философіи, такъ и для нравственнаго поведенія. Если разумъ не можетъ предписывать нравственнаго долга, то и благо не можетъ предписывать путей познанія. Юркевичъ самъ признаетъ возможность *фактовъ*, стоящихъ совершенно внѣ *общихъ* законовъ, но развѣ трудно догадаться, что такіе факты имѣютъ прежде всего нравственное значеніе? Но, стоя внѣ законовъ, они и не могутъ быть долженствованіемъ для разума.

Это убѣжденіе Юркевича въ существованіи фактовъ, стоящихъ внѣ *общихъ* законовъ и засвидѣтельствованныхъ только въ ихъ простомъ существованіи, совершенно *антинаучно*,—и въ этомъ его исключительная цѣнность. Изъ этого существованія, кажется мнѣ, можно получить,—не разгадку, конечно, нравственной проблемы,—но указаніе на то, въ чемъ лежитъ ея коренная загадка, такъ какъ роль подлинныхъ двигателей въ области нравственнаго, всегда играютъ тѣ неуяснимые, но несомнѣнные „перевороты“, „преображенія“, „воскресенія“ и рожденія къ новой жизни, достовѣрность которыхъ лежитъ только въ фактѣ признанія ихъ существованія. И съ этой же точки зрѣнія заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія протестъ Юркевича противъ отожествленія *разумнаго* и *нравственно-добраго*, или, что то же, признаніе нравственнаго *не-разумнымъ*.

Наконецъ, едва ли не самой тонкой мыслью Юркевича оказывается мысль о значеніи сердца въ смыслѣ опредѣленія индивидуальности и личности. Но тѣмъ болѣе именно здѣсь хотѣлось бы, чтобы было открыто, какимъ образомъ

оно же, сердце, является источникомъ нашего взаимнаго разумѣнія, соціальнаго единенія и, слѣдовательно, *фактическаго*, а не „выводного“ соціальнаго единства. Другими словами, какъ „стирается“ отдѣльность и обособленность въ средѣ „ближнихъ“? Самъ Юркевичъ признаетъ, что сосредоточенное въ сердцѣ самосознаніе открываетъ только *эту* душу, но откуда же единство ихъ и взаимное общеніе? Не въ духѣ *русской* философіи было бы признать обособленную реальность и первоначальность индивида, и Юркевичъ самъ заканчиваетъ одну изъ своихъ статей замѣчательными словами: „Философія, какъ *цѣлостное міросозерцаніе*, есть дѣло не человѣка, а человѣчества, которое никогда не живетъ отвлеченнымъ или чисто-логическимъ сознаніемъ, но раскрываетъ свою духовную жизнь во всей полнотѣ и цѣлостности ея моментовъ“ [1]).

Итакъ, если сердце создаетъ опредѣленіе личности и индивида, то какъ же черезъ сердце возможно это общее дѣло человѣчества?

Этотъ вопросъ даетъ намъ поводъ затронуть еще одинъ важный пунктъ въ этическихъ взглядахъ Юркевича. Исторія человѣчества,—думаетъ онъ [2]),—начинается непосредственною жизнью лица въ общемъ, въ племени, въ родѣ; человѣкъ долго не хочетъ и не умѣетъ выдѣлить себя изъ общаго,—его нравственность есть нравы племени, его знаніе—авторитетъ старшихъ, онъ радуется и скорбитъ не за себя, а за свое племя, за его счастье и несчастье; совершенство и слабости цѣлаго онъ относитъ къ себѣ, какъ будто духъ этого общаго есть его непосредственный духъ. Общее благо такъ близко его сердцу, что онъ долго не можетъ выдѣлить изъ этой идеи представленіе о своей частной выгодѣ. Даже предметамъ неодушевленной природы придаетъ онъ свое собственное достоинство, одушевляетъ ихъ, вкладываетъ въ нихъ свою душу съ ея нужда-

---

[1]) *Идея.*

[2]) *Изъ науки о человѣческомъ духѣ.*

ми и сочувствуетъ имъ. „Живыя потребности любящаго сердца, еще не охладѣвшаго отъ опыта, понуждаютъ его видѣть и любить жизнь даже тамъ, гдѣ опытный умъ не видитъ ничего живого и воодушевленнаго. Человѣкъ начинаетъ свое нравственное развитіе изъ движеній сердца, которое вездѣ хотѣло бы видѣть благо, счастіе, сладкую игру жизни, вездѣ хотѣло бы встрѣчать существа радующіяся, согрѣвающія другъ друга теплотою любви, связанныя дружбой и взаимнымъ сочувствіемъ. Только въ этой формѣ *осуществленнаго всеобщаго счастія* міръ представляется ему, какъ нѣчто, достойное существовать". Такъ и мы, развитые эгоисты, не можемъ относиться безучастно и холодно, по одному личному расчету, не только къ человѣку, но и къ неодушевленной природѣ. „Когда вы видите, что цвѣты въ вашемъ саду вянутъ, вами овладѣваетъ какое-то чувство, похожее на сожалѣніе: вамъ не хотѣлось бы, чтобы и эта жизнь страдала. Все, напоминающее вамъ о страданіяхъ живыхъ существъ, вызываетъ въ васъ грусть,— грусть не за себя, а за жизнь, совершенно для васъ чуждую. Такъ уже неодушевленная природа рождаетъ въ васъ своими впечатлѣніями чувства не только эстетическія, но и нравственныя: ваше сердце испытываетъ легкое волненіе отъ *идеи общаго блага*, которой осуществленіе вы хотѣли бы замѣчать вездѣ, куда ни обратится взоръ вашъ". Въ человѣческомъ духѣ есть нѣчто похожее на то, что католики называютъ сверхдолжными дѣлами у своихъ святыхъ, есть средства и силы, такъ сказать, лишнія для цѣли чувственнаго самосохраненія. Откровеніе называетъ этотъ духъ, поскольку онъ свободенъ отъ служенія чувственнымъ инстинктамъ, богоподобнымъ. Въ силу своего самосознанія, возвышающаго его надъ животными, человѣкъ признаетъ *право* вещей, какъ такихъ, интересуется ихъ происхожденіемъ, законами, измѣненіями, независимо отъ того, какое это имѣетъ значеніе для его непосредственной пользы. Онъ находитъ удовлетвореніе въ знаніи, какъ знаніи, въ перестройкѣ міра своихъ субъективныхъ представленій по

идеѣ истины. Перенося это въ область практической дѣятельности, мы видимъ, что вопреки своему эгоизму человѣкъ признаетъ право живыхъ существъ, какъ такихъ, т.-е. право ихъ на жизнь, на радость и блага жизни, интересуется ихъ судьбами, ихъ страданія и радости отражаются въ его сердцѣ и вызываютъ въ немъ сочувствіе, участіе и любовь. „Какъ въ своихъ познаніяхъ, такъ и въ своихъ поступкахъ онъ одинаково признаетъ *право* того, что не есть самъ онъ, и оттого въ первомъ случаѣ онъ развивается подъ идеей истины, а во второмъ—подъ идеей добра, въ первомъ случаѣ онъ выступаетъ, какъ знающій истину, во второмъ—какъ любящее и жертвующее сердце". Въ человѣческомъ духѣ есть *условія*, которыя, взаимнымъ треніемъ, рождаютъ „искру благожеланія", способную при лучшихъ условіяхъ воспламенить всего человѣка на подвигъ правды и любви. Человѣкъ—не злой духъ разрушитель, какъ и не свѣтлый ангелъ. Естественная потребность самосохраненія можетъ развиться въ эгоизмъ, равнодушный къ правдѣ и любви, жертвующій чужимъ счастьемъ для своей выгоды, но „эти эгоистическія стремленія не суть *всѣ* душевныя стремленія: человѣкъ все же остается человѣкомъ, онъ находитъ человѣчество первѣе всего въ себѣ, въ своихъ понятіяхъ и невольныхъ сердечныхъ движеніяхъ, какъ и въ своей судьбѣ, которая слишкомъ тѣсно связала его съ другими, съ родомъ; поэтому съ какой-нибудь стороны въ немъ всегда остается психическая возможность любви, состраданія, участія, уваженія къ другимъ и т. д.".

Возвращаясь къ нашему вопросу, мы видимъ, что Юркевичъ съ полной ясностью и опредѣленностью признаетъ родъ и человѣчество *первѣе* индивида, но онъ просто утверждаетъ это первенство, какъ фактъ, устанавливаетъ, *что оно есть*. Но вопросъ, очень существенный вопросъ, *какъ это есть*, какъ постигаетъ человѣкъ *въ другомъ* человѣка, какъ сердце сердцу вѣсть подаетъ,—этотъ вопросъ остается, къ сожалѣнію, безъ отвѣта. И этотъ отвѣтъ Юрке-

вичъ могъ бы получить, если бы онъ не отожествилъ разума съ разсудкомъ, идею съ понятіемъ, если бы онъ не принизилъ во имя долженствованія *прямо* усматриваемаго смысла и разумности идеи. Тогда и конкретный идеалъ нравственнаго общежитія, который видѣлъ передъ собою Юркевичъ, имѣлъ бы прочное основаніе и,— что замѣчательно,—въ томъ же сердцѣ, во имя котораго онъ принизилъ разумъ.

Но мы не будемъ дольше останавливаться на томъ, что еще требуетъ своего положительнаго раскрытія, и заключимъ наше изложеніе мыслями Юркевича о *Мирѣ съ ближними, какъ условіи христіанскаго общежитія.*

„Когда животныя обнаруживаютъ противоположныя желанія, они необходимо приходятъ во взаимную вражду, истребляютъ другъ друга,—или достигаютъ своихъ желаній погибелью другихъ, или сами погибаютъ. Человѣкъ, какъ нравственная личность, не подчиненъ этой необходимости слѣпо сталкиваться съ людьми и враждовать съ ними на жизнь и смерть". При встрѣчѣ противоположныхъ желаній человѣкъ обращается къ нравственнымъ требованіямъ справедливости и любви. Въ нихъ заключается самое прочное условіе для водворенія мира между людьми, для основанія общаго дружества и братства. Тѣ, кто пробуждаетъ въ человѣкѣ эти нравственныи требованія,—по преимуществу миротворцы. „Въ древности, когда люди такъ открыто и чистосердечно высказывали свои ближайшія нужды, обыкновеннымъ привѣтствіемъ при встрѣчѣ человѣка съ человѣкомъ было желаніе мира; *миръ тебѣ, миръ вамъ*, говорили встрѣтившіеся странники вмѣсто нашего: *здравствуй*, или: *добраго здоровья*. Этимъ привѣтствіемъ одинъ человѣкъ какъ бы говорилъ другому: я пришелъ къ тебѣ не какъ врагъ, не съ злымъ умысломъ, будь спокоенъ, я не оскорблю тебя, не возмущу твоего мира". Человѣческіе обычаи измѣ-

нились, но желаніе мира и стремленіе къ нему составляетъ нравственную нужду всякаго человѣка. Если бы отношенія вражды были для него естественны, онъ жилъ бы одиноко. Но человѣкъ чувствуетъ живую потребность восполнить себя другими людьми, и не только въ матеріальномъ, но еще больше въ духовномъ отношеніи. „Человѣкъ испытываетъ нравственное влеченіе къ человѣку какъ для того, чтобы отъ его слова и отъ его мысли получить внутреннія возбужденія, питать и воспитывать ими свою душу, такъ и для того, чтобы въ свою очередь открывать ему свою душу, свои мысли, желанія, радости и страданія. Здѣсь мы имѣемъ такъ называемое *чувство человѣчности*, которое даетъ нашему роду особенное, высшее значеніе среди другихъ воодушевленныхъ существъ этого міра и которое оскорбляется вообще враждебнымъ отношеніемъ одного человѣка къ другому". Изъ этого чувства рождаются общительность, искренность, откровенность, простота, участіе и состраданіе къ несчастнымъ, оно воспитывается вліяніемъ науки, живыхъ примѣровъ, но въ особенности истинною и теплою религіозностью, для которой все доброе не только добро, но и священно. Такимъ образомъ открывается широкое поле для подвига миротворенія. „Во всякомъ положеніи и во всякой дѣятельности вы можете бросать сѣмена мира, которыя если не всегда примѣтны для взора людей, то всегда однако же будутъ видимы всевѣдущимъ Богомъ, какъ чистые зачатки общаго блага". Единство всего человѣчества, полное и безусловное единство его подъ однимъ Богомъ, въ одной вѣрѣ, въ одной мысли, подъ однимъ закономъ, въ одномъ благѣ, въ одномъ совершенствѣ,—такова высочайшая цѣль, указанная человѣческому роду его Искупителемъ. „Всѣ наши поступки, все наше поведеніе съ ближними должны быть управляемы вѣрою, что Іисусъ Христосъ призвалъ весь человѣческій родъ къ единству подъ единымъ Богомъ. Кто перевелъ эту вѣру изъ простой мысли въ живое содержа-

ніе своего духа, изъ головы въ сердце, тотъ во всякомъ человѣкѣ встрѣтитъ *своего*, близкаго, знакомаго, родного, брата. Несогласія и столкновенія съ людьми, неизбѣжныя въ жизни, не погасятъ въ немъ ощущенія этого духовнаго родства людей, слѣдовательно, не погасятъ въ немъ правды и любви, которыя представляютъ общія и общегодныя основанія для водворенія между людьми мира и братскаго общенія".

АКАДЕМИИ.