Ф. СОФРОНОВЪ.

МЕХАНИКА
ОБЩЕСТВЕННЫХЪ ИДЕАЛОВЪ.

Соціально-критическій этюдъ.

МОСКВА.
Типо-лит. В. Рихтеръ, Тверская, Мамоновскій пер., с. д.
1902.

В

Пров 38°

Пр.

Дозволено цензурою. Москва, 16 мая 1902 г.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
779
30

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Если задать себѣ вопросъ—надъ чѣмъ преимущественно работаетъ современная отвлеченная мысль?—придется отвѣтить: надъ возстановленіемъ правъ нормативнаго пониманія,—правъ, будто бы подавленныхъ чрезмѣрнымъ развитіемъ естественно-историческаго метода. Иначе называютъ теперь это движеніе «борьбой за идеализмъ»,—хотя здѣсь приходится разумѣть идеализмъ специфическій, ибо истинному идеализму развитіе научнаго объективизма не угрожаетъ. Наиболѣе общимъ содержаніемъ этого движенія является выдвиганіе момента «воли», какъ primum movens всякой дѣйствительности, въ сферѣ жизни и сознанія, при чемъ основная мотивировка, которою пользуется волюнтаристическое движеніе, развилась главнымъ образомъ въ томъ его направленіи, которое, склоняясь частью къ телеологіи, сосредоточивается тѣмъ не менѣе на отысканіи болѣе грубыхъ и матеріальныхъ волевыхъ корней дѣйствительности и познанія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ здѣсь говорятъ о «слѣпой» волѣ къ жизни, въ другихъ—о «конативной способности», въ третьихъ—о «законѣ наименьшей траты силъ», какъ образующемъ моментѣ, наконецъ, вообще многоразличнымъ образомъ пытаются свести всякую теоретическую цѣнность мысли къ практическому ея значенію,—направленіе, охарактеризованное В. Джэмсомъ какъ «прагматизмъ». То цѣнное, что лежитъ въ основѣ этихъ ученій, именно, признаніе дѣятельнаго значенія *воли*, какъ факта, и стремленіе къ

отысканію наиболѣе простой и первичной формы этого факта.—вполнѣ можетъ войти въ составъ объективнаго, естественно-историческаго изученія дѣйствительности,—поскольку будутъ отброшены ложные элементы, проникающіе въ эти ученія, въ однихъ—метафизическая и телеологическая ихъ оболочка, въ другихъ—смѣшеніе психологическаго значенія воли съ гносеологическимъ. Тогда останутся важные матеріалы и указанія для изученія воли, какъ факта эмпиріи, и вообще для наукъ, занимающихся практической стороной нашей душевной дѣятельности.

Однако знамя борьбы за идеализмъ поднято другимъ направленіемъ волюнтаристическаго движенія.—тѣмъ, которое идетъ главнымъ образомъ отъ Канта и понимаетъ *волю* какъ носительницу абсолютныхъ или, по крайней мѣрѣ, идеальныхъ нравственныхъ цѣлей. Этотъ идеалистическій волюнтаризмъ, съ своею неизлѣчимой телеологіей, противопоставляетъ себя объективной наукѣ, по меньшей мѣрѣ, какъ равноправный источникъ познанія и дѣятельности,—и въ этомъ своемъ положеніи не только неспособенъ доставить ей какіе либо цѣнные матеріалы, но прямо отвлекаетъ человѣческую мысль отъ единственнаго и истиннаго пути познанія.

Стремясь вездѣ,—въ этикѣ, эстетикѣ, философіи права, въ теоріи познанія, наконецъ, въ соціологіи,—поставить «норму» какъ важнѣйшій предметъ изученія, этотъ волюнтаризмъ идетъ многоразличными путями. Въ одномъ случаѣ онъ настаиваетъ на томъ, что всѣ эти науки только и могутъ быть *нормативными*, что предметъ ихъ подлежитъ изученію съ точки зрѣнія того, что *должно быть*, а не того, что *есть*. Здѣсь, очевидно, закрываются глаза на всѣ пріобрѣтенія, сдѣланныя въ этихъ областяхъ естественно-историческимъ методомъ. Въ другомъ случаѣ, отдавая должное этимъ пріобрѣтеніямъ, настаиваютъ, что *рядомъ* съ такимъ естественно-историческимъ изученіемъ предметы этихъ наукъ, по самому существу своей двойственной природы, должны подвергаться еще изученію нормативному.

На этой почвѣ, между прочимъ, возрождается въ настоящее время стремленіе къ реабилитаціи «естественнаго права», какъ общей правовой нормы, стоящей выше исторической эмпиріи и дающей руководящее начало къ спеціально-нормативному изученію правовыхъ отношеній. Однако такое стремленіе послѣдовательно лишь съ метафизической точки зрѣнія, для которой «общая норма» есть *сущность*, опредѣляющая собою и всѣ частныя формы, а всякое опредѣленіе права изъ его реальныхъ, психологическихъ и общественно-историческихъ элементовъ представляется простой тавтологіей [1]).

Съ научной же точки зрѣнія всякая общая норма есть просто реальный элементъ, лежащій въ основѣ данныхъ фактовъ изслѣдованія и абстрагируемый нами отъ своихъ частныхъ проявленій. Въ такомъ случаѣ содержаніе частныхъ правовыхъ понятій вовсе не можетъ быть дано уже въ содержаніи этого общаго элемента и для своего установленія требуетъ изученія исторической дѣйствительности. *Нормативное* изученіе при этомъ свелось бы либо къ совершенно отвлеченной оцѣнкѣ частныхъ правовыхъ проявленій по содержанію въ нихъ этого основнаго элемента, либо къ построенію изъ послѣдняго абстрактныхъ схемъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ жизненной дѣйствительности.

Для тѣхъ, кто признаетъ трансцендентное происхожденіе «нормъ» всякаго рода, правовыхъ ли, этическихъ или соціальныхъ, задача облегчена еще и тѣмъ, что имъ не приходится особенно задумываться надъ способомъ, какимъ эти нормы осуществляются въ дѣйствительности: трансцендентное начало служитъ здѣсь волшебнымъ ключомъ, отпирающимъ всѣ двери,—едва ли впрочемъ къ выигры-

---

[1]) Ср. критику проф. Чичерина и кн. Трубецкаго, направленную противъ книги проф. Петражицкаго „Очерки философіи права“ (Вопр. фил. и псих., кн. 55 и 57). „Естественное право“ въ смыслѣ установленія историческихъ и психологическихъ корней права находится всецѣло въ сферѣ естесвенно-историческаго изученія. Ср. М. Ковалевскій. Соціологія и сравнительная исторія права, Вѣстникъ Воспитанія, февраль 1902.

шу въ объективной цѣнности такого разрѣшенія. Но для тѣхъ, кто, признавая «объективность» нормъ, не желалъ бы искать ихъ происхожденія въ трансцендентномъ, возникаетъ трудная задача *синтезированія* нормы съ дѣйствительностью. Есть еще одинъ возможный исходъ: признать, что норма, какъ мѣрило оцѣнки, существуетъ сама по себѣ, а дѣйствительность — сама по себѣ, что бытіе и долженствованіе осуществляются, какъ говорятъ, въ различныхъ плоскостяхъ. Однако такое положеніе, съ одной стороны, противорѣчило бы прямо наблюдаемой нами зависимости между нашей *оцѣнкой* и нашей *дѣятельностью*, съ другой сводило бы «нормативное изученіе» на степень безцѣльнаго умственнаго и нравственнаго упражненія, не имѣющаго никакой жизненной цѣнности. И вотъ, чтобы достичь искомаго «примиренія», обращаются къ анализу нашихъ способовъ познаванія и, рядомъ съ обычнымъ, каузально-эмпирическимъ, открываютъ нѣкоторый новый, согласно которому вещи, и по преимуществу явленія человѣческаго міра, *должны* еще представляться намъ соподчиненными *телеологически*, т. е., по закону цѣлесообразности,—въ силу основнаго закона нашего сознанія, а не въ силу метафизическихъ предпосылокъ.

Создается такимъ образомъ нѣкоторый *средній* способъ изученія, — не научный, но и не метафизическій. Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи онъ оказывается тѣмъ же метафизическимъ, только лишеннымъ своего трансцендентнаго заголовка, въ которомъ заключалось бы его единственное оправданіе. Ибо всякое телеологическое сужденіе, само по себѣ, *по своей логической конструкціи*, вовсе не представляетъ какого либо специфическаго рода познанія: это есть простое выраженіе эмпирическаго соотношенія средствъ и цѣли, какъ причины и дѣйствія, имѣющее полное приложеніе и въ естественно-историческомъ изученіи.

Всю специфичность, какъ особеннаго рода познанія, можетъ придать ему только качество *цѣли:* только если послѣдняя обладаетъ нѣкоторой надъ-эмпирической при-

родой,—и сужденіе является источникомъ такого же надъ эмпирическаго познанія. Точно такъ же и нормальное сужденіе, сужденіе оцѣнки, есть формальное эмпирическое сужденіе о тожествѣ и различіи, общности и частности,— и только метафизическое мышленіе формы, какъ цѣли и сущности, придаетъ ему роль источника особаго, формально-телеологическаго, познанія.

Существуютъ, наконецъ, и такіе сторонники нормативнаго изученія, которые въ нормѣ, «идеалѣ», видятъ простой психологическій, эмпирическій *фактъ*,—но въ то же время, въ полной непослѣдовательности, признаютъ за нимъ нѣкоторое независимое причинное значеніе, не измѣряемое его эмпирическими отношеніями, а принадлежащее его «нравственному содержанію», «нравственной высотѣ».

Во всякомъ случаѣ общимъ пунктомъ у всѣхъ сторонниковъ нормативнаго изученія является убѣжденіе въ полной взаимной независимости, въ *окончательности* двухъ категорій нашего мышленія—бытія и долженствованія. На дѣлѣ же долженствованіе есть категорія подчиненная. *Долженствованіе* есть такой же *специфическій* фактъ бытія, какъ и всякій другой,—и естественно-историческая точка зрѣнія вовсе не претендуетъ *разложить* его на какой либо другой, ибо вообще естественно-историческій методъ такого разложенія не признаетъ. Тѣмъ не менѣе онъ обращается къ этому факту съ такой же задачей изученія, какъ и ко всякому другому факту бытія,—и ищетъ прежде всего установить, изъ эмпирическихъ его проявленій, основное его содержаніе, а затѣмъ прослѣдить тѣ историческія формы, въ которыхъ это содержаніе выступаетъ на различныхъ ступеняхъ своего развитія.

На этомъ пути наукѣ пришлось и еще приходится преодолѣть три этапныя фикціи, созданныя отчасти ею же самою, какъ вспомогательныя средства: фикцію «силы», фикцію «конаціи» и фикцію «воли». Точнѣе сказать, ей пришлось установить законное содержаніе и предѣлы упо-

требленія этихъ понятій. Съ точки зрѣнія *силы*, весь міръ представляется безконечнымъ состязаніемъ и постоянной игрой всевозможныхъ силъ,—какъ тенденцій самаго различнаго рода. Изученіе каждой изъ нихъ стало предметомъ отдѣльныхъ наукъ,—но при этомъ оказалось, что самая *сила*, какъ таковая, не можетъ быть настоящимъ объектомъ приложенія научнаго изученія, ибо не даетъ никакого опытнаго содержанія, кромѣ тѣхъ *измѣненій*, въ которыхъ она проявляется. Въ какомъ бы видѣ ни представлять себѣ сущее, въ видѣ ли матеріальнаго движенія или въ видѣ духовныхъ фактовъ,—во всякомъ случаѣ въ мірѣ опытнаго познанія намъ даны только *измѣненія*, подчиняющіяся качественному, а во многихъ случаяхъ, и количественному опредѣленію. Взаимная и постоянная связь этихъ измѣненій въ послѣдованіи и сосуществованіи,—это есть наше конечное данное объ опытномъ мірѣ, данное, стоящее внѣ доказательствъ, какъ первичный усматриваемый нами общій фактъ сущаго. «Все течетъ»—въ этомъ выраженіи формулируется истинный принципъ научнаго познанія. Поскольку каждое измѣненіе, въ его качественности и количественности, представляется не случайнымъ, а постоянно-опредѣленнымъ качественностью и количественностью другихъ измѣненій,—постольку возникаетъ принципъ всеобщей закономѣрности въ природѣ. При этомъ возникаетъ понятіе нѣкоторыхъ постоянныхъ величинъ, между прочимъ, понятіе *силы*, какъ условныхъ, методологически представляемыхъ, носителей и источниковъ опредѣленныхъ качественныхъ и количественныхъ измѣненій,—и всеобщая постоянная зависимость между этими качественными и количественными измѣненіями выражается какъ *законъ сохраненія силы*. Наука не протестуетъ при этомъ противъ представленія «силы» какъ чего то существующаго внѣ измѣненій и даже опредѣляющаго ихъ. Но она не видитъ никакой возможности изученія этой силы помимо тѣхъ данныхъ, которыя осуществляются въ измѣненіяхъ, приписываемыхъ ей,—и потому утверждаетъ, что все наше знаніе о силѣ

состоитъ изъ знанія этихъ измѣненій. Отсюда вытекаетъ и методъ науки—изученіе функцій изъ опытныхъ фактовъ, а не сущностей изъ понятій о нихъ. Такимъ образомъ, не касаясь того, какое значеніе имѣетъ «сила» для метафизическаго мышленія, для научнаго изученія наука признаетъ ее только *методологической фикціей*, всецѣло несущей въ себѣ свойства своихъ функцій,—и незаключающей въ себѣ ничего болѣе.

Второй этапной фикціей для науки служитъ «конація», «конативная способность»; — какъ называетъ ее Уордъ. Подъ такимъ именемъ понимается у этого автора вся область побужденій и стремленій къ удовольствію и счастью, служащихъ однако только орудіемъ природы для осуществленія жизни организованныхъ существъ. Поэтому будетъ основательно, если мы расширимъ содержаніе этого понятія въ такомъ смыслѣ, что въ него войдутъ всѣ *слѣпыя побужденія* къ сохраненію и развитію существованія, всякая тенденція въ этомъ направленіи, присущая каждому конкретному бытію, каждой системѣ силъ, возникающей въ природѣ. Мы сблизимъ въ такомъ случаѣ понятіе «конаціи» съ «волей къ жизни» Шопенгауэра. Наличность такой тенденціи въ каждомъ возникшемъ бытіи есть несомнѣнный фактъ опыта. Въ той борьбѣ силъ, съ точки зрѣнія которой мы только что разсматривали міръ, возникаютъ извѣстные, болѣе постоянные и болѣе связные, комплексы измѣненій, въ извѣстной степени обособляющіеся отъ окружающихъ и представляющіеся какъ бы нѣкоторыми центрами силъ, съ присущей имъ внутренней равнодѣйствующей или тенденціей, направленной къ сохраненію даннаго комплекса и къ развитію его въ томъ смыслѣ, что онъ все болѣе и болѣе подчиняетъ и впитываетъ въ себя окружающія силы, вводя ихъ въ собственную систему, и, съ другой стороны, все сильнѣе и сильнѣе противостоитъ ихъ враждебнымъ и разрушающимъ вліяніемъ. Эти «конкретныя образованія» ближе опредѣляютъ теперь содержаніе опытнаго міра. Послѣдній является уже не игрой отвлеченныхъ силъ, а борьбою и

состязаніемъ опредѣленныхъ «системъ силъ», изъ которыхъ каждая, представляемъ ли мы ее себѣ матеріальною или духовною, содержитъ въ себѣ нѣкоторое внутреннее движущее начало, *основной импульсъ*, побуждающій ее къ самосохраненію и развитію, частію задерживаемый въ своемъ осуществленіи конкуррирующимъ развитіемъ другихъ системъ, но частію вспомоществуемый имъ и достигающій съ нимъ извѣстнаго consensus'a. При этомъ внутри каждой системы даны другія, подчиненныя, развитіе которыхъ стоитъ то въ согласіи, то въ противорѣчіи съ развитіемъ высшей системы. Таково новое представленіе общей конструкціи опытнаго міра,—все еще формальное и схематическое, заполняемое въ дѣйствительности живымъ разнообразіемъ образующихъ міръ специфичностей. Но и здѣсь, въ этой схемѣ, наука усматриваетъ, что то, что мы разумѣемъ подъ «конаціей», не есть самый фактъ, подлежащій изученію: окончательнымъ даннымъ опыта и здѣсь является только проявленіе и осуществленіе этого стремленія въ его *дѣйствіяхъ и результатахъ*. Не изъ знанія тенденціи мы опредѣляемъ вытекающіе изъ нея факты,—а изъ послѣднихъ заключаемъ о наличности и свойствахъ тенденціи. Какъ объектъ изслѣдованія, выступаетъ *не способность къ самосохраненію и развитію*, *а самый фактъ самохраненія и развитія* и условія, при которыхъ онъ осуществляется. Подъ «закономъ самосохраненія» или «закономъ эволюціи» понимается лишь тотъ общій порядокъ, въ которомъ осуществляются для всякой системы силъ факты этого рода. Наука отмѣчаетъ, какъ общій, тотъ фактъ, что внутри каждой системы, по скольку она образовалась, уже тѣмъ самымъ даны условія ея дальнѣйшаго развитія,—но изслѣдуетъ эти условія лишь какъ факты, связанные съ этимъ развитіемъ каузально,—ибо только знаніе этихъ фактовъ даетъ намъ право установить и существованіе, и содержаніе, и силу этой тенденціи къ развитію. Методъ науки остается здѣсь тѣмъ же, какъ и при изученіи отвлеченныхъ силъ, т. е., идетъ отъ изученія опытныхъ фактовъ *измѣненія* къ обра-

зованію понятія о *тенденціи*,—понятія, служащаго только формулирующей эти измѣненія, методологической, фикціей.

Наконецъ, третьей этапной фикціей служитъ понятіе «сознательной воли», цѣлесообразно опредѣляющей наши дѣйствія и, путемъ разумной оцѣнки, избирающей то или другое средство для достиженія цѣли. Съ введеніемъ представленія о такой волѣ, содержаніе міра углубляется и схема его болѣе полно и жизненно выражаетъ его истинную реальность. Наука не отрицаетъ факта сознательной воли, но дѣлаетъ его предметомъ спеціальнаго изученія, при чемъ опять оказывается, что все, что мы знаемъ о такой волѣ, дается намъ лишь какъ знаніе *ея дѣйствій*. Указываютъ, что сознаніе воли дано намъ непосредственно. Но, углубляясь въ себя, мы всегда находимъ лишь непосредственное сознаніе «волеваго характера» нашихъ поступковъ, а не воли, какъ таковой. Наука не имѣетъ ничего противъ того, чтобы «воля» мыслилась какъ нѣкоторое начало, опредѣляющее наши поступки. Но она основательно требуетъ, чтобы о *направленіи и силѣ* воли, о способности ея произвести то или другое дѣйствіе, мы судили *только по этимъ дѣйствіямъ*,—ибо другаго источника для познанія воли мы не имѣемъ. Такимъ образомъ и здѣсь наука остается вѣрной себѣ и своему, единственно возможному, методу познаванія.

Изучая съ этой точки зрѣнія *явленія воли*, наука между прочимъ изучаетъ въ числѣ ихъ и фактъ нравственнаго долженствованія, фактъ *нравственной нормы*. Она совершенно не видитъ возможности приложить къ нему какой либо иной способъ изученія, кромѣ того *естественно-историческаго*, какимъ изучаются и всѣ остальные факты нашего опыта. Это значитъ, что она ставитъ своей задачей открыть въ *фактахъ* нравственнаго долженствованія ихъ основной элементъ и прослѣдить затѣмъ, какъ онъ усложняется на различныхъ ступеняхъ своего проявленія,—при чемъ каждый разъ такое усложненіе должно быть изучено изъ соотвѣтствующихъ фактовъ, ибо оно

вовсе не содержится *въ природѣ* основнаго элемента и не можетъ быть извлечено изъ него. Если понимать подъ «общей нормой» именно этотъ основной элементъ, — какъ это и слѣдуетъ, — мы видимъ, что такая норма вполнѣ подчиняется естественно-историческому изученію, — и всѣ ссылки на то, что *фактъ долженствованія* имѣетъ специфическую природу, нисколько не устраняютъ его изъ сферы такого изученія [1]). Болѣе того. Какая бы «общая норма» ни выставлялась тою или другою теоріей, какое бы происхожденіе ей ни приписывалось, — эмпирическое ли, теологическое, метафизическое или трансцендентальное, — во всякомъ случаѣ она подлежитъ критикѣ естественно-историческаго метода, ибо, поскольку она общая, она должна содержаться во всѣхъ фактахъ и проявленіяхъ, относящихся къ нравственной сферѣ. Всѣ такія «нормы» выходятъ изъ вѣденія науки только той своей стороной, которая не выражается въ опытѣ, — но эта сторона и не нужна для научнаго изслѣдованія и познанія, ибо она не подлежитъ опытной повѣркѣ и потому можетъ быть только субъективной.

---

[1]) Актъ долженствованія неизбѣжно связанъ съ основнымъ элементомъ нашей *воли*, каковымъ является описанная выше „конація“. Только такое основное стремленіе нашего существа можетъ имѣть для насъ характеръ обязательности и въ то же время, будучи нашимъ собственнымъ опредѣленіемъ, характеръ свободы. Развитіе внутреннихъ и внѣшнихъ условій нашего бытія развиваетъ и этотъ основной элементъ нравственнаго долженствованія, — и только въ соціальной обстановкѣ, поскольку послѣдняя развиваетъ силы личности, возникаетъ высшая форма морали, — что именно игнорируется у Ницше, — при чемъ однако основной элементъ, развитіе силы личности, не заглушается, а выступаетъ все сильнѣе. Отсюда законный протестъ Ницше противъ тѣхъ формъ общественности, которыя принижаютъ и обезсиливаютъ личность. Моральный индивидуализмъ у Канта и Ницше имѣютъ много общихъ точекъ соприкосновенія, хотя, въ силу односторонности каждаго изъ этихъ мыслителей, это начало развилось у нихъ въ системы различнаго характера.

При такомъ положеніи дѣла что же остается на долю такъ называемаго нормативнаго изученія? Остается или изученіе такого происхожденія нормы, которое не можетъ быть подтверждено никакимъ объективнымъ, т. е., общеобязательнымъ, свидѣтельствомъ опыта, — иначе говоря, остается субъективная, творческая выработка нормъ метафизическаго или иного характера; или развитіе и конструкція изъ такихъ нормъ цѣлыхъ субъективныхъ системъ морали, права и соціальныхъ отношеній; или, наконецъ, столь же субъективное и фантастическое построеніе историческаго будущаго, съ изображеніемъ «золотаго вѣка», въ которомъ воплотятся идеалы «изслѣдователя». Образцы каждаго изъ этихъ построеній даны намъ защитниками нормальнаго изученія.

Авторъ.

Механика общественныхъ идеаловъ.

Часто простое сосредоточеніе мыслительной работы на отвлеченныхъ категоріяхъ уже называютъ метафизикой. Но еще чаще, и уже съ извѣстнымъ правомъ, подъ этотъ терминъ подводятъ *гипостазированіе отвлеченій*, т. е. обработку ихъ какъ реальныхъ субстанцій и силъ. Но мышленіе наше оперируетъ не одними функціями и отношеніями,—вспомогательными, опорными точками оно избираетъ именно эти представленія о субстанціяхъ и силахъ, носителяхъ функцій. Необходимо лишь соблюдать правило, чтобы въ своихъ представляемыхъ нами отношеніяхъ эти субстанціи и силы служили адэкватнымъ выраженіемъ реальныхъ функцій [1]).

---

[1]) Настоящая работа читана въ извлеченіи въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 5-го мая 1901 года. Въ преніяхъ, происходившихъ во время названнаго засѣданія, мнѣ былъ сдѣланъ упрекъ, между прочимъ, многоуважаемымъ предсѣдателемъ Общества, Л. М. Лопатинымъ, въ томъ, что у меня осталось невыясненнымъ понятіе *реальной* функціи въ ея противопоставленіи *метафизическому* гипостазированію понятія. Этотъ упрекъ справедливъ лишь въ ограниченной степени, ибо для цѣлей настоящей работы я имѣлъ право опереться на обычное существующее въ наукѣ пониманіе „реальнаго“, не вводя въ изслѣдованіе его анализъ. Тѣмъ не менѣе я считаю нужнымъ дать здѣсь нѣкоторое разъясненіе, по необходимости однако краткое. Подъ „реальностью“ обычно мы разумѣемъ тѣ факты и явленія, которые какъ таковые удостовѣряются *общеобязательнымъ* опытомъ непосредственно или могутъ быть посредственно, но тоже об-

Но если мы и переходимъ границы методологическаго значенія этихъ гипостазированныхъ отвлеченій и считаемъ ихъ источникомъ такихъ реальныхъ свойствъ, которыхъ нѣтъ въ реальной функціи,—самый типъ мышленія можетъ еще при этомъ оставаться научнымъ и ошибка не вводитъ еще насъ въ метафизическіе предѣлы: она можетъ быть простымъ результатомъ недостаточности научнаго опыта.

На этомъ основаніи, напримѣръ, древнее мышленіе на раннихъ его ступеняхъ мы скорѣе охарактеризуемъ не какъ метафизическое, а какъ несовершенное научное, допускавшее, въ силу недостаточности знанія, произвольныя представленія о ходѣ многихъ реальныхъ функцій. То исканіе сущности, которое характеризуетъ эту древнюю мысль, было все-таки стремленіемъ къ *натуралистиче-*

щеобязательно, удостовѣрены на основаніи постояннаго и закономѣрнаго сочетанія непосредственныхъ опытныхъ данныхъ. Переводя это опредѣленіе на языкъ тѣхъ гносеологическихъ началъ, которыя изложены мною въ статьѣ „Теорія познанія на основѣ критическаго эмпиризма („Вопросы философіи и Психологіи“, №№ 38 и 48), мы можемъ сказать, что подъ реальной функціей или реальнымъ бытіемъ разумѣется такое содержаніе представленій, которое обладаетъ внутренней цѣлостностью *для наивысшей доступной намъ организаціи представленій*, для наивысшей формы познанія, приговоръ которой является для насъ въ каждый данный моментъ обязательнымъ. Понятіе „опыта“ въ этомъ смыслѣ вовсе не связано принципіально съ понятіемъ чувственности, ибо критеріемъ ставится не источникъ познанія, а его характеръ. Если же на дѣлѣ оказывается, что все, обладающее такимъ характеромъ внутренней цѣлостности и потому обязательности, вращается исключительно въ сферѣ чувственнаго матеріала, то этотъ результатъ есть просто эмпирическій фактъ, остающійся неизмѣннымъ до тѣхъ, поръ, пока намъ не будутъ даны *общеобязательныя* (для высшей доступной намъ формы познанія) идеи, исходящія изъ иного источника.

До сихъ поръ однако всѣ идеи, не опирающіяся на чувственный опытъ, ничѣмъ не могли подтвердить своего общеобязательнаго значенія, несмотря на то, что почти вся исторія философской мысли представляетъ сплошной рядъ

скому объясненію явленій, пока эта сущность понималась какъ простая реальность,—можетъ быть, недоступная чувствамъ, но все же лежащая въ самыхъ вещахъ и *реально* обусловливающая ихъ измѣненія и явленія. Вода и воздухъ, «безпредѣльное», «единое», «огонь» Гераклита, «умъ» Анаксагора, атомы Левкиппа, даже «число» пиѳагорейцевъ,—всѣ эти основные элементы лежатъ еще въ предѣлахъ реальности, представляя то наиболѣе подвижную матерію, то наитончайшее движеніе, то просто «законы» реальныхъ отношеній.

Къ этому же типу приходится отнести и многочисленныя попытки новой философіи придти къ болѣе совершенному виду монизма, построить систему существующаго изъ единаго начала,—поскольку не присоединялось

попытокъ въ этомъ направленіи. Эти идеи остаются субъэктивными (въ смыслѣ ихъ необязательности), и къ нимъ именно относятся тѣ образованія, которыя мы назвали гипостазированными отвлеченіями. Такое гипостазированіе нами постоянно совершается, но для сознанія вовсе *не обязательно* мыслить эти отвлеченія, какъ гипостаси, какъ субстанціи. Это гипостазированіе обязательно для мышленія лишь въ смыслѣ методологическомъ, и въ этихъ идеяхъ нѣтъ той общеобязательности, которая требовала бы, разъ онѣ возникли въ умѣ, признанія за ними реальнаго бытія. Точнѣе сказать, такое признаніе обязательно лишь на нѣкоторой низшей ступени мышленія, когда опытъ по отношенію къ данному пункту еще не совершененъ и когда то, что для высшей формы познанія является лишь звеномъ цѣльнаго процесса, для низшей, благодаря опущенію нѣкоторыхъ связующихъ элементовъ, представляется самостоятельнымъ и изолированнымъ. Для высшей формы познанія такое опущеніе соединяющихъ звеньевъ и вытекающее отсюда изолированіе идеи хотя и возможно, но при этомъ остается налицо и сознаніе *условности* такого изолированія; поэтому и мышленіе извѣстнаго процесса въ субстанціальной формѣ является для нея лишь возможнымъ, но не обязательнымъ. Точнѣе сказать, разъ *условно* произведено выдѣленіе отдѣльныхъ сторонъ процесса въ независимыя,—обязательно и мышленіе ихъ по субстанціальнымъ категоріямъ (ибо такое изолированіе и такое субстанціальное мышленіе составляютъ двѣ стороны одного и того же акта); но самое это выдѣленіе не

къ нимъ принятіе нѣкоего трансцендентнаго міру принципа. Методъ изысканія, конечно, былъ несовершененъ, но критеріемъ здѣсь является *родъ отношеній*, устанавливаемыхъ системой. *Поскольку эти отношенія мыслились однородными какъ для сущаго, такъ и для явленія, постольку типъ мышленія оставался еще научнымъ.* Заключенія были гипотетичны и произвольны, но они все же касались реальныхъ отношеній. Всѣ системы, въ которыхъ основное начало понималось, какъ имманентный принципъ эмпирическаго міра, проявляющійся въ немъ по реальнымъ отношеніямъ, принадлежатъ къ этому типу. Таково міровоззрѣніе Декарта въ механической его части, такова система Спинозы [1]), таковъ чистый матеріализмъ. Въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ находится детерми-

---

обязательно. Единственная общеобязательная категорія, по которой мыслится нами реальность, есть лишь *функція*, и только методологически опорными точками для этой функціи мы беремъ субстанціальныя образованія. Такова ступень познанія, достигнутая современнымъ научнымъ мышленіемъ; поскольку же такія субстанціальныя образованія считаются окончательными и реальными, постольку мы еще имѣемъ дѣло съ относительно низшей ступенью опыта и познанія.

Эту ошибку метафизическаго мышленія слѣдуетъ отличать, какъ уже указано въ текстѣ, отъ простой ошибки реальнаго мышленія. Послѣдняя есть только невѣрное представленіе извѣстной частной реальной функціи, своеобразіе же первой состоитъ въ томъ, что она *пустоту* внѣ-опытнаго мышленія хочетъ заполнить чѣмъ-то положительнымъ. А для этого она не имѣетъ другого средства, какъ произвольно, частью безсознательно, возвести отвлеченіе отъ реальныхъ функцій въ якобы общеобязательно признаваемое специфическое бытіе и создать *особый видъ* реальности, будто бы свободный отъ всѣхъ реальныхъ (въ эмпирическомъ смыслѣ) предикатовъ.

[1]) Представленіе „субстанціи“ у Спинозы этому не противорѣчитъ, ибо послѣдняя понималась бы у него совершенно адэкватно. Нѣтъ реальныхъ функцій, которыя не были бы представлены этой субстанціей, и нѣтъ въ ней ничего, чего не было бы въ реальныхъ функціяхъ. „Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ и должно быть представляемо черезъ Бога“. „Богъ есть имманентная причина всѣхъ вещей, а не дѣйствующая извнѣ“. *Этика*, I, теор. 18,

низмъ этихъ системъ. Спиритуалистическій монизмъ, наоборотъ, никогда не оставался имманентнымъ по отношенію къ реальнымъ эмпирическимъ функціямъ. Нѣкоторыя системы занимаютъ промежуточное положеніе. Онѣ, признавая сплошнымъ принципъ реальныхъ отношеній, понимаютъ его sub specie aeternitatis, т. е. какъ выраженіе отношеній сущаго. Этимъ отрицается интерферированіе трансцендентнаго принципа съ эмпирическимъ, но въ тоже время научные результаты пополняются ихъ метафизическимъ *толкованіемъ*.

Теологическій способъ мышленія не образуетъ самостоятельнаго типа. На первой своей ступени, въ фазисѣ фетишизма, анимизма и антропоморфизма, онъ ищетъ движущей силы для эмпирическаго міра въ немъ же самомъ, отличаясь отъ философскаго мышленія только большей наивностью и стремленіемъ къ олицетворенію этой силы Здѣсь боги еще имманентны міру и дѣйствуютъ по его же принципамъ и законамъ. Но въ дальнѣйшемъ и тутъ развиваются трансцендентныя тенденціи.

Итакъ, метафизическое мышленіе есть не простое гипостазированіе понятій, а гипостазированіе ихъ какъ трансцендентныхъ сущностей, стоящихъ внѣ эмпирическаго міра и *опредѣляющихъ этотъ міръ своеобразнымъ способомъ, не находящимъ себѣ соотвѣтственнаго въ области эмпиріи.* Метафизика характеризуется именно допущеніемъ особаго принципа связи и зависимости отдѣльныхъ моментовъ бытія, не почерпаемаго изъ міра реальныхъ отношеній. Поэтому тѣ виды мышленія, которые хотя и прибѣгаютъ къ некритическому гипостазированію отвлеченностей, но не содержатъ въ себѣ признанія *особаго рода познаванія, независимаго отъ познаванія по реальнымъ отношеніямъ*, мы можемъ считать только идущими въ направленіи къ метафизикѣ, но еще не чисто метафизическими.

Истинная метафизика вошла въ міръ впервые съ Платономъ. Лишь его представленіе о двухъ мірахъ, изъ которыхъ въ эмпирическомъ царитъ закономѣрность при-

чинная, въ идеальномъ—цѣлевая, дало человѣческой мысли сферу, оторванную отъ всякой эмпирической обусловленности и пригодную для проекціи въ ней совершенно свободныхъ построеній. Кантъ своимъ критическимъ анализомъ провелъ точную пограничную линію между этими двумя способами мышленія, чѣмъ былъ положенъ предѣлъ вмѣшательству метафизики въ научное мышленіе, но въ то же время платоновскій идеализмъ и истинная метафизика были закрѣплены въ новой философіи. «Всѣ философскія системы, возникшія изъ критической революціи, ставятъ себѣ цѣлью постигнуть мышленіемъ умопостигаемый міръ», говоритъ Паульсенъ въ своемъ изложеніи философіи Канта. То познаніе сверхчувственнаго, къ которому стремилась до Канта новая философія и возможность котораго онъ разрушилъ своей критикой, было, несмотря на присутствіе въ немъ и метафизическихъ элементовъ, скорѣе простымъ *количественнымъ* преувеличеніемъ силъ нашего разума, нежели признаніемъ спеціальнаго рода познаванія. Выдѣливъ трансцендентную сферу, какъ безусловно-независимую отъ опыта, и отдавъ ее вѣдѣнію спеціальнаго мышленія, Кантъ систематизировалъ арсеналъ метафизическихъ средствъ и далъ ему точку приложенія. Съ этого времени явился истинный критерій метафизическаго мышленія.

Съ мышленіемъ трансцендентнаго бытія, какъ оно дано у Платона, возникаетъ и представленіе о томъ особенномъ родѣ связи и опредѣленія (въ смыслѣ обусловленія), который свойственъ этому бытію. Этотъ родъ — телеологическій. Онъ не случайно приписывается трасцендентному бытію, какъ не случайно и каузальный эмпирическому, а составляетъ существенное содержаніе понятія трансцендентности. Онъ есть тотъ способъ опредѣленія, который мы находимъ готовымъ въ нашемъ внутреннемъ мірѣ и оттуда переносимъ во внѣшній. Это есть свободное самоопредѣленіе, *свободная оцѣнка цѣлей по ихъ достоинству и свободное дѣйствіе сообразно этой оцѣнкѣ*. Это психическое чувство свободы закрываетъ отъ насъ суще-

ствующую и въ этомъ случаѣ необходимость. Идея, какъ цѣль, представляется намъ и критеріемъ оцѣнки и силою, движущею наши дѣйствія именно при посредствѣ такой оцѣнки. Когда мы проецируемъ этотъ способъ опредѣленія вовнѣ, объективируемъ его, — объективируется и самая идея, которая теперь изъ нашей субъективной мысли становится независимымъ бытіемъ, опредѣляющимъ оцѣнку явленій и самое ихъ осуществленіе сообразно этой оцѣнкѣ. Оба эти момента—оцѣнка по извѣстной объективной идеѣ и опредѣленіе этою послѣднею фактическихъ событій – по существу между собою не связаны. Поэтому телеологическая закономѣрность можетъ быть понимаема просто, какъ закономѣрность оцѣнки. Но мы увидимъ ниже, что такое пониманіе обыкновенно не удовлетворяетъ, — и быстро совершается переходъ къ фактическому опредѣленію событій сообразно оцѣнкѣ. Телеологическое пониманіе распространяется на самую связь вещей. Въ дальнѣйшемъ, доказывая трансцендентный характеръ *истинной* телеологіи, мы говоримъ именно о телеологическомъ пониманіи самой связи вещей, хотя очевидно, что уже одна объективація оцѣнки должна быть связана съ представленіемъ стоящей внѣ вещей идеи. Но объ этомъ рѣчь будетъ ниже.

Во всякомъ случаѣ можно сказать, что перенесеніе телеологическаго рода опредѣленія въ объективный міръ является не слѣдствіемъ признанія въ этомъ мірѣ трансцендентнаго бытія и не его причиной, а оба эти момента суть двѣ стороны одного и того же акта.

Эта телеологическая связь, или, какъ говорятъ, закономѣрность, отличается отъ каузальной, подъ которую могутъ быть подведены всѣ виды эмпирическаго опредѣленія, не тѣмъ, какъ иногда думаютъ, что въ ней опредѣляющимъ является послѣдующій членъ отношенія, а въ каузальной—предыдущій. Ни то, ни другое не вѣрно. Истинное телеологическое опредѣленіе стоитъ внѣ времени, въ трансцендентномъ же смыслѣ идея первоначальнѣе опредѣляемаго ею факта. Съ другой стороны, опредѣленіе слѣд-

ствія причиною, а не обратно, не есть существенный признакъ каузальнаго отношенія, поскольку послѣднее понимается эмпирически [1]). Существо послѣдняго лишь въ томъ, *что два реальные факта взаимно и неразрывно связаны какъ предыдущій и послѣдующій*. Приписываніе одному изъ нихъ *силы* производить другой есть уже телеологическій пріемъ. Такимъ образомъ самая каузальность можетъ содержать въ себѣ телеологію, если не понимается критически. Поэтому слѣдовало бы собственно противопоставлять телеологіи не каузальный, а *эмпирическій* способъ опредѣленія. Но въ дальнѣйшемъ мы все же будемъ пользоваться обычнымъ терминомъ *каузальности*, понимая его критически, т. е. безъ примѣси телеологіи.

Настоящее различіе телеологическаго и эмпирическаго или каузальнаго опредѣленія лежитъ въ самой природѣ представляемаго отношенія. Именно, телеологическое мышленіе видитъ въ опредѣленіи одного момента другимъ не простой фактъ постоянной связи, а *содержаніе одного момента въ существѣ другого*, нѣкоторое внутреннее обусловленіе, сущность котораго не дана въ эмпиріи. Поэтому представленіе силы, безъ котораго фактъ эмпирической причинности все-таки сохраняется, для телеологіи является существеннымъ и необходимымъ. Въ то время, какъ эмпирическое опредѣленіе можетъ быть связано съ представленіемъ трансцендентной сущности лишь внѣшнимъ образомъ и случайно или условно, телеологическое есть по существу своему, необходимо, метафизическое, субстанціальное, трансцендентное.

---

[1]) „Обращенное причинное сужденіе вовсе не превращается этимъ въ телеологическое, въ сужденіе о цѣли и средствахъ. Оно разнится отъ прямого единственно лишь направленіемъ, въ какомъ мы проходимъ дѣйствительный рядъ явленій. Мы идемъ аналитически, когда отъ дѣйствія заключаемъ къ причинѣ, и синтетически, когда изъ причины выводимъ слѣдствіе“ (Риль. Теорія науки и метафизики, стр. 387).

Поэтому телеологическая точка зрѣнія *безусловно неприложима, какъ окончательная*, къ эмпирическому міру, не допускающему трансцендентнаго бытія. Она можетъ быть допущена тамъ лишь условно, какъ спеціальный видъ каузальной. Она не можетъ *рядомъ съ каузальной и въ противупоставленіи ей* выступать, какъ опредѣляющее начало эмпирическихъ явленій, ибо для нея недостаетъ тамъ трансцендентной опоры. Тотъ нашъ внутренній міръ, изъ котораго мы заимствовали самое понятіе телеологической закономѣрности, не составляетъ въ этомъ случаѣ исключенія. Самостоятельная телеологическая связь можетъ быть проведена въ немъ лишь тогда, когда мы представляемъ себѣ его, какъ элементъ трансцендентнаго. Поскольку онъ эмпирическое явленіе, — наша цѣль есть простой фактъ психики, наша свобода — простая мыслимость, подъ которой скрыта каузальная цѣпь.

Такимъ образомъ, единственный и необходимый методъ научнаго мышленія — идти отъ факта къ факту, ибо въ эмпиріи намъ не дано ничего, кромѣ опредѣленной связи этихъ фактовъ. Методъ телеологіи, когда мы идемъ отъ идеи факта, отъ его сущности, къ самому факту въ эмпирическомъ его проявленіи, или есть частный случай каузальной, иначе—условная его форма, или долженъ имѣть свою исходную точку въ трансцендентномъ. Кто хочетъ ввести *самостоятельную* телеологическую точку зрѣнія въ науку, тотъ вводитъ въ нее тѣмъ самымъ и метафизику.

Можетъ быть, все изложенное выше покажется слишкомъ общеизвѣстнымъ. Но настоящій моментъ именно таковъ, что въ погонѣ за новыми точками зрѣнія забываютъ справляться съ общеизвѣстнымъ. Я имѣю въ виду тѣ многочисленныя попытки послѣдняго времени, которыя стремятся достичь объединенія каузальной и телеологической точки зрѣнія въ соціальной наукѣ.

Въ сферѣ этики и соціальной науки и практики давно уже возникъ внутренній разладъ въ томъ смыслѣ, что свобода самоопредѣленія человѣка заявляетъ права на

конструированіе совершенно независимыхъ отъ дѣйствительности идеаловъ и даже на преобразованіе самой дѣйствительности соотвѣтственно этимъ идеаламъ. Идеалъ обладаетъ творческой силой, — таковъ лозунгъ идеалистическихъ стремленій человѣческаго духа. Съ другой стороны, все въ эмпирическомъ мірѣ проникнуто причинностью. Древность была въ этомъ отношеніи счастливѣе насъ. Хотя разладъ ощущался и тамъ, но причинный принципъ не настолько овладѣлъ научнымъ сознаніемъ, не настолько выяснился ему во всей своей чистотѣ, чтобы идеальное и положительное міросозерцанія не могли быть слиты и примирены. У насъ, при сплошномъ господствѣ причиннаго принципа, не остается въ наукѣ мѣста для осуществленія идеальныхъ цѣлей и опредѣленія событій этими цѣлями. Но для идеалистическаго духа отказаться отъ права на самоопредѣленіе, признать себя лишь безсильнымъ свидѣтелемъ текущей мимо дѣйствительности, — невозможно. Съ этимъ связанъ важный вопросъ и о научномъ методѣ. Если духъ изъ себя опредѣляетъ грядущее, мы получаемъ право, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ областяхъ, служащихъ ближайшей сферой для этого творчества, обходить каузальное изученіе и руководствоваться телеологическимъ. Если такой опредѣляющей силы духъ не имѣетъ,—единственный методъ познанія есть каузальный.

Научный объективизмъ даетъ такое разрѣшеніе этого затрудненія: духъ обладаетъ творческой силой постольку-поскольку онъ самъ есть каузальное проявленіе дѣйствительности; поэтому его телеологія лишь условная. Но это объясненіе, подчиняющее телеологическую закономѣрность каузальной, не считается достаточнымъ. Ищутъ такого синтеза, при которомъ идеалъ сохранилъ бы свои самостоятельныя права. Нашей задачей является изслѣдованіе, возможенъ ли такой синтезъ *въ предѣлахъ науки*, возможенъ ли онъ *внѣ или сверхъ науки* и какое значеніе имѣетъ онъ въ послѣднемъ случаѣ.

Мы знаемъ три формы этого синтезирующаго телеологизма. Въ первой имѣемъ дѣло съ субъективной, *психо-*

логической телеологіей. Во второй телеологія понимается, какъ *гносеологически-необходимая закономѣрность*. Третья представляетъ собою возвращеніе къ *трансцендентной метафизикѣ*. Русская субъективная соціологія принадлежитъ къ первой формѣ, соціальное направленіе въ нео-кантіанствѣ послѣдняго времени—ко второй, представителемъ третьей является у насъ въ настоящее время, между прочимъ, г. Струве.

Психологическій телеологизмъ въ соціологіи или *соціальный субъективизмъ* былъ разработанъ съ различныхъ точекъ зрѣнія. На первый планъ, какъ объединяющая и систематизирующая сторона, должно быть поставлено изложеніе его доктрины подъ видомъ «субъективнаго метода въ соціологіи». Основная мысль здѣсь та, что общественныя явленія, помимо теоретическаго интереса, возбуждаютъ къ себѣ особое *практическое* отношеніе, оцѣнку съ точки зрѣнія желательности и долженствованія. Эта оцѣнка неизбѣжно вторгается и въ теоретическое изученіе, въ видѣ особыхъ «психологическихъ предпосылокъ». Личный идеалъ и идеалъ того класса, къ которому принадлежитъ изслѣдователь, непремѣнно окажетъ свое воздѣйствіе на результатъ изслѣдованія. Разъ это необходимо,—нужно, по крайней мѣрѣ, стремиться къ «*регулированію*» этого субъективнаго элемента, нужно свести его къ «высшему» нравственному и соціальному идеалу,—ибо такой идеалъ наименѣе нарушаетъ чистоту и истинность познанія. *Высшій нравственный идеалъ изслѣдователя есть въ то же время гарантія достиженія и высшей возможной истины*, разумѣется, при выполненіи остальныхъ, собственно научныхъ, условій познанія. Только руководство этого идеала связываетъ «правду-истину» съ «правдой-справедливостью», даетъ синтезъ реальнаго и идеальнаго, дѣйствительнаго и должнаго. Такова основная мысль г. Михайловскаго. Въ сущности, это та же формулировка, которую находимъ въ

извѣстномъ трудѣ по соціологіи: «Продуктъ работы мысли будетъ тѣмъ научнѣе, чѣмъ субъективное развитіе писателя будетъ выше» [1]).

Критика этого воззрѣнія можетъ быть проведена прежде всего съ точки зрѣнія отсутствія общеобязательности и объективности въ этомъ *высшемъ* идеалѣ,—а такая общеобязательность есть первое требованіе отъ всякаго научнаго элемента [2]). Но такая гносеологическая критика недостаточна. Основной предпосылкой субъективнаго метода является мысль, что «высшій идеалъ» въ себѣ самомъ, *въ своемъ нравственномъ значеніи*, уже обезпечиваетъ себѣ службу реальныхъ психическихъ силъ, которыя и проводятъ его въ дѣйствительность. Эта мысль единственная, на которой можетъ быть обосновано утвержденіе, что высшій идеалъ гарантируетъ намъ достиженіе истины,—ибо идеалъ самъ является въ такомъ случаѣ творцомъ будущаго. Мысль эта особенно выясняется въ противопоставленіи и борьбѣ съ соціальнымъ объективизмомъ, который утверждаетъ, что сила реальныхъ функцій, приводимыхъ въ движеніе идеаломъ, не можетъ быть измѣрена нравственной его оцѣнкой. Одно содержаніе цѣли, *какъ бы мы высоко его ни цѣнили*, не обезпечиваетъ ея осуществленія,—и всегда необходимо обратиться къ каузальной оцѣнкѣ тѣхъ реальныхъ факторовъ, которые ведутъ въ направленіи этой цѣли. Критика субъективнаго метода будетъ поэтому совпадать съ критикой этой его основной мысли [3]).

---

1) С. Арнольди. Задачи пониманія исторіи, стр. 94.

2) Такую критику находимъ между прочимъ въ книгѣ г. Бердяева: „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“.

3) Въ февральской книжкѣ Русскаго Богатства за 1901 годъ г. Михайловскій говоритъ, что онъ своимъ „субъективнымъ методомъ не думаетъ подчинять интеллектуальную совѣсть этической“, а только выясняетъ эту этическую совѣсть и „регулируетъ“, въ интересахъ самого познанія, вліяніе неизбѣжнаго соціально-психологическаго факта—давленія этическихъ элементовъ на ходъ изслѣдованія. Но ре-

Соціальный субъективизмъ иногда въ обоснованіи своего метода ссылается на теорію психологическихъ предпосылокъ, разработанную Зиммелемъ [1]). Эта ссылка едва ли основательна. У Зиммеля находимъ слѣдующія основныя положенія: «Дѣлая своимъ объектомъ соціально-психическіе процессы прошлаго, переживая соотвѣтствующія ощущенія, мы безсознательно руководствуемся нашимъ собственнымъ субъективнымъ міромъ» [2]). «Такъ называемые историческіе законы являются только антиципаціей точнаго познанія историческихъ событій,—столь же обманчивой, если полагаемъ, что съ ихъ помощью достигнута вершина историческаго знанія, сколько полезной какъ точка исхода

гулировать такое вліяніе въ интересахъ познанія—значитъ по возможности исключать его,—а это было бы самоупраздненіемъ субъективнаго метода. Г. Михайловскій этого, конечно, не хочетъ,—и у него „регулировка“ получаетъ своеобразное значеніе—не исключенія, а введенія этическаго элемента, но только подъ контролемъ сознанія. Къ сожалѣнію, это и есть именно подчиненіе интеллектуальной совѣсти этической. Стремись къ должному — и сила этого стремленія осуществить это должное; вѣрь, что люди сами творятъ свое будущее,—это великая практическая заповѣдь, защищаемая г. Михайловскимъ. Но пора уже понять, что это не наука, что субъективныя чаянія не могутъ быть внесены въ ея корпусъ безъ грѣха противъ интеллектуальной совѣсти.

Въ іюльской книжкѣ того же журнала г. Черновъ старается выставить г. Михайловскаго предвозвѣстникомъ эмпиріокритической философіи, ясно высказавшимъ ту мысль, что *истина* есть категорія вторичная, что ея дѣйствительнымъ критеріемъ является лишь служебное, по отношенію къ человѣческимъ нуждамъ и потребностямъ значеніе того или другого теоретическаго познанія. Натяжка, заключающаяся въ попыткѣ объяснить все ученіе г. Михайловскаго съ этой точки зрѣнія, очевидна. Но кромѣ того, самый этотъ основной пунктъ эмпиріокритицизма въ корнѣ своемъ ложенъ, ибо, какъ уже показано мною въ статьѣ: „Теорія познанія на основѣ критическаго эмпиризма“ (В. Ф. и П. кн. 39), категорія полезности можетъ быть установлена лишь на основѣ уже данной категоріи реальности, а не обратно.

[1]) *Зиммель.* Проблемы философіи исторіи. Авторъ ошибочно считаетъ свой взглядъ развитіемъ кантовскаго апріоризма.

[2]) Ib., 33.

или промежуточный, этапный пунктъ» [1]). Наконецъ, относительно «смысла» исторіи—«нашему познанію принципіально отказано въ эмпирическомъ подтвержденіи предположеній, относящихся къ нему» [2]). «То обстоятельство, что мы видимъ въ исторіи прогрессъ или не видимъ такового, зависитъ отъ понятія цѣнности, субъективности котораго устранить нельзя» [3]). «Соединеніе народовъ и индивидовъ въ одно прогрессирующее цѣлое является просто лишь субъективнымъ синтезомъ, получающимъ, путемъ сведенія къ объективной реальности метафизическій характеръ» [4]). Задачей философіи исторіи, по Зиммелю, является, во первыхъ, теоретико-познавательное изученіе всѣхъ этихъ формъ «субъективизма» и выработка критическаго къ нимъ отношенія; во-вторыхъ, установленіе, подъ такимъ критическимъ ихъ пониманіемъ, «историческихъ законовъ», какъ только предварительной стадіи познанія реальныхъ историческихъ функцій; въ-третьихъ, наконецъ, не исключается и построеніе метафизическихъ концепцій о смыслѣ исторіи,—съ той однако оговоркой, что «дѣло идетъ лишь о символическихъ толкованіяхъ дѣйствительности, которыя однако не имѣютъ значенія за своими предѣлами и *не входятъ въ научное представленіе*» [5]).

Такимъ образомъ у Зиммеля только изучаются и оцѣниваются необходимыя, по его мнѣнію, субъективныя предпосылки, которыя дѣлаются въ изученіи исторіи. Но наука должна бороться съ ними путемъ критической ихъ оцѣнки, а вовсе не систематизировать ихъ въ «субъективномъ методѣ», тѣмъ самымъ признавая за ними право научнаго гражданства.

---

1) Ib., 77.
2) Ib., 111.
3) Ib., 112.
4) Ib., 115.
5) Ib., стр. 129.

Теперь переходимъ къ упомянутой уже нами основной мысли психологическаго телеологизма, кратко формулируемой какъ *«творчество идеаловъ»*. Этому выраженію усвоивается троякій смыслъ. Основное значеніе—*оцѣнка идеаловъ по ихъ нравственному достоинству* и соотвѣтственное тому ихъ конструированіе,—внѣ всякой зависимости отъ дѣйствительнаго слѣдованія этимъ высшимъ цѣлямъ и отъ фактическаго ихъ осуществленія. Здѣсь дана, слѣдовательно, основная мысль Канта *о свободѣ выбора цѣли не въ смыслѣ дѣйствительной ея постановки,—а въ смыслѣ свободной оцѣнки ея*. Но къ этой чистой основной точкѣ зрѣнія скоро примѣшивается мысль о соотвѣтствіи фактической и исторической постановки цѣлей этой ихъ свободной оцѣнкѣ,—по крайней мѣрѣ о постепенномъ осуществленіи этого соотвѣтствія въ историческомъ ходѣ общественной жизни. Признается автономное, независимое отъ дѣйствительности, развитіе идеала не только въ смыслѣ уясненія его оцѣнки, но и въ смыслѣ дѣйствительнаго руководствованія имъ въ соціальной жизни. Въ дѣйствительности же *оцѣнка* идеала хотя и представляетъ собою выраженіе извѣстнаго волеваго момента,—но далеко не выражаетъ общей волевой равнодѣйствующей даннаго субъекта. На третьей ступени, въ которую легко переходитъ вторая, творчество идеаловъ понимается уже какъ ихъ созидающая сила по отношенію къ самой дѣйствительности соціальной жизни, какъ творчество формъ этой послѣдней силою идеала. Эта творческая сила идеала обосновывается соціальнымъ субъективизмомъ,—и въ этомъ его differentia specifica,—путемъ своеобразной телеологіи. Психическая сила, съ одной стороны, вводится въ цѣпь каузальности; съ другой, на высшихъ ступеняхъ своего развитія, является своеобразнымъ агентомъ, обладающимъ особымъ способомъ дѣйствія, который противополагается *генетическому* и не нуждается въ объясненіи имъ [1]). Очевидно, что въ существѣ дѣла такая

[1]) С. Арнольди приписываетъ происхожденіе этой само-

телеологія есть лишь преувеличеніе каузальной силы психическаго фактора, *не-критическое возведеніе специфической формы этой каузальной силы на степень независимой*,—и съ этой точки зрѣнія она будетъ разсмотрѣна ниже. Вкратцѣ упомянемъ еще о двухъ спеціальныхъ формахъ, въ которыхъ выразила себя доктрина соціальнаго субъективизма.

Одна изъ этихъ формъ – *субъективная теорія прогресса*. Въ ней прогрессъ противопоставляется объективному процессу исторической жизни, какъ категорія субъективная, какъ нѣчто обсуждаемое съ цѣлевой точки зрѣнія, именно, какъ *улучшеніе съ точки зрѣнія человѣческаго счастія*. Но это улучшеніе не остается только желательнымъ, ибо психическія силы, въ которыя входитъ стремленіе къ счастью, направляютъ процессъ общественной жизни въ сторону прогресса.

Наконецъ, соціальный субъективизмъ выразился въ формѣ *индивидуалистическаго пониманія соціальной жизни*. Личность противопоставляется обществу, борется съ нимъ за свои права, за осуществленіе своихъ психическихъ идеаловъ, вопреки органическимъ тенденціямъ общества. Нравственные общественные идеалы принадлежатъ самоопредѣляющейся личности и прогрессъ достигается ея усиліями. Спеціальная теорія «борьбы за индивидуальность» принадлежитъ, какъ извѣстно, г. Михайловскому, — но важная роль личности въ историческомъ процессѣ, созидающее значеніе ея психическихъ идеаловъ,

---

стоятельности въ развитіи идеологической стороны общественной жизни и ея творческаго значенія для общественныхъ формъ—особенной потребности „нервнаго возбужденія“. Но рядомъ съ этой потребностью онъ ставитъ еще потребность въ пищѣ и потребность въ огражденіи индивидуальной безопасности, считая, что „во всѣ эпохи борьбы сознанныхъ интересовъ“ мотивы экономическіе, т.-е. основанные на этихъ двухъ потребностяхъ, должны преобладать надъ политическими, основанными на первой. Такимъ образомъ оказывается, что въ объективномъ соціальномъ творчествѣ первая потребность играетъ весьма скромную роль.

имѣютъ многочисленныхъ защитниковъ въ рядахъ соціологовъ.

Итакъ, основная мысль психологическаго телеологизма состоитъ въ преувеличеніи опредѣляющей силы психическаго фактора. Формулируемъ эту теорію по Уорду, у котораго она нашла наиболѣе систематическое развитіе [1]).

«Происхожденіе духа совпадаетъ съ временемъ зарожденія чувствительной способности,—говоритъ Уордъ: функція послѣдней заключается въ охраненіи жизни [2]) и осуществляется путемъ развитія у организмовъ «конативной» способности,—т.-е. способности влеченія по направленію къ объекту удовольствія и отъ объекта страданія. Соотвѣтственно этому, «душа есть совокупность чувствъ организованныхъ существъ и проистекающихъ изъ этихъ чувствъ усилій» [3]). «Рожденіе души было зарею психической способности. Оно знаменуетъ новую эру въ космической исторіи земли. Въ человѣческомъ обществѣ душа также является великимъ трансформирующимъ факторомъ» [4]).

Желаніе есть лишь развитіе основной конативной способности. Желаніе есть всякое стремленіе къ дѣйствію, возбуждаемое *воспроизводимыми* ощущеніями. «Желаніе есть всемірная духовная сила, дѣйствующая подъ давленіемъ непоколебимаго закона причинности и являющаяся единственной основой для настоящей науки о духѣ. Она является главной причиной всѣхъ усилій и дѣйствій въ одушевленномъ мірѣ» [5]). «Вся одушевленная природа кипитъ и пламенѣетъ интенсивными желаніями. Она представляетъ одно явленіе—конацію, т.-е., всемірную борьбу

---

[1]) *Уордъ*. Психическіе факторы цивилизаціи.
[2]) Ib., стр. 33.
[3]) Ib., стр. 38.
[4]) Ib., стр. 40—41.
[5]) Ib., стр. 52.

изъ-за удовлетворенія желанія» [1]). *Воля* Шопенгауэра есть обобщеніе этого факта.

Желанія направлены къ удовольствію, къ *счастію*, которое и состоитъ въ возможно полномъ удовлетвореніи желаній. Но природа не знаетъ счастія, она знаетъ только *функцію*,—и чувство для нея есть не цѣль, а только средство для выполненія функціи, для сохраненія жизни. Но «создавая удовольствіе для своихъ цѣлей, природа превзошла себя. Изъ средства удовольствіе въ концѣ-концовъ сдѣлалось цѣлью, и въ теченіе всей второй половины исторіи земли на ней происходила борьба между природой и жизнью ради достиженія каждою своей цѣли. Тамъ, гдѣ онѣ оказывались несовмѣстимыми, цѣль жизни не достигалась или сама жизнь прекращалась; но въ большинствѣ случаевъ былъ возможенъ компромиссъ и изъ него получились замѣчательные результаты» [2]). Въ то время какъ цѣлью природы была только функція,—«всемірной цѣлью человѣческихъ дѣйствій и единственнымъ объектомъ человѣка является счастіе» [3]).

Кромѣ непосредственной тенденціи къ счастію, душа развиваетъ затѣмъ то, что авторъ называетъ *дѣйствіемъ*. Это есть посредникъ между желаніемъ и удовлетвореніемъ, средство этого удовлетворенія. Желаніе и создаваемыя имъ потребности суть истинная движущая сила, но проявляется она черезъ человѣческія дѣйствія. «Дѣйствія» человѣка измѣнили и внѣшнюю среду и привели къ созданію «матеріальной цивилизаціи». Но общественная цивилизація создалась какъ результатъ этихъ дѣйствій, а не какъ ихъ прямая цѣль. Душа общества, которая могла бы поставить такую цивилизацію своей цѣлью, еще не родилась. Удовлетвореніе «человѣческихъ» желаній пока есть единственная цѣль и эти желанія суть единственныя силы. «Соціальныя силы представляютъ собою не что

---

[1]) Ib., стр. 44.
[2]) Ib., стр. 68.
[3]) Ib., стр. 69.

иное, какъ психическія силы, дѣйствующія въ коллективномъ собраніи людей» [1]). Дѣятельность, направляемая этими желаніями, производитъ такія соціальныя измѣненія, которыя не входятъ въ цѣли дѣйствующихъ субъектовъ, и, «хотя эти измѣненія не всегда были благотворными для общества, но въ общемъ имѣли до сихъ поръ прогрессивный характеръ» [2]). Отсюда дѣлается выводъ, не совсѣмъ послѣдовательный, что изучать соціальныя измѣненія необходимо изъ психическихъ причинъ,—основанія для соціологіи нужно искать въ психологіи.

Но въ психикѣ развивается еще одинъ факторъ,—разумъ или интеллектъ, «благодаря которому человѣкъ и общество выходятъ изъ-подъ вліянія тѣхъ великихъ динамическихъ законовъ, которые управляютъ остальнымъ органическимъ міромъ» [3]). Интеллектъ замѣняетъ природу искусствомъ, естественный подборъ — искусственнымъ. На низшихъ своихъ степеняхъ онъ носитъ у автора названіе «интуиціи» и представляется какъ «развѣтвленіе великаго психическаго ствола—чувства». Интеллектъ—не динамическій агентъ духа, какъ желаніе, а только «направляющій». Его функція=уменьшеніе тренія среды, «экономизированіе истинныхъ силъ, заключенныхъ въ человѣкѣ». «Сущность того процесса, какимъ интеллектъ управляетъ психическими, а слѣдовательно и соціальными силами, заключается въ превращеніи *средствъ* въ настоящіе объекты желаній,—и вся дѣятельность интеллекта состоитъ въ томъ, что онъ (путемъ познанія отношеній) доводитъ до сознанія тотъ фактъ, что извѣстное дѣйствіе представляетъ собою такое средство» [4]).

Интеллектъ характеризуетъ собою все, что мы называемъ *духомъ* въ противопоставленіи природѣ. Естественные біологическіе законы не экономичны, ибо только ни-

---

[1]) Ib., стр. 114.
[2]) Ib., стр. 119.
[3]) Ib., стр. 123.
[4]) Ib., стр. 222.

чтожнѣйшая часть того, что создается, достигаетъ успѣха [1]). «Психическій законъ стремится опровергнуть біологическій», который есть переживаніе наилучше приспособленныхъ и основанъ на конкуренціи, влекущей за собой громадныя траты. Лишь руководство духа устраняетъ ее и экономически достигаетъ высшихъ результатовъ. «Эволюціонная школа, утверждая, что естественные процессы суть генетическіе, приходитъ къ ложному заключенію, что и методы человѣка должны быть такими же». На дѣлѣ «интеллектъ дѣйствуетъ иначе, по принципу цѣлесообразности, по линіи наибольшей выгоды для дѣятеля» [2]). «Въ обществѣ тоже долженъ развиться соціальный интеллектъ, который примется за организацію силъ человѣческой природы и обратитъ ихъ на службу общества» [3]),— очевидно, болѣе экономическимъ путемъ, нежели это совершается теперь.

Благодаря интеллекту, становится такимъ образомъ возможенъ *телеологическій прогрессъ*, противупоставляемый авторомъ простой каузальной, органической эволюціи.

Изъ этого изложенія ясно, что психологическая телеологія выростаетъ на каузальной почвѣ. Чувство и вообще психика прецставляютъ лишь одинъ изъ стволовъ органической жизни. Телеологія есть продуктъ природы, слѣдовательно и осуществима только въ предѣлахъ этой каузальной, генетически работающей природы. Но въ то же время, какъ говоритъ Уордъ, природа въ выработкѣ этого продукта «превзошла себя», поставивъ на мѣсто генезиса—искусство. Явилось дѣйствіе по цѣлямъ и произвело цѣлый переворотъ. Примирить эти двѣ точки зрѣнія возможно лишь такъ, что подъ природою, превзойденною ею самою, разумѣется только *низшая* природа, еще не развившая въ себѣ телеологію, подъ побѣжденнымъ

---

[1]) Ib., стр. 235.

[2]) П. Н. Прикладная соціальная наука и теорія прогресса. Русская Мысль, 92 г., XI—XII.

[3]) Психич. факторы цивил., 296.

генетизмомъ—только низшій родъ его, не выработавшій еще уточенной связи, своеобразной формы отношенія между причиной и дѣйствіемъ [1]). Природа же и каузальность *въ общемъ смыслѣ* побѣждены быть не могли. Психика и телеологія суть только высшія ихъ формы. Несомнѣнно, такъ понимаетъ дѣло и психическій телеологизмъ, иначе онъ превратился бы въ противорѣчивую теорію. Онъ правъ, поскольку требуетъ изученія этихъ высшихъ формъ и спеціальныхъ орудій эволюціи *въ ихъ своеобразномъ видѣ*, а не въ прямомъ разложеніи на общую каузальность. Но онъ забываетъ, что эта специфичность все-таки должна быть понята какъ *видъ каузальности*, что она не самостоятельна, а подчинена общему каузальному ходу,—почему и соціальныя орудія психики, главнымъ образомъ, ея интеллектъ, должны быть разсмотрѣны и какъ орудія общей эволюціи, при чемъ опредѣляющее значеніе принадлежитъ этой ихъ послѣдней роли. Орудіемъ осуществленія цѣлей и прогресса они являются лишь постольку, поскольку прогрессъ обезпеченъ эволюціей, стоитъ въ ея каузальномъ ряду. Такимъ образомъ телеологическая точка зрѣнія безусловно подчиняется каузальной. Здѣсь недостаточно говорить о «компромиссѣ», какъ дѣлаетъ это Уордъ. Компромиссъ предполагаетъ уступки съ обѣихъ сторонъ, а каузальность уступокъ не дѣлаетъ.

Поэтому мы вправѣ критиковать психологическій телеологизмъ на почвѣ общей каузальности, ибо, не взирая на нѣкоторыя его неточности, «идея» въ его пониманіи не обладаетъ силою осуществленія какъ трансцендентная цѣль, а дѣйствуетъ лишь какъ предшествующій реальный психическій фактъ. Каузальность же въ общемъ своемъ видѣ есть необходимая связь реальныхъ фактовъ въ ихъ предшествованіи и послѣдованіи. Это общее свойство каузальности не можетъ быть отмѣнено никакими ея спе-

---

[1]) Въ этимъ же смыслѣ можно сказать, что физическая природа *превзойдена* въ химической, или что механическій законъ „отмѣненъ“ или „побѣжденъ“ физическимъ.

цификаціями, никакими частными формами ея проявленія. Съ точки зрѣнія каузальности всякая *сила* есть лишь формулированіе такой реальной связи и измѣряется только этой послѣдней, иначе—реальной функціей. Законъ каузальности требуетъ изученія дѣйствительности изъ этихъ реальныхъ функцій, а не изъ силъ и тенденцій: послѣднее возможно лишь въ томъ смыслѣ, что сила берется какъ методологическое понятіе, въ которомъ выражена именно реальная функція. *Послѣдняя измѣряетъ первую, а не обратно.* Этотъ законъ изученія, какъ вытекающій изъ общаго смысла каузальности, также не можетъ быть отмѣненъ никакимъ высшимъ развитіемъ этой послѣдней, никакой спецификаціей ея формы. Итакъ, этотъ критерій мы приложимъ къ теоріи психическаго телеологизма.

Желаніе несомнѣнно есть психическая сила и, какъ таковая, должно быть изучено въ своей реальной функціи. Такой функціей является то психическое движеніе, которое происходитъ въ самомъ субъектѣ въ направленіи достиженія желаемаго, *психическая работа* субъекта, состоящая въ сосредоточеніи вниманія на желаемомъ объектѣ и въ установкѣ опредѣленнаго къ нему направленія двигательныхъ импульсовъ, по крайней мѣрѣ, потенціальныхъ, опредѣленной величины. Въ результатѣ получается нѣкоторое *активное* [1]) напряженіе психической силы, *сопровождаемое представленіемъ объекта желанія.* Изъ этихъ двухъ элементовъ желанія *интенсивнымъ*, а слѣдовательно и измѣряемымъ, опредѣляемымъ какъ величина, является именно чувство напряженія психической силы эквивалентное потенціальной энергіи движенія. Представленіе же объекта желанія такой интенсивностью не обладаетъ, а только формулируетъ въ сознаніи «направленіе» этихъ интенсивныхъ силъ. Идея—цѣль есть именно такой представляемый объектъ желанія, а въ этомъ обьектѣ мы отвлеклись отъ интенсивныхъ силъ желанія и оста-

[1]) Пассивное напряженіе аналогическаго свойства будетъ простымъ *ожиданіемъ*, а не желаніемъ.

вили въ немъ лишь познаніе направленія. Поэтому такой представляемый объектъ самъ по себѣ не можетъ измѣрять для насъ реальной функціи, реальной силы субъективнаго желанія,—и его наличность нисколько не гарантируетъ намъ присутствія опредѣленной величины этой субъективной силы. Если же мы и представляемъ себѣ извѣстную идею-цѣль какъ носитель интенсивной силы,—то мы исходимъ при этомъ изъ фактически даннаго интенсивнаго чувства, выражающаго напряженіе рабочихъ, двигательныхъ импульсовъ субъекта и связаннаго съ этой идеей-цѣлью, — *но количественно ею не опредѣляемаго*. Наоборотъ, количество этой реальной силы желанія переносится нами на его представляемый объектъ, на эту идею-цѣль [1]). Отсюда слѣдуетъ, что изученіе дѣйствительной силы субъективнаго желанія не можетъ исходить изъ этого представляемаго объекта, а должно быть основано на изученіи самихъ реальныхъ субъективныхъ функцій желанія, *которыя въ сознаніи даны какъ извѣстное напряженіе, физіологически могутъ быть изучены какъ извѣстные процессы нервной дѣятельности, наконецъ, при опредѣленныхъ условіяхъ своего внѣшняго проявленія, могутъ быть оцѣнены и по этимъ своимъ внѣшнимъ результатамъ*.

Все сказанное относится и къ нравственной оцѣнкѣ цѣли. Эта оцѣнка, поскольку она не связана съ величиною двигательныхъ импульсовъ, есть только интеллектуальный, логическій, моментъ, (хотя, какъ увидимъ ниже, можетъ являться таковымъ только въ отвлеченіи), поскольку связана съ нею, получаетъ свое *количественное* значеніе,

---

[1]) Можетъ быть, захотятъ поставить въ связь съ этой реальной силой желанія ту оцѣнку его объекта, которая исходитъ изъ понятія *должнаго*. Это было бы крайне рискованно. Категорія „должнаго", т.-е., оцѣнка идеала или цѣли по ихъ нравственному достоинству, совершенно не совпадаетъ съ интенсивностью желанія и чаще всего даже идетъ въ разрѣзъ съ ними. Какъ и всякая оцѣнка вообще, нравственная оцѣнка основана на измѣреніи волевого напряженія,—но она *не эквивалентна общей равнодѣйствующей этого напряженія*.

какъ *опредѣленная сила*, только отъ этой величины двигательныхъ импульсовъ.

Желаніе есть психическая сила,—и постольку является образующимъ элементомъ внѣшнихъ событій. Однако эти послѣднія являются въ то же время и результатомъ внѣшнихъ двигательныхъ силъ самаго организма и силъ окружающей среды. Если представляемый объектъ желанія не содержалъ въ себѣ никакихъ элементовъ для опредѣленія даже субъективной, психической силы желанія и наличность его гарантировала лишь присутствіе связанной съ нимъ нѣкоторой неопредѣленной величины этой силы, то къ внѣшнему эффекту желанія, обусловливаемому названными моментами, онъ теряетъ уже всякое отношеніе. Мы могли бы изучить этотъ эффектъ, исходя изъ реальныхъ силъ субъективнаго желанія и присоединяя сюда изученіе тѣхъ внѣшнихъ силъ, которыя вмѣстѣ съ первыми образуютъ его. Но такая дедукція отъ субъективной силы желанія, по неопредѣленности нашей оцѣнки этой силы и по затруднительности вычисленія ея взаимодѣйствія съ внѣшними силами, представляется рѣдко возможною и служитъ большей частію только вспомогательнымъ средствомъ для индуктивнаго изученія внѣшнихъ эффектовъ. Лишь въ простѣйшихъ случаяхъ, когда мы можемъ точно установить внѣшній эквивалентъ этой субъективной силы желанія, мы достигаемъ этимъ путемъ значительныхъ результатовъ [1]). Но и это, какъ сказано, от-

[1]) Этимъ объясняется извѣстная степень успѣха той психологической соціологіи, которая исходитъ изъ *основныхъ* человѣческихъ потребностей и желаній. Эти основныя потребности настолько общи и настоятельны, что соотвѣтствующіе имъ двигательные импульсы могутъ быть прямо приняты какъ объективное данное въ числѣ другихъ общихъ условій общественной жизни. Постольку имѣютъ значеніе соотвѣтствующіе взгляды Бокля, въ извѣстной ограниченной степени также біологическая и „расовая“ соціологія, даже „подражательная“ соціологія Тарда и вообще всѣ теоріи, въ которыхъ выдвигаются основныя психическія „силы“. Вездѣ здѣсь найдутся объективные элементы, дающіе мѣсто *нѣкоторымъ* соціологическимъ дедукціямъ. Результатъ становится

носится лишь къ реальной функціи желанія, а не къ отвлеченно представляемому его объекту, изъ котораго мы не можемъ извлечь ровно ничего для изученія и опредѣленія внѣшняго эффекта, ибо онъ не обладаетъ *необходимою соизмѣримостью* съ этимъ послѣднимъ [1]).

Однако, не будучи необходимой, эта соизмѣримость и даже адэкватность можетъ быть достигнута, и тогда мы будемъ вправѣ, *хотя все-таки только методологически*, перенести на идею-цѣль, на представляемый объектъ желанія, ту силу осуществленія внѣшняго эффекта, которая въ существѣ принадлежитъ лишь реальной функціи желанія въ ея взаимодѣйствіи съ внѣшними силами. Какимъ же образомъ достигается такая соизмѣримость, такое совпаденіе идеи-цѣли съ осуществленіемъ внѣшняго эффекта? Съ одной стороны, конечно, въ этомъ направленіи работаетъ реальная субъективная сила желанія, внося свою долю воздѣйствія на внѣшнія событія и тѣмъ сближая ихъ съ своимъ представляемымъ объектомъ, насколько, конечно, сама она съ нимъ совпадаетъ. Съ другой стороны, внѣшнія силы видоизмѣняютъ, путемъ естественнаго приспособленія организмовъ, ихъ подбора и выживанія наиболѣе приспособленныхъ, самое содержаніе и интенсивность реальной функціи желанія у этихъ орга-

---

сомнительнымъ по мѣрѣ перехода въ сферу болѣе сложныхъ идей и цѣлей, напр. у Гиддингса (который между прочимъ опредѣляетъ соціологію какъ „науку объ ассоціаціяхъ умовъ“),—и именно въ той части его системы, которая трактуетъ о происхожденіи высшихъ общественныхъ формъ подъ вліяніемъ усложнившагося „родоваго сознанія“ и развившагося сознательнаго „соціальнаго духа“. Наконецъ, результатъ дѣлается вовсе ничтожнымъ, когда основой изученія ставятся общественные *идеалы*.

1) Если бы мы даже приняли гипотезу свободной воли, т.-е. свободной постановки цѣлей,— то все же разъ поставленная цѣль могла бы осуществиться только по закону причинности *въ мѣру тѣхъ реальныхъ силъ*, которыя находятся въ ея распоряженіи; а потому изученіе эффекта могло бы и должно было бы производиться каузально, изъ этихъ реальныхъ силъ, а не изъ простого содержанія цѣли или нравственной ея оцѣнки.

низмовъ, ибо нужно помнить, что для природы—чувство есть только орудіе функціи: такимъ образомъ достигается извѣстное единство въ направленіи субъективнаго желанія и дѣйствительнаго хода вещей, а постольку и нѣкоторая соизмѣримость представляемаго объекта съ этимъ ходомъ. При этомъ очевидно, что первый процессъ согласованія имѣетъ гораздо меньшее распространеніе нежели второй, ибо реальная субъективная сила желанія представляется лишь незначительнымъ моментомъ среди внѣшнихъ взаимодѣйствующихъ силъ; но, самое главное, этотъ первый процессъ вполнѣ подчиненъ второму, опредѣленіе внѣшнихъ событій силами субъективнаго желанія допускается лишь постольку, поскольку оно лежитъ на пути общаго хода эволюціи. Какъ только такимъ подчиненіемъ функція, охраненіе жизни, нарушается, происходитъ и измѣненіе самого желанія въ направленіи осуществленія функціи, или же разрушается данная функція и вмѣстѣ съ нею всякое желаніе.

Теперь мы пришли къ наиболѣе важному пункту психологическаго телеологизма, къ вопросу о роли интеллекта. Самъ Уордъ считаетъ эту роль только направляющею, а не творческою въ смыслѣ внесенія новой силы. Интеллектъ только экономизируетъ. Онъ не устанавливаетъ окончательной цѣли, но опредѣляетъ промежуточныя звенья, такъ что расходъ силъ сокращается и цѣль становится осуществимою. Достигаетъ онъ этого путемъ «познанія отношеній». Въ такомъ пониманіи все-таки невыяснено значеніе интеллекта. Какимъ образомъ онъ, не будучи движущей силой, можетъ быть направляющей? Для того, чтобы направлять, необходимо обладать и силой производить движеніе. Это соотношеніе между знаніемъ и волею, задача его разрѣшенія, служило подводнымъ камнемъ для многихъ философскихъ системъ, поскольку онѣ гипостазировали интеллектъ какъ самостоятельную силу аналогично тому, какъ гипостазировалось понятіе идеи-цѣли.

Что же такое интеллектъ? Это есть только расширенное, видоизмѣненное, усложненное ощущеніе, есть слож-

ная познавательная реакція на внѣшнія возбужденія, въ то время какъ ощущеніе есть простая реакція. Но, какъ и всякое ощущеніе, интеллектъ въ своемъ цѣльномъ явленіи, какъ реальный психическій фактъ, а не отвлеченная система идей, есть реальная *сила*, точнѣе,—цѣлая система живыхъ и потенціальныхъ энергій, проявляющихся въ каждой нашей умственной реакціи и постольку способныхъ служить двигательнымъ началомъ. Интеллектъ, какъ система идей, представляетъ лишь одну сторону явленій, другая дается тѣмъ интенсивнымъ процессомъ, который лежитъ подъ нею и который аналогиченъ реальнымъ силамъ *влеченія и желанія*. Въ процессахъ волевыхъ эта интенсивная сторона выступаетъ рѣзче, нежели въ познавательныхъ,—но и въ послѣднихъ она не отсутствуетъ. Хотя бы мы не сознавали ея какъ влеченія, но каждое представленіе, каждая идея фактически непремѣнно проявляется въ реальной связи причиненія, и потому можетъ быть понята какъ реальная сила [1]). Этимъ объясняется способность идеи вызывать влеченіе. Она дѣйствуетъ здѣсь не какъ отвлеченное мыслительное содержаніе, а какъ живой мыслительный процессъ, способный или прямо отъ себя вносить извѣстную силу въ то, что мы уже сознаемъ какъ влеченіе, или просто играющій роль толчка, реактивной силы, разряжающей напряженіе потенціальныхъ силъ влеченія. Въ первичныхъ формахъ жизни такая роль принадлежитъ просто внѣшнему раздраженію, за которымъ непосредственно слѣдуетъ реакція; въ дальнѣйшемъ развитіи между раздраженіемъ и реакціей вдвигается ощущеніе, а затѣмъ послѣднее разрастается въ цѣлую систему воспроизведенныхъ представленій и идей. Каждый изъ такихъ воспроизведенныхъ моментовъ интеллекта все же не перестаетъ являться но-

[1]) Этимъ пониманіемъ идеи какъ интенсивнаго бытія, способнаго къ самодвиженію и саморазвитію, мы обязаны несомнѣнно Гегелю,—хотя это не въ достаточной мѣрѣ еще признается. Гегель есть истинный родоначальникъ того волюнтаризма, который подчиняетъ познаніе волѣ, а усматриваетъ единство ихъ корней.

сителемъ извѣстной реальной силы, и какъ таковая, способенъ дѣйствовать на наши влеченія. Теперь уже и первичный толчокъ, вслѣдствіе постоянной игры внутреннихъ силъ интеллекта, можетъ возникать не извнѣ, какъ раздраженіе, а изнутри самаго интеллекта. Итакъ, собственно идейной, отвлеченной сторонѣ интеллекта соотвѣтствуетъ непремѣнно цѣлая система внутреннихъ, психическихъ силъ, аналогичная системѣ влеченій и вступающая съ нею въ взаимодѣйствіе. Этимъ взаимодѣйствіемъ реальныхъ силъ и опредѣляется *возможность* интеллектуальнаго выбора.

Самый механизмъ этого выбора вполнѣ каузальный,— какимъ онъ не могъ бы быть, если бы идея не содержала въ себѣ интенсивнаго элемента. Тѣ силы, которыя вносятся идеями-представленіями, впадаютъ уже въ готовую систему силъ-влеченій субъекта. По отношенію къ однимъ изъ этихъ влеченій роль идей-силъ служебная, по отношенію къ другимъ—критическая и творческая. Въ первомъ случаѣ основная сила и направленіе влеченія остаются неизмѣненными,—но благодаря усложненію познавательной реакціи усложняется и утончается связанная съ нею двигательная въ такомъ направленіи, что *дѣйствіе влеченія экономизируется*. Это достигается тѣмъ, что отдѣльные моменты влеченія связываются теперь съ такими идеями, реактивная сила которыхъ оказывается наиболѣе выгодною для осуществленія основного влеченія. Это послѣднее дѣйствуетъ при этомъ пугемъ наименьшаго сопротивленія. Изъ привходящихъ идей-силъ становятся цѣлями тѣ, которыя именно способствуютъ въ качествѣ этихъ цѣлей экономизаціи дѣйствія основного влеченія. По отношенію къ послѣднему онѣ становятся средствами. Слѣдовательно, здѣсь основная сила влеченія какъ бы распадается на такую систему влеченій, связанныхъ съ промежуточными цѣлями, которое наиболѣе полно разрѣшаетъ задачу основного влеченія. *Сила влеченія къ этимъ частнымъ цѣлямъ возникаетъ изъ силы общаго влеченія подъ вліяніемъ реактивныхъ силъ привходящихъ въ интеллектъ идей.* Послѣднія дѣйствуютъ здѣсь

какъ разрѣшающія потенціальную энергію основного влеченія въ наиболѣе выгодномъ для него направленіи. Такое *приспособленіе* основного влеченія къ внѣшнимъ условіямъ дѣйствія, достигаемое черезъ усложненіе познавательной реакціи, происходитъ или путемъ филогенетическаго развитія или въ личномъ опытѣ индивидуума. Во всякомъ случаѣ, это только фикція нашего сознанія,— будто бы выборъ средствъ на пути къ извѣстной цѣли устанавливается *чистымъ познаніемъ* отношенія между этими средствами и цѣлью. Всякая оцѣнка и связанный съ нею выборъ опредѣляются только интенсивными, чисто волевыми, психическими моментами, здѣсь дѣйствуетъ устанавливающаяся въ генетическомъ развитіи связь между наиболѣе полнымъ удовлетвореніемъ основного влеченія и распредѣленіемъ отдѣльныхъ его моментовъ между тѣми или другими идеями-объектами. Идея выбирается частной цѣлью или средствомъ только видимо интеллектуально. На дѣлѣ мы имѣемъ здѣсь простой фактъ экономизаціи дѣйствія влеченія, развившейся подъ дѣйствіемъ подбора въ филогенетическомъ или въ личномъ опытѣ. Интеллектъ своей чисто-идейной стороной представляетъ намъ лишь отвлеченное отраженіе этого процесса усложненія и утонченія реакціи въ наиболѣе выгодную для основного влеченія сторону [1]).

Въ другихъ случаяхъ, какъ сказано, роль идей-силъ

---

[1]) Главную роль при этомъ играетъ то усложненіе познавательной реакціи, благодаря которому воспроизведенныя ощущенія и представленія являются источниками реактивной силы. При этомъ такой силой становится не только дѣйствительное переживаніе извѣстныхъ возбужденій и ощущеній— но и *предвидѣніе* будущихъ переживаній. Нужно только помнить, что и это предвидѣніе дѣйствуетъ не чисто-интеллектуальнымъ путемъ, не идейнымъ своимъ содержаніемъ, а своимъ интенсивнымъ элементомъ, связаннымъ съ реальными силами влеченія. Выборъ опредѣляется только степенью достигнутой въ направленіи къ болѣе выгодному удовлетворенію основного влеченія координаціи его частныхъ моментовъ. Иначе говоря, выборъ какъ интеллектуальный фактъ, есть только отвлеченное выраженіе этой координаціи, а вовсе не управляетъ ею.

по отношенію къ влеченіямъ критическая и творческая. Идеи-силы *замѣняютъ* здѣсь одни влеченія другими. Очевидно, что этотъ случай есть лишь моментъ предыдущаго. Такими замѣняемыми влеченіями являются именно частные моменты основного влеченія, вторичныя влеченія. Подъ давленіемъ основного влеченія, въ видахъ его наиболѣе экономическаго дѣйствія, отдѣльные моменты его, указаннымъ только что способомъ, связываются съ другими идеями-объектами, нежели раньше. Понятія основного и вторичнаго влеченія, конечно, относительны,—и то, что является основнымъ и неотмѣнимымъ для извѣстнаго рода идей, есть вторичное для другого, отмѣняемое имъ ради болѣе основного влеченія. Можетъ ли быть для субъекта найдено наиболѣе основное, истинно первичное влеченіе, по отношенію къ которому остальныя являются только подчиненными, и въ чемъ оно состоитъ,—здѣсь не подлежитъ разсмотрѣнію. Во всякомъ случаѣ можно только установить тотъ фактъ, что дѣйствіе идей-силъ, дѣйствіе интеллекта въ направленіи приспособленія влеченій къ внѣшнимъ условіямъ, становится менѣе и менѣе значительнымъ по мѣрѣ восхожденія къ болѣе основнымъ влеченіямъ. Видоизмѣненія послѣднихъ, связанныя съ глубокими измѣненіями самой организаціи субъекта, производятся главнымъ образомъ болѣе грубыми методами измѣненія не познавательныхъ, а чисто біологическихъ реакцій организма.

Однако въ существѣ своемъ эти методы имѣютъ одинъ и тотъ же характеръ. Направляющая силы интеллекта не можетъ быть *противопоставляема* движущей силѣ желанія, — какъ дѣлаетъ это Уордъ. Она неизбѣжно есть и движущая. И эта движущая, а постольку и направляющая, сила интеллекта дана не въ отвлеченномъ содержаніи идеи, а въ ея интенсивномъ элементѣ, аналогичномъ силѣ влеченія. Этимъ самымъ интеллектъ, какъ и влеченіе, входитъ въ каузальную цѣпь явленій. Онъ не стоитъ внѣ этого каузальнаго хода, *направляя его*, а есть его имманентный элементъ. Онъ дѣйствуетъ первично лишь

въ цѣляхъ эволюціи,—и *только вторично*, именно постольку, поскольку эволюція осуществляетъ въ себѣ и прогрессъ, становится орудіемъ этого послѣдняго. Совпаденіе между дѣйствіемъ интеллекта и основными влеченіями и цѣлями продолжается лишь постольку, *поскольку эти влеченія и цѣли лежатъ на пути каузальной эволюціи*. Интеллектъ является такимъ образомъ лишь выраженіемъ той высшей координаціи и экономизаціи силъ, которыя вырабатываются эволюціей на ея высшихъ ступеняхъ [1]).

Поэтому вся реальная сила интеллекта, какъ и сила влеченія, въ отношеніи осуществленія нашихъ цѣлей, обезпечивается не просто содержаніемъ идеала, которому онъ служитъ, и не просто субъективною силою связаннаго съ этимъ содержаніемъ влеченія, выражающеюся въ томъ, что мы называемъ «достоинствомъ» идеала,—а только каузальнымъ ходомъ вещей, слѣдовательно, только адэкватностью нашихъ представленій дѣйствительности и слѣдующимъ за нею приспособленіемъ къ этой дѣйствительности нашихъ влеченій [2]). Развитіе интеллекта есть развитіе нашей познавательной реакціи, влекущее за собой тончайшее приспособленіе двигательной реакціи къ внѣшнимъ условіямъ. Въ установкѣ идеи-цѣли и идей-средствъ онъ лишь формулируетъ то наиболѣе выгодное для основныхъ нашихъ влеченій сочетаніе нашихъ субъективныхъ

---

[1]) Вопреки выраженію Уорда, интеллектъ не отмѣняетъ прежній біологическій законъ, а только содержитъ въ себѣ болѣе утонченное и болѣе экономическое развитіе этого закона.

[2]) То, что называютъ „достоинствомъ„ или „высотою“ идеала, есть лишь оцѣнка его по направленію *нѣкоторыхъ* субъективныхъ интенсивныхъ элементовъ, не представляющему даже равнодѣйствующей общаго субъективнаго волевого напряженія,—до тѣхъ поръ, пока не выработается такое соотвѣтствіе идеала съ объективной дѣйствительностью, при которомъ высшее его „достоинство“ совпадаетъ въ то же время съ наивысшей энергіей лежащихъ въ его основѣ двигательныхъ импульсовъ.

силъ съ внѣшними, которое выработано эволюціоннымъ процессомъ. Поэтому оцѣнка силы интеллекта въ творчествѣ дѣйствительности, какъ и оцѣнка такой же силы влеченія, лежитъ исключительно въ изученіи того, насколько согласуются представляемыя нами цѣли и средства съ дѣйствительнымъ ходомъ вещей, насколько познавательная и двигательная реакціи приспособились къ послѣднему. Возрастающая сила нашихъ идеаловъ вполнѣ совпадаетъ съ возрастающей ихъ объективностью. А эта объективность или адэкватность идеала не можетъ быть доказана инымъ путемъ, какъ изъ изученія дѣйствительности,—и лишь послѣ такого доказательства мы можемъ условно признать за идеаломъ *силу* измѣненія дѣйствительности при содѣйствіи интеллекта. Дѣйствительная же оцѣнка доставляемыхъ интеллектомъ средствъ должна быть произведена вовсе не изъ содержанія того идеала, который онъ стремится осуществить этими средствами. Интеллектъ творитъ дѣйствительность лишь поскольку самъ входитъ въ ея каузальную цѣпь. Такимъ образомъ, хотя и вѣрно утвержденіе Уорда, что съ выступленіемъ интеллекта методъ человѣческихъ дѣйствій становится телеологическимъ, тѣмъ не менѣе этимъ онъ вовсе не противопоставляется генетическому методу природы, а остается лишь частнымъ его видоизмѣненіемъ. Окончательнымъ объясненіемъ человѣческихъ дѣйствій остается все-таки генетическое.

Такимъ пониманіемъ психологическая телеологія не устраняется, но вводится въ законныя границы. Каузальная эволюція сама обезпечиваетъ идеалу возрастающую объективность,—но именно поэтому степень этой послѣдней должна быть выяснена изъ фактическаго изученія эволюціи. Общественный идеалъ объективенъ, — если обезпечено его осуществленіе какъ силою и направленіемъ реальныхъ психическихъ функцій личностей, составляющихъ общество, такъ и внѣшними условіями жизни этого общества. Чѣмъ больше роль интеллекта въ этомъ идеалѣ, чѣмъ болѣе полное знаніе всѣхъ реальныхъ усло-

вій онъ содержитъ, тѣмъ онъ объективнѣе. Это не значитъ, что идеаломъ можетъ стать всякое разумное предвидѣніе событій, — идеалъ есть только разумная координація нашихъ *желаній*. Желательный элементъ въ немъ необходимъ, — мы видѣли, что онъ вырабатывается самою эволюціею. Но никакая оцѣнка, исходящая изъ субъективныхъ интенсивныхъ элементовъ идеала, связанныхъ съ его содержаніемъ, не можетъ дать гарантіи его осуществимости или объективности именно потому, что мы не знаемъ, насколько ходъ эволюціи уже устранилъ изъ этого содержанія субъективные, т. е. не соотвѣтствующіе дѣйствительности, элементы. Подъ субъективнымъ идеаломъ, чтобы оцѣнить его истинную силу, мы должны разсмотрѣть образующія его реальныя теченія и выраженныя въ немъ его реальныя средства, — и тогда только мы опредѣлимъ тѣ элементы объективности, которые содержатся въ немъ [1]).

Ослабляется ли такимъ пониманіемъ значеніе идеала или общественной цѣли? Ни въ какомъ случаѣ. Образованіе общественной цѣли, извѣстнаго единства въ психическихъ стремленіяхъ общественныхъ группъ, указываетъ на извѣстную высоту, достигнутую организаціей общества. Чѣмъ выше это единство, тѣмъ выше и степень организаціи общественныхъ силъ. Безъ идеаловъ немы-

---

[1]) Различіе субъективнаго и объективнаго не совпадаетъ съ различіемъ психическаго и матеріальнаго. Поэтому несправедливо думать, что подъ объективными фактами соціальной жизни разумѣютъ лишь внѣшніе, матеріальные. Объективность есть согласіе понятія или представленія съ дѣйствительностью, адэкватность реальнымъ функціямъ. Объективность воли опредѣляется адэкватностью представляемаго объекта съ внѣшнимъ эффектомъ, достигаемымъ волей. Объективная воля есть та, которая имѣетъ шансы воплотиться въ дѣйствительность, *цѣль которой соотвѣтствуетъ ея реальнымъ силамъ*. Если къ матеріальнымъ агентамъ по преимуществу и прилагается категорія объективности, то это лишь потому, что въ представленіе о нихъ мы не такъ склонны вносить субъективные элементы, какъ въ представленіе о нашихъ субъективныхъ силахъ.

слимы высшія ступени этой организаціи, ибо психика и интеллектъ—не случайный привѣсокъ, а необходимая ихъ форма. Такимъ образомъ *общественность* идеала, принадлежность цѣлей извѣстнымъ общественнымъ группамъ, служитъ нѣкоторой внѣшней гарантіей его объективности. Но чтобы точно оцѣнить степень этой объективности, мы все же должны обратиться къ его реальнымъ силамъ. При этомъ оказывается, что *чѣмъ выше общественная организація, тѣмъ болѣе отпадаютъ субъективные элементы идеала, ибо высшая ступень общественной организаціи есть въ то же время и высшая ступень общественной психики и общественнаго интеллекта.*

Таковъ взглядъ соціальнаго объективизма. Психологическій же телеологизмъ преувеличиваетъ силу собственно-идейнаго содержанія идеала, произвольно и *субъективно*, безъ дальнѣйшихъ изслѣдованій, приписывая ему способность ставить себѣ на службу реальныя психическія влеченія и силы.

Когда говорятъ о способности идеальныхъ стремленій *къ самостоятельному развитію*, забываютъ, что такое развитіе, хотя оно въ извѣстной мѣрѣ и возможно, есть во всякомъ случаѣ субъективное, не ведущее идеалъ въ направленіи къ его осуществимости и къ объективной его силѣ, а, наоборотъ, отклоняющее его отъ этого направленія. Такое развитіе отрѣшается отъ настоящихъ питательныхъ источниковъ идеала какъ общественной силы,—и дѣлаетъ его чахлымъ и безжизненнымъ. Этотъ *экзотизмъ* идеаловъ расшатываетъ, а не укрѣпляетъ ихъ общественное значеніе. Такой идеалъ можетъ быть только случайнымъ и личнымъ, но никогда не станетъ идеаломъ организованной части общества, способной провести его въ жизнь. Конечно, и обыкновенный идеалъ созрѣваетъ въ отдѣльныхъ умахъ ранѣе, нежели даны всѣ условія для перехода его въ идеалъ такого общественнаго класса,—но дальнѣйшее его развитіе въ этомъ направленіи подтверждаетъ его жизненную силу.

Уордъ, когда онъ настаиваетъ на томъ, что методъ человѣческихъ дѣйствій долженъ быть отличаемъ отъ генетическаго и потому долженъ изучаться съ цѣлевой точки зрѣнія,—забываетъ прежде всего собственное утвержденіе, что общественная жизнь слагается *главнымъ образомъ* изъ дѣйствій, не имѣющихъ сознательной цѣлью общественныхъ функцій. Но если бы таковая цѣль и являлась дѣйствующимъ агентомъ по преимуществу,—все же общественный результатъ не можетъ à priori являться ей эквивалентнымъ, а долженъ быть изученъ въ своей эмпирической дѣйствительности. Можетъ быть только два метода изученія общественныхъ явленій. Одинъ исходитъ изъ реальныхъ психическихъ функцій въ ихъ взаимодѣйствіи съ внѣшними факторами,—и дедуктивно восходитъ къ общественному конкрету. Этотъ путь законенъ, но область его приложенія, какъ мы говорили выше, ограничивается простѣйшими функціями психики и онъ представляетъ собою скорѣе только вспомогательное средство. Другой путь идетъ отъ самаго конкрета общественныхъ явленій, анализируетъ его, прилагая сюда, по мѣрѣ возможности, достигнутое познаніе реальныхъ психическихъ функцій, какъ и внѣшнихъ реальныхъ силъ,—и открываетъ такимъ образомъ законы соотношенія и развитія общественныхъ элементовъ. На этомъ пути находятъ себѣ законную оцѣнку факторы какъ внѣшніе, такъ и внутренніе,—и если иногда отдается преимущество внѣшнему фактору, какъ первому опредѣлителю,—то на это должно быть дано право лишь установленіемъ необходимой и закономѣрной связи его, черезъ посредство психическихъ функцій, съ внѣшнимъ общественнымъ результатомъ. Такимъ образомъ, по отношенію къ внѣшнему фактору соціальный объективизмъ занимаетъ совершенно то же положеніе, какъ и по отношенію къ внутреннему,—ибо вѣдь и психическому идеалу усвояется опредѣляющее значеніе, поскольку доказана необходимая связь его съ реальностью. Оба эти пути совершенно не нуждаются въ телеологіи,—иначе какъ въ методологическомъ представленіи.

Итакъ, выводъ телеологическаго принципа изъ каузальнаго и соотвѣтствующее ихъ соглашеніе возможны только при подчиненіи, а не противопоставленіи перваго принципа второму. Поскольку психологическій телеологизмъ не доводитъ этой мысли до полнаго ея развитія, синтезъ его является внутренно-противорѣчивымъ и несостоятельнымъ.

Теорія прогресса г. Михайловскаго и его оцѣнка значенія личности подлежатъ той же критикѣ. Несомнѣнно, что *оцѣнивать* прогрессъ мы должны съ телеологической точки зрѣнія. Но *изучать* его можемъ лишь изъ каузальныхъ силъ, его движущихъ. Если бы психологическій телеологизмъ ограничился предъявленіемъ своихъ правъ на такую оцѣнку историческаго процесса съ точки зрѣнія человѣческихъ цѣлей, --онъ былъ бы законенъ. Но тогда онъ не достигъ бы искомаго синтеза между дѣйствительностью и идеаломъ,—и вотъ онъ пытается доказать, что такая оцѣнка процесса имѣетъ силу и направлять его въ сторону прогресса. Соціальный объективизмъ не возражаетъ принципіально противъ такой возможности. Онъ не исключаетъ идеала изъ числа агентовъ историческаго процесса,—но настаиваетъ на томъ, что сила идеала, поскольку она каузальная и *создается самимъ ходомъ эволюціи*, должна быть опредѣлена не изъ его внутренняго содержанія, а изъ тѣхъ силъ дѣйствительности, которыя ему служатъ. Даже субъективный идеалъ не проходитъ безслѣдно въ общественной жизни; но онъ не даетъ адэкватнаго ему измѣненія этой жизни,—и потому объективные его элементы могутъ быть почерпнуты только изъ этой послѣдней. Субъективная теорія прогресса смѣшиваетъ задачи науки и проповѣди и хочетъ силою личнаго убѣжденія замѣнить объективные элементы знанія.

То же нужно сказать о значеніи личности. Она не исключается изъ числа реальныхъ агентовъ ни въ отношеніи осуществленія своихъ правъ, ни въ отношеніи общаго хода прогресса. Но въ то же время *степень* осуществленія этихъ ея субъективныхъ тенденцій опредѣ-

ляется не простымъ ихъ психическимъ содержаніемъ, а взаимодѣйствіемъ и каузальнымъ ходомъ всѣхъ элементовъ общественной жизни, *въ томъ числѣ и субъективныхъ силъ самой личности*. Признать опредѣляющую силу за личнымъ идеаломъ мы можемъ лишь въ мѣру его осуществленія въ дѣйствительности. При этомъ, поскольку изученіе общественной дѣйствительности изъ реальныхъ психическихъ силъ личности представляется трудно-осуществимымъ, эта дѣйствительность изучается въ своихъ непосредственно-общественныхъ фактахъ, которые уже содержатъ въ себѣ результаты личнаго воздѣйствія. Роль личности такимъ образомъ не игнорируется, а лишь объективно учитывается.

Своеобразную попытку синтеза представляетъ *гносеологическій телеологизмъ*. Въ послѣднее время гносеологія въ большомъ почетѣ. Она рекомендуется не только какъ панацея противъ ошибокъ формальнаго рода, но претендуетъ и на положительное значеніе въ вопросахъ собственно онтологическихъ. По существу дѣла такая постановка является уже сомнительной. Гносеологія можетъ трактоваться съ трехъ точекъ зрѣнія: метафизической, психологической и формальной. Какъ отрасль метафизики, у нѣкоторыхъ авторовъ поглощающая все содержаніе послѣдней, гносеологія дѣйствительно имѣетъ голосъ въ вопросахъ содержанія. Какъ психологическая доктрина, она можетъ касаться фактовъ лишь строго ограниченной области. Но какъ формальная наука познанія, она имѣетъ значеніе только методологическое: она формулируетъ наши способы познаванія, систематизируетъ ихъ, обобщаетъ и выдѣляетъ общій критерій истины. Какъ критика, оцѣнка познанія, она способствуетъ уясненію нашихъ взглядовъ на факты, но сама не вноситъ въ ихъ матеріалъ ни единой черты. Конечно, мы должны считаться съ тѣмъ фактомъ, что отдѣленіе формы отъ содержанія всегда есть

только условное [1]); но разъ такое условное отдѣленіе произошло, оно, хотя и практическое, должно соблюдаться не менѣе, если не болѣе строго, чѣмъ принципіальное. Функція гносеологіи въ этомъ случаѣ совершенно аналогична функціи логики, и послѣдняя представляется при такомъ пониманіи лишь частною отраслью первой. *Общая гносеологія* имѣетъ дѣло только съ тѣмъ общимъ, что есть въ содержаніи всѣхъ наукъ и всего опыта, ибо это общее и есть форма всего содержанія; отношеніе же къ спеціальному содержанію различныхъ опытныхъ сферъ дано уже въ методологіяхъ отдѣльныхъ наукъ. Всякая попытка придать гносеологіи нѣкоторое специфическое отношеніе къ специфическому различію самого матеріала,—слѣдовательно, построеніе всякой частной методологіи,—можетъ быть правомѣрно обоснована лишь на общей гносеологіи, являясь только частнымъ приложеніемъ ея общихъ истинъ, а не самостоятельною гносеологическою областью. Такимъ образомъ общая гносеологія знаетъ только одинъ родъ познанія, общій для всего опыта.

Формальная гносеологія ведетъ свое начало отъ Канта. Всѣ предшествующія гносеологическія ученія были тѣсно слиты съ онтологическими элементами. Но интересъ, руководившій Кантомъ въ установленіи ея формальныхъ основъ, былъ все-таки метафизическій. Это отразилось и на самомъ изученіи. Чистый формализмъ не нуждался бы въ выводѣ общеобязательности и объективности общихъ формъ познанія иначе какъ эмпирическаго факта. Онъ ограничился бы отвлеченіемъ этихъ общихъ формъ отъ частныхъ, не входя въ вопросъ объ ихъ происхожденіи. Для Канта этого эмпирически-формальнаго обоснованія было недостаточно. Общеобязательность для него не фактъ опыта, а нѣчто, дѣлающее возможнымъ самый опытъ, логически ему предшествующее. Несомнѣнно, что въ дѣйствительности общія формы познанія могутъ быть

[1]) Ср. мою статью: „Теорія познанія на основѣ критическаго эмпиризма“. Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 48.

извлечены только изъ опытныхъ явленій познанія,—и Кантъ извлекъ свои познавательныя формы оттуда же. Но въ то время какъ чистый формализмъ на этомъ остановился бы, Кантъ придаетъ этимъ формамъ значеніе, уже не заимствованное изъ опыта. Его формализмъ становится *раціоналистическимъ*. Онъ представляетъ эти формы присущими нѣкоторому *трансцендентальному* сознанію, составляющему не простое отвлеченіе отъ эмпирическихъ явленій сознанія, а какъ бы самостоятельное бытіе *sui generis*, бытіе, которое само, въ силу своихъ свойствъ, опредѣляетъ явленія частнаго сознанія. Это трансцендентальное сознаніе и эти присущія ему общія формы познанія являются у него *чистой гносеологической функціей*, чѣмъ-то самодовлѣющимъ и противостоящимъ какъ частнымъ эмпирическимъ сознаніямъ, такъ и тому сырому матеріалу, который оно объемлетъ. Оно изгоняетъ изъ себя всякое содержаніе реальности, хочетъ возвыситься до чистаго пустого познанія, которое на дѣлѣ можетъ быть понято лишь какъ отвлеченіе,—ибо синтезъ бытія и познанія неразрывенъ и чистая категорія познанія, обладающаго въ то же время закономѣрностью, которую оно *налагаетъ* на постороннее ей содержаніе, есть contradictio in adjecto. У Канта же именно это трансцендентальное сознаніе обладаетъ собственной закономѣрностью, независимою отъ содержательнаго матеріала. Оно не есть бытіе въ настоящемъ смыслѣ слова, но не есть и простая мыслимость, простое отвлеченіе. Трансцендентальное не есть еще трансцендентное, но не есть и эмпирическое. Оно *не есть*, но *имѣетъ значеніе общеобязательное и необходимое* [1]).

---

[1]) Споръ о томъ, представляетъ ли трансцендентальное сознаніе Канта эмпирическій фактъ или трансцендентный, рѣшается именно въ этомъ указанномъ смыслѣ. Кантъ произвольно создаетъ здѣсь нѣкоторое *промежуточное* понятіе, которое должно у него служить связующимъ звеномъ между двумя мірами.

Въ сущности здѣсь Кантъ совершаетъ то, что выше было названо нами гипостазированіемъ отвлеченія. Мы знаемъ, что при соблюденіи нѣкоторыхъ условій такое гипостазированіе законно. Условія эти—точное ограниченіе свойствъ гипостазируемой субстанціи или силы свойствами тѣхъ реальныхъ функцій, которыя она выражаетъ. Тогда *методологически* мы представляемъ себѣ это отвлеченіе какъ реальную силу, слагающую факты именно такъ, какъ они даны въ опытѣ [1]). Отклоненіе отъ этого правила приводитъ или къ метафизикѣ,—когда мы подкладываемъ подъ отвлеченное понятіе трансцендентную сущность, или къ простой каузальной ошибкѣ,—когда мы мыслимъ реальную функцію не адэкватно дѣйствительности. У Канта его «трансцендентальное сознаніе», являющееся творцомъ эмпирической закономѣрности, дѣйствительно мыслилось адэкватно его реальнымъ функціямъ, пока рѣчь шла о формахъ *теоретическаго* познанія. Изучены ли Кантомъ эти формы исчерпывающимъ и удовлетворительнымъ образомъ или нѣтъ,—во всякомъ случаѣ Кантъ не удалился здѣсь въ общемъ отъ того, что даетъ намъ опытъ самого познанія. Гносеологическій путь оказался однако гораздо

---

[1]) Самъ Кантъ прекрасно выражаетъ это правило по отношенію къ руководящимъ идеямъ разума (хотя и не признаетъ ихъ происходящими изъ опыта): „Принимать руководящій принципъ систематическаго единства природы за опредѣляющій, принимать за причину то, что предполагается только въ идеѣ въ видахъ непротиворѣчиваго приложенія разума,—значитъ спутывать разумъ“ („Критика чистаго разума“, пер. Владиславлева, стр. 525). „Ошибка, происходящая отъ неправильнаго пониманія принципа систематическаго единства, состоитъ въ томъ, что мы послѣдующее принимаемъ за предыдущее... Мы начинаемъ съ того, что полагаемъ въ основу, какъ фактъ, существованіе принципа цѣлесообразнаго единства... и затѣмъ навязываемъ свои цѣли природѣ вмѣсто того, чтобы искать ихъ путемъ физическаго изслѣдованія“. Ib., стр. 524. Все это приложимо къ методикѣ гипостазированныхъ отвлеченій, каковыми въ сущности и являются эти „регулятивныя идеи“.

болѣе скользкимъ, когда Кантъ приступилъ къ обоснованію «практической цѣнности».

Однако между обѣими частями ученія Канта существуетъ прямая связь, и ошибка второй вытекаетъ изъ ложныхъ основаній, заложенныхъ еще въ первой, т.-е. изъ внѣ-опытнаго обоснованія объективности познанія. Раціонализмъ Канта служилъ для него лишь мостомъ въ страну метафизики. Первоначально онъ считалъ даже этотъ путь непосредственнымъ и думалъ при помощи «чистыхъ формъ мышленія достичь апріорнаго познанія умопостигаемаго міра» (Фр. Паульсенъ, Иммануилъ Кантъ, стр. 262). Но уже въ «Критикѣ чистаго разума» такой взглядъ былъ оставленъ. Теоретическое познаніе, поскольку оно выходитъ за предѣлы опыта, въ своихъ нормахъ даетъ намъ не познаніе дѣйствительности, а только регулятивныя идеи, связывающія дѣйствительность въ мыслимое единство. Нужно было найти обходный путь для утвержденія умопостигаемой дѣйствительности. Этотъ путь былъ найденъ въ существованіи общеобязательныхъ, «объективныхъ», волевыхъ нормъ. Совершенно аналогично познавательному апріоризму, былъ созданъ нравственный апріоризмъ, опять-таки на формалистическихъ основаніяхъ. При этомъ, поскольку въ предыдущемъ объективность познанія была отрѣшена отъ эмпиріи, была дана возможность и эти объективныя нормы нравственнаго мышленія отнести къ категоріи объективнаго познаванія. Такимъ образомъ этика была подведена подъ гносеологію, явилась цѣлая область познанія, цѣлью котораго не было однако познаніе реальности [1]).

---

[1]) Ошибочно мнѣніе, котораго держится между прочимъ г. Новгородцевъ („Гегель и Кантъ въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ"), — будто бы функція „практическаго разума" не имѣетъ ничего общаго съ познаніемъ. Тенденція воли какъ таковая есть, конечно, специфическій фактъ, а не актъ познанія. Но „сознаніе" въ себѣ нравственнаго закона и оцѣнка мотивовъ по его нормѣ, есть во всякомъ случаѣ познавательный актъ, хотя, по мысли Канта, особаго рода, именно, не

Съ другой стороны, такъ какъ этотъ этическій апріоризмъ былъ созданъ съ явной тенденціей сдѣлать изъ него посредствующее звено къ переходу въ умопостигаемый міръ,—эта новая сфера познанія, и безъ того уже отрѣшенная отъ реальности, была еще опредѣленнѣе противопоставлена міру эмпиріи, нежели объективныя нормы

изъ причины, а изъ цѣли, какъ общей формы. Если имѣть въ виду окончательную цѣль Канта,—утвержденіе метафизики на новомъ, нравственно-волевомъ основаніи, — для него особенно было важно, чтобы волевая норма, выйдя изъ-подъ критики теоретическаго разума, все-таки сохранила за собою право служить источникомъ спеціальнаго познанія, — поскольку сама она представляетъ начало, непосредственно данное нашему сознанію.

Исходя изъ своей точки зрѣнія, г. Новгородцевъ упрекаетъ нашихъ субъективистовъ въ томъ, что „они смѣшали двѣ области, столь удачно разграниченныя Кантомъ, внося элементъ этической оцѣнки въ теоретическое изслѣдованіе“,— вмѣсто того, чтобы „признавъ обѣ эти потребности разума, показать ихъ различіе и самостоятельность“. Этотъ упрекъ справедливъ, но не вполнѣ въ томъ смыслѣ, какой приписываетъ ему авторъ. Этическая оцѣнка не потому не должна вторгаться въ изслѣдованіе фактовъ, что она не есть познаніе, а лишь потому, что она есть познаніе, во-первыхъ, *субъективное*, во-вторыхъ, *формальное*, не содержащее въ себѣ реальной связи фактовъ, а формулирующее только ихъ общелогическія отношенія тожества и различія, общности и частности, при чемъ только благодаря метафизическому обороту мысли это формальное отношеніе получаетъ силу телеологическаго опредѣленія (см. Предисловіе).

Когда г. Новгородцевъ восхваляетъ дуализмъ свободы и необходимости, установленный Кантомъ, онъ правъ лишь въ томъ отношеніи, что фактъ нашего внутренняго самоопредѣленія есть специфическій и самостоятельный въ ряду другихъ фактовъ бытія. Но этимъ признаніемъ фактъ этотъ не только не выводится изъ подъ закона причинности, а напротивъ, всецѣло подчиняется ему, ибо въ причинномъ отношеніи могутъ стоять только явленія эмпирически самостоятельныя. Этотъ фактъ есть психическій, данный въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, и, какъ таковой, долженъ изучаться наукою въ его реальныхъ проявленіяхъ и въ его взаимодѣйствіяхъ съ другими внутренними и внѣшними фактами, слѣдовательно, по естественно-историческому методу. Утверждать иное—значило бы переходить на почву метафизики.

теоретическаго познанія. Въ установленіи «объективнаго нравственнаго закона» Кантъ рѣшительно перешелъ границы реальныхъ функцій нравственнаго порядка. На дѣлѣ то, что присуще всѣмъ нашимъ волевымъ актамъ, есть лишь оцѣнка ихъ по цѣлесообразности. Такая оцѣнка есть дѣйствительно общеобязательный элементъ всякаго нашего практическаго мышленія. Но уже *совершенно произвольно примышлена сюда общеобязательность единаго критерія этой оцѣнки.* Общеобязательность теоретической истины дѣйствительно у Канта имѣетъ формальный характеръ: истинно то, что связано съ другой истиной по опредѣленной, обязательной нормѣ мышленія; но содержательная основа черпается исключительно изъ эмпиріи. Въ аналогіи съ этимъ мы имѣли бы право только сказать, что практическая истина есть то, что связано съ другою по обязательной нормѣ мышленія, каковою здѣсь является не причинное отношеніе, а цѣлевое. Содержаніе же высшей цѣли, какъ и содержаніе окончательной истины, не дано гносеологически. Между тѣмъ въ томъ, что Кантъ называетъ «формальнымъ» закономъ нравственности, на дѣлѣ дается такое содержаніе, ибо дается критерій не условнойистины, а окончательной,—именно, поскольку отъ первичной, формальной постановки закона Кантъ переходитъ къ его положительнымъ опредѣленіямъ. Объективность такого закона не можетъ быть обоснована формально,—и дѣйствительно съ этою объективностью у Канта связано представленіе объ умопостигаемомъ мірѣ, уже выходящее изъ предѣловъ гносеологіи. Очевидно, что Кантъ установилъ свой объективный нравственный законъ какъ логическій постулатъ для признанія умопостигаемаго міра, — откуда слѣдуетъ, что дѣйствительность этого міра служитъ фактическимъ постулатомъ для обоснованія этого закона.

Итакъ, чистая гносеологія давала бы право лишь на признаніе объективности *за формою мышленія по цѣлямъ.* Объективность высшаго критерія цѣлей есть уже переходъ въ онтологическую, и именно у Канта— въ трансцендентную сферу.

Допуская однако, что объективность высшаго идеала, т. е. общеобязательность нѣкоторой единой нормы для оцѣнки всѣхъ нашихъ цѣлей, доказана у Канта чисто гносеологически, безъ перехода въ сферу онтологіи, мы еще далеки отъ разрѣшенія вопроса, насколько эта гносеологія Канта обосновываетъ возможность того синтеза идеала съ дѣйствительностью, который есть наше искомое. Здѣсь намъ предстоитъ еще совершить два перехода: отъ объективности въ смыслѣ *оцѣнки цѣлей* къ объективности или общеобязательности въ смыслѣ *постановки цѣлей согласно этой оцѣнкѣ*, и отъ такой постановки къ *осуществленію цѣлей въ дѣйствительности*. Но прежде всего является вопросъ: признавалъ ли Кантъ самый фактъ воздѣйствія идеала на дѣйствительность, его творческую силу по отношенію эмпиріи?

Несомнѣнно. Онъ опредѣляетъ задачу политика въ томъ, чтобы соотвѣтственно идеалу, установленному философомъ, постоянно приближать строй человѣческаго общества къ возможно большему совершенству. «Мысль о великой человѣческой свободѣ, опирающейся на законы, при которыхъ свобода каждаго можетъ согласоваться со свободою всѣхъ, есть необходимая идея, которая не только должна лежать въ основаніи плана учрежденія государства, но должна служить основаніемъ всѣхъ законовъ. При этомъ, конечно, не имѣется въ виду существующихъ препятствій, быть можетъ, скорѣе проистекающихъ отъ невниманія законодательства къ здравымъ идеямъ, чѣмъ отъ неисправимыхъ несовершенствъ человѣческой природы. Нѣтъ ничего вреднѣе и недостойнѣе философа, какъ ссылаться на противорѣчащій фактъ, который, можетъ быть, и не существовалъ бы, если бы въ свое время учрежденія устроялись сообразно съ идеями... Нельзя опредѣлить точнымъ образомъ, на какой ступени должно остановиться человѣчество и какъ велика, слѣдовательно, пропасть, остающаяся между идеей и ея выполненіемъ, ибо существуетъ свобода, которая можетъ переступить всякую данную

границу» [1]). Кантъ безусловно вѣритъ въ силу государственной дѣятельности, направленной на осуществленіе идеала, — равнаго для всѣхъ правового порядка, — хотя фактическое происхожденіе государства выводится имъ каузально изъ эгоистическихъ стремленій индивидуумовъ.

Однако гносеологическаго обоснованія этого синтеза, этой возможности осуществленія идеала, мы у Канта не находимъ. Наоборотъ, мы вездѣ встрѣчаемъ у него стараніе разграничить двѣ сферы, — эмпирическаго факта и трансцендентной свободы. Это разграниченіе и служитъ у него способомъ согласованія, единственно возможнымъ для гносеологіи. «Если хотятъ спасти свободу, то для этого не остается другого пути, кромѣ только того, чтобы причинность по закону физической необходимости приписывать только явленію, а свободу—тому же самому существу, но какъ вещи въ себѣ» [2]). Эмпирическая воля опредѣляется эмпирическими же мотивами. Свобода проявляется лишь въ оцѣнкѣ цѣлей по высшему объективному критерію. Такимъ образомъ перваго перехода, отъ объективности оцѣнки къ обязательной фактической постановкѣ цѣлей, Кантъ гносеологически не обосновывалъ. Наоборотъ, онъ отрицалъ существованіе здѣсь необходимой связи [3]),—поскольку она не утверждалась тѣмъ тран-

---

[1]) И. Кантъ, „Критика чистаго разума“, пер. Владиславлева, стр. 277—278.

[2]) Критика практическаго разума, пер. Н. М. Соколова, стр. 115.

[3]) Поэтому все его ученіе о правѣ страдаетъ двойственностью. Его гносеологическій исходный пунктъ не позволялъ перейти отъ формальнаго закона къ эмпирическому его осуществленію, — безъ чего нельзя было обойтись въ ученіи о правѣ. „Его категорическій императивъ боится соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ и замыкаетъ нравственную жизнь въ область чистой воли. Отсюда неизбѣжный для его философіи результатъ: когда онъ хочетъ представить право въ связи съ нравственностью, оно теряетъ свои специфическія черты; когда же пытается подчеркнуть специфическія черты права, оно утрачиваетъ свою связь съ нравственностью“. (Новгородцевъ. „Гегель и Кантъ“, стр. 113). Тоже и въ полити-

сцендентнымъ бытіемъ, которое черезъ трансцендентальное сознаніе какъ бы бросало свой лучъ въ эмпирическій міръ.

Еще менѣе могъ онъ признавать *гносеологически* необходимость второго перехода,—отъ постановки цѣлей къ ихъ фактическому осуществленію. Въ «Критикѣ практическаго разума» мы читаемъ: «Если только воля законом'рна для чистаго практическаго разума, то что бы ни было съ его способностью въ примѣненіи, будетъ ли дѣйствительно по этимъ максимамъ законодательства возможной природы возникать таковая или нѣтъ, — объ этомъ критика нисколько не заботится» [1]).

Размышленія о телеологіи въ природѣ мы находимъ у Канта въ его «Критикѣ способности сужденія». Телеологическій принципъ однако предлагается здѣсь лишь какъ регулятивный, лишь какъ способъ разсмотрѣнія, а не познаванія, и его примѣненіе рекомендуется съ большими ограниченіями только для моментовъ, когда причинное разсмотрѣніе оставляетъ необъясненный остатокъ. Но самое главное то, что это представленіе цѣлесообразности въ природѣ не является у Канта *необходимой* нормой мышленія, какими являются причинность въ эмпиріи и цѣлесообразность въ нашемъ внутреннемъ, интеллигибельномъ существованіи.

Тѣмъ не менѣе, какъ въ «Критикѣ практическаго разума», такъ и въ «Критикѣ способности сужденія», мы находимъ указаніе, что «прйрода» и «свобода», каузальный

ческой теоріи. „Идея категорическаго императива... плохо мирилась съ дѣйствительностью. Предстояло одно изъ двухъ: или низводить эту идею съ ея высоты, въ цѣляхъ приближенія къ политическимъ интересамъ; или же отрицать эти интересы во имя высшаго идеала. У Канта находимъ то и другое" (Ib., стр. 127).

Въ концѣ концовъ, чтобы согласовать формальное начало права съ дѣйствительностью, Канту пришлось прибѣгать къ вмѣшательству „природы" или „провидѣнія", словомъ, внѣшняго начала, для котораго борьба естественныхъ и эгоистическихъ потребностей человѣка есть только средство, ведущее къ осуществленію идеальнаго правоваго порядка.

[1]) Критика практ. раз. стр. 57.

и цѣлемѣрный способъ дѣйствія, могли бы быть согласованы, если бы мы обладали «интуитивнымъ» разсудкомъ. «Если бы мы были способны къ интеллектуальному созерцанію субъекта, мы увидѣли бы, что вся цѣпь явленій по отношенію къ тому, что можетъ касаться только моральнаго закона, зависитъ отъ самодѣятельности субъекта, какъ вещи въ себѣ» [1]). «Послѣдовательный рядъ его (субъекта) существованія, какъ чувственнаго существа, въ сознаніи его интеллигибельнаго бытія есть не что иное, какъ только слѣдствіе, но отнюдь не основа опредѣленія причинности его какъ нумена» [2]). Очевидно, что истинное соглашеніе ищется только въ сферѣ трансцендентнаго бытія, можетъ быть обосновано, по взгляду самого Канта, только объективнымъ идеализмомъ, — ибо только въ такомъ случаѣ интуитивный разсудокъ могъ бы постичь единство каузальнаго и цѣлевого объясненія, когда такое единство дѣйствительно было бы дано въ объективной сферѣ умопостигаемаго міра. Допущеніе этой сферы составляетъ необходимый постулатъ такого согласованія.

Стоитъ ли въ завершеніи своей системы самъ Кантъ на точкѣ зрѣнія этого объективнаго идеализма или эта точка зрѣнія рекомендуется имъ тоже только какъ регулятивная или, наконецъ, какъ говоритъ Паульсенъ, «въ метафизикѣ Кантъ проявляетъ какое-то своеобразное колебаніе между знаніемъ и незнаніемъ»,—этотъ вопросъ мы можемъ оставить безъ разсмотрѣнія. Важно то, что чистая, формальная гносеологія, не пытающаяся проникнуть изъ своей формальной сферы въ онтологическую сущность вещей, по заключенію самого Канта, не можетъ привести къ синтезу идеала и дѣйствительности. Кантъ или былъ истиннымъ метафизикомъ, т. е. пытался обосновать объективный идеализмъ, или субъективно вѣрилъ въ дѣйствительность «царства идей»,— но только исходя изъ этого трансцендентнаго основанія онъ могъ обосно-

---

1) Критика практическаго разума, стр. 119.
2) Ibidem, стр. 117.

вывать свою вѣру въ осуществленіе идеала въ дѣйствительности. Отвергая эмпирическое объясненіе этого осуществленія, онъ могъ принять только трасцендентное. Собственно же сама его гносеологія, безъ того вывода, который онъ дѣлалъ отъ нея, законно или незаконно, къ признанію трансцендентнаго, никакого основанія для этого убѣжденія не даетъ.

Субъективная или объективная метафизика Канта должна быть представлена такимъ образомъ. Своимъ интеллигибельнымъ, умопостигаемымъ бытіемъ мы принадлежимъ нѣкоему трансцендентному міру, міру цѣлей. Въ эмпирическомъ мірѣ мы подчинены каузальности, но весь этотъ міръ съ самою его каузальностью есть лишь проявленіе того же умопостигаемаго, истиннаго міра, просвѣтъ котораго открывается намъ трансцендентальнымъ образомъ въ нашемъ свободномъ самоопредѣленіи и въ признаніи нашей волей абсолютныхъ цѣлей, независимыхъ отъ эмпиріи. Эмпирическій міръ представляетъ сплошную причинность, но вся она обусловлена этими абсолютными цѣлями умопостигаемаго міра.

Такимъ пониманіемъ Кантъ дѣйствительно оказываетъ великую услугу наукѣ, очищая эмпирію отъ телеологіи. Послѣдняя уже не можетъ болѣе искажать ходъ причинной закономѣрности. Но въ то же время Кантъ является основателемъ настоящей, послѣдовательной метафизики, относя всю телеологію въ умопостигаемый міръ.

Однако и это очищеніе эмпиріи отъ телеологіи было не полнымъ. У телеологіи остается еще одинъ путь проникнуть въ эмпирическій міръ, именно, не вопреки каузальности, а вмѣстѣ съ нею. Тамъ, гдѣ у насъ нѣтъ каузальныхъ данныхъ, мы получаемъ право, если намъ извѣстна осуществляющаяся цѣль, пополнить рядъ явленій, выводя ихъ изъ этой цѣли, въ предположеніи, что каузальный рядъ *долженъ* необходимо соотвѣтствовать этой цѣли.

Но для этого такая цѣль должна быть намъ дана какъ объективная, подлежащая необходимому осуществленію, а не только признаваемая нами какъ обязательная для нашей воли. Такимъ образомъ вопросъ сводится къ тому,

будетъ ли у насъ субъективная или объективная метафизика. Первая должна признать невозможность иначе, какъ предположительно, предусматривать ходъ вещей изъ телеологіи. Вторая, если бы только она была дѣйствительно объективно обоснована, имѣла бы право предложить свой самостоятельный способъ изученія дѣйствительности по цѣлевой закономѣрности, *въ полномъ убѣжденіи, что результаты его совпадутъ съ результатами причиннаго изученія*. Но есть всѣ основанія думать, что объективность будетъ удѣломъ не метафазики, противопоставляющей трансцендентное эмпирическому, а той философіи, которая признаетъ имманентное ихъ отношеніе и потому видитъ безсиліе телеологическаго метода въ его самостоятельномъ приложеніи къ методу.

Обратимся теперь къ неокантіанцамъ. Какъ отвѣчаютъ они на вопросъ о синтезѣ каузальнаго и телеологическаго порядка вещей, воли и разума, свободы и природы?

Поворотъ къ Канту, начавшійся въ 50—60-хъ годахъ, былъ выраженіемъ идеалистической реакціи противъ завоеваній натурализма и матеріализма. Онъ во многомъ напоминаетъ тотъ поворотъ къ Платону, который наступилъ въ древней философіи послѣ того, какъ демокритовскіе элементы ученія Аристотеля получили преобладаніе въ направленіи всей научной и философской дѣятельности эллинизма. Но историческія условія эпохи и состояніе умовъ были иныя. Съ одной стороны, теперь недоставало страстнаго исканія вѣры и высокаго религіознаго подъема, которые явились тогда положительной основой для идеалистическаго синтеза; выцвѣтшія религіозныя системы не могли обладать и малой долей того возбуждающаго и объединяющаго духа, который былъ присущъ въ ту эпоху свѣжимъ, только что приходившимъ въ организацію, силамъ религіознаго движенія. Съ другой стороны, успѣхъ, достигнутый въ новое время позитивизмомъ, укрѣпилъ его позиціи навсегда, и рѣчь могла идти уже не объ от-

воеваніи ихъ, а только объ ограниченіи. Поэтому и практически и теоретически новый идеалистическій синтезъ вышелъ блѣднымъ и мелкимъ. Практически онъ не столько исходилъ изъ готоваго уже религіознаго настроенія, сколько еще *доказывалъ* необходимость вѣры для синтеза; слѣдовательно, практическій аргументъ самъ основывался на теоретическомъ, а не обратно. Вѣра призывалась только для заполненія пробѣловъ въ теоріи, а не была живымъ, творящимъ началомъ. Теоретически—приходилось вступать въ компромиссъ съ позитивизмомъ, обороняясь отъ него не прямо идеалистическими, а гносеологическими аргументами.

Система Фр. Альберта Ланге была образцомъ чистаго компромисса съ натуралистическимъ началомъ. Гносеологія за своимъ обоснованіемъ обратилась къ психо-физіологической организаціи. «Физіологія органовъ чувствъ есть развитой или обоснованный кантіанизмъ», говоритъ Ланге. Порочный кругъ этого взгляда ясенъ, и тѣ, кто считаетъ себя истинными критицистами, отказываются признавать его за гносеологическій. Они строго противопоставляютъ формальную гносеологическую точку зрѣнія теоріи развитія физіологическихъ и психологическихъ функцій познанія, отмѣчая, что самъ Кантъ совмѣщалъ обѣ эти точки зрѣнія, вовсе не считая ихъ исключающими или замѣняющими одна другую. Эволюціонная должна быть вполнѣ подчинена гносеологической [1]),—хотя, конечно, только въ формальномъ отношеніи.

Но Ланге даже такимъ компрометирующимъ формальную гносеологію эмпирическимъ толкованіемъ ея началъ все же не разрѣшаетъ основной задачи. Такое чисто органическое происхожденіе гносеологическихъ принциповъ вовсе не обезпечиваетъ *само по себѣ* эмпирическаго осу-

---

[1]) *Вольтманнъ*: Историческій матеріализмъ, стр. 31 и слѣд. *Бердяевъ*: Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи. Также спеціальная статья о Ланге: *Berdjajew*. Fr. Alb. Lange und die kritische Philosophie. Neue Zeit, 1899—1900, № 32, 33, 34.

ществленія практическому принципу, идеалу воли. Напротивъ, оно еще рѣзче отдѣляетъ область природы, которая подчинила теперь себѣ и теоретическій познавательный принципъ, отъ свободной сферы идеала. Послѣдній тѣмъ самымъ теряетъ всѣ права на познавательное значеніе, дарованное ему Кантомъ именно только въ связи съ тѣмъ, что познаваніе вообще было поставлено выше природы. Совершенно послѣдовательно поэтому Ланге строго отдѣляетъ область каузальнаго и необходимаго отъ области желаемаго, сферу науки отъ области вѣры. Единственную возможность достичь ихъ объединенія онъ видитъ въ такомъ философскомъ творчествѣ, которое въ сущности приближается къ творчеству въ искусствѣ. Міръ идеала остается внѣ эмпиріи, но онъ составляетъ особую область для положительной работы философіи иадъ его созданіемъ и развитіемъ, при чемъ такія системы рѣшительно не должны претендовать на научное, объективное значеніе. Другими словами, такой синтезъ есть только субъективный, заполняющій пропасть между идеаломъ и дѣйствительностью не общеобязательными, а случайными элементами творчества. Такимъ образомъ можно сказать, что Ланге по всѣмъ пунктамъ пасуетъ передъ позитивистическимъ міровоззрѣніемъ, ибо и послѣднее ничего не имѣетъ противъ субъективнаго творчества, поскольку оно не вторгается въ научную сферу.

Иное положеніе занимаетъ Алоисъ Риль. Онъ стоитъ на чисто-гносеологической точкѣ зрѣнія. Онъ говоритъ: «Геометрическое положеніе остается вѣрнымъ и тогда, когда не существуетъ и не можетъ существовать объекта, вполнѣ отвѣчающаго геометрическому понятію; оно трактуетъ объ этомъ объектѣ не какъ о существующемъ, а какъ онъ мыслится по нами же установленному правилу конструкціи. Нравственное правило остается обязательнымъ, хотя бы всѣ на свѣтѣ люди и допускали для себя изъятіе изъ него, потому что оно имѣетъ въ виду не описать или объяснить фактическій образъ дѣйствія людей, а установить правила для возможнаго образа дѣй-

ствія» [1]). Рилю чуждъ натурализмъ Ланге, но еще болѣе онъ отрекается отъ метафизики. Вся философія для него исчерпывается гносеологіей. Попытки Канта выйти изъ чисто-гносеологическаго трактованія основныхъ вопросовъ теоріи и практики имъ строго осуждаются. Онъ отмѣчаетъ непослѣдовательность Канта при разсмотрѣніи телеологіи въ природѣ. Именно, Кантово утвержденіе, что безъ руководства внутренней формой органическихъ существъ мы не можемъ далеко пойти въ изслѣдованіи, Риль считаетъ преувеличеніемъ. «Телеологія, какъ замѣтилъ самъ Кантъ, принадлежитъ къ описанію природы, а не къ научному естествовѣдѣнію»,—говоритъ онъ. «Соображенія цѣли нисколько не содѣйствуютъ уразумѣнію связи между функціей и органомъ» [2]). Онъ возстаетъ противъ положенія Канта, что, какъ бы мы далеко ни провели механическое объясненіе, оно будетъ недостаточно, будетъ давать необъясненный остатокъ для вещей, которыя мы разъ признали за цѣлевыя. Онъ возражаетъ, что Кантъ «забылъ тутъ свое собственное вѣрное замѣчаніе, что цѣлей въ природѣ мы не наблюдаемъ никогда» [3]). Кантъ совершаетъ, по мнѣнію Риля, отступничество, когда допускаетъ, что, хотя въ умопостигаемой природѣ механизмъ и цѣлесообразность совпадаютъ, но для насъ, по условіямъ нашего разума, невозможно сведеніе обоихъ началъ въ одно. По мнѣнію Риля, очевидно, такое примиреніе совершается вовсе не въ метафизической умопостигаемой природѣ, а въ нашемъ разумѣ, поскольку телеологія въ естественныхъ вещахъ допускается нами единственно, какъ способъ описанія.

Итакъ, *изъ внѣшней природы* телеологія, какъ способъ дѣйствія и реальной связи, рѣшительно изгоняется [4]).

---

[1]) *Риль.* Теорія науки и метафизики, пер. Е. Корша, стр. 121.
[2]) Ibid., стр. 391.
[3]) Ibid„ стр. 395.
[4]) „Цѣль и средство—такія понятія, которыя нераздѣльны съ отношеніемъ къ волѣ“... „Гдѣ нѣтъ основанія допускать жизнь и сознаніе, тамъ нѣтъ основанія предполагать и цѣль“. Ibid., стр., 399 и 401.

Этимъ возстановляются въ этой сферѣ права чистой гносеологіи, нарушенныя Кантомъ черезъ введеніе трансцендентныхъ элементовъ. Но какъ Риль смотритъ на телеологію въ той сферѣ, которую считаетъ законно ей подчиненной, именно, въ сферѣ нашей воли? Приведемъ его подлинныя выраженія: «Настоящее мѣсто для цѣли— въ практической области, и только въ ней одной. Здѣсь она не только принципъ обсужденія формы какого-нибудь предмета, она—принципъ порожденія самихъ предметовъ. Такъ какъ всякое произвольное дѣйствіе происходитъ изъ сознанія цѣли и изъ мотива, то изъ нихъ же оно и объясняется» [1]). Риль считаетъ цѣль зиждительнымъ принципомъ. «Въ духовной исторіи человѣчества цѣль непосредственно реальна, прямо осуществляется» [2]). «Цѣлесообразныя дѣйствія живого существа должны воздѣйствовать, по крайней мѣрѣ, на его индивидуальную организацію. Цѣль имѣетъ, слѣдовательно, не только субъективную реальность, но такъ какъ акты воли суть вмѣстѣ съ тѣмъ и физіологическіе процессы, то цѣль ихъ получаетъ объективное значеніе» [3]).

Слѣдуетъ ли изъ этихъ положеній, что Риль придаетъ цѣли силу, независимую отъ каузальной? Нисколько. Цѣль, по мнѣнію Риля, лишь потому можетъ являться способомъ объясненія и связи явленій, что она есть только особенный родъ представленія каузальной связи, присущій нашему мышленію о волѣ. Обратимся опять къ самому философу. «Понятіе цѣли подчинено понятію причинности,—говоритъ онъ, —такъ какъ оно и есть понятіе причинности, только особаго рода, именно, причинности волевой» [4]). Здѣсь Риль опирается на свою теорію свободной воли: эта свобода есть не что иное, какъ *несознанная* нами каузальная ея обусловленность. «Неизбѣжное невѣденіе настоящихъ причинъ нашихъ дѣйствій должно порождать призракъ безпричинности, или, что все

[1]) Ibid., стр. 422.
[2]) Ibid, стр. 423.
[3]) Ibid., стр. 418.
[4]) Ib., стр. 403.

равно, безусловной свободы» [1]). Незнаніе причинъ нашего хотѣнія вовсе не доказываетъ отсутствія причинъ, свобода отъ внутренняго принужденія не доказываетъ независимости воли отъ закона причинности. Воля *должна* являться самосознанію свободной, хотя бы фактически она была обусловлена причиной [2]). Итакъ, цѣль обладаетъ дѣйственной силой лишь постольку, поскольку она есть явленіе воли, а послѣдняя есть фактъ каузальной обусловленности. Слѣдовательно, и цѣль получаетъ силу измѣнять дѣйствительность отъ каузальныхъ отношеній. «Изъ природы существа, говоритъ далѣе Риль, выходитъ неизбѣжно, къ какимъ опредѣленнымъ цѣлямъ стремится оно и должно стремиться. Если бы мы умѣли точно изслѣдовать причины этого природнаго свойства, мы натолкнулись бы на элементы и общіе законы дѣйствительности, изъ сочетанія которыхъ произошли и воля и цѣли даннаго существа. Закономѣрность [3]) приводитъ черезъ волю къ цѣлесообразности: телеологическій взглядъ на природу впадаетъ, слѣдовательно, въ чисто причинное объясненіе природы, потому что цѣль исходитъ отъ причиннаго порядка всего существованія. Всеобщая закономѣрность вещей есть основа той особеннаго рода закономѣрности въ произвольныхъ дѣйствіяхъ животныхъ существъ, которая *представляется ихъ сознанію какъ цѣлесообразность*» [4]). Итакъ, цѣлесообразность есть лишь психическая форма, форма представленія той же причинной закономѣрности,— поскольку послѣдняя дана въ волевыхъ фактахъ.

Такимъ образомъ, и по отношенію къ цѣлевой закономѣрности воли, какъ ранѣе по отношенію къ цѣлевой закономѣрности въ природѣ, Риль освобождаетъ гносеологію отъ трансцендентной примѣси, внесенной въ нее Кантомъ. Онъ признаетъ, что способъ связи волевыхъ фактовъ по цѣлямъ дѣйствительно присущъ нашему представленію хода этихъ фактовъ какъ неизбѣжный,—и потому

---

[1]) Ib., стр., 269—270.
[2]) Ib., стр. 273.
[3]) Подъ нею Риль разумѣетъ причинную.
[4]) Ib., стр 403.

есть спеціальный родъ объясненія ихъ. Но онъ не ищетъ обоснованія этого особаго способа связи въ умопостигаемомъ мірѣ, а принимаетъ его какъ фактъ того же эмпирическаго міра, представляющій лишь частный видъ каузальной связи. Формальная гносеологія констатируетъ намъ сплошное господство причинности, простирающееся и на акты воли; слѣдовательно, спеціальная связь этихъ актовъ не можетъ сама выйти изъ сферы причинности и можетъ быть понимаема лишь какъ особый способъ представленія этой послѣдней.

Теперь переходимъ къ третьему пункту, центральному для нашего изслѣдованія. Если Риль призналъ телеологію лишь видомъ каузальности, если для него опредѣленіе по цѣлямъ стало лишь каузальнымъ психическимъ актомъ,— то какъ онъ смотритъ на возможность опредѣленія дѣйствительности цѣлью, какъ таковою, т.-е. на возможность переработки дѣйствительности въ направленіи нашего психически-даннаго идеала? Въ этомъ отношеніи мы несомнѣнно находимъ у него преувеличеніе психической силы. Съ одной стороны, понимая, что, разъ цѣль дѣйствуетъ въ каузальной обусловленности, она не можетъ, *при всякихъ условіяхъ*, разчитывать на свое осуществленіе, Риль говоритъ: «именно потому, что сама дѣятельность человѣка принадлежитъ къ всеобщему порядку природы, будущность опредѣлена *между прочимъ* и его дѣятельностью [1]). Но, съ другой стороны, Риль все-таки думаетъ, что тамъ, «гдѣ цѣль зиждительна, какъ въ царствѣ человѣка и его культуры,—тамъ она и принципъ объясненія. Вовсе нѣтъ антропоморфизма въ томъ, чтобы выводить изъ человѣка и изъ мощи его самосознательной личности все, что дѣйствительно и идетъ изъ человѣка и изъ силы его убѣжденія». Познаніе цѣлей, какъ побудительныхъ причинъ человѣческаго дѣйствованія, удовлетворяетъ потребности нашего духа въ объясненіи не менѣе механической причинности. Представимъ себѣ есте-

[1]) Ib., стр. 417—418.

ствовѣдѣніе въ законченномъ совершенствѣ, обладающимъ, стало быть, знаніемъ всѣхъ процессовъ въ природѣ; оно и тогда не могло бы стать на мѣсто науки о духовной дѣятельности человѣка» [1]). «Разумъ не удовлетворяется однимъ указаніемъ механической причинности». Эти мѣста и подобныя имъ могли бы дать поводъ предположить, что Риль допускаетъ самостоятельную цѣлевую закономѣрность, примѣнимую тамъ, гдѣ отсутствуетъ каузальная. По предыдущее изложеніе ясно доказываетъ, что такое толкованіе противорѣчило бы основной точкѣ зрѣнія Риля. Цѣлевое объясненіе, хотя и требуемое разумомъ, все-таки остается у Риля видомъ каузальнаго, *только иначе мыслимымъ* и приложимымъ къ практической области именно потому, что здѣсь каузальная связь получаетъ *видъ* цѣлевой. Риля можно упрекнуть лишь въ томъ, что онъ *слишкомъ полагается* на совпаденіе дѣйствительной каузальной и мыслимой цѣлевой связи. Лишь такое *произвольное* (а оно есть именно произвольное, поскольку Риль отказался отъ трансцендентной точки зрѣнія) преувеличеніе силы мыслимой цѣли можетъ сдѣлать цѣлевую закономѣрность принципомъ объясненія даже въ сферѣ собственно духовныхъ явленій,—ибо вѣдь и они подчиняются принципу каузальности, и мы не имѣемъ никакихъ гарантій, что цѣлевое объясненіе совпадаетъ съ реальнымъ каузальнымъ ходомъ. Такимъ образомъ Риль совершаетъ здѣсь ту же ошибку, которая свойственна сторонникамъ психическаго телеологизма, не признающимъ обязанности считаться съ каузальнымъ опредѣленіемъ силы психическаго идеала. Не удивительно поэтому, что на Риля считаютъ возможнымъ ссылаться наши субъективисты [2]). Они правы, зачисляя его въ свои ряды,—но совершенно не правы, думая, что онъ даетъ гносеологическое обоснованіе ихъ субъективизма. Риль субъективистъ, поскольку преувеличиваетъ значеніе цѣлевого объясне-

---

[1]) Ib., стр. 424.

[2]) Ср. *В. Чернов*ъ, Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 38.

нія,—но субъективистъ *вопреки своей гносеологіи*. Это видно и изъ окончательной формулировки, какую даетъ Риль возможности синтетическаго міровоззрѣнія. «Общій взглядъ на вещи, соотвѣтствующій кореннымъ направленіямъ нашего духа, стоитъ подъ господствомъ идей механической необходимости, эстетической соразмѣрности и этической цѣлесообразности». «Такъ какъ разумъ, эстетическое чувство и воля соединены у насъ въ единство личности, то мы и ощущаемъ потребность подкладывать совершенно такое же единство и подъ ту природу, что̀ внѣ насъ. Религіозное міросозерцаніе, съ одной стороны, метафизика съ другой, стараются удовлетворить этому *субъективному* стремленію духа къ единству». Очевидно, что достиженіе синтеза Риль считаетъ возможнымъ лишь путемъ такихъ субъективныхъ построеній, какъ религія и метафизика. Этотъ синтезъ того же рода, какъ и синтезъ Ланге,—а вовсе не общеобязательный, не объективный, не научный, какимъ считалъ бы его Риль, если бы думалъ, что можетъ обосновать его изъ своей гносеологіи. Гносеологически-достигнутый имъ синтезъ состоитъ въ подчиненіи принципа цѣлесообразности принципу причинности.

Въ нѣсколькихъ словахъ упомянемъ о Паульсенѣ. Прежде всего у него находимъ осужденіе «формалистическаго раціонализма» Канта, цѣлью построенія котораго онъ считаетъ «доказательство абсолютныхъ вѣчныхъ истинъ». Возможность такого доказательства Паульсенъ рѣшительно отрицаетъ. Но онъ цѣнитъ въ Кантѣ то, что тотъ создалъ безопасное убѣжище для вѣры, обосновавъ ее на волевой сторонѣ нашего существа и обезопасивъ такимъ образомъ отъ нападеній разсудка. Представленіе умопостигаемаго міра цѣнно для насъ, ибо изъ него исходитъ возможность нравственной оцѣнки вещей и истолкованіе ихъ смысла,—но съ научнымъ познаніемъ оно не имѣетъ ничего общаго, не можетъ быть ни доказано, ни опровергнуто. Для ра-

зума этотъ міръ есть простая мыслимость, но убѣжденіе въ дѣйствительности его дается лишь нашею волею. Такимъ образомъ Паульсенъ, какъ волюнтаристъ, даетъ намъ не объективно-познавательный синтезъ вѣры и знанія, а выдвигаетъ волю какъ главный источникъ всякаго нашего убѣжденія, выходящаго за предѣлы простого техническаго пониманія природы. Для познанія такія трансцендентныя точки зрѣнія не доказуемы, а потому онѣ и не объективны: онѣ лишь даютъ намъ *право* строить «предположенія» о настоящей дѣйствительности. Слѣдовательно, достижимый синтезъ можетъ быть лишь субъективно-трансцендентнымъ,—по крайней мѣрѣ, пока не доказана объективность волевой нормы.

Теперь переходимъ къ той группѣ позднѣйшихъ неокантіанцевъ, которые преимущественно использовали критическое ученіе въ цѣляхъ установленія спеціальной закономѣрности, которой подлежитъ человѣкъ, его духовный міръ, культура и, главнымъ образомъ, его общественная жизнь. Мы разумѣемъ здѣсь на первомъ мѣстѣ Р. Штаммлера съ его книгой: «Хозяйство и право съ точки зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи». Въ однородномъ направленіи идутъ и другіе авторы, воззрѣнія которыхъ изложены въ книгѣ Vorländer'a: «Kant und der Kollectivismus». Это новое направленіе хочетъ обосновать синтетическое міровоззрѣніе въ области соціальной жизни на основа хъ этики и телеологизма, отправляясь отъ критической философіи Канта.

Своей задачей Штаммлеръ ставитъ отысканіе «основной формальной закономѣрности, которой подчиняется соціальная жизнь людей». «Соціальная философія спрашиваетъ сообразно съ этимъ, что должно быть признано въ соціальной жизни людей всеобщимъ и необходимымъ». «Первое требованіе заключается въ томъ, что мы должны расчленить въ ихъ содержаніи и логически-объективно анализировать тѣ понятія и положенія, которыми мы поль-

зуемся въ соціальномъ познаніи». «Кто хочетъ установить законы человѣческой общественной жизни, долженъ прежде привести въ ясность общія условія познанія, которымъ необходимо подчиняется вся соціальная наука». «Задача эта имѣетъ гносеологическій, а не психологическій характеръ. Мы стремимся къ установленію того, что можетъ быть установлено съ безусловной необходимостью и общеобязательностью для всей соціальной жизни людей». «Мы предпринимаемъ аналитическое изслѣдованіе наличнаго эмпирическаго соціальнаго знанія въ цѣляхъ установленія законосообразности соціально-научнаго познанія, общаго основного метода, имѣющаго самостоятельное общенеобходимое значеніе. Но это должно быть осуществлено не посредствомъ безпорядочнаго сопоставленія, сравненія, обобщенія, а въ томъ смыслѣ, чтобы установить въ соціально-эмпирическомъ познаніи тѣ логическіе элементы, опираясь на которые только и можно объединить на общей основѣ все соціальное изслѣдованіе, т.-е. законосообразно понять соціальную жизнь» [1]).

Во всемъ этомъ ясна кантовская постановка вопроса. Для отысканія общей закономѣрности соціальной жизни предлагается не изученіе дѣйствительности какъ таковой, а изученіе общихъ условій ея познанія, изученіе *общихъ понятій*, приложимыхъ къ этой жизни. Въ сущности съ полнымъ правомъ позитивизмъ на это возражаетъ, что эти общія понятія, общія условія познанія не болѣе какъ формулировка *общихъ фактовъ* соціальной жизни. Но не будемъ придирчивы и оставимъ за кантовой гносеологіей право прибѣгать къ такому способу выраженія, хотя поцъ нимъ и кроется незаконно тотъ смыслъ, что нашъ способъ познанія этихъ явленій и общія его нормы не опытнаго происхожденія, не обусловлены характеромъ самихъ явленій, а налагаются на нихъ самимъ нашимъ познаніемъ. Мы миримся съ такимъ представленіемъ, хотя и

---

[1]) Р. Штаммлеръ. „Хозяйство и Право“, стр. 12—19 русскаго перевода.

считаемъ его произвольнымъ и не вытекающимъ изъ чисто формальной гносеологіи, но миримся лишь подъ тѣмъ условіемъ, чтобы въ этихъ «общихъ нормахъ соціальнаго познанія» въ концѣ концовъ найти адэкватное выраженіе реальныхъ соціальныхъ функцій [1]). Мы теперь уже можемъ предвидѣть дальнѣйшій ходъ мыслей Штаммлера. Если ему удастся доказать, что «наиболѣе общее и необходимое условіе познанія соціальной жизни, иначе говоря, наиболѣе общій и необходимый фактъ этой жизни, дѣлающій изъ нея именно предметъ *соціальнаго* познанія, такого рода, что къ нему приложима закономѣрность телеологическая, тогда онъ предъявитъ намъ прямое требованіе изученія всей соціальной жизни sub specie этой закономѣрности, по меньшей мѣрѣ рядомъ съ изученіемъ ея по закономѣрности каузальной. Поэтому первой нашей задачей будетъ прослѣдить, насколько это искомое «общее и необходимое условіе соціальнаго познанія» дѣйствительно соотвѣтствуетъ у Штаммлера основному содержанію реальныхъ функцій общественной жизни. Если же будетъ доказано, что это условіе установлено вѣрно и что оно дѣйствительно телеологической природы, тогда намъ останется еще разсмотрѣть, насколько *сама гносеологія*, исповѣдуемая Штаммлеромъ, безъ помощи какой-либо метафизики, уполномочиваетъ насъ вывести эту соціальную телеологію изъ предѣловъ простой мыслимости, простого способа усмотрѣнія фактовъ нашей волевой жизни и понять ее

---

[1]) Самъ Штаммлеръ говоритъ: „Было бы непослѣдовательно для гносеологіи, если бы эта общая закономѣрность, общая познавательная норма всей соціальной жизни, осталась бы внѣ дѣйствительности, была бы пустымъ познавательнымъ закономъ, не охватывающимъ самой дѣйствительности („Хозяйство и право“, стр. 16). Если же такъ, то реальныя функціи дѣйствительности должны *точно* отразить въ себѣ наличность этой нормы. Отсутствіе ея тамъ, съ точки зрѣнія гносеологіи, невозможно, а съ нашей точки зрѣнія указывало бы на ошибочность самой нормы. Функціи ли опредѣляютъ норму или норма—функціи, во всякомъ случаѣ ихъ совпаденіе обязательно.

какъ особый родъ дѣйствительной связи этихъ фактовъ, дающій намъ право и на телеологическій способъ изученія ихъ. Наконецъ, если бы и это было доказано, намъ необходимо будетъ еще отыскать, какія гарантіи даетъ та же гносеологія въ пользу того, что этотъ телеологическій ходъ волевыхъ элементовъ соціальной жизни не будетъ интерферировать съ каузальнымъ ходомъ всей общественной жизни,—такъ что дѣйствительно была бы дана возможность *синтетическаго* ея пониманія.

Прежде всего отмѣтимъ, что Штаммлеръ рѣшительно отрицается отъ метафизики, отъ всякой трансцендентной точки зрѣнія. «Я желалъ бы,—говоритъ онъ,—разъ навсегда отстранить слѣдующее недоразумѣніе. Можетъ быть, кто-нибудь подумаетъ, что мы желаемъ доказать существованіе какого-то абсолютнаго начала внѣ исторической соціальной жизни, предшествующаго ей по времени. Объ этомъ нѣтъ и рѣчи» [1]). «Соціальная философія ищетъ общей закономѣрности, раскрывающейся въ исторіи соціальной жизни. Но эта закономѣрность существуетъ, разумѣется, не внѣ историческихъ общественныхъ условій, а представляетъ единый и обще-необходимый видъ познанія ихъ» [2]).

Искомое обще-необходимое свойство соціальной жизни, общее условіе, которое дѣлаетъ возможнымъ самое соціальное познаніе, Штаммлеръ опредѣляетъ какъ *внѣшнюю регулировку совмѣстной человѣческой жизни.* «Соціальная жизнь есть внѣшнимъ образомъ урегулированная совмѣстная жизнь людей» [3]). Особенность ея состоитъ въ подчиненіи внѣшнимъ нормамъ, являющимся человѣческимъ установленіемъ. «Внѣшняя норма дѣлаетъ понятіе соціальной жизни самостоятельнымъ объектомъ нашего опыта» [4]). Матеріальнымъ содержаніемъ этой общей фор-

---

[1]) Ib., стр. 17.
[2]) Ib., стр. 18.
[3]) Ib., стр. 81.
[4]) Ib., стр. 100.

мы соціальной жизни признается «направленная къ удовлетворенію потребностей совмѣстная человѣческая дѣятельность», иначе—соціальное хозяйство. Но это хозяйство, какъ таковое, не подчиненное регулирующимъ внѣшнимъ нормамъ, не составляетъ истиннаго объекта для приложенія соціальнаго познанія. «Объектомъ политической экономіи являются конкретныя проявленія *извѣстнымъ образомъ урегулированной* совмѣстной дѣятельности, направленной къ удовлетворенію человѣческихъ потребностей» [1]). «Положенія права суть опредѣленія матеріи, которая представляетъ намъ въ извѣстной обусловленной и измѣняемой формѣ лишь *возможность соціальнаго регулированія* [2]). Штаммлеръ доказываетъ далѣе, что *по своему матеріальному, экономическому содержанію* ни одинъ правовой принципъ не можетъ быть апріорнымъ. Отсюда, въ согласіи съ общимъ гносеологическимъ направленіемъ, дѣлается выводъ, что если для всей соціальной жизни должна существовать единая и общепримѣнимая апріорная точка зрѣнія, то она должна относиться къ *формѣ* общественной жизни, а не къ ея содержанію. «Закономѣрность соціальной жизни есть закономѣрность юридической формы ея» [3]). Наоборотъ, *самостоятельной* закономѣрности соціальнаго хозяйства, какъ содержанія,— не существуетъ.

«Въ понятіе хозяйства въ соціальномъ смыслѣ, разъ оно становится возможнымъ объектомъ соціальнаго познанія, входитъ внѣшняя нормировка при помощи установленныхъ людьми правилъ» [4]). «Политическая экономія какъ соціальное изслѣдованіе, есть не что иное (и не можетъ быть чѣмъ-либо инымъ), какъ изслѣдованіе опредѣленныхъ формъ правового строя со стороны ихъ конкретнаго осуществленія» [5]).

---

[1]) Ib., стр. 141.
[2]) Ib., стр. 160.
[3]) Ib., стр. 169.
[4]) Ib., стр. 180.
[5]) Ib., стр. 183.

Такимъ путемъ, въ противопоставленіи доктринѣ экономическаго матеріализма, видящаго объектъ соціальной закономѣрности въ хозяйственныхъ явленіяхъ, развиваетъ Штаммлеръ свое пониманіе этого объекта, какъ правовой, регулирующей формы общества. Соціальная закономѣрность и закономѣрность правовыхъ нормъ одна и та же.

Поставивъ право и хозяйство въ отношеніе формы и матеріи, Штаммлеръ получаетъ возможность отрицать всякое *причинное* отношеніе между этими моментами. «Не слѣдуетъ думать, что правовой порядокъ предшествуетъ во времени и создаетъ соціальное хозяйство» [1]). «Юридическія правила представляютъ лишь формальную сторону единаго объекта соціально-научнаго изслѣдованія—соціальной жизни—и даны для изслѣдованія одновременно съ регулируемой ими матеріей» [2]). Взаимодѣйствіе между правомъ и хозяйствомъ признается съ этой точки зрѣнія мнимымъ. Соотвѣтственно съ этимъ и ходъ развитія соціальной жизни представляется обусловленнымъ измѣненіями не въ томъ или другомъ изъ этихъ моментовъ,—такое одностороннее измѣненіе невозможно, ибо отдѣльные звенья этого хода воздѣйствуютъ другъ на друга какъ цѣльные конкреты, представляющіе соединеніе обоихъ моментовъ—хозяйственнаго содержанія и правового опредѣленія. Только такой соціальный феноменъ и вліяетъ на общую перестройку всей соціальной жизни, что, въ свою очередь, вызываетъ новые соціальные феномены опять въ полномъ ихъ видѣ, какъ хозяйственные факты, опредѣленные правовыми нормами.

Въ такомъ процессѣ общественной жизни, въ этой цѣпи ея фактовъ, взятыхъ какъ соціальные, и въ развитіи самаго права, какъ соціальнаго факта, необходимо осуществляется причинная закономѣрность. «Необходимость измѣненія права, *разсматриваемая генетически*, проявляется въ опредѣленныхъ представленіяхъ, мнѣніяхъ, желаніяхъ,

---

[1]) Ib., стр. 209.
[2]) Ib., стр. 207.

стремленіяхъ, выростающихъ изъ соціальныхъ феноменовъ, путемъ изученія которыхъ они только и могутъ найти объясненіе своего возникновенія» [1]). «Поэтому тотъ, кто желаетъ прослѣдить исторію духовныхъ движеній *со стороны ихъ причинъ и слѣдствій*, не можетъ отвлечься отъ лежащихъ въ основѣ ихъ соціальныхъ отношеній и игнорировать соціальные феномены тѣхъ эпохъ, которымъ обязаны названныя стремленія своимъ возникновеніемъ и происхожденіемъ» [2]). «Правильное пониманіе процесса возникновенія соціальной жизни есть *монистическое,* не признающее никакой своеобразной и самостоятельной причинности для возникающихъ въ ней соціальныхъ теченій, ставящее ихъ самихъ въ генетическую зависимость отъ предшествующихъ соціальныхъ явленій и стремящееся понять и познать всѣ движенія и измѣненія обусловленнаго существованія въ *безусловномъ единствѣ* соціальнаго опыта».

Сначала насъ удивляетъ такой результатъ изслѣдованія Штаммлера о природѣ соціальной закономѣрности. Всѣ явленія соціальной жизни оказываются соподчиненными причинно. Самое право (понимаемое, конечно, не какъ чистая форма, а какъ извѣстная нормировка содержанія) развивается причинно изъ соціальныхъ феноменовъ, разумѣя подъ послѣдними не простое хозяйственное содержаніе, а такое содержаніе, урегулированное правовой нормой. Но такъ или иначе, во всякомъ случаѣ признается сплошное господство причинности. Однако мы скоро замѣчаемъ, что этотъ результатъ не окончательный. Прежде всего наводятъ насъ на эту мысль оговорки, сдѣланныя Штаммлеромъ въ только что цитированныхъ положеніяхъ. Причинная закономѣрность признается сплошною лишь при разсмотрѣніи соціальныхъ явленій *генетически, со стороны ихъ причинъ и слѣдствій.* Слѣдовательно, предполагается еще другой возможный способъ ихъ разсмот-

---

[1]) Ib., стр 292.
[2]) Ib., стр. 294.

рѣнія. И, дѣйствительно, далѣе Штаммлеръ задаетъ такой вопросъ: «Достаточно ли наблюденія и установленія *причиннаго* возникновенія соціальныхъ желаній и стремленій для разрѣшенія задачи законосообразнаго познанія человѣческаго общества и его развитія»?

Въ дальнѣйшемъ Штаммлеръ развиваетъ теорію, якобы гносеологическаго характера, по которой рядомъ съ каузальной закономѣрностью должна быть проведена и телеологическая. Именно, онъ утверждаетъ, что мы не можемъ прилагать причинной закономѣрности къ тому, что не есть, а только «имѣетъ быть произведено нами», къ дѣйствіямъ только возможнымъ, относительно которыхъ у насъ есть еще свобода выбора. Сюда приложима только закономѣрность цѣли, которая есть *оправданіе* извѣстнаго направленія нашей воли сообразно нѣкоторой общеобязательной, объективной цѣли. Наши частныя цѣли по отношенію къ ней оцѣниваются какъ правыя и неправыя. Подъ этой высшей, объединяющей точкой зрѣнія стоятъ всѣ отдѣльные акты постановки цѣлей. Общеобязательность этой объективной цѣли не въ томъ, что мы *фактически хотимъ* въ ея направленіи, а въ томъ, что она непосредственно представляется намъ правильной и законной. Такимъ образомъ закономѣрность нашей воли состоитъ не только вообще въ цѣлевомъ ея опредѣленіи, но и въ опредѣленіи ея нѣкоторой объективною цѣлью. Опредѣленіе нашихъ хотѣній эмпирическими условіями этому не препятствуетъ, ибо опредѣленіе воли объективной цѣлью не эмпирическое, а гносеологическое. Закономѣрность бытія тоже вѣдь не обусловлена эмпирически, а сама направляетъ факты, объединяетъ ихъ въ своемъ закономѣрномъ единствѣ. Такъ и закономѣрность воли стоитъ выше ея эмпирическихъ проявленій, которыя протекаютъ по каузальному соотношенію, но тѣмъ не менѣе остаются *объективно оправданными* этой закономѣрностью.

Далѣе Штаммлеръ переходитъ отъ этики къ соціологіи. Теперь становится яснымъ, почему для него необходимо было ранѣе установить, что истинная соціальная законо-

мѣрность есть закономѣрность формы. права. Правовая норма во всякомъ случаѣ, съ тѣми или другими ограниченіями, есть норма этическая, и даетъ поэтому возможность приложенія къ ней телеологической закономѣрности, въ чемъ отказываетъ безусловно то, что Штаммлеръ называетъ матеріей соціальной жизни. Лишь въ этой правовой регулировкѣ Штаммлеръ можетъ искать подчиненія той объективной цѣли, которая объединяетъ подъ своей закономѣрностью всю соціальную жизнь. Такой цѣлью является извѣстный правовой идеалъ, идеальная норма правовой регулировки. Штаммлеръ опредѣляетъ этотъ правовой идеалъ какъ «общество свободно хотящихъ людей», т.-е. какъ такое регулированіе, которое согласуетъ объективно правильныя цѣли всѣхъ, которое само, слѣдовательно, должно быть принято каждымъ какъ такая объективно правильная цѣль, ибо *свободное хотѣніе именно и есть хотѣніе, сообразное объективной цѣли, свободное отъ субъективно желательнаго элемента.* Такимъ образомъ всѣ наши дѣйствія, направленныя къ измѣненію соціальнаго порядка, и вся политическая дѣятельность законодателя должны быть подчинены этой объективной цѣли, должны изъ нея получить свою оцѣнку и оправданіе, должны, слѣдовательно, и направляться ею. Установленіе этой общеобязательной, объективной цѣли и есть дѣло *соціальной философіи.* Очевидно, что по мысли Штаммлера эта соціальная философія должна открывать намъ «истину» нашей собственной соціальной воли и, дѣлая такимъ образомъ насъ все болѣе «свободно хотящими», приближать къ осуществленію соціальнаго идеала.

Первый вопросъ, возникающій по отношенію къ системѣ Штаммлера, состоитъ въ томъ, насколько законно отождествлена имъ соціальная закономѣрность съ закономѣрностью правовой формы. Такое отожествленіе было бы совершенно правильно, если бы право представляло *форму* соціальной жизни въ истинномъ смыслѣ этого слова. Форма есть не что иное, какъ наиболѣе общія черты содержанія, и поэтому она неизбѣжно несетъ въ себѣ общую зако-

номѣрность этого содержанія. Очевидно, что Штаммлеромъ владѣло аристотелевское представленіе объ отношеніи формы къ матеріи, дѣйствительности къ возможности. Хозяйство есть для него простая возможность: только право, формируя его, придаетъ ему соціальную дѣйствительность. Но нужно помнить, что само аристотелевское пониманіе отношенія формы къ содержанію страдало двойственностью, которая позволяла приходить къ ложнымъ заключеніямъ. Именно форма понималась то какъ нѣчто присущее самому предмету, нераздѣльное отъ содержанія, составляющее общій принципъ этого самаго содержанія, то какъ принципъ формированія, содержащійся въ другомъ предметѣ и выражающійся въ воздѣйствіи этого предмета на первый: самый предметъ является образующей формой для другого. Первое пониманіе есть единственное формальное, во-второмъ формальный принципъ смѣшанъ съ простымъ взаимодѣйствіемъ между предметами. Право является формой хозяйственной жизни лишь въ этомъ второмъ смыслѣ, ибо *оно не есть общій принципъ самого хозяйства.* Оно вполнѣ отдѣлимо отъ него. Мы можемъ усмотрѣть настоящій формальный принципъ хозяйства только въ томъ его элементѣ, который присущъ всѣмъ хозяйственнымъ явленіямъ безъ исключенія. Такимъ принципомъ явится — *затрата усилій на удовлетвореніе потребностей.* Право же если и формируетъ хозяйственныя явленія, то только со стороны, какъ внѣшній хозяйству объектъ, путемъ реальнаго воздѣйствія. Поскольку хозяйство получаетъ отъ него форму, постольку эта послѣдняя принадлежитъ уже самому хозяйству, какъ извѣстному частному виду хозяйства. Само же право, наложивъ эту форму путемъ реальнаго воздѣйствія, остается существовать какъ самостоятельный объектъ. Этимъ объектомъ оно является какъ извѣстный *соціально-психическій фактъ*, какъ умственныя нормы правового порядка, закрѣпленныя въ общественной психикѣ, и какъ связанныя съ ними волевыя теченія. Эти психическія образованія вовсе не стоятъ къ хозяйству

въ чистомъ отношеніи формы, а взаимодѣйствуютъ съ нимъ по реальнымъ отношеніямъ.

Телеологическую закономѣрность въ смыслѣ Штаммлера, очевидно, можно приписать только этимъ умственнымъ и волевымъ нормамъ, существующимъ въ психикѣ, а не той реальной формѣ хозяйства, которую принимаетъ послѣднее въ результатѣ взаимодѣйствія съ этимъ психически существующимъ правомъ. Эта реальная форма хозяйства не есть прямой сколокъ съ психическихъ правовыхъ нормъ и не развивается подъ ихъ исключительнымъ опредѣленіемъ. Она есть результатъ взаимодѣйствія даннаго хозяйства съ ними и опредѣляется по меньшей мѣрѣ столько же самимъ реальнымъ содержаніемъ хозяйства, между прочимъ техникою, сколько и этими нормами. Мало того, сами эти нормы въ дальнѣйшемъ слагаются подъ обратнымъ воздѣйствіемъ этихъ реальныхъ формъ хозяйства. Такимъ образомъ становится невозможнымъ отожествить общесоціальную закономѣрность съ спеціальной закономѣрностью психическихъ правовыхъ нормъ.

Это есть основное заблужденіе Штаммлера. Если же мы перейдемъ теперь къ соціальной закономѣрности права, какъ психическаго соціальнаго объекта, къ его телеологическому оправданію съ точки зрѣнія единой объективной цѣли, мы прежде всего должны сослаться на все, сказанное нами по отношенію къ гносеологіи Канта. Истинная гносеологія, лишенная трансцендентнаго обоснованія, не идетъ далѣе установленія того, что мы свою волевую дѣятельность разсматриваемъ *sub specie* цѣлевой закономѣрности, т.-е. разсматриваемъ ее не какъ происходящую изъ опредѣленной причины, а какъ осуществляющую нѣкоторую свободно нами избранную цѣль. Здѣсь слиты двѣ мысли. Во-первыхъ, что акты воли опредѣляются цѣлью; во вторыхъ, что цѣль опредѣляетъ ихъ *своимъ достоинствомъ*. Но это достоинство можетъ имѣть для насъ совершенно субъективное значеніе, и никакая гносеологія, оставаясь въ своихъ предѣлахъ, не докажетъ необходимой наличности *объективнаго* мѣрила. Въ то время

какъ въ сферѣ знанія такое мѣрило обнаруживаетъ свое существованіе въ единствѣ теоретическихъ познавательныхъ нормъ, какъ онѣ даны въ опытѣ, здѣсь, въ практической области, подобное единство отсутствуетъ, и всѣ попытки установить его совершенно произвольны. Такъ же произвольно установлена и соціальная «объективная норма», рекомендуемая Штамммлеромъ. Это тотъ же «субъективный идеалъ» г. Михайловскаго. Мы не можемъ доказать a priori ея необходимости для нравственнаго и соціальнаго сознанія и принуждены видѣть въ ней лишь эмпирическій фактъ, достигаемый на извѣстной ступени этого сознанія. Постольку и требованіе поставить *рядомъ* съ наукою причинныхъ отношеній еще и науку телеологической соціальной закономѣрности—ничѣмъ не оправдывается. Такая система осуждена оставаться субъективною и выражать собою лишь чаянія и хотѣнія своихъ творцовъ [1]).

Но если бы эту, такъ называемую, «соціальную философію» мы не отказались признать истиннымъ собратомъ науки, все же искомый нами синтезъ этимъ не былъ бы достигнутъ. Какъ показано выше, еще менѣе, чѣмъ объективная нравственная норма, вытекаетъ изъ чистой гносеологіи необходимость фактическаго опредѣленія этой нормой нашей воли и нашихъ поступковъ и, наконецъ, менѣе всего, опредѣленіе ею соціальной дѣйствительности. Обѣ науки шли бы рядомъ, вызывая тѣмъ большее раздвоеніе въ нашемъ духѣ, чѣмъ большею объективностью и обя-

---

1) Здѣсь мы должны сослаться на все, сказанное выше о нравственныхъ и правовыхъ „нормахъ“. Онѣ могутъ быть приняты лишь какъ объективный результатъ научнаго изученія естественно-историческихъ фактовъ нравственности и права. Но въ такомъ случаѣ онѣ являются лишь *общимъ элементомъ* всѣхъ этихъ опытныхъ фактовъ, подлежащимъ естественно-историческому, а не нормативному изученію. Нормативная же конструкція изъ него тѣхъ или другихъ системъ, безъ соображенія съ исторической дѣйствительностью, явится только субъективнымъ построеніемъ,—ибо *отвлеченная форма не содержитъ въ себѣ своихъ частныхъ опредѣленій.*

зательностью онѣ бы обладали. Примирять пришлось бы уже не субъективное и объективное, а два рода объективнаго. Поскольку же всякая такая система соціальнаго телеологизма признаетъ, хотя и скрыто, *необходимость* воплощенія нравственной нормы въ дѣйствительность, она выходитъ изъ предѣловъ гносеологіи въ область трансцендентную.

Къ идеализму въ пониманіи общественныхъ явленій приглашаетъ возвратиться и Вольтманнъ. Полемизируя съ Марксомъ, онъ говоритъ: «Высшіе идеалы могутъ постольку удаляться отъ классоваго интереса, поскольку вся ихъ суть, даже и цѣль, заключаются въ томъ, чтобы преодолѣвать классовыя противоположности. Идеологіи эти стали самодовлѣющей цѣлью. Только изъ пристрастія къ историческимъ схемамъ (это отрицается и) производится насиліе надъ историческими духовными фактами, а реальная исторія догматически поддѣлывается. Въ исторіи человѣчества есть также стремленіе къ истинѣ и праву, черпающее свои побудительныя силы изъ самодовлѣющей цѣли истиннаго и благого» [1]).

Какъ понимаетъ Вольтманнъ самостоятельное развитіе идеологій? И каково у него отношеніе между этимъ развитіемъ и исторической дѣйствительностью? Разрѣшеніе этихъ вопросовъ страдаетъ у него крайней неопредѣленностью и цѣлымъ рядомъ противорѣчій.

Исходная мысль та, что въ исторіи царитъ дуализмъ, что каждое историческое событіе имѣетъ свое естественно-историческое происхожденіе, но въ то же время и свое идеальное обусловленіе. Прежде всего Вольтманнъ объявляетъ себя сторонникомъ естественно-историческаго развитія какъ въ мірѣ природы, такъ и въ мірѣ человѣчества. Онъ признаетъ все значеніе естественныхъ условій въ этомъ развитіи, признаетъ борьбу за существованіе

---

[1]) Вольтманнъ. Историческій матеріализмъ, 307.

главнымъ здѣсь двигателемъ, видитъ въ самомъ развитіи сознанія результатъ этой борьбы. Мало того, само нравственное сознаніе въ его высшой формѣ, какъ сознаніе человѣчества, вырабатывается лишь постепенно изъ стадной и племенной морали. Вольтманнъ вполнѣ присоединяется далѣе къ историко-философской теоріи Маркса и принимаетъ вмѣстѣ съ нею, что «изъ общественнаго процесса экономическаго производства и обращенія исходятъ соотвѣтствующія тенденціи, которыя составляютъ основаніе всѣхъ духовныхъ переворотовъ и дѣлаютъ необходимымъ новый порядокъ общественныхъ отношеній». «Кто стоитъ на почвѣ естественно-историческаго возникновенія человѣческаго рода, тотъ долженъ согласиться съ этимъ общимъ закономъ развитія естественно-необходимаго базиса всѣхъ соціальныхъ и духовныхъ преобразованій»[1]). «Духъ человѣка служитъ физическимъ потребностямъ и экономическимъ классовымъ интересамъ»[2]).

Но оказывается, что при всей такой видимой подчиненности духа, его развитіе совершается самостоятельно, опредѣляясь идеальнымъ началомъ и, болѣе того, само опредѣляя историческія событія. «Было бы нелѣпо, говоритъ Вольтманъ, утверждать, что геніальные люди сдѣлали *всю* предшествующую исторію. Но *идеальная* исторія человѣчества—дѣло великихъ людей»[3]). Моральный міръ развивается независимо отъ историческихъ событій, силою основнаго нравственнаго закона, который стремится все къ большему и большему проявленію и осуществленію въ дѣйствительности. «Міръ морали имѣетъ свои постоянные принципы, стоящіе выше исторіи и національныхъ различій»[4]). «Моральный законъ универсаленъ и представляетъ неизмѣняющееся бытіе. Развились только люди и моральныя представленія этихъ людей»[5]).

---

[1]) Ib , стр. 315.
[2]) Ib., стр. 310.
[3]) Ib., стр. 313.
[4]) Ib., стр. 300.
[5]) Ib., стр. 301.

Полемизируя съ Энгельсомъ по поводу пониманія послѣднимъ свободы, согласно Гегелю, какъ *познанной необходимости*, Вольтманнъ говоритъ: «свобода есть необходимость идеальнаго рода, вытекающая изъ самозаконодательства воли и создающая *высшую природу*... Она—не столько знаніе, сколько совѣсть.... Односторонне—техническое пониманіе свободы приводитъ Энгельса къ тому, что дѣйствительной человѣческой свободы будущаго онъ ожидаетъ только отъ развитія экономическихъ производительныхъ силъ... Энгельсъ не обращаетъ никакого вниманія на моральный характеръ свободы,—какъ будто классовое господство не обусловлено моральными причинами!» [1]). «Если техника орудіе свободы, то на послѣднюю нельзя смотрѣть какъ на *продуктъ* историческаго развитія. Свобода скорѣе его причина» [2]). «Соціальныя требованія пролетаріата не могутъ вытекать изъ его экономически классоваго положенія... Они основаны на моральномъ сознаніи, идеально преодолѣвающемъ классовые интересы и классовое господство» [3]). Далѣе, по вопросу фактическаго осуществленія соціализма читаемъ у Вольтманна: «Развитіе хозяйственной техники всегда приводило только къ измѣненію формы рабства... Принципіальное прекращеніе классоваго господства всегда вопросъ этики, а не техники» [4]). «Моральное сознаніе постольку необходимо приводитъ къ экономическому соціализму, поскольку экономія, благодаря техническимъ свойствамъ средствъ производства и общественной формѣ труда, воздаетъ должное этому сознанію» [5]).

Такимъ образомъ, съ одной стороны имѣемъ самостоятельное развитіе обоихъ началъ, идеальнаго и естественнаго, съ другой—ихъ взаимодѣйствіе и взаимоподчиненіе. Это видимое противорѣчіе объясняется однако тѣмъ, что

---

[1]) Ib., стр. 279—280
[2]) Ib., стр. 279.
[3]) Ib., стр. 300.
[4]) Ib., стр. 324.
[5]) Ib., стр. 323.

на дѣлѣ данъ *параллелизмъ* самостоятельнаго развитія обоихъ. Поэтому Вольтманнъ считаетъ идею экономическаго матеріализма лишь односторонне-правильною и требуетъ дополненія ея идеалистической точкой зрѣнія, согласно которой всякое *существованіе*, данное въ каузальномъ естественномъ развитіи, всегда имѣетъ телеологическій и моральный характеръ, «осуществляясь на основаніи идеальнаго закона». Онъ думаетъ даже, что самъ Марксъ въ своей схемѣ вовсе не исключалъ этой точки зрѣнія «нравственнаго воспитанія человѣчества», а только старался указать матеріальныя побужденія и условія этого нравственнаго развитія. Главнымъ образомъ уже ученики его придали схемѣ односторонній характеръ матеріализма.

Этому параллелизму въ развитіи естественнаго порядка и идеальнаго начала необходимо однако дать какое либо обоснованіе, и Вольтманнъ, какъ послѣдователь Канта, пытается дать его въ чисто гносеологическомъ духѣ, исходя изъ формальнаго отношенія обоихъ началъ. «Моральный міръ, говоритъ онъ, есть телеологическій порядокъ вещей, а въ этотъ космически-телеологическій порядокъ вводится также человѣческій порядокъ вещей» [1]). Гносеологическое обоснованіе, по самому существу своему, должно сразу и утверждать самый фактъ и объяснять его, какъ необходимое данное нашего сознанія. Такимъ образомъ, будь оно состоятельно, оно должно избавлять изслѣдователя отъ необходимости всякихъ эмпирическихъ доказательствъ. Но, какъ уже показано по отношенію къ самому Канту, это формальное обоснованіе относится только къ наличности въ нашемъ сознаніи двухъ способовъ мышленія, каузальнаго и телеологическаго, и совершенно безсильно, съ другой стороны, утвердить не только необходимость, но даже простую наличность такого естественнаго порядка, который совпадалъ бы съ порядкомъ, вытекающимъ изъ идеальнаго начала,— если только не выходитъ изъ предѣловъ гносеологіи въ

[1]) Ib., стр. 301.

область чистой метафизики, какъ это и случилось у Канта. И Вольтманну дѣйствительно приходится, чтобы придать настоящую силу своему обоснованію параллелизма, прибѣгнуть къ метафизическимъ идеямъ Канта, настаивая только на ихъ «регулятивномъ» значеніи. «Критическое глубокомысліе Канта, говоритъ онъ, состоитъ именно въ томъ, что идеи метафизики онъ постольку не считаетъ необходимыми функціями для науки, поскольку совершенно отказываетъ имъ въ догматическомъ примѣненіи» [1]). И въ то же время, въ полномъ противорѣчіи съ этимъ взглядомъ, Вольтманнъ какъ бы забываетъ что регулятивная идея даетъ намъ только *пониманіе*, а не знаніе, что, по указанію самого же Канта, регулятивный принципъ есть лишь извѣстная точка зрѣнія, *слѣдующая за причиннымъ познаніемъ вещей, а не идущая впереди его,*— почему изъ «регулятивныхъ» метафизическихъ идей никоимъ образомъ не можетъ вытекать *доказательства необходимости* такого хода явленій, который совпадалъ бы съ телеологическими требованіями идеальнаго начала. Такимъ образомъ то, что Вольтманнъ выдаетъ за «гносеологическое» обоснованіе параллелизма, на дѣлѣ можетъ быть только доказательствомъ отъ догматической метафизики и не имѣетъ ничего общаго съ «критическимъ» идеализмомъ, на почвѣ котораго хотѣлъ бы стоять Вольтманнъ.

Не замѣчая метафизическаго характера кантовой гносеологіи, поскольку она обосновываетъ искомый синтезъ, Вольтманнъ къ тому же для такого обоснованія избираетъ наименѣе объективный принципъ этой гносеологіи. Онъ считаетъ кантову «телеологическую способность сужденія» завершающимъ моментомъ гносеологіи. Ею обусловливается единство міровоззрѣнія, при чемъ синтезирующимъ началомъ становится «*чувство* красоты, возвышеннаго и совершеннаго, связанное съ обсужденіемъ эстетическимъ и техническихъ предметовъ. Эстетическое пониманіе приро-

[1]) Ib., стр. 45.

ды предполагаетъ нравственное самоопредѣленіе. Чувство возвышеннаго въ природѣ есть уваженіе нашего собственнаго предназначенія. Эстетическое пониманіе природы обусловлено нашей собственной дѣятельностью съ ея волевой и, далѣе, технической стороны, — и путь къ красотѣ ведетъ поэтому черезъ практическій разумъ». «Такимъ образомъ, Кантова способность сужденія является путемъ для перехода изъ царства природы въ царство свободы, является тѣмъ гносеологическимъ принципомъ, который, не исключая причиннаго механическаго изслѣдованія, открываетъ намъ стороны природы, методологически недоступныя для физики» [1]). «Критическая философія Канта представляетъ обоснованіе эстетическаго міровоззрѣнія: вотъ истина, къ сожалѣнію, мало извѣстная».

Но у самаго Канта принципъ способности сужденія не признается объективнымъ. Ему присуща лишь *нѣкоторая* всеобщность и необходимость,—и поэтому онъ не можетъ быть «завершающимъ принципомъ гносеологіи», такъ какъ не содержитъ въ себѣ объективныхъ нормъ. Это послѣднее признается и самимъ Вольтманномъ. Самое же главное то, что даже для этого субъективнаго принципа конечное основаніе дается въ открываемой черезъ него трансцендентной сферѣ свободы.

Такимъ образомъ, мы можемъ охарактеризовать синтезъ, предлагаемый Вольтманномъ, какъ *трансцендентно-эстетическій*. Эстетическое чувство, онтологически являясь выраженіемъ трансцендентнаго этическаго бытія, тѣмъ самымъ познавательно утверждаетъ его для насъ. Поскольку же эстетическое чувство субъективно, этотъ синтезъ остается субъективно-трасцендентнымъ. И хотя Вольтманнъ рѣшительно отказывается отъ трасцендентнаго обоснованія, продолжая считать свой синтезъ истинно-гносеологическимъ,—это только недоразумѣніе, основанное на недостаточномъ анализѣ существа самой гносеологіи.

Помимо всего указаннаго, наконецъ, Вольтманъ подлежитъ большему упреку, нежели Кантъ, въ произвольномъ обращеніи съ фактами дѣйствительности, въ подчиненіи

ихъ телеологическому началу. Считая свое якобы гносеологическое доказательство окончательнымъ, онъ уже съ полной свободой переходитъ отъ фактовъ моральнаго сознанія къ внѣшнимъ историческимъ фактамъ. Объясненіе послѣднихъ изъ эмпиріи онъ уже считаетъ не только одностороннимъ, но и недостаточнымъ, полагая, что безъ вмѣшательства идеальнаго начала возникновеніе ихъ объяснено быть не можетъ. Если понимать подъ моральнымъ воздѣйствіемъ вліяніе эмпирико-психическихъ фактовъ,—такого вліянія не оспариваетъ объективная соціальная доктрина. Но если здѣсь разумѣется нравственный фактъ, развившійся силою «идеальнаго закона», слѣдовательно, стоящій независимо отъ эмпиріи,—нужно предварительно доказать, что этотъ фактъ совпадаетъ съ эмпирическимъ. Поскольку такого доказательства не дано,—въ этомъ переходѣ отъ такихъ «фактовъ» моральнаго сознанія къ внѣшнимъ событіямъ можно видѣть только произволъ и нарушеніе правъ истинно-научнаго изслѣдованія. Поскольку параллелизмъ обоихъ началъ утверждается эмпирически, онъ входитъ въ составъ науки, ибо беретъ на себя обязанность въ каждомъ частномъ случаѣ *доказать* свою наличность. Но поскольку онъ обосновывается какъ безусловная необходимость,—наукѣ грозитъ опасность, что ея каузальное изслѣдованіе будетъ прерываться и замѣняться телеологическимъ. Нормативное изслѣдованіе получаетъ права, которыхъ въ сущности не имѣетъ, ибо требованіе нормы лишь произвольно ставиться въ параллель съ фактомъ дѣйствительности. Поэтому всѣ настоянія Вольтманна на необходимости *этическаго* обоснованія осуществленія соціализма допустимы лишь поскольку подъ этическимъ моментомъ разумѣется психологическій фактъ; изслѣдованіе его причиннаго значенія дѣйствительно входитъ въ составъ объективнаго изученія всѣхъ условій осуществленія новаго общественнаго строя. Но поставить это этическое условіе внѣ причинной оцѣнки, признать за нимъ силу просто какъ за выраженіемъ «идеальнаго закона»,—и отсюда создать право и необходимость спеціально-телеологическаго изученія рядомъ съ каузаль.

нымъ,—такой способъ воззрѣнія является только результатомъ недостаточной точности мысли.

Одною изъ новостей русской общественно-философской литературы является книга г. Бердяева—«Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи». Г. Бердяевъ—представитель того же направленія, ищущаго соціологическаго «синтеза» на почвѣ гносеологіи. Достигаетъ ли онъ его и какимъ путемъ?

Въ своей статьѣ о Ланге, напечатанной въ Neue Zeit 1900 года, г. Бердяевъ выставляетъ положеніе, что философія не должна быть только научной. Есть еще *сверхъ-научная философія*, которая не противорѣчитъ наукѣ, но идетъ дальше ея. Она должна быть синтезомъ всего знанія и гипотетически заполнить тѣ пробѣлы, которые оставляетъ положительное знаніе [1]).

Въ своей книгѣ онъ говоритъ: «Мы будемъ все время опираться на критическую философію и постараемся показать, что она можетъ быть великимъ союзникомъ исповѣдуемаго нами соціальнаго міровоззрѣнія». Подъ послѣднимъ авторъ разумѣетъ экономическій матеріализмъ. То философское обоснованіе, которое дается этому міровоззрѣнію діалектическимъ ученіемъ и позитивизмомъ, онъ считаетъ несостоятельнымъ. «Только на почвѣ критической философіи,—говоритъ онъ далѣе,—можетъ быть обоснованъ тотъ объективизмъ, которымъ мы справедливо гордимся и можетъ, быть отведено единственно подобающее мѣсто нашему субъективизму, которымъ мы должны гордиться не менѣе и отъ котораго можно отказываться лишь по недоразумѣнію» [2]). Итакъ, ставится задача примиренія объективизма и субъективизма, та задача, которую г. Михайловскій формулируетъ такъ: «Я не вѣрю, чтобы нельзя было найти такой точки зрѣнія, съ которой правда-истина и правда-справедливость явились бы

---

[1]) Berdjajew. Fr. Alb. Lange. Neue Zeit, 1899—1900, 32—33—34.
[2]) Бердяевъ. Субъективизмъ и индивидуализмъ, 16.

рука объ руку, одна другую пополняя». Эту проблему г. Бердяевъ хочетъ рѣшить «на общей почвѣ кантовой философской критики и марксова соціальнаго монизма».

Прежде всего авторъ полемизируетъ съ тѣмъ пониманіемъ телеологіи въ общественной жизни, котораго держится г. Михайловскій и которое, по автору, есть *простой объективизмъ*. Именно, по мнѣнію г. Михайловскаго, какъ мы уже говорили выше, «кромѣ истинности, достаточной для естествоиспытателя, предвзятое мнѣніе соціолога отразитъ въ себѣ его идеи справедливости и нравственности, и, *смотря по высотѣ этого идеала, онъ болѣе или менѣе приблизится къ пониманію смысла явленій общественной жизни*". Совершенно справедливо г. Бердяевъ утверждаетъ, что необходимо найти объективное основаніе, которое явилось бы мѣриломъ для опредѣленія этой «высоты идеала». Оставаясь въ сферѣ субъективнаго пониманія, какимъ образомъ высота идеала можетъ приближать къ пониманію смысла общественныхъ явленій? Такимъ основаніемъ г. Бердяевъ принимаетъ «трансцендентальное сознаніе», которое несетъ въ себѣ нормы общеобязательнаго мышленія. «Кантъ открылъ незыблемыя основы общеобязательнаго, т. е. объективно цѣннаго, въ трансцендентной апперцепціи» [1]). Предварительно авторъ изслѣдуетъ это трансцендентальное сознаніе по отношенію къ объективности истины, а въ дальнѣйшемъ совершенно параллельно анализируетъ объективность идеала.

Что же такое объективная истина? Кромѣ текучаго, измѣнчиваго, психическаго сознанія мы должны принять еще транцендентальное, логическое, — какъ объективную точку опоры. Теорія познанія имѣетъ дѣло съ такимъ общечеловѣческимъ трансцендентальнымъ, а не съ субъективнымъ психологическимъ сознаніемъ. Въ этомъ авторъ точно формулируетъ кантову точку зрѣнія. Мы уже знаемъ условія, при которыхъ такое гипостазированіе отвлеченія можетъ быть законнымъ, — и допустимъ это тран-

[1]) Ib, 21.

сцендентальное сознаніе, какъ извѣстное методологическое понятіе. Въ дальнѣйшемъ мы не будемъ останавливаться на тѣхъ *общихъ* погрѣшностяхъ противъ формализма, которая выше были указаны нами въ гносеологіи Канта и его послѣдователей,—а сосредоточимся главнымъ образомъ на спеціальной задачѣ, которую ставитъ себѣ г. Бердяевъ въ этой области, — задачѣ доказать необходимость исторически-прогрессирующаго осуществленія объективной истины и объективнаго идеала въ развивающемся психологическомъ сознаніи, въ субъективныхъ его формахъ.

Г. Бердяевъ обвиняетъ г. Михайловскаго въ томъ, что тотъ, смѣшивая психологическое сознаніе съ трансцендентальнымъ, благодаря этому приходитъ не только къ психологическому субъективизму, законному и необходимому, но и *къ логическому и гносеологическому, который обращаетъ истину въ субъективную иллюзію*. Психологическій же субъективизмъ признается авторомъ законнымъ потому, что истина трансцендентальнаго сознанія, *логически обязательная для всѣхъ*, можетъ быть скрыта отъ психологическаго сознанія, благодаря присутствію въ послѣднемъ элементовъ необщеобязательныхъ, взятыхъ изъ случайной, эмпирической его обстановки. Поэтому *психологическій субъективизмъ даже и неизбѣженъ*, ибо трансцендентальное сознаніе всегда является намъ въ формѣ психологическаго, обусловленнаго этой случайной обстановкой.

Какимъ же образомъ согласуется этотъ неизбѣжный психологическій субъективизмъ съ общеобязательностью объективной истины, данной трансцендентальному сознанію? Иначе этотъ вопросъ можно формулировать такъ: какимъ образомъ осуществляется объективное познаніе, истина трансцендентальнаго сознанія, въ психологическихъ субъективныхъ сознаніяхъ, *какъ она дана въ нихъ*?

Этотъ вопросъ о примиреніи субъективизма и объективизма въ познаніи имѣетъ двоякій смыслъ, — смотря по тому, какъ мы смотримъ на происхожденіе истиннаго познанія. Тотъ, кто видитъ въ немъ лишь результатъ опыта, все болѣе и болѣе расширяющагося,—имѣетъ право отвѣ-

тить на этотъ вопросъ указаніемъ именно на это *исторически* осуществляющееся расширеніе опыта. Такое расширеніе есть фактъ, а потому и переходъ отъ случайнаго и субъективнаго познанія къ систематическому и объективному есть тоже фактъ. Какъ фактъ, онъ есть и необходимость, ибо другой необходимости каузальное познаніе не признаетъ. Итакъ, примиреніе субъективизма и объективизма доказывается здѣсь исторически, *истина раскрывается въ расширеніи опыта*,—путемъ постепеннаго устраненія изъ него субъективныхъ элементовъ.

Совсѣмъ другое значеніе имѣетъ вопросъ для тѣхъ, кто стоитъ на точкѣ зрѣнія трансцендентальнаго сознанія, своими общими нормами обусловливающаго возможность самого опыта. Здѣсь выводъ объективной истины изъ субъективной не можетъ быть историческимъ, онъ долженъ быть трансцендентальнымъ. А трансцендентальный выводъ состоитъ въ томъ, чтобы показать *необходимую* присущность объективныхъ нормъ *всякому* субъективному познанію. Онъ не долженъ имѣть дѣла *съ развитіемъ* психологическаго познанія,—на этомъ настаиваетъ самъ Кантъ. Общія нормы познанія присущи всякому психологическому сознанію и *оно познаетъ по нимъ съ естественной необходимостью*. Расширеніе же матеріала, въ которомъ прилагаются эти общіе законы познанія, расширеніе, совершающееся во времени, не подлежитъ вѣдѣнію трансцендентальнаго вывода. Въ этой области онъ былъ бы совершенно безсиленъ, ибо трансцендентальное сознаніе стоитъ надъ всякимъ психологическимъ развитіемъ. Въ этомъ развитіи, согласно критической теоріи, развивается не трансцендентальное сознаніе, а психологическое, но и это послѣднее развивается не такъ, что въ немъ выполняются теперь такіе законы объективнаго познанія, которые ранѣе въ немъ не выполнялись, а только такъ, что выполненіе этихъ законовъ, осуществлявшихся и ранѣе, начинаетъ все болѣе и болѣе сознаваться, и въ то же время матеріалъ, въ обработкѣ котораго проявляются эти законы, болѣе и болѣе расширяется.

Такимъ образомъ получается выводъ, что гносеологія рѣшительно не въ правѣ и не въ силахъ объяснить намъ возрастающую исторически истинность познанія, большій и большій его объективизмъ, изъ чисто гносеологическихъ основаній. Объективизмъ познанія возрастаетъ вовсе не потому, что полнѣе и правильнѣе примѣняются общія его нормы (это противорѣчило бы основному пониманію объективныхъ гносеологическихъ нормъ), а только потому, что расширяется область приложенія этихъ нормъ [1]).

Слѣдовательно, для эмпирика-позитивиста вопросъ о происхожденіи объективнаго познанія изъ субъективнаго ясенъ и рѣшается исторически. Для трансценденталиста этотъ вопросъ стоитъ внѣ его вѣдѣнія,—и если онъ желаетъ его разъяснить, онъ все же принужденъ будетъ обратиться къ историческому опыту. Тѣмъ меньше можетъ онъ претендовать на доказательство *необходимости* этого процесса, т.-е. возрастанія объективизма въ познаніи, изъ своихъ гносеологическихъ основаній.

Этотъ выводъ мы дѣлаемъ, конечно, въ допущеніи *адэкватнаго* употребленія понятія трансцендентальнаго сознанія,—поскольку въ него не вводятся трансцендентные элементы.

Г. Бердяевъ въ своемъ отвѣтѣ на вопросъ, какъ согласуется неизбѣжный психологическій субъективизмъ съ общеобязательностью объективной истины, обращается не къ трансцендентальному выводу, а къ историческому. Прежде всего онъ формулируетъ положеніе, занятое по отношенію къ этому вопросу экономическимъ матеріализмомъ. «Психика всякаго прогрессивнаго общественнаго класса создаетъ наиболѣе благопріятную почву для объективнаго отношенія къ явленіямъ». «Своеобразная гармонія субъективнаго и объективнаго, желательнаго и необходимаго, minimum утопизма,—вотъ характернѣйшія черты

---

[1]) Я разсуждаю здѣсь съ точки зрѣнія сторонниковъ „трансцендентальнаго сознанія“ На дѣлѣ же нормы познанія развиваются вмѣстѣ съ познаваемымъ матеріаломъ.

историческо-прогрессивнаго класса» [1]). Этотъ отвѣтъ не вполнѣ удовлетворяетъ автора. Онъ находитъ, что «философская сторона вопроса осталась неразъясненной», что только теорія трансцендентальнаго сознанія даетъ это обоснованіе. Пытаясь установить это послѣднее, г. Бердяевъ говоритъ: «Въ современномъ обществѣ существуетъ авангардъ, поставленный въ наиболѣе благопріятныя условія для объективнаго познанія; въ немъ мы замѣчаемъ наибольшую гармонію трансцендентальнаго и психологическаго сознанія. Поэтому мы можемъ разсматривать умственное развитіе человѣчества, какъ постепенное приближеніе къ объективной, абсолютной истинѣ путемъ устраненія субъективизма» [2]). «Не противорѣчитъ ли классовой субъективизмъ матеріалистическаго пониманія исторіи объективной научности, на которую это пониманіе совершенно основательно претендуетъ? Нисколько. Истина, дѣйствительно, не можетъ быть классовой,—она логически всегда возвышается надъ классами и одинаково обязательна для всѣхъ, но исторически, какъ извѣстная теорія, принимаетъ классовый характеръ... Историческій матеріализмъ, поскольку мы считаемъ сго истиннымъ, *логически* обязателенъ для всякаго разумнаго существа, но *психологически* доступенъ только одному классу» [3]).

То, что есть въ этомъ отвѣтѣ трансцендентальнаго, нисколько не выясняетъ намъ «постепеннаго приближенія къ объективной истинѣ путемъ устраненія субъективизма». Мы узнаемъ лишь то, что знали и раньше, именно, что объективная истина всегда является намъ въ формѣ психологической, что она, какъ логическая истина, обязательна для всякаго сознанія, поскольку ему даны ея элементы въ чистомъ видѣ. Но насъ интересовалъ вопросъ историческаго наростанія объективизма, поставленный самимъ авторомъ. Этотъ вопросъ, какъ показано, не имѣ-

---

[1]) Ib., 51.
[2]) Ib., 51.
[3]) Ib., 53.

етъ никакой связи съ трансцендентальной гносеологіей, и авторъ не могъ на него отвѣтить съ гносеологической точки зрѣнія. Онъ вовсе не «подводитъ трансцендентальнаго обоснованія» подъ отвѣтъ экономическаго матеріализма, а просто формулируетъ этотъ же отвѣтъ въ трансцендентальныхъ терминахъ. Доказательность этого отвѣта не увеличилась такой формулировкой и осталась той же доказательностью эмпиріи, историческаго опыта. Ибо какимъ образомъ признаніе трансцендентальнаго сознанія можетъ доказать намъ, что объективность познанія должна возрастать въ прогрессирующемъ обществѣ и что носителемъ наибольшаго объективизма въ познаніи долженъ являться наиболѣе прогрессивный классъ? Это есть лишь каузальный, и постольку необходимый, фактъ общественной жизни и можетъ быть доказанъ лишь изъ эмпиріи.

Такимъ образомъ историческое согласованіе субъективныхъ взглядовъ прогрессивнаго класса съ объективною истиною и все большее наростаніе этого согласованія, если только оно можетъ быть доказано, доказывается никакъ не изъ трансцендентальной гносеологіи. Эта послѣдняя способна указать только наличность во *всякомъ* психологическомъ сознаніи общеобязательныхъ элементовъ познанія. Но при какихъ условіяхъ психологическое сознаніе наиболѣе приближается къ истинѣ въ смыслѣ расширенія матеріала опыта (а вѣдь другого рода приближенія его къ истинѣ и быть не можетъ, такъ какъ общія нормы познанія этого матеріала для него всегда обязательны),—разрѣшеніе этого вопроса есть дѣло каузальнаго изученія эмпирической дѣйствительности.

Только потому, что авторъ смѣшалъ въ одно два различныхъ содержанія поставленнаго имъ вопроса—о трансцендентальномъ отношеніи субъективнаго къ объективному и объ историческомъ ихъ отношеніи, ему *показалось*, что историческій вопросъ онъ разрѣшилъ путемъ своей трансцендентальной гносеологіи.

Отъ области познанія переходимъ теперь къ сферѣ идеала. И здѣсь авторъ совершенно справедливо возражаетъ

противъ чистаго субъективизма г. Михайловскаго. «Благо человѣка есть его цѣлостность, гармонія отправленій, т. е. разнородность недѣлимыхъ и общественная однородность», таково опредѣленіе г. Михайловскаго, даваемое имъ общественному идеалу. Но гдѣ же доказательство объективности и общеобязательности этого идеала? Противъ него съ равнымъ правомъ можетъ быть выставлено много другихъ, столь же субъективныхъ. Основанія для истинно объективнаго идеала г. Бердяевъ снова ищетъ въ трансцендентальномъ сознаніи. «Объективная нравственность возможна лишь при признаніи апріорнаго характера нравственнаго закона, принудительно отличающаго добро отъ зла» [1]). «Формальное различіе добраго и злого, нравственнаго и безнравственнаго, предшествуетъ всякому чувственному опыту, категорія справедливости дана нашему трансцендентальному сознанію à priori,—и это этическое à priori дѣлаетъ возможнымъ нравственный опытъ и нравственную жизнь» [2]).

Въ формулировкѣ объективнаго нравственнаго закона авторъ слѣдуетъ Канту, особенное же значеніе придаетъ его взгляду на человѣка и человѣчество какъ на «самоцѣль». «Эмпирически такъ же мало можно придти къ объективной этической нормѣ, что человѣкъ есть самоцѣль, какъ и къ общепримѣнимости закона причинности». «Вольтманнъ глубоко правъ, когда кладетъ въ основаніе этики будущаго кантовскую идею о человѣкѣ, какъ самоцѣли» [3]).

Мы опять оставляемъ безъ возраженія стремленіе автора доказать исключительно гносеологическую возможность обоснованія объективнаго идеала. Откуда ни происходитъ этотъ идеалъ, слагается ли онъ, какъ полагаетъ экономическій матеріализмъ, самими условіями дѣйствительности, или, какъ думаетъ авторъ, есть готовое данное

---

[1]) Ib., 72.
[2]) Ib , 73.
[3]) Ib., 74.

трансцендентальнаго сознанія, обусловливающее самую возможность нравственнаго сужденія.—для насъ важно лишь то, что въ немъ не должно быть никакихъ элементовъ, которыхъ не было бы въ эмпирическихъ идеалахъ, что онъ долженъ адэкватно формулировать то общеобязательное, что дано въ этихъ идеалахъ. Если бы въ немъ оказался элементъ, отсутствующій въ одномъ изъ эмпирическихъ идеаловъ,—онъ не былъ бы общеобязательнымъ и объективнымъ.

Но различіе трансцендентальнаго и эмпирическаго взгляда на идеалъ, совершенно аналогично такому же различію во взглядахъ на объективную истину, влечетъ за собою коренное различіе въ способахъ рѣшенія вопроса, ставимаго далѣе авторомъ. Именно, г. Бердяевъ снова подтверждаетъ, что объективный идеалъ необходимо долженъ проявляться въ формѣ психологическаго субъективнаго, что *психологическій субъективизмъ поэтому вполнѣ законенъ*. Но тогда сейчасъ же возникаетъ задача понять, какимъ образомъ объективный идеалъ осуществляется въ психологическихъ. И опять мы должны повторить здѣсь все сказанное выше о примиреніи субъективной истины съ объективной. Трансцендентальная гносеологія можетъ рѣшить предлагаемую задачу лишь въ предѣлахъ трансцендентальнаго вывода, т. е. можетъ лишь отмѣтить необходимую присущность объективной идеальной нормы въ ея субъективныхъ, психологическихъ выраженіяхъ, иначе говоря, обязательность *опредѣленной* оцѣнки цѣлей по отношенію къ нѣкоей объективной нормѣ, поскольку всѣ элементы для этой оцѣнки даны въ ихъ чистотѣ и опредѣленности. Но относительно того, при какихъ историческихъ обстоятельствахъ это послѣднее условіе наиболѣе выполняется, при какихъ, слѣдовательно, идеалъ становится наиболѣе объективнымъ не потому, что въ немъ наиболѣе полно и правильно осуществляются эти общія нормы оцѣнки, а потому, что условія приложенія этихъ нормъ наиболѣе полно выяснены,—этого трансцендентальная гносеологія указать намъ совершенно не мо-

жетъ, поскольку она отрицается отъ эмпирическихъ данныхъ. Но зато такое историческое рѣшеніе задачи о соглашеніи субъективнаго и объективнаго идеаловъ, объ осуществленіи послѣдняго въ первомъ, рѣшается эмпиризмомъ, не заглядывающимъ въ трансцендентальную сферу и признающимъ идеалъ порожденіемъ дѣйствительности, — и рѣшается чисто каузальнымъ изслѣдованіемъ этой дѣйствительности.

Прежде всего г. Бердяевъ за рѣшеніемъ вопроса опять обращается къ экономическому матеріализму. Послѣдній, очевидно, смотритъ на понятіе объективнаго идеала совершенно съ эмпирической точки зрѣнія. Объективность идеала опредѣляется ничѣмъ другимъ, какъ соотвѣтствіемъ дѣйствительному ходу общественнаго развитія, имманентной законосообразности историческаго процесса. Объективный идеалъ, слѣдовательно, одной своей стороной совпадаетъ съ научнымъ предвидѣніемъ,—и только при этомъ условіи онъ не дѣлается утопіей. Но въ немъ есть и другая сторона. Всякій идеалъ долженъ быть непремѣнно субъективно желателенъ, иначе онъ не есть идеалъ. Идеалъ тогда возрастаетъ въ своей объективности, когда эта субъективная сторона все болѣе соотвѣтствуетъ дѣйствительному направленію общественной жизни. Но въ силу чего же соединяются въ одномъ направленіи эти два элемента общественнаго идеала такимъ образомъ, что онъ можетъ выражать собою и субъективное стремленіе и объективное теченіе вещей? Объясненіе здѣсь чисто каузальное. Съ одной стороны, все болѣе полное изученіе дѣйствительности влечетъ за собой правильное представленіе о ея дальнѣйшемъ ходѣ, сообразно изученнымъ ея законамъ; съ другой,—сама эта дѣйствительность, путемъ сложнаго процесса, выращиваетъ въ прогрессивномъ классѣ, въ носителѣ будущаго, именно такія субъективныя тенденціи, которыя соотвѣтствуютъ этому дѣйствительному ходу.

Можно оспаривать достаточность и удовлетворительность этого объясненія, но несомнѣнно, что это объясненіе ха-

рактера историко-эмпирическаго, каузальнаго, и что оно даетъ намъ право заключить (если признаемъ его основанія вѣрными), что въ исторіи, по мѣрѣ роста знанія и приспособленія субъективныхъ человѣческихъ тенденцій къ дѣйствительному ходу вещей, должна постепенно возрастать объективность идеаловъ.

Г. Бердяевъ такимъ объясненіемъ, какъ эмпирическимъ, не удовлетворяется. Онъ находитъ, что въ понятіе объективнаго идеала необходимо еще ввести объективно-этическое его обоснованіе, которое, какъ уже сказано, по его мнѣнію, заключается въ наличности общеобязательныхъ этическихъ нормъ въ трансцендентальномъ сознаніи. «Нужно показать,—говоритъ онъ,—что нашъ общественный идеалъ не только объективно необходимъ, не только субъективно-желателенъ, но и объективно-справедливъ, общеобязателенъ, имѣетъ безусловную цѣнность какъ должное» [1]).

Что же новаго вноситъ такое трансцендентальное обоснованіе объективнаго идеала? Можетъ ли оно, какъ это думаетъ, очевидно, г. Бердяевъ, дѣйствительно, не эмпирически только, а *необходимо*, трансцендентальнымъ методомъ, уяснить намъ осуществленіе объективнаго идеала въ субъективномъ и необходимость въ общественномъ прогрессѣ все большей объективаціи идеаловъ? Рѣшеніе проблемы на этомъ трансцендентальномъ основаніи получаетъ у г. Бердяева такой видъ; «Формальныя основы нравственности незыблемы; существуетъ объективно-нравственное, доброе, справедливое; содержаніе нравственности въ высшей степени текуче; оно находится въ постоянномъ процессѣ развитія». «Къ этой вѣчной идеѣ нравственнаго блага человѣкъ приходитъ лишь путемъ соціальнаго прогресса» [2]). «Только въ нравственномъ сознаніи прогрессивнаго общественнаго класса замѣчается гармонія психологическаго и трансцендентальнаго сознанія, субъ-

---

[1]) Ib., 64.
[2]) Ib., стр. 76.

ективной и объективной нравственности, — потому что психологія прогрессивнаго класса есть результатъ приспособленія къ требованіямъ общечеловѣческаго соціальнаго прогресса» [1]). «Истина человѣческой нравственности оказывается *психологически* недоступной для эксплоатирующихъ классовъ современнаго общества, но *этически* она для всѣхъ обязательна какъ норма» [2]). «Каждая историческая эпоха создаетъ въ своемъ прогрессивнѣйшемъ классѣ типъ нравственности болѣе высокій, чѣмъ предыдущіе» [3]). «Мы сами вносимъ въ историческій процессъ регулятивныя идеи общеобязательной цѣли,—и на этомъ незыблемомъ основаніи санкціонируемъ его какъ прогрессъ» [4]).

Оставляемъ въ сторонѣ все, что дѣлаетъ трансцендентальную идею долга, безъ которой мы были бы «нравственно слѣпы», менѣе пріемлемой, нежели идея объективной истины,—главнымъ образомъ, трудность понять, какимъ образомъ осуществляется ея этическая обязательность въ случаѣ психологической ея недоступности, трудность, которая зависитъ *отъ неразработанности здѣсь трансцендентальнаго вывода*. Допуская, что этотъ выводъ обоснованъ, мы все-таки не видимъ, чтобы для насъ *трансцендентальнымъ путемъ* былъ выясненъ фактъ возрастающей объективности идеала и было бы доказано, что носителемъ объективнаго идеала является и *долженъ* явиться наиболѣе прогрессивный классъ общества. Опять авторъ не подводитъ трансцендентальнаго доказательства (какъ выяснено, этого и нельзя сдѣлать) подъ эмпирически констатируемый фактъ, а просто выражаетъ послѣдній въ трансцендентальныхъ терминахъ. Такое выраженіе ничего не объясняетъ, и приходится повторить, что лишь по недоразумѣнію, смѣшавъ гносеологическій выводъ съ историческимъ, авторъ полагаетъ, что онъ далъ трансценден-

---

1) Ib., стр. 78.
2) Ib., стр. 79.
3) Ib., стр. 80.
4) Ib., стр. 81.

тальное обоснованіе для историческаго синтеза субъективнаго и объективнаго въ идеалѣ.

Это трансцендентальное «обоснованіе», ничего въ сущности не обосновывающее, не годится даже и какъ простой методологическій пріемъ, ибо навязываетъ автору новыя задачи, по существу съ вопросомъ не связанныя и заставляющія, сверхъ того, автора перейти границы адэкватнаго употребленія трансцендентальной функціи.

Именно, эмпирическое пониманіе отношенія субъективнаго идеала къ объективному и ихъ историческаго примиренія тѣмъ самымъ разрѣшаетъ и задачу объ отношеніи идеала къ дѣйствительности и о правахъ его на осуществленіе въ ней. Объективный идеалъ исторически вырабатывается самой дѣйствительностью, — и объективность его именно и состоитъ въ согласіи съ дальнѣйшимъ ходомъ этой дѣйствительности. Самое это согласіе, слѣдовательно, обезпечивается эмпирическимъ ходомъ общественнаго процесса. Философія, устраняющая дуализмъ трансцендентальнаго и эмпирическаго, держится такого же пониманія. Мораль, какъ нѣчто, ставящее абсолютные постулаты и цѣли, независимыя отъ дѣйствительности, давно уже осуждена Гегелемъ. Нравственный и общественный идеалъ имманентенъ эмпирической дѣйствительности и развивается ея же силами.

При трансцендентальной постановкѣ вопроса эта задача о правѣ идеала на осуществленіе только теперь открывается. Ибо объективность идеала здѣсь сама по себѣ не стоитъ въ связи съ дѣйствительностью, обоснована лишь гносеологически. — и необходимо провести соединительную черту между этой трансцендентальной объективностью и историческимъ осуществленіемъ объективнаго идеала. Провести эту черту изъ чисто-гносеологическихъ основъ нельзя, — и такимъ образомъ рушится всякая возможность гносеологическаго синтеза между идеаломъ и дѣйствительностью.

Выше было показано, что этотъ пунктъ историческаго примиренія идеала съ дѣйствительностью оказался для

всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами сторонниковъ «идеалистической» соціологіи тупымъ переулкомъ, изъ котораго они выходили только скачкомъ или въ трансцендентную или въ чисто субъективную сферу. Одни прямо и просто, безъ всякихъ оговорокъ, «вѣрятъ» въ осуществленіе нашего идеала въ дѣйствительности, перенося эту вѣру и въ научное изслѣдованіе въ видѣ особаго «субъективнаго» метода. Другіе гносеологически обосновываютъ «объективный» идеалъ, какъ первую ступень къ осуществленію его въ дѣйствительности,—но оказывается, что эта ступень отъ самаго осуществленія отдѣлена непроходимой гранью, вѣрнѣе сказать, и не была къ нему ступенью, ибо область трансцендентальнаго идеала и область эмпиріи лежатъ въ различныхъ плоскостяхъ, нигдѣ между собою не соприкасающихся. Какъ поступаетъ въ этомъ случаѣ г. Бердяевъ? Мы должны сознаться, что его рѣшеніе — наиболѣе героическое по отношенію къ основамъ исповѣдуемой имъ критической теоріи. Оно заключается въ простой, совершенно произвольной, замѣнѣ регулятивнаго значенія идей разума въ мірѣ опыта — конститутивнымъ. Правда, такая замѣна произведена была уже самимъ Кантомъ, — но лишь постольку, поскольку вся система изъ трансцендентально-гносеологической обращалась въ трансцендентно-метафизическую. Между тѣмъ г. Бердяевъ увѣряетъ, что на такую замѣну насъ уполномочиваетъ сама трансцендентальная апперцепція, само сверхъ-индивидуальное сознаніе, «которое создаетъ міръ не только причинно-обусловленнымъ, но и движущимся къ цѣли» [1]). Здѣсь полное смѣшеніе понятій. Объективная идея долга вовсе не создаетъ міръ движущимся къ цѣли,—аналогично тому, какъ объективная норма познанія создаетъ его, по Канту, причинно-обусловленнымъ. У самого Канта авторъ указываетъ полное отрицаніе конститутивнаго значенія цѣли въ природѣ [2]). Положительное зна-

[1]) Ib., стр. 136.

[2]) И, страннымъ образомъ, усматриваетъ въ этомъ пробѣлъ, будто бы наполняемый Вундтомъ и Паульсеномъ (Ib., пр. на стр. 136).

ченіе эта идея получаетъ лишь въ умопостигаемомъ мірѣ, просвѣтъ котораго проникаетъ къ намъ черезъ нашу волю. Лишь свободный выборъ этою волею нашихъ цѣлей опредѣляется объективной нормой долженствованія, а не ходъ эмпирическаго міра. Это вѣдь азбука кантовой гносеологіи. Очевидно, что г. Бердяевъ проводитъ въ содержаніе трансцендентальнаго идеала то, чего въ немъ рѣшительно нѣтъ не только съ эмпирической, но и съ гносеологической точки зрѣнія,—если только самъ г. Бердяевъ не думаетъ передѣлать критику Конта въ этомъ направленіи, для чего сказанныхъ имъ ad hoc нѣсколькихъ строчекъ пока еще недостаточно.

Но прослѣдимъ ходъ мыслей автора. Онъ признаетъ, что всѣ его изложенныя соображенія объ объективной истинѣ и объективномъ идеалѣ, существующихъ въ трансцендентальномъ сознаніи, и объ осуществленіи ихъ въ психологическомъ сознаніи,—еще недостаточны для искомаго синтеза идеала и дѣйствительности. Вся наша аргументація, говоритъ онъ, покоится на одномъ предположеніи, съ паденіемъ котораго она неизбѣжно рушится, — *на предположеніи всемірнаго прогресса. Теорія прогресса есть мостъ, соединяющій воедино двѣ половины правды — истину и справедливость*". «Если бы мы признали только существованіе историческаго процесса, а не прогресса, то приспособленіе къ требованію этого процесса не было бы непремѣнно нравственнымъ» [1]). Итакъ, прогрессъ по автору реаленъ, т. е. прогрессъ въ смыслѣ осуществленія объективнаго идеала. Но какими же силами движется эмпирія въ направленіи этого идеала? Авторъ-гносеологъ не можетъ удовлетвориться тѣмъ, что осуществленіе этого идеала доказывается эмпирически,— для него это осуществленіе должно быть необходимо выведено изъ тѣхъ нормъ, которыя даны въ трансцендентальномъ сознаніи.

Авторъ формулируетъ три возможныя точки зрѣнія на

[1]) Ib., стр 80.

прогрессъ. Первая—субъективная, въ духѣ г. Михайловскаго, въ которой нѣтъ гарантій осуществленія этого прогресса въ дѣйствительности и самый прогрессъ понимается какъ осуществленіе желательнаго для человѣчества, а не объективно-должнаго. Вторая—отрицаетъ прогрессъ и признаетъ только процессъ, т. е. не видитъ осуществленія въ историческомъ развитіи какихъ либо цѣлей. Третья—объективная—предполагаетъ существованіе общеобязательной цѣли, достигаемой въ историческомъ процессѣ. Въ формулировкѣ этой цѣли авторъ соглашается опять съ экономическимъ матеріализмомъ. «Теорія Маркса и Энгельса въ концѣ концовъ сводится къ слѣдующему: въ основѣ историческаго процесса лежитъ развитіе производительныхъ силъ общества; все, что способствуетъ этому развитію—прогрессивно, что препятствуетъ—реакціонно». «Мѣриломъ прогресса является побѣда человѣка надъ природой». «Прогрессъ есть съ этой точки зрѣнія побѣда сознательнаго надъ безсознательнымъ. Великая истина,—что историческій прогрессъ есть освобожденіе человѣчества» [1]).

Итакъ, вотъ въ чемъ состоитъ дѣйствительный прогрессъ человѣчества. Авторъ полагаетъ, что такой его ходъ совпадаетъ съ объективной, общеобязательной нормой должнаго, осуществляетъ именно эту абсолютную цѣль, что этотъ ростъ человѣческой силы и самосознанія есть выполненіе того идеала, по которому человѣкъ и человѣчество являются самоцѣлью. Но если этотъ дѣйствительный прогрессъ именно таковъ, то гдѣ же гносеологическое доказательство, что онъ *долженъ быть* такимъ, что это совпаденіе не случайное? Авторъ довольствуется лишь эмпирическимъ констатированіемъ этого хода прогресса, какъ оно дано теоріей экономическаго матеріализма, обусловливающей его каузально. Онъ говоритъ далѣе: «Человѣчество въ одно и то же время цѣль историческаго процесса и его факторъ,—поэтому оно всегда возьметъ свое. *Цѣлесообразность всегда выживаетъ въ исторіи*“ [2]). Крайне тощее

[1]) Ib., стр. 128.
[2]) Ib., стр. 129—130.

обоснованіе, и при томъ каузальнаго характера. Цѣлесообразность выживаетъ именно по основаніямъ причинности. Наконецъ, самый силлогизмъ построенъ невѣрно. Человѣчество не единственный факторъ исторіи,—и потому утвержденіе, что оно «всегда возметъ свое», оказывается болѣе чѣмъ рискованнымъ,—если этимъ «своимъ» является цѣль, независимая отъ дѣйствительности. Далѣе читаемъ: «Было время, когда буржуазія высоко несла знамя человѣческаго прогресса. Теперь это знамя прогресса, могущества человѣка, выбрасывается новымъ общественнымъ классомъ, ибо только его идеалъ согласуется съ дальнѣйшимъ развитіемъ производительныхъ силъ общества. Этотъ идеалъ неизбѣжно долженъ восторжествовать, *потому что только подъ этимъ условіемъ человѣчество можетъ выжить, поддержать свою жизнь*“ [1]). Но послѣднее доказательство есть уже чисто отъ эмпиріи.

Итакъ, авторъ и въ этомъ пунктѣ *пока* ровно ничего не обосновываетъ своей трансцендентальной гносеологіей, а только формулируетъ въ ея терминахъ эмпирическіе факты. *Необходимость дѣйствительнаго осуществленія прогресса, согласно объективному идеалу, гносеологически имъ не доказана.*

Остается открытымъ вопросъ, въ какомъ отношеніи стоитъ «сверхъ-научная» философія г. Бердяева къ его общественной философіи, иначе, лежитъ ли «объективизмъ» общественныхъ теорій и идеаловъ, по взгляду г. Бердяева, въ сферѣ науки или выступаетъ за ея предѣлы.

Итоги, которые мы въ правѣ теперь подвести попыткамъ гносеологическаго обоснованія синтеза идеала и дѣйсвительности, попыткамъ построить идеалистическую соціологію на гносеологической основѣ,—весьма неутѣшительны. Поскольку авторы соблюдали рамки истинной гносеологіи, — гносеологическое трактованіе исторически осуществляющагося синтеза оказывалось безплоднымъ и,

[1]) Ib., стр. 131.

даже понимаемое въ простомъ методологическомъ смыслѣ, вносило въ вопросъ только ненужныя затрудненія. Поскольку же авторы дѣйствительно достигали синтеза, они впадали или въ субъективизмъ простой вѣры или въ трансцендентальную метафизику. Я надѣюсь, что мною доказана не простая случайность этихъ неудачъ,—а ихъ необходимость, вытекающая изъ того, что трансцендентальный идеалъ не имѣетъ точекъ соприкосновенія съ эмпиріей. Онъ можетъ быть приведенъ съ нею въ прикосновеніе и въ параллелизмъ только какимъ-либо внѣшнимъ давленіемъ, давленіемъ трансцендентнаго бытія.

Г. Струве понялъ эту истину — и потому рѣшительно дѣлаетъ поворотъ въ сторону метафизики. Онъ также принимаетъ объективную истину и объективное долженствованіе какъ общеобязательныя нормы мышленія и воли. Въ своемъ предисловіи къ книгѣ г. Бердяева онъ говоритъ: «Какъ классовая точка зрѣнія не есть критерій истины, такъ и интересы класса не суть критерій должнаго» (стр. XXII), «Моя интеллектуальная совѣсть и моя этическая совѣсть даютъ себѣ законы безусловно автономные» (XXIII). «Истина и идеалъ не заимствуютъ своего достоинства отъ классовой точки зрѣнія, а сообщаютъ ей это достоинство,— такова точка зрѣнія философскаго идеализма» (XXIV). Но идеализмъ г. Струве иной, нежели идеализмъ г. Бердяева. Прежде всего г. Струве не согласенъ съ большинствомъ критицистовъ въ томъ, что объективныя нормы мышленія и объективныя нормы нравственности — одной природы, что нормы мышленія суть такія же нормы должнаго, которымъ мышленіе можетъ и не слѣдовать, какъ и нормы нравственности. Авторъ думаетъ, напротивъ, что объективные законы познанія суть *естественные законы мышленія,* которые неизбѣжно въ немъ осуществляются. По мнѣнію г. Струве, именно это обстоятельство, это подведеніе нормъ познанія дѣйствительности и нормъ нравственности подъ одно общее понятіе нормъ долженствованія, эта *нормативная гносеологія*, какъ ее называетъ г. Струве, именно и даетъ возможность произвольной ана-

логіей сгладить противоположность бытія и долженствованія,—и такимъ образомъ *фиктивно* устранить противорѣчіе между свободой и необходимостью. На дѣлѣ общеобязательность или объективность долженствованія имѣетъ совсѣмъ другой смыслъ, чѣмъ объективность бытія. Это глубочайшее и основное различіе между содержаніями сознанія погашается, по мнѣнію г. Струве, безплоднымъ формализмомъ. «Нельзя содержать въ сознаніи «фактъ», не признавая этого факта. Но можно содержать въ сознаніи велѣніе и цѣлую систему велѣній, отрицая ихъ» [1]) (XXXVII). «Какъ бытію соотвѣтствуетъ категорія необходимости, такъ долженствованію—категорія свободы» (XL). «Для теоріи познанія нѣтъ противоположности болѣе рѣзкой, чѣмъ бытіе и долженствованіе, истинное и должное» (XLVIII). «Сущее объективно, потому что оно безусловно принудительно для всякаго сознанія. Должное именно отсутствіемъ этой принудительности отличается отъ сущаго» (L). Г. Струве находитъ невозможнымъ устранить вытекающее отсюда противорѣчіе свободы и необходимости на почвѣ чистой, *описывающей гносеологіи*, — какою она и должна быть,—которая только констатируетъ это противорѣчіе, какъ законное въ сферѣ опыта. Въ ученіи Канта объ антиноміяхъ онъ видитъ не слабую сторону кантовой гносеологіи, а „«великое открытіе», «вѣчное пріобрѣтеніе» теоріи познанія (XXXII). Категорія свободы, по мнѣнію г. Струве, можетъ быть понята лишь въ связи съ категоріей *субстанціи*. «Духовная, одухотворенная субстанція является носителемъ свободы» (XXXII). «Какъ ни велико историческое и научно-эмпирическое значеніе критики, направленной противъ понятія душевной субстанціи, за этой критикой нельзя все-таки признать окончательной

[1]) Здѣсь г. Струве очевидно смѣшиваетъ обязательность оцѣнки съ обязательностью фактической постановки цѣлей. Если признается объективная норма, изъ нея необходимо вытекаетъ и *обязательность* опредѣленной оцѣнки. Слѣдованіе ей въ постановкѣ дѣла дѣйствительно не обязательно, ибо послѣдняя можетъ *эмпирически* опредѣляться и вопреки ей. Но, какъ познавательная норма практической сферы, она не можетъ не быть обязательной,—иначе теряется всякое основаніе ея объективности.

метафизической цѣнности» (XXXIII). «Ссылкой на психологическій характеръ нельзя устранить категоріи субстанціи изъ инвентаря общихъ содержаній нашего познанія, нельзя отнять у нея гносеологическаго значенія» (XXXIII—IV). «Даже, если признать, что субстанція, какъ творческое нѣчто, можетъ мыслиться нами только какъ духовное начало, то и такое указаніе нисколько не посягаетъ на гносеологическое значеніе этой категоріи, а составляетъ лишь одинъ изъ аргументовъ въ пользу спиритуалистической метафизики. Таково и на самомъ дѣлѣ мое убѣжденіе... Субстанція міра есть духъ и міровой духъ есть субстанція» (XXXIV).

Если категоріи субстанціи и свободы «присутствуютъ неизбѣжно въ нашемъ сознаніи» и въ то же время «находятся въ непримиримомъ противорѣчіи съ закономъ причинности»,—изъ этого слѣдуетъ, что «въ сферѣ опыта непримиримы противорѣчія между самыми общими содержаніями и принципами познанія. *Опытнымъ путемъ невозможно построить удовлетворяющаго цѣлостнаго человѣка ученія о дѣйствительности.* Для этого ученія необходима метафизика, которая есть несомнѣнно ученіе о трансцендентномъ, т.-е. о томъ, что не дано въ мірѣ опыта и не можетъ быть имъ раскрыто» (XXXV). «Метафизика гораздо богаче опыта и гораздо ближе его къ дѣйствительности, т.-е. къ полнотѣ человѣческихъ переживаній» (XXXVI). Г. Струве видитъ, что та теорія познанія, которая пыталась дать синтезъ бытія и долженствованія изъ своихъ собственныхъ основаній, неизбѣжно превращалась въ метафизику. Онъ выражаетъ это такимъ образомъ: «Ошибка всякой нормативной теоріи познанія состоитъ въ томъ, что она безпатентно промышляетъ метафизикой» (LI). «Только позитивная гносеологія, рѣзко отдѣляющая долженствованіе отъ бытія, не даетъ возможности того расширенія объективнаго, благодаря которому метафизическія проблемы получаютъ якобы гносеологическое значеніе» (LII). «Обоснованіе нравственнаго закона есть по существу задача метафизическая» (LIII).

Въ сущности г. Струве не дѣлаетъ ничего другого, какъ повторяетъ Канта, съ различіемъ, конечно, въ частностяхъ. Вопіющей несправедливостью поэтому оказывается противопоставленіе г-мъ Струве собственнаго взгляда кантовскому «нормативному формализму». Кантъ дѣйствительно повиненъ въ формализмѣ, въ формально-аналогичномъ трактованіи этическихъ и познавательныхъ нормъ [1]). Но представлять *всю* его этическую метафизику какъ продуктъ нормативной теоріи познанія, отрицать, что именно въ *этическомъ*, *должномъ*, онъ первый увидѣлъ совершенно спеціальное содержаніе нашего сознанія, полагать, что онъ находилъ возможнымъ чистое гносеологическое примиреніе нормъ истиннаго и нормъ должнаго [2]),—значитъ рѣшительно отказывать Канту въ простой справедливости. Его этическая метафизика имѣетъ совершенно самостоятельное происхожденіе именно въ этомъ открытомъ имъ особенномъ содержаніи нашего сознанія. Въ немъ, въ этомъ свободномъ опредѣленіи нашей воли, онъ увидѣлъ возможность перехода въ умопостигаемый міръ и осуществленіе этой свободы признавалъ только въ этомъ мірѣ. *Познавательно* его метафизика вытекала изъ гносеолого-этическихъ основаній, *онтологически*—она сама обосновывала познаваніе и этику. Что же новаго говоритъ г. Струве, когда требуетъ «метафизическаго обоснованія нравственнаго закона?»

Во всякомъ случаѣ г. Струве признаетъ,—и мы вмѣстѣ съ нимъ, —невозможность для гносеологіи, которая есть только описывающая (по нашему — формальная) наука, самой рѣшить задачу соединенія идеала съ дѣйствительностью, свободы съ необходимостью. Эта задача превышаетъ ея формальныя силы.

Но за то, полагаетъ г. Струве, эта гносеологія указываетъ намъ путь, какимъ можетъ быть рѣшена эта задача.

---

[1]) На это указано выше и въ настоящей статьѣ.

[2]) Такое пониманіе нигдѣ прямо не формулируется г-мъ Струве, но вытекаетъ изъ всего хода его мыслей.

Путь этотъ — только метафизическій, — ибо понятія субстанціи и свободы, неизбѣжно присущія нашему сознанію, суть внѣ-опытныя.

Съ этимъ совершенно нельзя согласиться, исходя изъ того же опредѣленія г-мъ Струве гносеологіи какъ науки описательной. Наличность въ нашемъ мышленіи понятій свободы и субстанціи, открываемая описывающей гносеологіей, рѣшительно ничего еще не говоритъ о способѣ ихъ возникновенія у насъ и объ отношеніи ихъ къ міру дѣйствительности. Приложить ли къ нимъ опытную или трансцендентную точку зрѣнія,—это уже дѣло не гносеологіи, — ибо обѣ эти точки зрѣнія возможны и приложимы. Гносеологія лишь уясняетъ намъ условія этого приложенія. Именно, она говоритъ, что для опытнаго познанія эти понятія суть лишь отвлеченія отъ реальныхъ функцій и, поскольку мы ихъ мыслимъ адэкватно этимъ послѣднимъ, они совершенно не нуждаются въ допущеніи трансцендентнаго бытія. Она говоритъ намъ далѣе, что такое адэкватное опыту пониманіе есть обязательный и потому объективный для насъ *minimum* того содержанія, которое мы можемъ вложить въ эти понятія; но что въ то же время мы имѣемъ возможность, *но не необходимость*, представить ихъ себѣ и какъ трансцендентные факты. Поскольку это лишь возможность, такое представленіе есть *субъективное*. При этомъ оно, разумѣется, не можетъ нарушать объективнаго содержанія этихъ понятій, а можетъ только *истолковывать ихъ смыслъ, поскольку онъ можетъ быть данъ сверхъ содержанія*.

Вотъ что говоритъ описательная гносеологія объ отношеніи трансцендентнаго и опытнаго пониманія понятій. Изъ этого видно, что трансцендентное пониманіе, оставаясь субъективнымъ, никогда не можетъ *отмѣнить* опытнаго или *замѣнить* его. Поэтому синтезъ свободы и необходимости долженъ быть рѣшенъ и въ опытныхъ предѣлахъ, сообразно тому содержанію, которое дано въ реальныхъ функціяхъ, подлежащихъ этимъ понятіямъ. Трансцендентное же пониманіе можетъ тогда истолковывать этотъ эмпи-

рическій синтезъ любымъ субъективнымъ способомъ. Если оказалось бы, что опытнымъ путемъ этотъ синтезъ не достижимъ, это означало бы, что онъ вообще не достижимъ объективно, а подлежитъ вѣдѣнію только чисто субъективныхъ представленій [1]).

«Новое теченіе», только что нами разсмотрѣнное, стоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ той соціально-философской доктринѣ, которая извѣстна подъ именемъ экономическаго матеріализма или марксизма. Въ ряды представителей этого теченія входятъ какъ марксисты, ищущіе для своей доктрины общефилософскаго основанія и неудовлетворенные тѣмъ, которое дается діалектическимъ ученіемъ и философскимъ матеріализмомъ, такъ и кантіанцы, склонные къ соціальной философіи и увидѣвшіе въ марксизмѣ систему, которая представляетъ наилучшія условія для воплощенія

---

[1]) Г. Бердяевъ въ своей статьѣ „Борьба за идеализмъ“ („Міръ Божій“, кн. 6, 1901) продолжаетъ ратовать за возвращеніе къ философскому идеализму. Но всѣ эти призывы представляютъ лишь реторическій панегирикъ идеалистическому міровоззрѣнію, а вовсе не доводы въ пользу возможности *органическаго синтеза* этого міровоззрѣнія съ научнымъ. Идеализмъ же внѣ научный, какъ указываетъ и самъ г. Бердяевъ, въ настоящее время вовсе не въ такомъ загонѣ, чтобы требовать такого усиленнаго ломанія за себя копій. Во всякомъ случаѣ, тотъ общественный классъ, которому принадлежитъ будущее, сумѣлъ доказать наличность въ своей душѣ немалой дозы здороваго субъективнаго идеализма и не нуждается въ томъ, чтобы его пичкали идеалистическими проповѣдями и еще менѣе въ томъ, чтобы наука преподносилась ему въ фальсифицированномъ идеалистическими тенденціями видѣ. Трогательныя попеченія о томъ, чтобы рабочій классъ не „очерствѣлъ“ въ своей классовой борьбѣ, выказываемыя нѣкоторыми англійскими общественными дѣятелями съ проповѣднической складкой и нашедшія, къ сожалѣнію, отзвукъ въ Германіи и даже у насъ въ Россіи, являются по меньшей мѣрѣ смѣшными въ этихъ усиліяхъ ввести великій общественный потокъ въ свое узенькое русло.

въ ней принциповъ и методовъ критической философіи. Нѣкоторые изъ нихъ доходятъ до того въ преувеличеніи близости обѣихъ доктринъ, что чуть ли не считаютъ Маркса открытымъ кантіанцемъ [1]), другіе только указываютъ общіе пункты, третьи настаиваютъ на необходимости сближенія. Но во всякомъ случаѣ всѣ они видятъ *недостатокъ* экономическаго матеріализма въ отсутствіи у него философско-этическаго основанія, понимая этику въ телеологическомъ смыслѣ и требуя отъ марксизма, чтобы онъ сталъ *синтетическимъ пониманіемъ общественной жизни* на почвѣ философскаго идеализма, — гносеологическаго или метафизическаго. Надѣюсь, что въ предыдущемъ достаточно показана вся неосновательность подобнаго требованія. Если марксизмъ есть объективно-научная система, то никакія телеологическія обоснованія не усилятъ этого объективнаго его значенія; ибо всѣ они, поскольку ставятъ себя внѣ эмпиріи, могутъ быть лишь субъективными. Если марксизмъ самъ субъективенъ или ложенъ, телеологія не придастъ ему объективности. Мы безусловно настаиваемъ на опредѣленіи Маха, по которому *наука должна содержать въ себѣ только общеобязательные и общепріемлемые элементы*, — такіе, которые останутся незыблемыми при дальнѣйшемъ ея развитіи и которые не могутъ быть пошатнуты ни при какомъ толкованіи ихъ смысла. Этимъ образуется тотъ *объективный корпусъ* научнаго зданія, который можетъ служить затѣмъ точкой приложенія для любыхъ субъективистическихъ и телеологическихъ воззрѣній, вытекающихъ изъ нашихъ чувствъ, желаній и вѣрованій, — не измѣняя при этомъ ни на іоту своего фактическаго содержанія. Этотъ корпусъ измѣняется и расширяется лишь путемъ расширенія каузальнаго изслѣдованія, открывающаго новые факты и новую ихъ каузальную связь. Никакая телеологія не можетъ съ своей стороны внести въ него ни одного фактическаго элемента, ибо *открытіе фактовъ*, утвержденіе

[1]) Ср. Лежневъ: Марксъ и Кантъ.

ихъ какъ общеобязательныхъ, недоступны для телеологическаго метода. Послѣдній идетъ всегда только отъ представляемаго и субъективнаго, какъ это показано въ предыдущемъ, а реальный фактъ можетъ быть установленъ или непосредственно или черезъ связь съ другимъ реальнымъ фактомъ. Всевозможныя субъективистическія построенія [1]) могутъ увѣнчивать этотъ *основной корпусъ знанія* какимъ угодно синтезомъ, могутъ украшать его любой орнаментаціей,—имъ нельзя отказать въ этомъ ихъ законномъ правѣ. Невозможно свести все живое разнообразіе жизни и психики къ однимъ научнымъ формуламъ. Страстныя исканія идеала, борьба чувствъ и стремленій, эстетическіе интересы,—все это есть содержаніе дѣйствительности, неустранимое изъ нея и потому неизбѣжно накладывающее свою печать и на наши научныя представленія. Но пусть это будетъ печать субъективнаго *смысла*, *толкованія*, а не измѣненія самихъ фактовъ. Научная система имѣетъ право всѣми силами защищать свою самостоятельность отъ наплыва этихъ субъективистическихъ тенденцій, и научный методъ есть именно методъ этой самозащиты. Пусть то или другое субъективистическое теченіе побѣждаетъ міръ и ведетъ его за собою. Наука въ своей фактической основѣ должна остаться неприкосновенной, ибо тогда только она не перестанетъ служить вѣчной руководящей нитью въ этой міровой сумятицѣ смѣняющихъ другъ друга настроеній и теченій. Она сохраняетъ право на эту послѣднюю роль лишь поскольку дѣйствительно выполняетъ свое назначеніе и даетъ только то, что общепріемлемо и общеобязательно, поскольку сама не проникается борьбою страстей и, сохраняя строгій нейтралитетъ, не выступаетъ на защиту той или другой субъективной тенденціи. Безусловное выполненіе этого идеала невозможно и приближеніе къ нему достигается

---

[1]) Къ которымъ, на тѣхъ же основаніяхъ, нужно отнести и матеріалистическую концепцію, поскольку не разсматривать какъ чисто методологическій пріемъ.

только путемъ непрерывныхъ отъ него отступленій. Наука, въ особенности соціальная, неизбѣжно пронизывается субъективными элементами, но они не принадлежатъ къ ея основному корпусу. Они отпадаютъ въ дальнѣйшей борьбѣ, можетъ быть, замѣняясь новыми, но въ то же время основной научный корпусъ растетъ и расширяется. Можно понять, что эти субъективныя тенденціи стремятся завладѣть имъ и обосноваться въ немъ, передѣлавъ его на свой ладъ; но нельзя возводить этого въ идеалъ науки, нельзя создавать для этого спеціальныхъ *субъективныхъ* методовъ. Такой методъ былъ бы методомъ разрушенія науки. *Въ вѣчной борьбѣ субъективнаго задача науки, а также и философіи, разсматривающей эмпирію какъ имманентное содержаніе сущаго,—выдѣлять объективные элементы* и закрѣплять ихъ, при водя въ одну систему съ прежде воздвигнутымъ объективнымъ зданіемъ. Субъективныя тенденціи и идеалы не плевелы. не сорныя травы въ своемъ цѣломъ; но среди нихъ много и такихъ сорныхъ травъ. Общій процессъ ихъ борьбы движетъ жизнь и составляетъ ея содержаніе, и задача научнаго дѣятеля отдать свою науку, какъ оружіе. тѣмъ изъ нихъ, которыя захватили и его, какъ цѣльную личность. Но чтобы она была дѣйствительнымъ оружіемъ, онъ долженъ отдать ее во всей научной чистотѣ, долженъ дать истинное знаніе, а не фальсифицированное. А для этого онъ долженъ всячески противодѣйствовать незаконному вторженію въ науку телеологическаго метода въ той или другой формѣ.

Пора, слѣдовательно, разсѣяться этому полу-гносеологическому, полу-мистическому туману, который снова поднялся теперь надъ сферами чистаго знанія, пора прекратить всѣ эти призывы назадъ, въ область метафизики и телеологіи. Та «сверхъ-научная» философія, которая теперь такъ усердно проповѣдуется, всегда существовала и будетъ существовать въ продуктахъ творчества, чувства и фантазіи, но всѣ ея претензіи на объективность должны быть отвергнуты. *Знаніе*, единственная сфера объектив-

наго, должно сконцентрировать свои силы, понять себя, *какъ исключительную систему опытно-связанныхъ реальныхъ фактовъ и ихъ опытное же истолкованіе* и отграничиться отъ всякихъ этическихъ, гносеологическихъ, метафизическихъ и иныхъ обоснованій, отдѣляющихъ себя отъ эмпиріи непереходимою гранью, но въ тоже время непослѣдовательно требующихъ господства надъ нею. Только философія, отдающая должное эмпиріи, вправѣ дать послѣдней «общія начала»,—но и тѣ служатъ здѣсь не «обыкновеніемъ», а только «истолкованіемъ» того же эмпирическаго матеріала. Не для того наука цѣною тяжелыхъ усилій и безчисленныхъ жертвъ сбросила съ себя путы религіознаго субъективизма, чтобы теперь отдаться во власть субъективизма этическаго. Современные защитники «соціальнаго идеализма» забываютъ ту историческую истину, что «канонизація» тѣхъ или другихъ субъективныхъ вѣрованій, переходъ ихъ изъ свободнаго состязанія духовныхъ общественныхъ теченій въ авторитарныя, обязательныя системы, являлись въ концѣ концовъ всегда орудіемъ общественной реакціи, развивая удушливую атмосферу нетерпимости, и что, наоборотъ, только чистая наука во всѣ времена выводила человѣчество на тотъ духовный просторъ, въ которомъ вольно дышится живымъ, прогрессивнымъ его силамъ. Эпохи непредубѣжденнаго изслѣдованія были въ то же время и эпохами наиболѣе свѣтлаго, незапятнаннаго реакціонными поползновеніями идеализма.

Конецъ.

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.