Г. ШПЕТ

АНТРОПОЛОГИЗМ ЛАВРОВА В СВЕТЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

(Отдельн. оттиск из сборн. памяти П. Л. Лаврова)

ПЕТЕРБУРГ
«К О Л О С»
1922

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
761
58

Антропологизм Лаврова в свете истории философии.

Ф Ты Сократ, какой-то странный. Тем, что ты говоришь, ты напоминаешь скорее иностранца, которого водит проводник, чем туземца. Ты просто не выезжаешь из города за границу и, как мне даже кажется, вовсе не выходишь за городскую стену.

С. Извини меня, милейший я любознателен. И вот, поля и деревья ничему меня научить не могут, а от *людей* в городе я могу научиться

Платон.

Лавров начал свою философскую литературную деятельность сравнительно поздно, на тридцать пятом году жизни, но едва ли со взглядами вполне сложившимися. Однако втечение первых же трех четырех лет его литературной работы у него устанавливаются отношение к философии, понимание ее задач и содержания, наконец, принципы, которые он развивал и детализировал впоследствии, редко подвергая их существенным модификациям[1]). Он не был приверженцем какой-либо философской школы, но, внимательно наблюдая складывавшиеся в 40-е и 50-е годы философские и научные течения, он самостоятельно нащупывал для себя некоторое общее направление, в свете которого он вырабатывает свое мировоззрение и производит расчеты со всеми названными течениями. В то время, как научные интересы Лаврова впоследствии сосредоточивались преимущественно в области истории научной мысли и на успехах антропологии со смежными ей областями истории культуры, мифологии, этнологии и т. п., его философская мысль развивалась в сложной атмосфере неглубоких, но чрезвычайно экстенсивных исканий как новой философской и жизненной проблематики, так и нового ответа на всегдашние философские вопросы. Гегель транспонированный Фейербахом, и собственная антропософия этого

[1]) Это наблюдение над философским развитием Лаврова в общем согласуется с тем, что он сам говорит о себе: *П. Л. Лавров о себе самом* „В. Е." 1910, кн 11, стр. 84

последнего. Прудон, своеобразно применявший метод Гегеля к решению этической проблемы „справедливости", Кант с его феноменализмом и критикой метафизики, Конт с его философией наук, но не с его позитивизмом, Миль с его психологической логикой,—это то, что последовательно наиболее привлекало к себе внимание Лаврова в первые годы его литературной работы. Заметное впечатление на него, повидимому, произвели также статьи Герцена о *„Дилетантизме в науке"* и *„Письма об изучении природы"*. Под этим-то совокупным влиянием сложилось то, что сам Лавров называл у себя *антропологизмом в философии*, на почве которого он производил критические расчеты и с теистическим спиритуализмом, выступавшим против панлогизма Гегеля, но увядшим в бесславной борьбе с вульгарным материализмом, и с несостоятельной метафизикой этого последнего, и с узким позитивизмом, провозглашавшим уничтожение философии вместе с метафизикой, а позже и с агностицизмом Спенсера, „мыслителя", по определению Лаврова, но не „философа". Немало и других направлений и авторов вызывают то дружественный, то критический отклик Лаврова, но и то, и другое определяется через отношение к *антропологической точке зрения в философии*. Его литературная деятельность, таким образом, фактически направляется теми самыми требованиями, которые он предъявлял к теоретическому оправданию философии. Философская система должна быть оправдана доказательствами: логическим, полемическим, философским и историческим.

Говоря о влияниях, которые испытал Лавров, я не хочу сказать, что он выступает в литературе, как ученик и последователь преимущественно одного из них или как эклектический продолжатель всех их. Я подчеркиваю значение этих влияний, как *атмосферы*, в которой складывалось у Лаврова собственное понимание философии. Можно сказать с уверенностью, что ни с Фейербахом, ни с Кантом, ни с Миллем, он в первые годы своей философской деятельности из первых рук не был знаком. В целом, перечисленные влияния были для Лаврова скорее влияниями идей и времени, чем влияниями формул и лиц. Так сложилась у него его общая „антропологическая точка зрения в философии", и лишь сама литературная деятельность и необходимость обоснования этой точки зрения ближе и глубже втягивали его в знакомство с современною ему литературою. Сама эта точка зрения должна быть, таким образом, признана совершенно самостоятельной и оригинальной. В этих своих особенностях она прежде всего должна быть раскрыта всяким интерпретатором Лаврова, желающим правильно понять и оценить его философские воззрения. Беспристрастное уяснение ее должно раскрыть односторонность и даже неправильность безоговорочной квалификации его учения, как позитивизма контовского типа, не

говоря уже о нелепости зачисления Лаврова,—как это встречается у его современников (у Никитенка),—в ряды материалистов.

Последующее изложение имеет, однако, задачу ограниченную не философское мировоззрение Лаврова в его целом, а лишь генетические и логические начала его антропологической точки зрения в ее принципиальном значении

I.

Есть два основных направления, в которых может рассматриваться *антропологизм* в философии. Можно принять антропологию, как науку, за принципиальную основу философии; антропологическая точка зрения определяется тогда развитием антропологии, как науки и знания. Можно рассматривать самого человека, как последнее и самое полное осуществление действительности, и в таком случае антропологическая точка зрения определяется тем местом, которое занимает в философии проблема человека, как проблема реальности. В первом случае развитие антропологизма преимущественно зависит от развития эмпирических знаний о душе и душевной жизни человека,—даже в учениях материализма,—а во втором случае—от положения, уделяемого человеку в его отношении к действительности внешнего мира, Бога или иной трансцендентной или актуальной реальности.

Платоновское учение о душе, состоящей из „*частей*" (не „способностей"), где преобладание той или иной „части" предопределяет натуру и характер *человека* в его цельном и жизненном облике, по справедливости, может быть характеризовано, как учение описательное и антропологическое. Напротив, учение Аристотеля с его объяснительными тенденциями и гипотезами о жизненной функции души и душ, как сил и способностей, приводит к биологическим теориям душевной жизни. Самый термин ψυχή в таком случае может быть, следовало бы передавать словом „жизнь". Однако Аристотель в своей *Этике*, и еще в большей мере Теофраст в своих *Характеристиках*, остаются всецело на почве описательно-антропологической. Неевропейские, восточные влияния заставляют привносить к анализу человека моральные и моралистические точки зрения, как это имеет место, в особенности, в стоицизме и в христианстве. Но теоретически обе указанные тенденции остались и остаются до сих пор руководящими. Христианство, сколько в нем было европейского, умело приспособить (или само приспособлялось) и одну и другую: первую преимущественно в своих мистических исканиях, вторую—в своих схоластических догмах. Письма и размышления в форме монологов, диалогов и афоризмов, образцы которых всем известны через Сенеку, Марка Аврелия, Эпиктета

лучший пример того, как могут быть испорчены антропологические рефлексии моралью. Проповеди, исповеди, soliloquia первых отцов церкви, во всяком случае, оживляются их теистическим освещением души, созерцающей Христа и вступающей с ним в беседу. Через Августина и затем Бонавентуру, и вообще францисканцев, антропологическая тенденция доводится до мистики XIV и XV веков, тогда как аристотелизм в его рассудочно- отвлеченных формах культивируется доминиканцами (Альберт Великий, Фома) в официальной и канонизированной теологии.

Со времени Петрарки стоическая мораль в духе Сенеки и Цицерона все больше привлекает к себе внимание. Но это уже был канун Возрождения языческих наук и искусств. Это было также время, вводившее в историю нового человека в великолепном разнообразии его типов и в бесчисленных оттенках этих последних. Все переходы от святости к преступности: благочестие, сектанство, ханжество, иезуитизм, кощунство, свободное знание и свободомыслие; ограничивающее рыцарство и придворная светскость; грубая наглость горожан, их жадность и конквистадорство; утонченная дипломатия, макиавелизм и сознанная государственность; всеобщая жажда жизни и эпикуреизм избранных; поэзия, философия, женская любовь, авантюризм,—все это вместе, и в самых очаровательных, кружащих голову, сочетаниях. Где молчит слово и угашается мысль, там кладбище человека или скотный двор. Где человек живет, там о нем мыслят, говорят, поют, его рисуют и пишут. Макиавелли и Гвичардини, Бенвенуто Челлини и Кардано, Лоренцо Валла и Джордано Бруно, Юстус Липсиус, Телезио, Скалигер, Эразм, Монтень, Гасман (Psychologia Anthropologica, 1594),—это только немногие, более известные, имена, которые и в наши дни звучат, как современные. Людовик Вивес, пожалуй, в эту эпоху (XVI в.) более всех сделал для систематизации материала описательной антропологии. Со времени Гуго Гроция последняя становится необходимым основанием естественных систем права и религии. Уже Телезио пытался подчинить душевную жизнь человека общим принципам природы, и XVII век, начиная от Гоббса и Декарта и кончая Спинозою и Лейбницем, завершает победы нового послегалилеевского математического познания природы своей систематизацией знаний о природе человека [1]).

XVIII век—вообще век завершений и новых начал. Это—век также, когда знание о человеке организуется в науки о человеке, век рождения гуманистических наук. Эмпирическая психология от-

[1]) О развитии антропологии в XV, XVI и XVII вв. см. замечательные работы *Дильтея*: Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u 16 Jahr-hundert (1891 f.); Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts (1904).—*W. Dilthеys* Gesammelte Schriften B. II. 1914.

деляется, как самостоятельная наука, от рациональной, физическая антропология созревает и отделяется от зоологии, чтобы начать независимое существование, психическая антропология очерчивает себе круг проблем, решение которых и до сих пор еще не исчерпано. И трудно сказать, чья Антропология нашла себе больше подражателей и развивателей—Блуменбаха или Платнера и Канта, в особенности, если к числу продолжателей этого последнего отнести несметное количество Антропологии, вышедших впоследствии из-под пера приверженцев Шеллинга. Одно ясно в обоих случаях: антропология стала наукой. Сама философия в XVIII в., с легкой руки Опыта Лока о *человеческом* уме, подавляет историка своим вниманием к „человеку". Книга за книгою следуют: Трактат о началах человеческого познания, Трактат о человеческой природе, Наблюдения над человеком, Характеристика человека, обычаев, мнений, эпох, Исследование о человеческом уме по принципам здравого смысла, Опыты об интеллектуальных и деятельных силах человека, Философские опыты о человеческой природе, и пр., и пр., не говоря о разного рода историях человека, нравов, общества, языка, о многочисленных моральных трактатах, трактатах о праве, государстве, политике, и бесконечном числе сочинений, где заглавие прямо еще не выдает главного своего интереса. Человек, как человек, стал предметом не только научного интереса,—недаром провозглашались декларации прав не только гражданина, но и *человека:* проблему человека в XVIII в. решали не только философы, психологи, физиологи, антропологи, историки, моралисты, политики, поэты, но и сама жизнь. Все это в целом привело, наконец, к той последней постановке проблемы о человеке, какую мы встречаем уже в XIX в.: в своей истинной полноте человек есть социальный человек, его проблема есть социальная проблема, и наука о нем есть история. Антропологическая проблема стала проблемою историческою и философско-историческою [1]).

XVIII век, таким образом, был решающим. С того момента, как антропология стала положительною наукою, ее роль в философии должна была превратиться в отрицательную. С того момента, как антропология образуется в науку, ее пребывание в философии становится *антропологизмом.* Антропологизм в философии в этом смысле становится, с точки зрения философской критики, таким же недостатком, как и „натурализм" в философии или „историзм".

[1]) Открыто и совершенно прямолинейно Антропологию, как „основу истории", понимал, напр, *Т. Вайц* (Anthropologie der Naturvolker, 6 Bde. 1859 ff. Рус. пер. О видовом единстве человеческаго рода. 1867. Стр. 11). Бастиан, а равно Лацарус и Штейнталь, со своей этнической психологией идут в том же направлении. Я в тексте имею в виду не эту буквальность, а принципиальную тенденцию.

Лока и английскую эмпирическую философию в особенности можно было бы упрекать в этом незаконном антропологизме. Но в пользу этой философии можно сказать: 1) что даже Лок, а тем более Беркли и Юм, и вплоть до Милля, английские эмпирики прилагают все усилия обратить философский анализ на прямую задачу философии, состоящую в анализе сознания *как такового;* 2) что, с одной стороны, получающийся в результате их усилий феноменализм, в лице того же Милля, открытым признанием невозможности решения философских проблем на почве негативизма, изощрил самую постановку этих проблем, а, с другой стороны, что этот феноменализм тотчас нашел себе корректив в шотландской философии, от Рида и до Гамильтона и Э),—что особенно важно,—сам Лок смотрел на свой опыт, как на *введение в философию,*—хотя на деле и вышел за пределы этой скромной дидактической задачи,—а не как на *обоснование* философии. Поэтому, истинным проводником ошибки антропологизма в философии был Кант[1]). Он впервые с ясным сознанием того, что он делает, провозгласил исследование познавательных способностей не только введением в философию, но и *принципиальною основою* всякой философии. И если в пользу Канта можно сказать, что он, наряду с человеческим познанием в исследовании *основ* философии дает также анализ самого познания, как такового, то не следует забывать, что это не есть заслуга Канта, а есть особенность того предмета, который он взялся исследовать, а затем, что даже и возможная его здесь заслуга уничтожается его сенсуалистическим антропологизмом, признающим человеческую чувственность *единственным источником* материального познания (рассудок доставляет только формы, а разум не дает никакого теоретического знания)[2]). Антропологизм Фриза и физиологизм Шопенгауэра выдают эту тайну Канта, которая, впрочем, осталась секретом лишь для новокантианцев. Напротив, психологизм Бенеке

[1]) В этом смысле термин *антропологизм* употребляется уже *Гармсом* (Harms) в его прекрасной и преждевременно забытой книге Der Anthropologismus seit Kant u. L. Feuerbachs Anthroposophie. 1845. На стр 15 (ср. 213) он определяет антропологизм: „Учения критического негативного направления нашего времени можно свести к одному положению, что истинно познающий субъект и познаваемая истина есть человек. Это учение может быть названо антропологизмом, поскольку оно есть общая категория, которая более или менее осуществляется со времени Канта отдельными философскими системами, но его можно назвать антропософией, поскольк оно само предназначается к тому, чтобы занять место философии". Этот последний титул усвояется Гармсом для Фейербаха. Ошибка Гармса в том, что он не различает двух значений термина антропологизм, о которых идет речь в тексте.

[2]) Поэтому глубоко прав был Фейербах, сказав о Канте: „Кант устранял сверхчувственное, как объект познания вне человека и над человеком, но зато он перенес весь аппарат сверхчувственного мира *в* человека" (Werke. v. Bolin u. Jodl B. X. S 137).

и в особенности Вайца, опосредствованный Гербартом, есть, с одной стороны, направление, идущее против Канта и послекантовского умозрения, попытка оправдать эмпирическую психологию, как науку, но, с другой стороны, это также есть разоблачение кантовского, и в особенности послекантовского, толкования субъекта, *как* не-человеческого субъекта[1]). Этот психологизм становится лозунгом дня в философии, как материализм—в популярной литературе.

Кантовский антропологизм может быть характеризован ближе, как антропологизм субъективный. Но и под другими формами он со времени Канта, как раковая опухоль, все глубже стал проникать в организм философии и по настоящее время угрожает всякой философии, которая пробует связать себя с предпосылками Канта[2]). Больше того, фатальное влияние антропологизма и его вред обнаруживаются всюду, где нет уменья преодолеть софизм Канта и вовремя уйти от необходимости принять тот или иной член его роковой дилеммы. Фейербах и позитивизм также оттеснены этим антропологизмом, как и все цвета метафизической радуги.

Таково первое значение термина *антропологизм*. Как субъективизм, он идет против объективизма, как феноменализм—против реализма, как сенсуализм,—все равно, материалистический или спиритуалистический,—против рационализма, как нигилизм,—кантовское отрицание конститутивных и материально-познавательных функций разума,—он идет против интуитивизма, как натурализм—против идеализма, как привативизм и провинциализм—против универсальности самой философии и как принцип и обоснование—против первичной непреложной данности самого (αὐτό) сознания.

---

[1]) Мышление человека, говорит *Вайц*, называйся он Фихте, Шеллингом, Гегелем или учеником, никогда не станет самим мировым процессом мысли (Weltdenkprocess) (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1849 S. 6 Cf. Grundlegung der Psychologie. 1846 S. 113 ff).

[2]) Гарме (S. 119) след. обр. изображает проникновение в разных видах антропологизма в системы немецкого идеализма от Канта о Гегеля. „Развитие антропологизма в немецкой философии прогрессирует В критицизме обнаруживается только субъективный антропологизм, в идеализме заложен как субъективный, так и объективный, хотя этот последний в этическом идеализме дан лишь как гипотетический, но в физическом и логическом идеализме—как необходимое следствие. Натурфилософия развивает физический антропологизм, который связывается в абсолютной философии Гегеля с религиозным антропологизмом" К Фихте Гарме чрезмерно благосклонен. Напр.: „... сознание ограничивающего, того, что не есть я опосредствовано моей ограниченностью и вытекает из нее . ... Основание, почему я допускаю нечто вне себя, лежит не вне меня, а во мне самом, в ограниченности моей собственной личности..... Словом, *природа во мне сознает в целом себя самое* ..." (Курс. мой) (Die Bestimmung des Menschen. S W. II. S. 185—6, но и passim). Решающим для определения антропологизма нужно признать тот критерий, который Шопенгауэр применял именно к Фихте. Фихте „*по закону основания* (курс. мой) выводит или ткет объект из субъекта" (W. a.V. § 7).

II

Важнее второе значение, потому что оно непосредственно связано с проблемою реальности и является реактивом, с помощью которого можно определять философские направления. Нет надобности останавливаться на том, что оба эти значения переплетаются в философских системах, сталкиваются, вытесняют одно другое, создают внутренние противоречия в системе, и след. в своем чистом виде выделяются только в тенденции или в идее.

Как бы ни определяла философия свои принципы, ближайшие задачи, метод, свое отличие от специальных наук и свое место в системе познания, жизненный пункт ее исхода и ее конечная цель— в одном в самой действительности, в *этой* окружающей нас действительности, где мы живем и умираем. Если иной раз философия покидает эту действительность, как эмпирическую „пошлость", с тем, чтобы ее преодолеть и к ней не возвращаться, то не следует забывать, что такая философия—дитя, отпрыск этой эмпирической пошлости, представленной в лице самого философа, который решение проблемы действительности хочет заменить оценкою действительности. В таких оценках можно узнать самохарактеристику философа, и как бы глупы или самовлюбленны ни были его оценки, сама философия, если и отходит от действительности, то только затем, чтобы понять и разрешить собственную проблему этой действительности. Философия, может показаться, слишком задерживается на этих путях, слишком много времени уделяет их расчистке, проложению их, *познанию*, но не потому, что она отказывается от конечного своего назначения, а потому только, что слишком трудна ее проблема. Можно проследить, как меняется в истории философии восприятие и понимание этой проблемы, но она никогда не исчезает из поля зрения философии, хотя иногда и отодвигается за усиленным интересом к путям, методам и средствам достижения конечной цели.

Античная философия, лишь только она преодолела псевдофилософские объяснения действительности, доставлявшиеся мифологией и натурфилософией, стала понимать *действительное* как философское, как то, в чем „усиа", или, в расцвет античной философии, как то, что причастно миру идей или, точнее, эйдоса. Душа *человека*—не только подлинная действительность, но и путь к истолкованию „всего", как действительности. Христианство никогда не отказывалось от проблемы действительности, хотя подлинную действительность воспринимало и понимало под чуждым европейской мысли влиянием, как всецело потустороннее, божественное, как царство Божие, не здесь, не на „земле". Однако, и в христианстве идея Мессии была воспринята в европейском аспекте богочеловечества,

как связующего звена между *этою* действительностью и холодною, страшною трансцендентностью. Но все-таки человек, в своем *бытии* включенный в *эту* действительность, теряет свое значение в проблеме действительности. Возрождение возвращает человеку *эту* жизнь, но видит проблему действительности в жизни вселенной, природы, где человек теряется, как частность. Поэтому, со времени Галилея и Декарта проблема действительности воспринимается, как проблема „физического мира". Этот последний составляет, правда, regnum hominis, но вновь открытый,*этот* человек кажется решением, а не загадкой. Этим объясняется, что и галилеевский феноменализм и декартовский консциенциализм были приняты не как апории в философии, а как метод и как источник решения проблемы действительности. В особенности догматическими оказались спиритуалистические выводы из Декарта, где душевный мир *человека* оказывался ключом ко всякого рода действительности. Имманентный путь Беркли резко и неожиданно сворачивал в сторону, чтобы сойтись с плохой лирикой монадологии. Кант сделал все выводы из феноменализма и решился героическими средствами спасать действительность „природы", подчиняя ее законодательству своего субъекта—Калиостро. Но законодательное творчество этого последнего обнаружило за графской маской Джузепе Бальзамо из Палермо, когда его управление философией исчерпалось запрещением для знания касаться проблем действительности души, вселенной и Бога. Запрещение—благословеннейшее средство вызвать дух человеческий к активности. Максимальное его напряжение, в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля, восстанавливает права проблемы действительности: по-очереди в понимании действительности, как души, природы и Бога. Запрещая эти проблемы, Кант запрятал их в недоступные места трансцендентного, где их и разыскивают идеалистические психологизм, натурализм и теологизм. Со времени античной философии, однако, мы знаем, что где бы ни лежала действительность, здесь или в потустороннем, посредником, источником и тайнохранителем оказывается сам человек. *Антропологизм,* как толкование проблемы действительности, обнаруживается всюду там, где есть эта проблема. Вольно и невольно немецкий идеализм также культивировал эту проблему, хотя и не в открытом виде. Надлежало это скрытое сделать явным. Это сделать было тем легче, что немецкий идеализм выступал, как последовательное развитие одной философской идеи, и следовательно можно было сосредоточиваться на одном последнем, завершительном ее моменте. Это раскрытие скрытого, откровение тайного, было сделано Фейербахом в его *антропологизме.*

Антропологизм у Фихте в первом нашем смысле есть, во всяком случае, как и в других философских системах, промах, ошибка, и можно утверждать, что *замысел* Фихте, исходит ли он из Я и

своих логических дедукциях, или из „Фихте“ в феноменологическом анализе „фактов сознания“, что этот замысел—не-антропологический. Другое дело—заключительное слово в системе Фихте о нравственном миропорядке, осуществлявшемся в личности человека и через нее и в этом смысле составляющем *действительную* основу нравственности. Человек здесь оказывается самостоятельною проблемою философии, ибо „если он и животное, то в высшей степени несовершенное животное, и именно поэтому он—не животное“ (W. III, 82). Что проблема нравственности есть для Фихте не только проблема идеала, но и проблема действительности, это ясно видно из того, что основная проблема его „дедукции принципа нравственности“ гласит: „я нахожу себя, как себя самого (обособленно от всего, что не мы сами), лишь в волении“ (W. IV, 18). Это „в волении“, nur wollend, говорит все, ибо в нем заключается истинная сущность действительности в смысле Фихте—*деятельность* (reine Thätigkeit)—правильно или неправильно—другой вопрос. Пусть действительность Фихте будет действительностью не природы, а, как теперь его интерпретируют, „культуры“, тем более эта действительность—*человеческая*.

Тот же антропологизм, как проблема действительности, раскрывается у Шеллинга, с одной стороны, в его идее свободы и истории,—человек сам делает[1]) историю,—а с другой стороны, и в его натурфилософии, что особенно сказывается в том, какое место уделяется в ней „природе“ человека. Шеллингианцы, не последовавшие за его „позитивной философией“ или не дожившие до нее, здесь, впрочем, больше сказали, чем сам Шеллинг. В Натурфилософии Окена человек представляет, в согласии с неоплатоническою тенденцией, весь мир в малом мире, так что всеобщий дух, по определению Окена, и есть „человек“ (ist *der* Mensch). Не случайно и Стефенс в своей антропологии (1822. B. II, S. 16) видит задачу ее в том, чтобы рассмотреть *человека*, как заключительный пункт бесконечного прошлого природы, как центральный пункт бесконечного настоящего и как начальный пункт бесконечного будущего.

Теперь Гегель. Согласно собственному принципу диалектики, Гегель поглощает, т. е. „устраняет“ и „сохраняет“,—и психологический антропологизм Фихте и натурфилософский Шеллинга. Новый тип антропологизма, можно сказать, третий, поглощающий оба первые и вносящий еще новое утверждение, есть антропологизм религиозный или теологический, где религиозный человек оказывается откровением Абсолюта. „Теология“, как подчеркивал уже Гайм (S. 397), „была колыбелью Гегелевой философии“; теоло-

[1]) Человек не как „естественный человек“, а как конкретная всеобщность организованного целого. См. *Г. Шпет*, История, как проблема логики, Ч. I. Стр. 470.

гия оказалась и могилою этой философии. Тройной антропологизм Гегеля прямо определяется тем местом, какое занимает субъективный дух, с *антропологией* в качестве его основы: между натурфилософией и философией объективного или абсолютного духа. Антропология, как учение об естественном человеке, связывает субъективный дух с натурфилософией и служит исходным пунктом для его развития через феноменологию к психологии, в свою очередь служащей переходом к объективному духу. Это определение не остается у Гегеля только внешним, оно имеет и глубокий внутренний смысл. При его предпосылке проблема человека должна занимать и действительно занимает у Гегеля центральное положение в проблеме *действительности*. Человек поднялся над природою и осуществляет, хотя еще не осуществил, абсолютное духовное, или, что то же, божественное. Человек, таким образом, действителен и в смысле эмпирической действительности, и в смысле действительности разумной, осуществляющей здесь безконечную и абсолютную реальность. Человек—действителен через абсолютное, через Бога в нем,—Богочеловек; но и Бог—действителен только через человека, осуществляясь в нем и познавая себя в нем. Человек, иными словами, представляет собою абсолютное, Бога или бесконечное, в конечной форме. Из этого следует, что если мы можем говорить вообще об единстве и тожестве природы и Бога, то есть еще больше оснований говорить о единстве и тожестве человека и Бога [1]). С точки зрения самого человека, в нем самом такое тожество впервые только и возможно и в нем самом только и может быть усмотрено непосредственно. Это и есть антропологизм религиозный, который может быть назван также *теологическим*.

Антропологизм в философии в нашем втором смысле целиком выражается формулою Гегеля: „сознание Богом человека есть познание человеком Бога“ [2]). Поскольку *понятие* Бога, как его устанавливает теология, является необходимою предпосылкой этой формулы, это есть формула теологического антропологизма. Но стоит подвергнуть эту предпосылку сомнению и принять формулу всерьез в идее указанного тожества и единства, как является желание, а может быть возникает даже необходимость *обратить* эту формулу

[1]) Ср. *Hegel*, Vorlesungen üb. d. Philosophie der Religion. B. II, S. 281 ff; 208; 191 ff. (W. XII).—Как возникло у Гегеля понимание „человеческого существа“ и проникновение в „человека“, и какое оно место заняло в мировоззрении Гегеля уже в самом начале (в швейцарский период) его теологических занятий.—см. *R. Haym*, Hegel u. seine Zeit. 1857. Dritte Vorlesung; S. 62, 83—4, 89, 90. Эта ссылка на Гайма для нас особенно важна, потому что первая большая философская статья Лаврова, *Гегелизм* („Б. д. Чт.“ 1858), где он уже останавливается на понятии „личности“, „человека“, „цельного человека“, написана *по поводу* этой книги Гайма.

[2]) Ср. *Иодль*, История этики, пер. под ред. Соловьева, т. I, стр. 123 сл.

и дать ей новую интерпретацию в духе этого тожества. Мы получим новый тип антропологического понимания проблемы действительности, который может быть назван, если угодно, *антропологическим антропологизмом,* т. е. антропологическим κατ' ἐξοχήν. Его формула гласит: сознание человеком Бога есть сознание человеком человека. Это обращение было делом Фейербаха. *„Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога—самопознание человека* — — — — Что̀ есть для человека *Бог,* то—его *дух, душа,* и что̀ есть *дух человека, его душа, сердце—то есть его Бог*" [1]).

III

Итак, все „дело" Фейербаха по отношению к Гегелю состояло в том, что он разгадал загадку или, как любил выражаться сам Фейербах, он разгадал *тайну* Гегеля. Эта тайна—антропологизм философии самого Гегеля и всякой философии, если и поскольку Гегель—ее диалектическое завершение. Гегель играл роль Сфинкса, Фейербах взял на себя роль Эдипа:

Внемли на гибель себе, злоименная смерти певица,
Голосу речи моей, козней пределу твоих.
То существо—человек.

Теологию надо заменить антропологией. Фейербах сам кратко формулирует свой взгляд в Лекциях о сущности религии [2]): *„Теология есть антропология,* т. е. в предмете религии, который мы называем греческим словом Theos, немецким Gott, выражается ничто иное, как божественная сущность человека, след., история религии, или, что то же, история Бога... есть ничто иное, как история человека". Так, например, „Различие между языческим Богом и христианским Богом есть лишь различие между языческим и христианским человеком или народом". „...Тайна теологии есть антропология..." (S. 23, cf. S. 26). *Антропологизм,* как толкование проблемы действительности, таким образом, оказывается реакцией против теологизма. Положение, что предмет философии—тот же, что предмет религии, должно быть заменено положением, что проблема философии и проблема человека есть одна проблема. Фейербах говорит о себе: „Гегель стоит на точке зрения, конструирующей мир, я—на точке зрения, допускающей мир сущим и желающей познать его, как сущий; Гегель спускается, я поднимаюсь. Гегель ставит чело-

[1]) *Сущность христианства,* стр. 22. (Цитирую по первому русскому переводу: Филадельфа Θеомахова, London. 1861).

[2]) III Лекция. *L. Feuerbach:* S. W. hrsggb. v. Bolin u. Jodl. 1908. B. VIII, S. 21.

века на *голову*, я—на его покоющиеся на геологии *ноги*“ [1]). Это надо понять, чтобы понять Фейербаха и значение его философии, чтобы избавить его и ее от пошлого толкования в сторону материализма и натурализма.

Поэтому то Фейербах в Предисловии ко 2-му изданию *Сущности христианства*, определяя себя, как *„духовного естествоиспытателя“*, характеризовал свою книгу как такую, которая содержит в себе „начало философии новой, от до сих пор бывшей философии *существенно* отличной, с *истинной, действительной*, цельной сущностью человеческой, совершенно гармонирующей и, без сомнения, потому самому всякой сверхчеловеческой, т. е. нечеловеческой противоестественной религии и созерцаниям—противоречащей“. Он хочет говорить о философии, которая „истинною философиею считает только ту философию, которая прямо обращается in succum et sanguinem, в плоть и кровь, делается человеком“. „Я показываю,—говорит он,—что истинный смысл теологии есть антропология“, и через несколько страничек поясняет: „Понятно само собою, что слово антропология понимаю я не в смысле гегелевской или вообще бывшей доселе философии, а в смысле бесконечно высшем и всеобщем“. И вот, эта *антропология*, которая в *Сущности христианства* (1841) еще лишь средство и путь к разгадке тайны религии, в *Принципах философии будущего* (1843), вышедших в том же году, когда было написано цитированное Предисловие ко 2-му изданию Сущности христианства, становится уже „универсальной наукой“, а *человек*—общим и высшим предметом философии [2]). Именно это обстоятельство, что человек—высший предмет философии, т. е. ее высшая проблема, и дает нам право истолковать антропологизм Фейербаха и во втором значении этого слова,—как специфицированное определение философской проблемы действительности. В том же, что Фейербах в этой последней проблеме видел свою главную цель, не может быть сомнения по всему содержанию и духу его философии. Как он сам это ярко выразил в следующем лишь посмертно напечатанном афоризме, *„Действительное* познание есть именно только познание *действительного*. Познани

[1]) *K. Grün*, L. Feuerbach, B. II. 1874. S. 310.

[2]) § 54: „Новая философия делает *человека, со включением природы*, как базиса человека, *единственным, всеобщим* и *высшим предметом* философии,—стало быть, *антропологию*, со *включением физиологии, универсальною наукою*“.—В *Лекциях о сущности религии* Фейербах особенно подчеркивает: теология есть антропология и *физиология* (W. X, S. 26). Под „физиологией“ он разумеет здесь физиологию „не в более узком современном смысле, а в ее старом универсальном смысле, где она обозначала вообще естествознание“. Лишенное сознания существо природы является первым физически, но не по рангу; сознательное человеческое существо является вторым во времени, но по рангу—первым (ib),

же действительного есть существо и цель моей философии, безразлично называется или является средством, органом этого познания, *идеализм* или *реализм*" (W. X, S. 342).

В одном, однако, Фейербах не отдавал себе ясного отчета. Он был убежден, что это возвеличение антропологии, возведение ее в ранг основной философской дисциплины, или даже отожествление ее с философией, превращение ее в антропософию, как выражается Гармс, было не только его личным делом. Наоборот,—и это нам особенно важно здесь отметить,—в современной ему философии существовала широкая тенденция, наряду с уже отмеченным психологизмом, отожествлять задачи философии и антропологии. Отмечу хотя бы некоторые моменты.

Кант не понимал и не поднимал вопроса о человеке, как философского вопроса о действительности [1]), его *Антропология с прагматической точки зрения* есть эмпирическая антропология, или собственно эмпирическая психология, и по выполнению и по задаче. Целый ряд антропологий примыкает к Канту и не меняет принципиально своего характера по сравнению с его Антропологией [2]). Значительная часть антропологий, возникающих на почве шеллинговской натурфилософии, идут в том же эмпирическом направлении [3]),—антропология у них воздвигается на биологическом основании. Но наиболее знаменитая из шеллингистических антропологий, Антропология Стефенса [4]), подвергая критике эмпирически-прагматические антропологии, открывается прямым заявлением: „*Антропология,* по значению слова, имеет столь безмерный объем, что ею прекрасно можно было бы воспользоваться для обозначения наивысшего во всем человеческом познании вообще. Сообразно этому, *антропология была бы философией в самом широком смысле* (курсив мой). Но благодаря явно произвольному ограничению, это

[1]) Хотя не следует игнорировать, — если Еше (Jäsche) правильно передает,—четвертый философский вопрос у Канта: 1, что я могу знать? 2, что я должен делать? 3, на что я могу надеяться? 4, *что есть человек*? Этот последний вопрос есть вопрос *антропологии*, и, как поясняется дальше в *Логике* Канта, изданной Еше: „Но в основе всё это можно причислить к антропологии, ибо три первых относятся к этой последней" (Neu hrsgb. v. Kinkel. 1904. S. 27).

[2]) Наиболее известны *Психическая антропология* Шульце (Энизидема) 1816, переведенная на рус. яз. свящ. Сидонским, Спб. 1834, и *Учебник психической антропологии* Фриза, 2 т. 1820—I.

[3]) Свабедисен (*Suabedissen*, Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen. 1829) дает их общий обзор, делая краткий очерк истории антропологии во введении к своей книге (§§ 9—22, S. 8—21). Этот очерк и этот обзор почти буквально воспроизводит *Галич* в своей *Картине человека*. Спб. 1834 (§§ 15—30, стр. 19—33; § 31 отвечает на вопрос: „Но воспользовались мы—Русские всеми сими сокровищами иноземными?")

[4]) *H. Steffens*, Anthropologie. B. I—II. 1822. Стефенс идет еще дальше биологов и начинает с „геологической антропологии".

слово берется обыкновенно в более ограниченном значении" (Einl., S. I). Гиллебранд, автор *Антропологии, как науки,* близко примыкавший к Гегелю, в своей *философии духа*[1]) точно так же отличает эмпирическую антропологию от философской, проблему которой он понимает, как проблему действительности: „Дух имеет для нашего познания свою ближайшую исторически-конкретную действительность в *человеке*... Научное рассматривание духа в его *необходимой* человеческой определенности образует *антропологию* духа (B. I, S. 81). Но наиболее интересен для нас, пожалуй, Трокслер[2]). Формально он повторяет принцип тожества абсолютного идеализма: „познание и предмет—одно и то же", но по содержанию это нечто иное: „познание и предмет—одно и то же, именно ничто иное, как человек" (S. 131-132). *Антропология* становится основою других наук,—не теология, не юриспруденция, не медицина, ибо они изучают только особую сторону в человеке, а речь идет об *„едином и целом человеке"* (133). Сама философия есть ничто иное, как чувствующий и исследующий, чающий и стремящийся дух человеческий. Философия—не вне человека и не над человеком, „она исходит из первоначального человека и идет к завершенному, который однако сам по себе—один и тот же" (S. 8). Поэтому, высший пункт, которого достигает философия, есть *антропософия* или *антропология*[3]). Но философия в своем происхождении и в своем завершении сама есть ничто иное как антропософия... Предмет философии—человек, но *единый и цельный человек;* человек, как он является, как он есть и становится, человек с его, объемлющими посюстороннее и потустороннее, природою и историей" (S. 188).

На основании этих и подобных фактов можно свободно говорить об антропологизме, как о целом *философском течении,* зародившемся в недрах немецкого идеализма и развернувшемся во второй четверти XIX века. Фейербах—только наиболее крупный и яркий представитель этого течения. Однако, историки философии, причисляя названных „антропологистов" к „идеалистам", фейербаховский антропологизм квалифицирует, как материализм, *натурализм* и *сенсуализм,* которые, по их мнению, и являются истинными specifica фейербаховской философии. Гартман, с присущей ему деланной обстоятельностью, намечает даже целых шесть ступеней изящного ниспадения Фейербаха от теизма и панлогизма, через

[1]) *Jo Hillebrand,* Philosophie des Geistes. 2 Bde. 1835—36.

[2]) См. *Troxler,* Vorlesungen üb. Philosophie. Читаны в 1834—5 г. I-ое изд. 1835, 2-ое—1842. Цитирую по 2-ому изданию.

[3]) Возможно, что термин *антропософия* Гармс (см. выше) заимствовал именно у Трокслера. Строго говоря, у последнего „антропософия" даже шире, чем „философия", так как включает в себя не только философию, но поэзию и историю (ср. S. 101); что касается наук, то они изучают разные стороны того же единого предмета—человека.

антропологизм, к сенсуализму, натурализму и материализму[1]). Если бы это было так, значение фейербаховского антропологизма для проблемы действительности было бы ничтожным; он целиком свелся бы к психологистической ошибке.

Легенду о материализме Фейербаха следовало бы разъяснить и забыть, — она не отличается ни остроумием, ни прелестью[2]). Фейербах сам предлагал поставить на место термина „материализм"—„организм", чтобы только выразить,—в противоположность спиритуализму, считающему, что мышление не нуждается в органе,—ту мысль, что мышления, как и любой деятельности, не может быть без органа[3]). „Назад я вполне согласен с материалистами,—говорит Фейербах,—но не вперед" (ib). Главными признаками фейербаховского материализма считаются его *натурализм* и в особенности *сенсуализм*. Что касается его натурализма, то он—особого рода. „Человек,—по его словам,—был до сих пор только аксессуаром, акциденцией, случайностью в философии. Также и естествознание забывало человека за природою, или, во всяком случае, слишком отодвигало его по сравнению с нею. И естествознание, поэтому, нуждается в лечении и дополнении" (ib. 333). Или еще ярче: „Конечные основания человек находит только там, где он находит выполненными свои конечные желания или удовлетворенным свой дух.

[1]) Geschichte der Metaphysik. B. II. 1900. S. 437 ff.

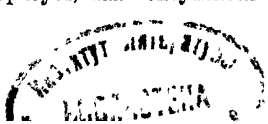
[2]) Лавров отмечал уже непригодность термина „материализм" для обозначения „философского учения" не только Фейербаха, но также Маркса и Энгельса (*Предисловие* к статье: Маркс. Введение к критике философии права Гегеля. Спб. 1906, Стр. 22 прим.). По отношению к Фейербаху это—верно, но что „философского" останется в марксизме, если отбросить *его* материализм?

[3]) *K. Grün*, o. c. B. II. 1874. S. 308. По существу Фейербах, впрочем, не прав: спиритуализму нет надобности отрицать, что мышление нуждается в органе, а скорее хороший материалист должен отрицать это, ибо для него само мышление есть „орган" организма.—Достаточным доказательством материализма Фейрбаха до сих пор считается его Witz: der Mensch ist, was er isst. Не говоря уж о том, что всякое слово следует толковать лишь в контексте, напомню не лишенное для современного читателя интереса заключение Фейербаховой *Сущности христианства*. Оно достаточно разъясняет смысл его „материалистической" гномы.—„*Еда* и *питье* составляют мистерию евхаристии—еда и питье и на самом деле, сами по себе, суть *религиозный акт*, по крайней мере, должны быть им..... Если ты хочешь смеяться надо мною за то, что я питье и еду—простые, обыденные акты, множеством людей совершаемые без всякого чувства и мысли, называю религиозными актами, то вспомни о том, что и причащение св. Таин для многих делается бессмысленным и бездушным актом, потому что часто совершается оно,—и чтоб уразуметь религиозное значение хлеба и вина, поставь себя в то положение, когда эти, повидимому, самые простые акты неестественно, насильно нарушаются и прерываются. Голод и жажда разрушают не только физическое, но и духовное и нравственное благосостояние человека, они лишают его человечности, рассудка, сознания. О, если-б ты пережил когда-нибудь это несчастие, то как бы стал благословлять и славословить естественное свойство хлеба и вина!...—Да будут же святы в очах наших вино, хлеб и вода. Аминь."

Поэтому через посредство естествознания и его обобщающего метода только тот находит или только тот думает найти себе конечное основание, кто полагает свои конечные желания в естественно-научном познании" (W. X, 308-9).

Важнее всего, конечно, сенсуализм. Но, как должен был признать тот же Гертман, сенсуализм Фейербаха был последствием антропологизма, а не его основанием и источником. След., и к нему нужно подходить со стороны того же *антитеологизма,* который раскрывает нам смысл всего фейербаховского антропологизма. Как *позитивизм* Фейербаха на деле сводится к отрицанию потустороннего и к утверждению прав посюсторонней действительности, так и его сенсуализм есть отрицание сверхчувственного в пользу *этой* действительности, представленной и воплощенной в человеке. Быть может, вообще вся парадоксальность Фейербаха—в его употреблении положительных терминов на месте отрицательных и неопределенных, и обратно: моя философия, говорил он, отрицание философии, моя вера—безверие. Ведь сенсуализм, если им пользуются не как термином, прикрывающим отрицание, не есть даже какое-либо философское направление или учение, а есть просто промах или ошибка, состоящая в отрицании и непонимании непосредственности, и даже просто существования, *мышления,* между тем, и Гартман признает, что в антропологизме Фейербаха сохраняется рационалистическая окраска Гегеля. Фейербах не хочет сверхчувственного в действительности, но вовсе не ограничивает этой действительности сенсуальностью. Действительность есть человек. „Сверхчувственное,—говорит он,—за чувственным есть человек перед чувственным" [1]). И он сам отлично понимает истинное значение своего „сенсуализма", когда пишет: „Я перешел от сверхчувственного к чувственному, вывел из лишенного истины и сущности в сверхчувственном истину чувственного. Естественно, мое положение, моя задача—совершенно иная, чем задача тех, кто прямо начинает с чувственного" (W. X, 343; Grün, II, 307). Все это только против теологии и теологизма Гегеля. То, что для него *действительно* дано, и воспринимается как действительность, есть вовсе не сенсуальные data, а нечто решительным образом иное. „Я", из которого исходит философия, есть для него мыслимость и абстракция, а „ты" считает он данным через посредство истины чувственной интуиции. Сенсуализм, по его собственным словам, есть выражение совершенно расплывчатое, неопределенное; *его* сенсуализм опирается на истину

[1]) W. X, S. 297 (*Grün*), II, 306),—Nachgelassene Aphorismen. Я охотно ссылаюсь на эти „посмертные" афоризмы, так как, по свидетельству их издателя Иодля (W. X. S. X), они написаны в последние годы пребывания Фейербаха в Брукберге и во время его жизни в Рехенберге, т.-е. в период, который Гартман характеризует, как сенсуалистический и материалистический.



гуманизма, на *реальность Ты,* как на нечто не „полагаемое", а изначально наличное. Поэтому, говорит он, если нужно найти иностранные слова, то подходящим именем и будет гуманизм или антропологизм (W. X, 300). „Туизм"—еще новое иностранное слово, придуманное Ланге для обозначения теории Фейербаха, по которой общение, единение человека с человеком, основанное на реальности различения Я и Ты, является принципом и критерием истины и всеобщности. Только наследник Гегеля мог себе позволить каприз называть это „сенсуализмом". Историку надлежит быть осторожнее и точнее. В самом деле, что разумеет Фейербах под ощущением? В *Принципах философии будущего* он разъясняет это достаточно полно. „Бытие,—говорит он,— есть *тайна* интуиции, ощущения, любви". Человеческие ощущения имеют не эмпирическое антропологическое значение в смысле трансцендентальной философии, а имеют онтологическое метафизическое значение: „в ощущениях, даже в повседневных ощущениях, скрыты самые глубокие и самые высокие истины". „Любовь есть истинное *онтологическое* доказательство существования предметов вне нашей головы,—и нет иного доказательства бытия, как любовь, ощущение вообще. Лишь то существует, *бытие* чего доставляет тебе *радость, небытие* чего доставляет тебе *боль* (§ 33). Фейербаха можно упрекать в неточности терминологии, но называть его материалистом или сенсуалистом значило бы слишком слепо подражать его капризным манерам, без уважения к его содержанию. Непосредственная чувственная интуиция, как разъясняет Фейербах в тех же *Принципах* (§ 43), не есть нечто первоначальное, она „позже" представления и воображения. Если философия имеет задачей познать действительность, она не удаляться от нее должна, как делает „мышление", а должна приближаться к „чувственным, т. е. действительным вещам". Рассудочное мышление удаляется от действительных индивидуальных вещей, доставляя общее, представляя действительное по частям, „не в целых числах, а лишь в дробях" (ib. § 48). Столь же мало оснований называть все это сенсуализмом, сколько достаточно их для того, чтобы говорить об антропологическом понимании Фейербахом проблемы действительности.

Не может быть сомнения, что источником критики абстрактного рассудочного мышления для Фейербаха служит все тот же Гегель. Но Гегель уже непричем, когда заодно с рассудком отвергают и разум. Здесь уже нужны иные руководители, и здесь Фейербах—слишком „сенсуалист". В поисках положительного источника для постижения *конкретного* он сходится с осмеянными Гегелем Якоби и романтиками. Не потому ли он и называет себя „сенсуалистом", что не хочет подпасть под злые насмешки учителя? В наше время Фейербах нашел бы лучший терминологический выход из своего

затруднения. Мы уже привыкли к терминам неопределенным и привативным. Скользкий *алогизм*—вот, собственно, что значит на нашем языке сенсуализм Фейербаха. Фейербах, наряду с романтиками, истинный предтеча современных алогистов и иррационалистов. Но попробуйте их назвать материалистами и сенсуалистами!..

IV

Я счел нужным остановиться на антропологизме в немецкой философии первой половины XIX века, предполагая, что сообщенные факты могут способствовать уяснению той философской атмосферы, в которой Лаврову пришлось начать свою работу. Имея их в виду, легче понять и общие тенденции его антропологизма и его оригинальное индивидуальное место в этом общем течении. Разумеется, не только антропологизм немецкой философии составлял духовную среду, в которой сложились взгляды Лаврова. Но моя задача ограничена; а некоторые факты из истории философской мысли, важные для уяснения его антропологизма, еще будут отмечены.

Как же отразился антропологизм у нас? И в частности, как у нас был принят Фейербах? В России интерес к антропологии возникает прежде всего на почве Шеллинговой натурфилософии и на почве психологии или биологии. Но для нас существенно возведение антропологии в философский принцип, а в этом смысле ни подходы Велланского и Павлова, ни такие опыты, как *Картина человека* Галича или *Основные начала антропологии* Берви-отца (отца Берви-Флеровского) для нас значения не имеют. Антропологизм, как принцип, мы можем надеяться встретить лишь среди наших гегельянцев, и притом пошедших за левым гегельянством, или же прямо находившихся под влиянием Фейербаха. Не только в 40-е и 50-е годы, но в значительной своей части и позже, читающая публика, как и журнальная публицистика, знали Фейербаха лишь *по слухам*. С другой стороны, Фейербах, поданный нашему читателю в 60-е годы через посредство Молешота, и оказался самым посредственным материалистом. Существует мнение, что проводником идей Фейербаха в русском обществе был Чернышевский [1]). Но на чем основано такое мнение? В Предисловии к 3-му (неосуществившемуся) изданию *Эстетических отношений искусства к действительности* Чернышевский сам называет себя „последователем" Фейербаха, и, быть может, *устно* он и пропагандировал какие-нибудь его идеи. Если бы, однако, этого признания Чернышевского у нас

[1]) Ср. напр. *С. Н. Булгаков.* Религия человекобожества у Фейербаха. Два града. Т. I. Стр. 7 прим.). Такого же мнения держатся наши историки литературы. Настаивает на этой и Плеханов.

не было, по его литературной деятельности трудно в нем было бы признать фейербахианца. В своей „диссертации“ он хотел, как он говорит, применить идеи Фейербаха к разрешению основных вопросов эстетики. В действительности, это применение так искусно скрыто, может быть, от академической цензуры, что обнаружить его нет возможности самому внимательному читателю. В несколько необычной форме рецензии на самого себя (под псевдонимом *Н. П—г*) Чернышевский как будто идет на помощь читателю, желая не только изложить понятия, составляющие „применение общих воззрений нового времени к эстетическим вопросам“, но и „объяснить отношения, связывающие новые воззрения со старыми в науке вообще“ (*Собр. соч.* Т. X, ч. 2, стр. 175). Цели он все же не достигает. Ни формула „новых воззрений“, как „поставляющих действительность выше грез фантазии“, ни его, Чернышевского, „применение“ ее к эстетике в формуле диссертации „прекрасное есть жизнь“, ни, наконец, разъяснение этой формулы в диссертации же и в рецензии в том смысле, что „область искусства—все интересное для человека в жизни и природе“,—ничто из этого не заключает в себе ничего *специфически* фейербаховского. Прямо на Фейербаха Чернышевский ссылается один раз, не называя его. Но это ссылка—на Предисловие к Собранию сочинений (1846)—ровно ничего не говорит о *философских* воззрениях Фейербаха.

То, что, *повидимому,* сам Чернышевский разумеет под „новыми воззрениями“ сводится, таким образом, к следующему: 1) первенство действительности перед фантазией, 2) тесная связь философии с естествознанием. Первый из этих пунктов слишком общ; он носил бы окраску фейербахианства, если бы Чернышевский сумел хотя бы намекнуть на то, что этот пункт означает: „самосознание Бога есть самосознание человека“ или что-нибудь подобное, напр., в наиболее общей формуле Фейербаха, что „предмет субъекта есть ничто иное как объективированная сущность самого субъекта“. По буквальному своему смыслу формула Чернышевского скорее противоречит основной идее Фейербаха. Если же принять в расчет оговорку Чернышевского: прекрасно то существо, в котором мы видим жизнь такою, „какою должна быть она по нашим понятиям“ (*Дис.*, изд. 2, стр. 7; *Собр. соч.* X, ч. 2, стр. 89; ср. в выводах тезис 2), и на ней именно ставить ударение, то не означает ли она просто, что „прекрасно то, что нам нравится“?.. Наконец, возможно еще одно толкование формулы Чернышевского, по которому прекрасно то, что ближайшим образом напоминает о человеке и человеческой жизни[1]), но тут и сам Чернышевский признает что „есть уже несколько курсов эсте-

[1]) Существа всех этих формул, явно пустых, я не касаюсь,—важно лишь, насколько в них отразилось фейербахианство.

тики, не чуждых мысли, что красота в природе составляет то, что напоминает человека" (*Дис.* 12; *Соч.* 91-92). Но разве эти „курсы"—Фейербаха и его последователей?

Чернышевский перегнул слишком в сторону заурядного натурализма, для которого Фейербах был с избытком изощренный мыслитель. Этот же ординарный натурализм поглощает и во втором из указанных выше пунктов возможное его истолкование в духе Фейербаха. Натурализм Фейербаха, как мы видели, есть прежде всего контр-супранатурализм, его истинный смысл в антитеологизме, из которого вытекает не только антропологизм, но и алогизм. Что Чернышевский—алогичен, это для нас несомненно; но что он сам сказал бы о такой квалификации его взглядов? Впрочем, если угодно, можно принять отрицательные намеки Чернышевского на „абсолютное" в его саморецензии, как эхо фейербаховского антитеологизма. Но и здесь Чернышевский перегибает палку, и его можно счесть за последователя Протагора или даже Ксенофана Колофонского, но еще не Фейербаха.

Истинная его позиция раскрылась в *Антропологическом принципе в философии* („Совр." 1860, №№ 4 и 5; *Соч.* Т. VI), написанном по поводу *Очерков вопросов практической философии* Лаврова. Как было уже показано компетентными современниками Чернышевского, иначе его позицию нельзя определить, как *материализм*. Чернышевский—такой же „проводник" идей Фейербаха, как и какой-нибудь Ламетри или Карл Фогт. В этой его хаотической статье можно найти все, что угодно, кроме философии,—в ней так же мало Фейербаха, как Платона, Гегеля, Канта или любого другого представителя положительной или отрицательной философии. Лишь в последних двух абзацах Чернышевский „едва не забыл" объяснить слова „антропологический" и „антропология". Смысл антропологического принципа, оказывается, в том, что „на человека надобно смотреть, как на одно существо, имеющее только одну натуру" [1]). Неопределенность этого объяснения так велика, что лишенное более конкретных указаний, оно лишено вообще какой бы то ни было философской физиономии. По всей вероятности, и оно—лишь симптом того общего мнения и настроения, которые составляли социально-психологическую атмосферу того времени. Дело историка

[1]) Подобная мысль была им уже высказана и в упоминавшейся саморецензии (Собр. соч. X, ч. 2, стр. 188): „Современная наука не разрывает человека по частям, не искажает его прекрасного организма хирургическими ампутациями, признает нелепым и пагубным устарелые стремления ограничивать человеческую жизнь одною головою или одним желудком". У кого нашел Чернышевский такое своеобразное „ограничение"? Разве только у действительно устарелого Емпедокла, да и то как феномен эпохи до появления человека... Антропологистов в истории Чернышевский нашел указать лишь двух: Аристотеля и Спинозу.

литературы или общественных настроений показать, как сложилась эта атмосфера. Ее существование может подсказать направление для философской мысли, как, напр., это и произошло с Лавровым, но сама по себе она не является источником философского учения, и случайных выразителей ее в литературе и публицистике никак нельзя принимать за проводников какого-либо определенного философского учения. Иначе, почему не назвать, напр., и Добролюбова „проводником" Фейербаха у нас, или даже просто произведения художественной литературы, отражавшие настроения своего времени[1]). Но даже как настроение, едва ли нашу публицистику этого времени можно назвать фейербахианской. Выше было указано, как фейербаховский антропологизм, в качестве *антитеологизма*, вытекал из Гегеля. Тут была подлинная философская проблема, от которой наша публицистика, как и всякая, бесконечно далека. Даже из кратких данных мною указаний видно, почему для Фейербаха слова о „человеке", едином и цельном, не были плоской банальностью, а заключали глубокий философский смысл, существенно связанный с проблемою реальности. Материалистическое опошление Фейербаха превращалось в публицистике просто в разудалый атеизм, или, в лучшем случае, в разделку спиритуализма, а изысканной принадлежностью таковой тогда считалось глумление над идеей бессмертия, как она рисовалась разгоряченному воображению по не остывшим еще в памяти следам семинарского любомудрия.

Не то, чтобы „проводить" идеи Фейербаха, а чтобы только понять их, нужно было усердное изучение и хорошее понимание Гегеля. Оно было, но не у Чернышевского или Добролюбова, а у Герцена[2]), которого у нас также считают последователем Фейербаха.

[1]) Ссылки на *антропологию* и на то, что она „доказала нам ясно", имеются, действительно, у Добролюбова; и притом с тою же аппеляцией к „естественному единству" человека, что и у Чернышевского (ср. его рецензии в „Совр.", 1858, № 5; соч. Т. II). Я отмечаю статью Добролюбова, как появившуюся *до Антропологического принципа. После* него материализм у нас становится, если не общественным, то все же журнальным мнением. Хотя любопытно, что философского представителя материализма мы, повидимому, не имели ни одного. Я, по крайней мере, не знаю ни одной у нас оригинальной (не переводной) философской книги или статьи в защиту материализма. Эти обстоятельства нужно иметь в виду, чтобы яснее представить себе обстановку, в которой выступил Лавров, и обстоятельства, при которых ему пришлось работать.

[2]) Как он и требовал: „Прострадать феноменологию духа, исходить горячею кровью сердца, горькими слезами очей, худеть от скептицизма, жалеть, любить многое, много любить и все отдать истине,—такова лирическая поэма воспитания в науке" (*Буддизм в науке*). И стоит сопоставить с этим, с одной стороны, Чернышевского: „В подлиннике Гегель понравился ему (Чернышевскому) гораздо меньше..... В подлиннике Гегель оказывался больше похож на философов XVII века и даже на схоластиков..... Чтение было утомительно по своей явной бесполезности для сформирования научного образа мыслей.

Так, Страхов, достаточно знавший и Гегеля и Фейербаха, и достаточно понимавший этого последнего, чтобы отличить его от материалистов, автор первой у нас статьи о Фейербахе [1]) утверждает: „мы знаем только *одного* писателя, который, нам кажется, верно понял и почти всегда верно следует Фейербаху (Герцена)". Ныне на фейербахианстве Герцена останавливается в своей биографии Герцена Ч. Ветринский [2]). Изложение Фейербаха здесь не очень удачно: поверхностно, неточно, и, что самое главное, без ясного отчета о хронологии мыслей Фейербаха, так что вышло, что мысли, обнародованные Фейербахом в 43 г., оказались известны Герцену уже в июне 42 года. Как и Страхов, впрочем, Ветринский не вполне категоричен. Он допускает, что „в сущности не Фейербах вывел его (Герцена) на новую дорогу, а самостоятельная мысль, собственная душевная борьба". Эта оговорка весьма благоразумна. Ибо свое утверждение о фейербахизме Герцена Ветринский строит не столько на изучении Фейербаха и философских статей Герцена, сколько на одном биографическом указании Герцена. В *„Былом и Думах"* Герцен вспоминает, что Огарев, проезжая через Новгород, привез ему Wesen des Christenthums. „Прочитав первые страницы,—говорит он,—я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное платье, прочь косноязычье и иносказания, мы—свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы" [3]). Однако, написан-

В это время случайным образом попалось желавшему сформировать себе такой образ мыслей юноше одно из главных сочинений Фейербаха. Он стал последователем этого мыслителя....." (Предисл. к 3-му изд. *Эст. отн.*); а с другой стороны, еще Лаврова: „Не умом, но всем существом надо постичь точку зрения Гегеля; не постепенно к ней подвигаться, но разом на нее стать, и тогда разом все будет ясно, доступно и объяснено" (*Гегелизм.* Ст. 1. „Б. д. Чт." 1858, май, стр. 66).

[1]) *Фейербах.* „Эпоха" 1864, 6. См. *Философские очерки.* Спб. 1895. Стр. 51 сл. Едва ли не первый открыто у нас заговорил о Фейербахе Хомяков; он смотрит на Фейербаха, как на переходную ступень от Гегеля к материализму. См. его *Письмо к Ю. Ф. Самарину,* О современных явлениях в области философии. „Рус. Бес." 1859, кн. 1. (Соч. Т. I, стр. 285 сл., особ. стр. 296 сл.).

[2]) Спб. 1908, особ. стр. 101 сл., 134 сл.

[3]) Приезд Огарева в Новгород Герцен отмечает в своем Дневнике 10 июня 1843 г.,—„сегодня уехал Огарев после 11 дней". 11 июня он отмечает, что Огарев привез ему „Мертвые души", но не упоминает о книге Фейербаха ни здесь, ни 27 дек., когда подводит итог году. Между тем, статьи о *Дилеттантизме в науке* были начаты именно в Новгороде. Две из них и закончены в Новгороде,—обе до свиданья с Огаревым; третья и четвертая (*Буддизм в науке*) написаны уже в Москве (из Новгорода он выехал, вероятно, 13 июля).—См. о ст. I в *Дневнике* 26 апр. („О. З." 1843, 1); ст. II в *Дневнике* 17 мая („О. З." 1843, 3); ст. III в *Дневнике* 29 ноября и 27 дек. („О. З." 1843, 5); ст. IV в *Дневнике* 31 янв. 43 г. и 9 мая („О. З." 1843, 12).—*Имя* Фейербаха в *Дневнике*—лишь с 4 июля 44 г.,—составляя *Письма об изучении естествознания,* Герцен опирается главным образом на Историю философии Гегеля, но пользуется и другими изложениями, между прочим,

ная (ноябрь—декабрь 1842 г.), после посещения Огарева, третья статья Герцена о Дилеттантизме, составлена вполне в духе первых двух, и следов влияния Фейербаха в ней, повидимому, нет,—быть может, в силу ее преимущественно критического характера. Напротив, преобладание новых мотивов нетрудно заметить в статье четвертой, и лучшей, *Буддизм в науке,* где Герцен развивает свои взгляды не только в отрицательной форме, но даже главным образом—в форме положительной.

До этой последней статьи, строго держась Гегеля, в своей апологии наук он говорит преимущественно об отречении личности от себя самой, и в пользу науки. Хотя он и подчеркивает необходимость *„живой души"* для понимания науки и необходимости воплощения отвлеченного в *личное,* в жизнь, тем не менее, не видно, в чем могут быть собственные и обязательные права и долг личности, как такой. Еще в третьей статье он пишет: „Наука—открытый стол для всех и каждого, лишь бы был голод, лишь бы потребность манны небесной развилась. Стремление к истине, к знанию не исключает никаким образом частного употребления жизни; можно равно быть при этом химиком, медиком, артистом, купцом". Но есть ли за этим еще права и обязанности личности как *такой?* Об этом необыкновенно ярко с определенностью, которой лишены первые три статьи, говорит лишь статья четвертая. „Личность погибла в науке; но не имеет ли личность, сверх призвания в сферу всеобщего, иного призвания, и если то призвание лично, то оно не может поглотиться наукой, именно потому, что она улетучивает личное, обобщая его. Процесс погубления личности в науке *есть процесс становления в сознательную, свободно-разумную личность из непосредственно-естественной;* она приостановлена для того, чтобы вновь родиться" [1]). Но личность, имевшая энергию поставить себя на карту в борьбе за истину, уже не может быть проглочена наукою и не может уничтожиться во всеобщем—„слишком просторно", говорит Герцен. Если человек дострадался до науки, как живой истины, он не может удовлетвориться только ее „примирением"—(т. е. примирением с *действительностью,* как того хотело бы ортодоксальное гегельянство)—„ему хочется полноты упоения и страданий жизни; ему хочется *действования* (курсив Герцена), ибо одно действование может вполне удовлетворить человека. Действование сама личность". Ошибка формалистов в науке в том и состоит, что они нашли примирение в науке, но примирение ложное. „Им понравилась наука

также сочинениями по Истории философии Фейербаха. Останавливаться подробнее на этом здесь не место, см. *Г. Шпет,* Философское мировоззрение Герцена. Пгр. 1921. Кн-ство „Колос". *Экскурс II.* Герцен и Фейербах. Стр. 81—99.

[1]) Курсив в цитатах из Герцена, где это не оговорено, мой. Отмеченные курсивом места я прошу читателя заметить *для сравнения с Лавровым.*

так же неосновательно, как дилеттантам не понравилась. Они вообразили, что достаточно *знать* (курсив Герцена) примирение, а одействоворять его не нужно". Им не захотелось снова войти в мир. „Примирение науки—снова начатая борьба, *достигающая примирения в практических областях*..... Примирение науки всеобщее и отрицательное,—от того ей личность не нужна; положительное примирение может только быть в *деянии свободном, разумном, сознательном*". Эта мысль о „деянии", констатирует Герцен, сознана далеко не всеми,—„сам Гегель более намекнул, нежели развил мысль о деянии. Это дело не его эпохи—дело эпохи, им порожденной. Гегель, раскрывая области духа, говорит о искусстве, науке и *забывает практическую деятельность, вплетенную во все события истории*". Сам Гегель признавал, что всякая философия есть философия своей эпохи, есть в мыслях схваченная эпоха. Только современная Герцену послегегелевская Германия подняла новые вопросы о жизни и деянии со стороны практической деятельности личности. „Забытая в науке личность потребовала своих прав, потребовала жизни, трепещущей страстями и удовлетворяющейся одним творческим, свободным деянием. После отрицания, совершенного в сфере мышления, она захотела отрицаний в других сферах: необходимость личности обличилась. Человек требует ее, а наука, взявшая все, признает это право, она не удерживает, она благословляет в жизнь личную, в жизнь свободного деяния во имя абсолютной безличности". Наконец, *„наука разрушает в области положительно-сущего* и созидает в области логики,—таково ее призвание. Но человек призван не в одну логику,—а еще *в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный;* у него не одна способность отрешающегося понимания, но *и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим,*..... Личность, выходящая из науки, не принадлежит более ни частной жизни исключительно, ни исключительно всеобщим сферам; в ней сочетались частное и общее в единичности гражданского лица. Примирившись в науке,—она жаждет примирения в жизни; но для этого *надобно творчески одействоворить нравственную волю во всех практических сферах*". Гегель, как сказано, остановился перед этими выводами, ибо и он не был выше своего времени. „Новый век требует *совершить* понятое в действительном мире событий". „Полное trio (всеобщее, частное и процесс перехода), согласное и величественное звучит только во всемирной истории, только в ней живет идея полнотою жизни; вне ее отвлеченности, стремящиеся к полноте, алкающие друг друга. Непосредственность и мысль—два отрицания, разрешающиеся в деянии истории. *Единое для того расторгнулось в противоположное, чтобы соединиться в истории. Природа и логика сняты и осуществлены ею*". „...во все времена

человечество стремилось к нравственно-благому, свободному деянию. Такого деяния в истории не было и не могло быть. *Ему должна была предшествовать наука; без ведения, без полного сознания нет истинно свободного деяния;* но полного сознания в прошедшей жизни человеческой не было". История человечества продолжение истории природы;..... *Где начинается сознание, там начинается нравственная свобода;* каждая личность одействоворяет *по-своему* (курсив Герцена) признание, *оставляя печать своей индивидуальности на событиях*..... Но дух человечества, нося в глубине своей непреложную цель, *вечное домогательство полного развития,* не мог успокоиться ни в одной из былых форм...".

Поскольку во всем этом отражается не только „самостоятельная мысль, собственная душевная борьба" самого Герцена, это, по сравнению с самим Гегелем, новая „эпоха" и новое понимание философии. Однако, Фейербах ли это со своим антропологизмом? Я этого не думаю. Достаточно припомнить, что главное и руководящее содержание фейербаховского антропологизма—в его антитеологизме, чтобы убедиться, что под „примирением в практической области" Герцен разумеет нечто, к чему Фейербах был в достаточной мере индиферентен, и что „личность" Герцена—нечто совсем иное, чем „человек" Фейербаха. Не богочеловек и не „философия религии" волнуют больше всего Герцена, а социальный нравственный человек и „философия права"; не то его задевает, говоря иначе, что действительность—абсолютна, а то, что она—разумна. Не антитеологичны его тенденции и настроение, а *контр-реакционны.* Не Фейербах влияет на него, а *общее* уклонение левых гегельянцев в сторону „практическую", как оно выразилось в *Ежегодниках* Арнольда Руге. „Ими,—констатирует он сам об Deutsche Jahrbücher,—философия германская выступила из аудитории в *жизнь, становится социальна,* революционна, получает плоть и, следовательно, *прямое действие в мире событий*"[1]). Герцен внимательно следит за Deutsche Jahrbücher, приходит в восторг от статьи „француза Jul. Elisard", „чуть ли не первого француза", понявшего Гегеля и германское мышление, останавливается на именах

[1]) Из *Дневника*: 15 авг. 1842. Курсив мой—для сравнения с цитатами вышеприведенными. Ср. также *ib.*, 30 сент.: „Юная школа могла высказать больше, для нее не шло вперед то уважение к окружающему фактическому миру, которое было у Гегеля; но не должно забывать, что не шло именно потому, что Гегель поставил юное поколение на высокую точку", и т. д. Ср. также *Письмо Герцена к Θ. Е. Коршу* (от 27 июля 1844 г., *Полн. собр. соч.*, III, 398); „Я почти до конца перечитал I часть „Энциклопедии" Гегеля. Чорт знает, что за мощный гений! Перечитывая, всякий раз убеждаешься, что прежде узко и бедно понимал. *Все новое философское движение внутри его.* Человечество в 20 лет только успело раскусить его и понять, как надобно" (Курсив мой).

некоторых других сотрудников журнала и левых гегельянцев, но во всех его замечаниях о них, какие разбросаны в его Дневнике, специфического влияния Фейербаха нельзя усмотреть [1]). Если однако искать не только *общего* влияния „юной школы", но и более специального или индивидуального, то единственным, кого, мне кажется, можно предположить, является сам Руге, и в особенности, вероятно, его критическая статья о Философии права Гегеля, помещенная в Deutsche Jahrbücher в 1842 г. (№№ 189-192).

Если тем не менее некоторые утверждения Герцена, как в статье о *Буддизме в науке*, так и в его *Письмах об изучении природы*, могут быть истолкованы в духе Фейербаха, то едва ли все-таки уже и специфичнее общего направления левой. До какой степени это общее направление давало повод иной раз к почти тожественному выражению мыслей, покажет след. сопоставление из мыслей Фейербаха, относящихся к 43-44 г., но опубликованных лишь в 46 г., и мыслей Герцена, относящихся к 45 г. (8-е письмо об изуч. природы). Фейербах отмечает в своем Дневнике: „Человек не может быть выведен из природы!" нет, человек, который возник непосредственно из природы, и был всего лишь чистым природным существом, а не человеком. Человек есть продукт человека, культуры, истории". И Герцен, в свою очередь, пишет: „Зоология, ботаника, берут нормою экземпляры совершенно развившиеся; отчего же антропология будет обращаться к дикому человеку? Оттого, что он ближе к животному, т. е. дальше от человека? Человек не отошел, как думали мыслители XVIII века, от своего естественного состояния, *он идет к нему;* дикое состояние—для него самое неестественное..." [2]). И это есть пункт наибольшего „совпадения" Герцена с Фейербахом. Но если бы это не было совпадением, можно ли было бы назвать Герцена последователем Фейербаха, на основании такого *согласия их?*. Я этого не думаю. Герцен входит в одно из разветвлений послегегелевской философии, выросших на почве философии самого Гегеля, но с новым, сообразным общему новому духу, пониманием насущных задач философии и ожиданий, на нее возлагаемых.

---

[1]) В Deutsche Jahrbücher (1841—43) Фейербах еще участвовал, перейдя уже в Hallische Jahrbücher (38 ss.) Руге из (Berliner) Jahrbücher Генинга, где его статьи подвергались редакционному давлению. С прекращением Deutsche Jahrb. его сотрудничество с Руге прекратилось, по мотивам, ясным из переписки с ним Руге и Маркса по поводу его участья в Deutsch-französische Jahrbücher (1844). См. *K. Grün*, o. c., I, 357 ff.; ср. ib. 401.

[2]) Я не останавливаюсь подробнее на *Письмах*, потому что, представляя собственно исторический обзор философии, они только случайно и „по поводу" дают возможность высказаться Герцену принципиально, так что к тому, что мы могли извлечь из его *Дилеттантизма*, пришлось бы добавить немногое и не новое.

V

В атмосферу этого нового духа входит и Лавров. Но семя его *антропологизма* не было заброшено в него ни непосредственно Фейербахом, ни кем-либо из других представителей левого гегельянства, а скорее всего им оказалось только что изложенное „новое" понимание проблемы личности у Герцена. Выше я отметил, что войти в это новое русло философских исканий можно было, исходя лишь из самого Гегеля, и на основе его хорошего знания и понимания. Этот путь прошел Лавров, хотя, быть может, и с самого начала у него не было такого восторженного отношения к Гегелю, как у непосредственных учеников Гегеля. Лавров, повидимому, сразу подходит к нему критически, и притом критически в духе новых положительных проблем, выдвинувшихся втечение того времени, которое отделяет возникновение гегельянской левой от первых литературных выступлений Лаврова. Мы еще увидим, как сам Лавров понимает эти новые проблемы, и в связи с этим свою собственную задачу, а равно и какое место они занимают в общем ходе развития философии в XIX веке. Теперь же остановимся на первых статьях Лаврова, чтобы в них найти зародыши того, что он позднее назвал *антропологической точкою зрения в философии.*

Уже в статье „Несколько слов о системе наук", написанной не без влияния соответственных работ Ампера и Курно [1]), он обнаруживает знакомство с *Логикой* Гегеля, и даже известную солидарность с ним в понимании содержания этой науки. Зародышей антропологизма, однако, здесь еще не видно. Антропология фигурирует, как специальная наука. Относительно определения философии он колеблется: отожествить ее с *Наукою* в целом, или только с *Логикой* (в гегельянском смысле), или, к чему он более всего склоняется, рассматривать ее, как часть *„Науки научного творчества"*. Само название этой последней кажется ему „весьма неизящным", но, видимо, оно было и недостаточно ясно ему. Он обещает вернуться к развитию своей мысли об этой науке, но, как увидим, вовсе оставляет ее [2]). Единственно, что заслуживает быть отмеченным в этой статье в интересах последующего, это его исходное разделение зна-

[1]) „Общезанимательный Вестник". Спб. 1857 № 14. Впрочем, основного на эту тему труда Курно, Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et l'histoire, 1861, Лавров еще не мог знать. Тем не менее, на его знакомство с Курно и Ампером следовало бы обратить внимание тем, кто утверждает контовское происхождение позитивизма Лаврова.

[2]) Лишь вскользь он упоминает о ней затем в ст. IV о Гегеле (у Лаврова есть 4 статьи о Гегеле,—2 статьи под заглавием: *Гегелизм*, „Б. д. Чт." 1858, май, сент., и 2 статьи: *Практическая философия Гегеля*, ib. 1859 март, май. Обозначаем их по порядку римскими цифрами)

ния, остающееся его любимой мыслью на протяжении всей его литературной деятельности и играющей роль аргумента во многих приложениях, в том числе и в его обосновании антропологизма. Все наше знание, по мысли Лаврова, почерпается из трех источников: оно есть знание „мыслимое, наблюдаемое или сообщенное". Убеждения в истине развития мысли, наблюдения чувств и возможность истины человеческого свидетельства суть основные *начала* или постулаты познания, вне которых нет знания и от которых разум не может отказаться. Практически они должны быть допускаемы одновременно для всякой науки. Но как принципы, они ложатся в основу главных видов науки: *Логики, Естествознания и Истории,* т. е. того самого trio, о котором упоминает и Герцен, и которое само собою подсказывается определениями Гегеля.

В статьях о философии Гегеля, написанных по поводу книги Гайма о Гегеле, но далеко не вполне по книге Гайма, Лавров дополняет, критикует Гайма, и даже полемизирует с ним, на основании довольно обширной литературы о Гегеле, но, главным образом, на основании знания самого Гегеля почти во всем его объеме. Определенно индивидуальных своих воззрений философских он еще не раскрывает, но общие симпатии его ясны. Он всецело на стороне левого гегельянства, как оно было представлено руководимыми Руге Ежегодниками [1]). Фейербах у него называется между прочим, но не видно, чтобы он его знал непосредственно или находился под его особым влиянием [2]). Подобно Герцену и левым гегельянцам, он убежден, что можно отправляться от Гегеля, включая и преодолевая его односторонности, обусловленные лишь его временем и эпохою. Подобно Герцену, он ценит *историзм* в философии Гегеля, необходимо включающий *критику,* которая развилась из диалектики. В силу одного принципа историзма уже ясно, что „для нашего времени" философия Гегеля должна принять новые формы, и, как он сам выразился позже в *Ответе г. Страхову,* [3]) „истинная философия нашего времени должна *включать* в себе гегелизм, но не *заключаться* в него". Основание для этого состоит в том, что философия Гегеля обнимает *мышление* о жизни, но не обнимает процесса

[1]) Впрочем, Deutsch-französ. Jahrbücher, 1844, издававшихся Руге вместе с К. Марксом, Лавров еще не знал.

[2]) Позже Лавров называл Фейербаха, рядом с Миллем и Прудоном, как источник для построения новой философской системы, удовлетворяющей требованиям „позитивизма" и поглощающей прежние философские системы. См. *Задачи позитивизма и их решение.* „Совр. Обозр." 1868; изд. „Рус. Бог." 1906, стр. 78.

[3]) На его рецензию „Очерков вопросов практической философии", помещенную в „Светоче", 1860, № 7. *Ответ г. Страхову*—„О. З." 1860, дек. Ср. *Моим критикам,* „Рус. Сл." 1861; *Собр. соч.* Сер. I, вып. II, стр. 156; а также *Задачи позитивизма,* стр. 77—78.

жизни. Она есть *частная* философия, но не *вся* философия. „Но мышление не есть единственный процесс, соединяющий сознающее *я* с реальным миром. остается еще процесс реализирования, как творчество и как жизнь". Из этого заявления, во всяком случае, достаточно определяется и источник неудовлетворения у Лаврова философией Гегеля, и та сторона, в которую лежит путь его собственных симпатий.

Такая односторонность философии Гегеля, однако, не все, и, может быть, даже не самое главное из того, что в гегелизме не удовлетворяет Лаврова. Лавров требует от философии, как знания, *научности,* опять-таки в полном согласии с самим Гегелем, неоднократно и настойчиво повторявшим, что философия должна быть наукою, абсолютным знанием, научною системою. Между тем на деле, по убеждению Лаврова, оказалось иное: „Гегелизм был не только научною системою; гегельянцы были не только философской школой; точка зрения безусловного была не только метафизическим началом. Гегелизм был учение религиозное. гегельянцы были сектаторы; безусловное было догмат" [1]). Не нужно, однако, думать, что протест против „религиозного" характера учения самого Гегеля направляет Лаврова и дальше. Его пафос—в другом. Ведь и само левое гегельянство приняло характер секты. Даже резкий антитеологизм Фейербаха ни в коем случае не может рассматриваться, как проповедь ирелигиозности. На место религии о Боге встала религия о человеке. Этого Лавров не мог не видеть. Он и в самом материализме последующего времени с его „атеизмом" сумел рассмотреть то же догматическое верование и то же религиозное настроение. „Смеясь над прочими предметами поклонения,—писал он,—называя их бессмысленными идолами, поклонники вещества призывали человечество уверовать и поклониться новому кумиру—веществу". Материализм есть „религиозное верование"; „материализм есть религия меньшинства..." [2]). Таковы недвусмысленные определения Лаврова. Но все же не антитеологизм вдохновлял Лаврова,—к его времени уже и левое гегельянство оказалось данью истории. Пред его „эпохою" стояли новые проблемы и новые противники философии. В этом он хочет отдать себе отчет, а к „верованиям" он относится спокойно и как историк: „мы знаем теперь,—заключает он I статью о Гегелизме,—что перед нами находится не научная теория, но догматическое учение. Нам не нужно оправдывать его, как истинное, или опровергать, как ложное, но следует объяснить его, как выросшее из современных ему воззрений и как

[1]) Ст. I, 68; ср. I, 72; IV, 20, 35, 44; et pass.

[2]) *Механическая теория мира.* „О. З." 1859, № 4. См. *Собр. Соч. П. Л. Лаврова,* под ред. Русанова, Витязева и Гизетти. Пгр. 1917 сл. Сер. I, вып. II, стр. 41—48.

удовлетворяющее современным ему требованиям". То, что составляет действительный вопрос Лаврова, к чему он стремится, во имя чего нападает, и что он считает задачею „своего времени", есть *научность*: „наука довольно сильна, чтобы не нуждаться более ни в каком предании..... ни в какой метафизике" (*Мех. теория*, Сер. I, вып. II, стр. 17)[1]). То, что волновало Герцена, заставляет теперь Лаврова сомневаться и настойчиво искать разрешения своему сомнению. Пути *науки* казались ему единственными путями, ведущими к цели философского „примирения" не только теорий между собою, но также теории и жизни. Гегель не мог, аргументирует он (ст. IV о Гегеле, стр. 44), примирить мыслью то, что всегда было вне мысли. *Одна наука может быть общею для всех.* Мы видели его спокойное отношение историка к верованиям и догмам, но он и не считает их только пережитком, навсегда исчезающим или долженствующим исчезнуть. Он считает „невозможным", чтобы человек остался без убеждений, без веры, и сам свободно признается в том, что составляет предмет его убеждения и его веры (*ib.* 60). Он только хочет, чтобы каждый отдавал себе отчет в том, что составляет предмет его веры, и что составляет предмет науки,—какие задачи должно ставить себе в одном и в другом случае. „Главное правило заключается в том, чтобы никогда ни одно движение нашего духа не ускользало от нашего сознания. Внеся сознание во все наши мысли, мы будем знать *что* мы знаем, *что* мы создали, и *чему* мы верим; где кончается наука, где начинается творчество; для удовлетворения какой потребности, какому настроению духа мы верим в ту или другую гипотезу" (стр. 24). Не против верования Лавров, а против того, чтобы верование выдавалось не за верование, а за науку и знание. Но не столько религия погрешает этим, сколько погрешала всегда метафизика. И никогда, может быть, это не сказывалось ярче, чем в эпоху послегегелевской философии, когда, по крайней мере, на виду у широких кругов читающей публики, казалось, вся философия—в свалке между атеистическим материализмом и теистическим спиритуализмом. Как на состязание двух спортивных чемпионов смотрели тогда на эту материалистически-спиритуалистическую свару, она казалась событием дня, возвышающимся до исторического явления, и думали, что от победы того или другого из течений зависят будущие судьбы философии. Но истинное

[1]) Позже (*Очерки систематического знания*), перечисляя условия, которым должен удовлетворять „философский принцип", он добавляет: „Если же, согласно направлению мысли нашего времени мы ограничиваем философское построение требованием, чтобы наша философия была, по возможности, *научна*, то прибавляется и еще одно условие для философского принципа, именно 5) чтобы построение системы требовало возможно менее вненаучных аналогий и гипотез" („Зн." 1873, март и апр., 154).

философское чутье обнаруживал тот, кто не будучи увлечен злобою дня с его псевдофилософскою распрей, искал и видел философию будущего в иной перспективе. К числу этих более проницательных относился и Лавров.

Он выступает одинаково и против материалистической и против спиритуалистической метафизики и по одинаковым основаниям: потому что они—метафизика, т. е. верование, выдающее себя за науку, принимающее ее форму и видимость. Антиметафизические тенденции, будучи лишь отрицательным признаком философского направления, все же служат признаком, достаточным для определения *позитивизма,* поскольку последний сам является философией отрицательной. Но там, где речь идет об определенном лице, отрицательного признака мало. Собирая даже не логически общие, а лишь типические черты позитивизма, мы увидим, что их мало для индивидуального определения. Так, утверждать, что Лавров—позитивист, исключительно по названному отрицательному признаку, конечно, есть основания. Но этого недостаточно, ибо такое утверждение было бы слишком общим и потому мало говорящим. Должны быть указаны, по крайней мере, примеры, сопоставление с которыми давало бы право отнести их к определенному историческому типу позитивизма, и исторические прообразы этого типа. Лаврова нередко зачисляют прямо в *контисты* [1]). Непонятно даже, на чем основана эта ошибка. Специфического контизма у него нельзя найти. Его „позитивизм" сложился *до* его знакомства с О. Контом [2]), обнаруживаясь, как мы видели, уже в первых его литературных опытах. Впоследствии *(Задачи позитивизма)* он подверг суровой критике позитивизм Конта, Литре, а равно Милля и Льюиса. Главным недостатком этого типа позитивизма он, совершенно основательно, считает его „особенность", состоящую в „отрицании возможности философской системы. Самая большая несообразность в нем та, что он называет себя философией" *(Зад. позит.,* стр. 11). В то же время он признает, однако, что позитивизм, как такой, безотносительно к воззрениям Конта или Милля, имеет основания не-

[1]) Очень настойчив в квалификации Лаврова, как контиста, *В. К.* в статье *Позитивизм в русской литературе* („Рус. Бог." 1889, №№ 3 и 4),— несмотря на известные автору прямые заявления Лаврова в ст. *Задачи позитивизма.*

[2]) Лавров уже в первых своих трудах называет имя Конта, напр. *Механич. теория мира.* Сер. I, вып. II, стр. 18; *Очерки вопр. практ. философии.* Спб. 1860. Стр. 78. Но он не цитирует Конта, и сомнительно, знал ли он его непосредственно. Это он подтверждает своим указанием в прим. к *Предисл.* к ст. Маркса о философии права Гегеля. Остается под сомнением, однако, показание Русанова: „В половине 60-х годов Лавров познакомился с позитивизмом. По странной иронии судьбы и распространения идей, он впервые (?) услышал об Огюсте Конте в 1864 г. из уст покойного ботаника Бекетова" (*Н. С. Русанов,* П. Л. Лавров „Былое". 1907, № 2, стр. 267).

преложные. Вся современная цивилизация должна видеть в нем свое естественное *требование*. „О позитивизме можно сказать: это— наше время, схваченное в вопросе". Нельзя не видеть в этом тонкого и остроумного подхода к позитивизму. Позитивизм есть не философская система, а лишь *постановка вопросов* для философии, *уяснение условий*, которые она должна выполнить (*ib.* 11-12, стр. 38). Если так, то, следовательно, позитивизм еще не философия, философия—впереди, а позитивизм—лишь *принцип критики*. Отсюда не только становится понятной роль позитивизма, как отрицательного направления в философии, но отсюда она и оправдывается. Я не могу останавливаться на этом вопросе, но все же несколько слов об исторических источниках такого понимания позитивизма нужно сказать, чтобы яснее представить и последовавшую за ним антропологическую философию Лаврова.

Для позитивизма, в общем, как для отрицательной философской тенденции и как для психологии философствующего субъекта, если и не всегда обязательны, то все же типичны следующие черты. Позитивизм в своих антиметафизических тенденциях восстает не только против мифологических объяснений, действительно посторонних философии, но постепенно простирает свое отрицание и на всякого рода гипотезы и объяснения в философии. Последовательный позитивизм должен прийти и приходит к отрицанию гипотезы и объяснительных теорий даже в специальных науках. Но прежде чем прийти к такому всеобщему отрицанию, он обнаруживает, наряду с недоверием к философским гипотезам, глубокую веру в научные объяснения и теории. Его постоянною заботою является желание провести возможно четкую грань между дозволенной и недозволенной теорией,—первую он характеризует, как научную, вторую—как метафизическую. Вопрос о знании и о веровании и об их взаимных отношениях он толкует, поэтому, как вопрос о пределах научного знания и об его действительной области. Сообразно этому, он отрицает последовательно положительные задачи философии, как бы еще ни называлось это ограничение философии. Наряду с этим, и даже в заметном иногда противоречии, отрицая гипотезы и объяснения, выводящие мысль за сферу фактически данного, позитивизм неизбежно приходит к феноменалистическим выводам, заставляющим отвергнуть не только гипотетические теории, как простые эмпирические обобщения, но и наличность вообще каких бы то ни было источников познания, кроме сенсуальных дат эмпирии. Вместе с фантазией отрицается, таким образом, и умозрение, вместе с гипотетическим—и идеальное. Эмпиризм, с его релативизмом и скептицизмом, умиротворяет позитивиста. Перестав быть требованием и становясь системою, позитивизм, действительно, уничтожает и себя и всю философию.

Но достаточно разгадать истинную роль позитивизма, как это сделал Лавров, и он ограничивается в своих неоправдываемых претензиях, но выигрывает в своем философском значении. Говорить, теперь, о позитивизме Лаврова можно лишь с большою осторожностью. В чисто формальных требованиях, предъявляемых им к философии, есть целый ряд признаков, которые, если игнорировать его собственные разъяснения, легко приведут к квалификации его взглядов, как позитивистических. На деле же их историческое происхождение—иное. Так, его требование научности, системы, единства в философии есть прежде всего повторение принципов, энергично провозглашенных как conditio sine qua non для философии, не желающей повторять распущенности и гениальничанья, введенных, по мнению Гегеля, в философию т. наз. философами чувства, романтиками и шеллингианцами. Если это требование совпадает с требованием позитивизма, то опять-таки, как это и отмечает Лавров, это, скорее, *дух времени,* чем дух Конта и его специфического позитивизма. Не следует забывать, что и Конт, с одной стороны, и Милль, с другой, имеют не только своих предшественников,—первый в лице Кондорсе, Тюрго, Даламбера и даже Бэкона, а второй—в лице Юма,—но и современников. Более или менее аналогичные позитивизму стремления мы найдем, и целиком и по частям,—не взирая на их большую философскую разнородность,—то у Ампера и Курно, то у Гоене-Вронского, то у Джоберти даже, не говоря уже о менее заметных. В период 50-х и 60-х годов это настроение крепнет под влиянием безотрадного зрелища материалистических споров, и уже 60-е годы идут под лозунгом возвращения к Канту в Германии, тогда как в Англии в это же время формируется, не без влияния одновременно и феноменализма Милля и агностицизма Гамильтона-Манселя, новая модификация позитивизма в *Синтетической философии* Спенсера. Такова была эпоха, которую Лавров называл *своею.* Она настойчиво и на все лады повторяла требование научности, систематичности, синтетичности, единства. Она внушала их и Лаврову. Но все ли его современники, как он, поняли пределы и смысл этих требований?

Далее. Позитивизм из требования „единства“ науки, по естественной корелации, приходит к проблеме разделения и классификации наук. И этому стремлению отдал дань Лавров, не только начав с этого вопроса,—подробно его развивая затем в ряде систематических статей и, в сущности, никогда не расставаясь с ним в своих многочисленных и самых капитальных трудах, посвященных истории научной мысли. Но и это все—дань времени, ибо вне общего направления его Лавров всегда остается мыслителем оригинальным и независимым. Пожалуй, это может показаться особенно спорным. Здесь Лавров как будто ближе всего к позитивизму типа

Конта. Однако, первая его статья о классификации наук несомненно была написана без всякого влияния со стороны Конта. Но и в позднейших статьях, о „систематическом знании", его собственное разделение весьма мало напоминает контовское. Лавров любит ссылаться на три стадии в развитии знания, и это как будто напоминает Конта. Но, как не раз отмечалось, идея трех стадий, высказанная к тому же задолго до Конта, слишком обща и в разных модификациях, часто лишь терминологических, встречается также у писателей, мало имевших соприкосновения с Контом. Так, и Лавров. до знакомства своего с Контом, развивал мысль о трех стадиях научного творчества: *народные верования, метафизический миф* и *научное построение* (*Три беседы,* стр. 44). Существеннее, что понимание смены этих трех стадий у Лаврова глубже и исторически правильнее, чем представление Конта. У Лаврова,—тут у него прочна гегелевская закваска,- -каждая последующая стадия не уничтожает предыдущую и не исключает ее. Скорее это есть выделение из общего синкретического единства дифференцирующихся элементов веры, мифа и знания. Поэтому-то и собственная антиметафизическая тенденция позитивизма Лаврова не носит такого чисто негативного характера, какой она имеет у Конта. Для Лаврова она означает только *„скептицизм в отношении всякой метафизической теории".* (*Моим критикам,* Соч. Сер. I, вып. II, стр. 157). Лавров был слишком *историком,* чтобы выбросить из философии то, что внесла в нее история, и мы увидим ниже, как своеобразно именно этот скептический принцип дал возможность Лаврову ввести в „систему" философии метафизические проблемы природы и духа. Таким образом, для Лаврова и метафизическое, и позитивное направление, оба „в сущности присутствуют во всякой философии, но в разных долях, и преобладание того или другого элемента характеризует оттенки, различающие философские системы" (*Оч. сист. знания.* „Зн." 1873, 4, 155). Поэтому-то и впоследствии Лавров скорее в духе Гегеля, чем Конта или кого-либо другого, формулирует отношение своей философии к позитивизму в след. словах: „удовлетворяя требованиям позитивизма, едва ли эта философия может быть названа позитивизмом или даже его отраслью. С таким же правом ее можно бы назвать идеализмом, материализмом, утилитаризмом или каким там угодно *изм,* из наличной истории мысли. Она имеет в виду поглотить прежние миросозерцания, указав их место и отправление в рациональной системе, удовлетворяя их рациональным задачам в пределах их рациональности, но это делали и пытались сделать все главные системы" (Зад. поз., 77). *Изм,* от которого Лавров не отказывается,—антропологизм,—формируется, след., независимо от контовского позитивизма. То, чем Лавров, действительно, был обязан Конту, есть скорее поддержка, которую он у него нашел для соб-

ственных, самостоятельно установленных идей,—в особенности идеи историзма, роли, с одной стороны, верований, а с другой стороны, интеллектуального фактора в истории, самой идеи истории мысли, и наконец, роли и значения социологии в системе наук. Но все это требует специального рассмотрения.

Остается еще один признак позитивизма, и в нем-то Лавров и обнаруживает свою прямую зависимость от предшествовавшей философии—присущий его антропологизму феноменализм. Феноменализм отмечает одинаково и контовский и миллевский позитивизм. Но, как указано, ни Конта, ни Милля, Лавров в начале своей литературной деятельности еще не знал [1]). Откуда же он почерпнул свой феноменализм? В его первых же статьях имеются прямые указания на этот источник—на критику *Канта.* „Еще с Канта известно,—говорит он,—что человеку доступны только явления" (*Мех. теор.*, 20-21). Если затем Лавров оказывается не особенно последовательным феноменалистом, то не оттого ли, что и на феноменализм он смотрел, как на *требование,* а не как на содержание философии? Если к этому присоединить, что Лавров воспользовался этим феноменализмом в качестве т. наз. гносеологического аргумента против материализма [2]), и припомнить вышеприведенный *общий* аргумент его против всякой метафизики, то этим окончательно утвердится за нами право считать Канта историческим источником, ближе определяющим тип того позитивизма, который, как требование, обнаруживается у Лаврова. Лавров, таким образом, раньше Либмана, Ланге и др. новокантианцев чувствовал необходимость обращения к Канту,—в том, впрочем, что, действительно, было здраво у Канта, но в противовес тем же метафизическим контроверзам, преодоление которых вдохновляло и новокантианцев [3]).

---

[1]) Кроме того, Милль раскрыл свою „систему" феноменализма лишь в 1865 г—в *Исследовании философии Гамильтона.*

[2]) Ср. *Современное состояние психологии.* „О. З.". 1860, № 4. *Соч.* Сер. I, вып. VI, стр. 13: „Главный же недостаток материализма точно так же, как идеализма безусловной философии, заключался в забвении основного положения, поставленнаго Кантом для всех наук: мы знаем только явления, а сущности вещей никогда знать не можем". Иногда Лавров феноменализм, как скептическое отношение „к вопросам о сущности вещей", как будто. считает важнейшим отличием *антропологизма,—Оч. сист. знания.* „Зн." 1873, 4, стр. 153; ср. ib, 6, стр. 123; а также ниже в тексте.

[3]) Какая-то необходимость „возвращения к Канту" чувствовалась, повидимому, в общей атмосфере позитивистических настроений послегегелевской философии, как неизбежная. До новокантианцев неизбежность возвращения к Канту,—„Rückzug auf Kant",—предвидел уже позитивистически настроенный, теперь, кажется, основательно забытый О. Группе. В книге. вышедшей 1855 г., он констатировал, что философия от Канта завершила свой кругъ и возвращается к исходному своему пункту. См. *O. F. Gruppe,* Gegenwart u. Zukunft der Philosophie in Deutschland. Brl. 1855. S. 165, 166, 169, 175, 177, 256.

Критикой Канта Лавров воспользовался, чтобы определить настоящее место метафизики, как убеждения веры, которое не может быть, собственно, ни доказано, ни опровергнуто. Интерпретируя Канта (ст. II о Гегеле, стр. 24), он заключает: „прийдя к пределу содержания, данного ей наблюдением, наука должна остановиться, потому что всякий дальнейший шаг ведет уже в область фантазии". Сообразно этому выводу, он понимает и задачи философии своего времени, как критические задачи. Гегелизм, по его мнению, ослабел и пал именно в силу пренебрежения к критике мысли. Это пренебрежение стало привычным и продолжает господствовать. Этим-то и объясняется „в наше время, фантастический, ненаучный спор двух школ.... Я говорю,—поясняет Лавров,—о споре новых материалистов с новыми супранатуралистами. Как будто Кант никогда не существовал и не доказал, что все метафизические вопросы о сущности вещей не могут принадлежать науке?" (ib, 71) [1]). Но если таковы требования критики, и если позитивизм в своем отрицании ограничен исследованием условий познания и не призван, вопреки решению новокантианцев, заменить самое философию с ее положительными задачами, то в чем состоят последние, и каково содержание философии?

VI

В статьях о Гегеле мы находим только самый общий ответ на эти вопросы. В сознании человека различаются три существенно различных группы явлений, каждая из коих может служить началом философии. 1) Человек сознает себя как существо самостоятельное, отдельное от внешнего мира, от частей собственного тела и совершаемого действия, как существо, в котором совершаются явления чувства, мышления, творчества, веры; 2) Человек сознает внешний мир в его разнообразии и в отличии от своего самостоятельного *я;* 3) человек сознает, что часть знаний и убеждений воспринята им от других людей, как их свидетельство, предание, и т. п. Но сверх этого надо иметь в виду, что так как эти три группы явлений проходят через мышление, в котором теряют свое различие и самостоятельность, то само мышление, как такое, может выступить новым началом в философии, наряду с теми тремя. Последние, как начала, коротко выражаются словами: *личность, природа, преданіе* (ст. II, 6-8). Трудно не заметить здесь нового уклона мысли у Лаврова по сравнению с его первою статьей (о системе наук).

[1]) Ср. ст. IV. 58. Та же мысль повторяется им применительно к вопросу о реальности души и Бога в ст. *Задачи позитивизма,* стр. 32, и применительно к проблеме свободы воли в ст. *Очерк вопросов практической философии,* стр. 25.

Первый источник познания—не мышление уже, а личность как целое. Мышление же, как такое, противополагается всем трем, как самостоятельное начало. Такое выделение мышления—глубже и по существу правильнее,—если не единственно правильное, ибо оно не только определяет специфические задачи философии по сравнению со всем остальным знанием, но указывает также, как при этом определении философия сохраняет свое значение знания обо *всем*, в его единстве и системе. Основная ошибка Лаврова—с точки уже *нашего* времени,—что он трактовал такое выделение мышления, как „односторонность", но в то же время здесь его главная заслуга перед своею эпохой. Ибо, во-первых, очевидно, „мышление", как первый из источников знания, понималось им в смысле ограниченно-эмпирическом, и замена его „личностью" была принципиальным выигрышем; и во-вторых, значение, которое Лавров стал придавать теперь „личности", ослабляло принципиальные основы его философских решений, но за то с необыкновенною яркостью выдвинуло конкретное определение и постановку проблемы *действительности*. Как он сам требовал: „нам она (перерожденная система Гегеля) не нужна. Пусть любители призраков гоняются за призраками. Их еще довольно летает вокруг нас, и каждый может выбрать себе кумир по своему вкусу. Время требует ясности, сознания, действительности. „Философия должна понять действительность"" (IV, 59)

Прослеживая смену философских направлений в зависимости от того, какое из трех начал полагалось ими в основу философии, Лавров приходит к заключению, что в особенности направление, идущее от Локка, Юма и Канта, поддержанное психологами-наблюдателями, т. е. то направление, которое выше было нами характеризовано, как антропологизм в смысле психологизма,—что оно, хотя никто из его представителей не мог вполне отделить того, что он внес в науку от того, что создала его фантазия, тем не менее заключает в себе „материалы и приблизительный метод будущей науки человеческого духа, науки, которая, впрочем, повидимому, допускает более широкое исследование, чем она имеет в настоящее время" (II, 22). Слово *антропология* еще не названо,—может быть, именно потому, что оно недостаточно выражает истинный философский замысел Лаврова и может подать повод к слишком ограничительному толкованию, в смысле специальной науки, антропологии. Что этот замысел имеет в виду не простое сведение философии к антропологии, видно из его надежды на „более широкое исследование". Также не было здесь и того чисто психологического увлечения, в духе ли Фриза, или в духе Бенеке, какое проповедывалось в современной Гегелю и в послегегелевской психологии. Что „антропологии" того и другого типа казались Лаврову лишь специальными науками, которые не могли бы занять место философии, и которые просто стано-

вятся в один ряд с другими эмпирическими науками, об этом он сам говорит: „Рядом с кафедрами умозрительных философов преподавалась философия духа, весьма отличная от Гегелевой, основанная на наблюдении и хранившая в себе зародыши будущей науки духа, не ей недоставало красоты, целости, системы; *в ней дух человека был изучаем наряду с другими явлениями*“ (II, 70, *курс. мой*). Лавров хочет, чтобы человек в его целом, в его действительности и как личность, был сделан основною проблемой философии,—такова *положительная* задача, к решению которой должна перейти философия.

Положение, что задача философии—понять действительность, принято Лавровым от Гегеля. Влияние левой внесло в требование существенное пояснение: не действительность потустороннюю, а действительность *посюстороннюю*, не действительность вообще, а *эту* действительность. Что касается *личности*, как проблемы действительности, то она, несомненно, была подсказана тем же Гегелем (ср. ст. III о Гегеле, стр. 49, 53 сл.), в особенности под давлением левой, и вообще под давлением общего духа времени. В последнем же, кроме чисто философских влияний, следует учитывать и влияние со стороны оживленной тогда социально-политической мысли. Права личности, выдвинутые XVIII веком и декларированные революцией, оспаривались реакционной (французской) философией и слишком слепо, на первых порах, примкнувшим к ней в этом отношении социализмом. Либеральная критика социализма уже теряла свой кредит, но тем отчаяннее зияли противоречия, которые раскрывал в социализме Прудон. Общий дух историзма,—взлелеянный тем же Гегелем,—проникал в проблему личности в ее посюстороннем облике, порождая новые противоречия и затруднения. Сам Прудон—только симптом и выражение этого духа. Но выражение до крайности яркое. С безграничной смелостью он развел костер противоречий, сгруженных в проблеме индивида против общества и общества против индивида, и зажег этот костер со всех сторон [1]). Две основные проблемы особенно мучили Лаврова: одна была

[1]) При составлении статей о Гегеле Лавров еще не знал книги Прудона *О справедливости*. Он познакомился с нею, когда его статья уже печаталась. Он сожалел, что не воспользовался ею „для усиления и упрощения некотоых аргументов“ (ст. IV, 48 прим.) Но он широко ею воспользовался въ своих *Очерках вопросов практической философии*.—Ср. также его постановку вопорса о личности в этой работе (стр. 11) с постановкой вопроса у Прудона, данной им в *Философии нищеты* (1846): *„Поле наблюдения* философии—я; поле наблюдения экономической науки—общество, т.-е. опять-таки я. Хотите знать человека, изучайте общество, хотите знать общество, изучайте человека. Человек и общество взаимно служат друг другу субъектом и объектом; параллелизм, синонимия двух наук полные“ (Système des contradictions économiques. T. II. Цитирую по второму изд., p. 380).

порождена усвоенным им от Гегеля историзмом—проблема свободы и необходимости [1]), а другая—проблема справедливости в смысле прав личности и ее ограничения организацией общества. Едва ли, однако, можно с полною точностью определить, в какой мере Лавров самостоятельно ставил и решал эти проблемы, и насколько от отражал чужое влияние. Как он сам признает (*Очерки*, 9): „В подобном предприятии трудно сказать, насколько результат принадлежит самим материалам постройки и насколько он их дополняет. Иногда мысль неформулирована в каком-нибудь сочинении, но все оно так необходимо на нее наводит, что нужно огромное авторское самолюбие для присвоения себе результата, прямо-вытекающего из чужих посылок".

Чтобы покончить с вопросом о возможных влияниях, должен отметить, что Гайм, по поводу книги которого написаны были статьи Лаврова о Гегеле, также видел восстановление философии, потерявшей себя после Гегеля, в разрешении проблемы личности. Во II из этих статей, делая очерк догегелевской философии, Лавров под несомненным влиянием Гайма [2]) толкует Канта и Фихте в том смысле, что именно изучение „личного духа" для них являлось главным источником их научного значения и силы (Стр. 25 сл.). Это же толкование проникает в изложение им Гегеля. Но еще больше он мог зажечься верою Гайма в роль этой проблемы для будущего философии. „Чтобы жизненно и конкретно постичь дух, составляющий вечную тему философии, его нужно искать ни в чем ином, как в глубинах человеческого существа и в реальном процессе развития последнего..... Истина абсолютной идеи есть живой человек во всей конкретности его внутреннего содержания и в целостности его исторического явления и развития. Дальнейшие судьбы философии достаточно ясно намечаются ходом этой науки до нашего времени..... От метафизики конкретного понятия критическое исследование должно будет спуститься до источника этого понятия, до ее внутри-человеческих оснований. Человек в целостности своего существа есть область этой критики" [3]). Конечно, и Гайм—выражение своего времени.

Итак, положительная проблема философии задана: это—*человек*. Задаваемое понятие еще больше нуждается в определении, чем данное. В общих чертах оно устанавливается Лавровым в его ста-

[1]) Он формулировал ее затруднения уже в ст. О Гегеле (IV, 49). „Собственно всякая практическая теория была логической несообразностью в философии, которая вносила в общество великое начало необходимого развития истории".

[2]) Ср. также статью Гайма о Философии в Ersch u. Gruber's Encyclopädie, Лавров любил и хвалил эту статью.

[3]) Hegel u. seine Zeit. 1857. S 468—469.

тьях, непосредственно следовавших за статьями о Гегеле[1]). Три из них носят характер критических обзоров, и одна—всецело характер положительный. От Гегеля теперь Лавров переходит к *своему времени*, и со своей антиметафизической точки зрения раскрывает одинаковую неудовлетворительность и материализма и спиритуализма. Он говорит применительно к Фихте (младшему), но это имеет общее значение, и со многими его положениями в отдельности трудно не согласиться: „Но при всем том от этого учения веет холодом, оно отдает потом и кабинетным трудом. *Оно сделано*....., мысль автора лишь клеила, сглаживала шероховатости, пополняла пустоты, спаивала разнородные материалы, строила автоматы, а не организм. Этот автомат имеет лишь форму живого существа" (*Теисты*, 170). С другой стороны, подвергая уничтожающей критике материализм, (кроме *Мех. теор.* см. в особ. *Моим критикам*), он видит причины его распространения в большей связи с наукою, чем то имеет место у теистов. По отношению к Фейербаху он повторяет обычную ошибку тех, кто знакомится с ним через посредство Молешота[2]), но ценит его *критику*, сопоставляя его в этом отношении с Кантом (*ib.*), т. е., другими словами, давая нам право считать Фейербаха одним из источников его „позитивизма", скорее, чем антропологизма, в котором у Лаврова и Фейербаха совпадение лишь в *общем* требовании *цельного человека*, как проблемы философии и выражения *действительности*. Но, как мы видели, такое совпадение обще весьма многим писателям, в остальном резко расходящимся.

Как лозунг, и материалисты выставляли требование *всего* человека, но считали, что он исчерпывается физикой и физиологией.

---

[1]) *Механическая теория мира.* „О. З." 1859, 4 (Сер. I, вып. II); *Современные германские теисты.* „Рус. Сл." 1859, 7; *Очерк теории личности.* „О. З." 1859, 11 (отд. под загл. *Очерки вопросов практической философии.* Спб. 1860) и в связи с этим *Ответ г. Страхову.* „О. З." 1860, 12; *Современное состояние психологии.* „О. З." 1860, 4. Ср. также *Три беседы о современном значении философии.* „О. З." 1861, 1 (отд. изд. Спб. 1861) и *Моим критикам.* „Рус. Сл." 1861, 6 (в ответ Антоновичу и Писареву по поводу *Трех бесед*),—обе ст. в Собр. соч. Сер. I, вып. II.

[2]) *Теисты*, 171. Эту свою ошибку он исправил уже в 1866 г. в ст. *Развитие учения о мнимых верованиях* (Сер., V вып. I, стр. 99 сл.), Совершенно правильно он еще раз (1882, *Теоретики сороковых годов в науке и верованиях*, Сер. V, вып. I, стр. 181 сл.), излагая Фейербаха, замечает: „Большинство считает его чистым материалистом, повторяя его не совсем удачный каламбур: „Der Mensch ist, was er isst..... С таким же основанием можно было бы сказать, что Фейербах вовсе не занимается философией, на основанании другого его афоризма". Здесь он отмечает также: „Это миросозерцание, как мне кажется, может расчитывать еще на значительную роль в будущем" (стр. 183). В период, о котором идет речь в тексте, Лавров знал, повидимому, непосредственно лишь *Теогонию* (1857) Фейербаха (ср. *Теисты*, 172; *Совр. сост. психол.*, Сер. I. вып. VI, стр. 11).

Их ошибку отмечал уже Герцен: *„Природа помимо мышления—часть, а не цѣлое;* мышление так же естественно, как протяжение, та же степень развития, как механизм, химизм, органика,—только высшая. Этой простой мысли не могли понять материалисты;..." (8-е *Письмо об изуч. природ.*). Учения, сводящиеся к одному правилу: исследованию человека в его целости Лавров называет характеристичными для своего времени (*Совр. сост. псих.*, 7-8), но, также признавая позицию материализма неправильной, считает, что *психология* становится „центром всех прочих миров", что „самостоятельное изучение психологических вопросов составляет научную потребность нашего времени", и даже надеется, что скоро оно будет „главною наукой в системе общего образования" (*ib.*, 14-15). Материализм—несостоятелен, потому что нельзя непосредственно перейти от вещества к сознанию: „Переходя к явлениям сознания, мы делаем огромный скачек и находимся в совершенно других условиях" (*Мех. теория*, 33). Явления вещественного мира—доступны чувствам, „но мысль по самому существу своему только сознается, а не подлежит чувству" (*ib.*, 35). Связывая свою критику материализма с знакомым уже нам трехчленным разделением источников познания, Лавров через него приходит к положительному решению о предмете философии. Три источника нашей мысли суть: личное сознание[1]), внешний мир и предание. Нетрудно установить среди них источник, который является „главным и необходимым фактом". Нельзя во имя исторических свидетельств спорить против доказанного закона природы или факта сознания. Тот же критерий надо применить и к оценке двух других источников. И сделать это не трудно: ибо „давно уже доказано, что человек знает только свое собственное сознание" (*ib.*, 42; ср. *Совр. сост. псих. 13*). Поэтому, „философская теория, ставящая на первое место внешний мир и подчиняющая ему сознание, не может считаться весьма стройною". Современная философия „в точной системе психологии должна искать дополнения теории внешнего мира. *Только весь человек, в целости явлений его жизни—истинный предмет философии*" (*ib.*, 43). Не нужно, однако, думать, что речь идет о простом меха-

[1]) *Мех. теория*, 41 сл.; ср. *Совр. сост. псих.*, 9; *Очерки*, 15. Здесь опять у Лаврова некоторая модификация: „личность" остается *проблемой*, а „сознание"—исходным пунктом; или: личность как *данная*—исходный пункт, а в завершении мы получим критически мыслящую или *сознательную* личность. Ср. *Очерки*, 26: *„Единственный источник* всего нравственного и умственного богатства человека есть его сознание. Это есть начальный факт всякой науки, всякого творчества, всякой практической деятельности. Лишь то нам доступно из внешнего мира и из собственных духовных явлений, что нами сознано. Лишь то *действие или сознание* мы называем действительно нашим, в котором участвовало наше сознание" (курс. мой). Здесь оба значения выступают ясно.

ническом соединении двух проблем в одну. Принцип первичности сознания должен быть взят всерьез. Чуждаясь всякой метафизической гипотезы о сущности духа и не теряя сил на ненаучный спор о том, дух—вещество или не вещество, психология и феноменология духа должны изучать „*явления*, и только явления, духа". „Задача будущей, еще несуществующей философской системы, должна заключаться в стройном уяснении всего человека в его тройном отношении: к своему сознанию, к внешнему миру и к преданию. Все видоизменения сознания, все законы природы, весь процес предания исторического должен построиться в этой системе в единое целое. Но, по всей вероятности, исходною точкою должно будет служить не наблюдение чувственное, а сознание, потому что оно обусловливает знание внешнего мира и преемственность предания. Оно есть необходимое звено, связующее все сущее, потому что оно есть существеннейшая особенность всего мыслящего" (*Мех. теория*, 49; ср. *Совр. сост. псих.*, стр. 9-15).

VII

Но недаром Лавров упрекал Гегеля в том, что у него „мышление" заслонило *жизнь*. Человек, как предмет философии, не может быть ограничен только „знанием", он есть также человек действующий и творящий—лишь в этом *полном* своем значении он есть подлинная личность. Как Герцен считал, что у личности, кроме призвания в сферу общего, науки, есть еще призвание в сферу частного, в сферу *действования* (см. выше), так и Лавров требовал для человеческой личности, в ее „одном нераздельном целом" „начала отдельности, самостоятельности", из которого проистекает творческая деятельность человека. „Так мы отличаем,—говорит Лавров,—явления, в которых преобладает восприимчивость человеческого духа, явления знания, стремления к истине, от явлений, в которых преобладает производительность человека, именно от явлений творчества, стремления к стройному, патетическому, прекрасному" (*Очерки*, 12). Но это значит: *сознание* (как явление, как источник знания), *есть исходный пункт философии, но пункт ее прибытия также есть сознание* (как реальность, как осуществляемый идеал деятельности и жизни). Философия в своем предмете—человеке—должна обнять и то и другое, как единое целое: как *начало, цель и процесс*.

Полная и цельная человеческая личность должна обнимать в своем единстве не только дуализм вещества и души, но также дуализм бытия и духа, того, *что есть*, и того, что *должно быть*, действительности и идеала. „Знание,—аргументирует Лавров,—постоянно стремится к усвоению действительности, так, как она есть" (*Очерки*, 15). Это знание, почерпнутое из трех источников,

группирует явления в общие понятия, подчиняет их законам, возводит, в последовательной группировке „всех знаний в одно целое, к систематике понятий, явлений, существ и наук вообще". Полная и завершенная систематика, однако, составляет „далекую, едва-ли достижимую цель", к достижению которой должно быть приложено наше собственное *творчество*. Оно естественно возникает из нашего сознания неполноты, разрозненности и неудовлетворенности. Это „вызывает человека к делу", и его творчество направляется непосредственно на теоретическую область, поскольку речь идет об осуществлении указанного идеала знания, но имеет и свою практическую сферу, где знания и верования—лишь средства для достижения цели „развития личности и построения общественных форм" по идеалам, указываемым развитием теоретических способностей человека (*ib.*, 16) [1]).

Не нужно думать, будто это неполнота, не удовлетворяющая нас и вызывающая наше творчество, есть только эмпирическая неполнота, по мере заполнения которой творчество как будто должно находить для себя меньше пищи. Напротив, существо процесса познания заключается в том, что оно, обобщая предмет, отнимает у него его индивидуальную реальность, тогда как творчество, наоборот, придавая форму и единство разбросанному и множественному, сообщает ему индивидуальную самостоятельность. Поэтому-то одно необходимо предполагает другое. *„Знание уменьшает бытие предмета,* уменьшает число признаков в том, что узнается, переходит от реального к отвлеченному,..... *творчество увеличивает бытие того, на что оно обращено:* оно прибавляет реальный признак к представлению, в нас существующему,. .... оно вводит в мир реальный то, что принадлежало только нашему внутреннему миру; оно дает единичное обособляющее бытие тому, что было обще; *оно облекает все*, проходящее через наше сознание, в *формы*" (*Три беседы*, отд. изд., стр. 35).

Нужно вдуматься в эту прекрасную мысль, чтобы понять, о каком единстве человека говорит Лавров. Человек есть единство бытия и того, что должно быть (*Очерки,* 17), *идеала* (*ib.*; ср. *Ответ г. Страхову*, стр. 109; *Три беседы*, стр. 53 сл.). Только такой человек есть подлинное *единство*, и только в таком смысле он может быть „началом" философии. Как такое единство, он вовсе не есть статическая, изолированная данность, как такое единство он может *быть*, лишь поскольку мы берем его в его динамике, в *процессе*, как выше было интерпретировано, связывающем „сознание" в одном

[1]) Ср. позднее: „Единство в области мысли, составляющее цель теоретической философии, оказывается единством не полным; оно должно захватить и область жизненной деятельности, охватить и *практическую мысль*" (*Оч. сист. знания.* „Зн" 1873, III и IV, стр. 156; ср. также *ib.* VI, стр. 129).

и „сознание“ в другом смысле. *Процесс,* как посредство, выступает здесь как история, история сознания, или, в терминах Гегеля, как *феноменология духа:* от первого пробуждения сознания—через его высшую критическую точку—и в реальность осуществляемого, творимого им мира. Это—подлинная история, ибо она *делается* человеком, а не творится Богом; это—антропологизм,—и в своей антропологичности и в своей антиметафизичности, поскольку вера в человека здесь связана с сомнением в силах и сущностях внечеловеческих. Сам Лавров так характеризует этот процесс: „выходя из безразличия, в котором дикий бессознательно перемешивает все стороны деятельности, человек разлагает их мыслию, группирует, чтобы впоследствии сознательно соединить все силы своего духа на жизнь, всякое мгновение которой должно быть высшим единством науки, искусства и полезной деятельности. Это один из случаев, где всего полнее применяется тройственный диалектический процесс, в котором Гегель видел всеобщий метод знания“ (*Очерки,* 17). Понимание этого процесса, как единого, Лавров называет *философией истории* и поясняет его еще следующим образом: „Каждый человек в этом процессе истории представляется нам, как общая вершина двух конусов. Внешний мир дает ему материал жизни... История подсказывает ему с детства материал мышления... В процессе сознания этот материал перерабатывается в новые вопросы науки и жизни, в новые идеалы, и, таким образом, человек в его единстве представляется результатом внешнего мира, истории и собственного сознания.—Но в этой единой личности начинается новый процесс. Внешние впечатления перерабатываются в законы природы,... из отвлеченных фактов человек создает *природу* по законам своего творчества. Он действует, и его деятельность заключается в сознании художественных идеалов, в воплощении нравственных идеалов. Он за них борется и свои действия бросает, как семена, на почву окружающего мира; из них вырастает... будущая *история.* Наконец,... и каждую минуту,... он перестраивает *свой внутренний мир,* перерабатывает свое сознание,... В этом смысле человек есть источник природы, источник истории, источник собственного сознания. В общечеловеческом существе коренится вся *философия знания,* из живого исторического человека объясняется его *философия творчества,* особенностью его личности определяется его *философия жизни.* И они взаимно действуют одна на другую“ (*Три беседы,* 66-67) [1]).

[1]) Для дальнейшего развития этой мысли, о *плане жизни в виду личного развития* (нравственная жизнь), *плане жизни для общественного развития* (прогрессивная и общественная деятельность) и *плане жизни в виду общечеловеческой истории* (сознательная историческая деятельность), см. *Оч. систем. знания.* „Зн.“ 1873, VI, стр. 129—30.

Из намечающегося таким образом понимания человека и личности само собою становится теперь ясным, что следует понимать под *антропологизмом Лаврова* и его философией *с антропологической точки зрения*. Ясно, по крайней мере, что касается принципа. Но сам Лавров в своей критике других учений требовал еще последовательного развития принципа в *систему*,—там, где этого не удавалось сделать без противоречий, как, например, в материализме, он видел несостоятельность самого принципа. Сопоставляя в одном месте (*Моим критикам*, Сер. I, вып., II, стр. 179) свои требования с требованиями критиков и соглашаясь с их убеждением, что человек должен жить *полною* жизнью и *цельною жизнью*, он по этому поводу высказывает след. положение, которое считает началом своего „построения": „Требование *цельной* жизни есть требование соглашения творчества и деятельности со знанием, требование *философской системы*, охватывающей все три начала в одно стройное целое". Требование *системы*, кроме того, и непосредственно вытекает из его определения философии. Оно унаследовано им, как уже было отмечено, прямо от Гегеля. Уже в статьях о Гегеле Лавров ставит эту задачу философии (IV, 59)[1]; в *Трех беседах* он развивает свою мысль подробнее. Все философские системы, по его мнению, имели одну и ту же цель: „построение во единое стройное целое всего, мыслимого человеком" (стр. 26). Так же и он сам понимает задачу. После уже приведенных разъяснений его собственное определение не должно быть нам непонятно. Философия в знании, как построение в систему, есть *единство в понимании;* философия в творчестве—*единство мысли и формы;* философия в жизни—*единство мысли и действия*. В целом: „*Философия есть понимание всего сущего, как единого, и воплощение этого понимания в художественный образ и в нравственное действие. Она есть процесс отожествления мысли, образа и действия*"[2]. Она отличается от науки, ибо в последней главный интерес не в „построении", а в фактах; отличается от искусства, ибо для художника существенное—форма, и он не стремится к полноте содержания, „воплощения одной жизненной черты достаточно, чтобы оживить форму", а для философии „самое важное—содержание"; она отличается и от религии, ибо будучи сходна в целях, она резко отличается „по

[1]) Ср. *Отзыв о книге Маиларта*. Сер. V, вып. I, стр. 15; и ст. *Единство* в *Энциклоп. словаре составл. русскими учен. и литерат.*, Сер. I, вып. II, стр. 215 (эта статья с формальной стороны написана, несомненно, под влиянием статьи *Unité* в известном словаре Франка: Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants, T. VI. 1852).

[2]) Ср. *Несколько мыслей об истории мысли*. 1867. Соч. Сер. IV, вып. I, стр. 25—26; и *Оч. сист. зн.* „Зн." 1873, VI, стр. 141—2.

состоянию духа личности": вера—существенный признак одной, критика—необходимое условие другой. Философия оживляет все деятельности человеческого духа, сообщает им человеческую сторону, осмысливает их для человека. *„Философствовать это—развивать в себе человека, как единое стройное существо"* (стр. 68-69).

Термин *антропология* в применении к всеохватывающему знанию человека, так, чтобы это могло послужить основою философии, в вышеприведенных определениях, если не ошибаюсь, впервые употребляется Лавровым в ст. *Современное состояние психологии*[1]). *Антропологизм,* как система, раскрывается впервые в ст. *Что такое Антропология?* и затем в более систематизированном виде в ст. *Антропологическая точка зрения в философии*[2]). Здесь приходится начать с указания на пункт, безусловно наиболее уязвимый и слабый в антропологизме Лаврова. Антропологическая точка зрения в философии „в основание построения системы ставит *цельную* человеческую личность",—такова, по мнению Лаврова, задача философии его времени. Мы видели, что в общем, действительно, его время выдвигало такую проблему. Но одно дело—проблема, другое—решение ее. Основной недостаток времени Лаврова именно в том и состоял, что, найдя „человека", как проблему, многие увидели в „человеке" и ответ на все философские вопросы. Этого не избежал, между прочим, и Фейербах: для него *человек*—разрешение прежде всего религиозных и философско-религиозных, а затем и всех философских вопросов. Постепенное уклонение его в сторону натурализма и материализма, какими бы оговорками мы ни сопровождали его, становится естественным. Он—не материалист, но его тянет в материализм, как в трясину, воображаемое знание человека, как ключ к философским загадкам. Ту же ошибку: тенденции смотреть на человека, не только как на проблему, но и как на источник ее решения, мы встречаем и у Лаврова. *Человек* у него не только задача и не только исходный пункт,—что само по себе

---

[1]) „О. З." 1860, № 4. *Собр. соч.* Сер. I, вып. VI. „Человек, как один из членов в ряду животного царства, человек, как сознательное, мыслящее и чувствующее существо, человек как творец своих действий, как единственный источник справедливости и художественного идеала, человек, как творец и результат истории,—есть задача будущей науки, которая из разрозненных фактов должна построить стройное целое. *Антропология* (курс. мой), в прежнее время маленький отдел частной науки, разрастается..... и является в будущем началом, на основании которого должны быть соглашены все явления, все методы знания, все процессы творчества" (стр. 8). До сих пор Лавров, как видно из приведенных в тексте цитат, пользовался терминами „наука о человеке" и „наука человеческого духа".

[2]) „Рус. сл." 1860. 10, и *Энцикл. словарь,* Т. V. 1862,—*Собр. соч.* Сер I, вып. II. Термин *антропологическая точка зрения* встречается в ст. *Моим критикам;* в *Что такое антропология?* употребляется также термин *антропологический принцип.*

также не страшно,—а еще и *основа*. Это значит, или человек должен быть признан безусловной, и, следовательно, недоказуемой предпосылкой философии, или его понятие заимствуется нами в готовом виде из какого-то другого не-философского источника[1]). У Лаврова смешиваются оба эти „или". Первое мы уже отчасти видели: апелляция к непосредственной данности сознания. Но, как еще будет показано, в этом пункте у него остается серьезный пробел. Быть может, неотчетливое чувство этого пробела вызывает у него желание найти ему восполнение, которое он и ищет, повидимому, в направлении, указываемом вторым членом приведенной дилемы. „Философия,—говорит он,—опирается на науку и ею питается..... научное основание должно предшествовать знанию философии". Человек, другими словами, есть для него *данное*, получаемое из науки, именно антропологии, а потому и задачи определения философской системы для него сводятся к вопросу: „что философия может сделать с фактами антропологии, при современном их состоянии?" (*Антр.* 52-53). Уже эта последняя оговорка явно обезличивает философию и делает ее каким-то нахлебником науки, но и принципиально: наука нуждается в основании, и притом философском, для одного того уже, чтобы быть наукой. Философия же, основанная на эмпирическом фундаменте, есть здание ненадежное,—карточный домик, разлетающийся от самого легкого дуновения скептицизма. А с другой стороны, именно наука-то, покоющаяся не на принципиальном базисе философии, а на „фактах", которые, при отсутствии этого базиса, могут быть связаны только эмпирическими же обобщениями и объясняющими их гипотезами, именно такая наука и является местом наростания метафизических тел, инородных принципиальному знанию. Вместо того, чтобы быть „позитивною", философия, построенная на науке, необходимо должна быть метафизикою. Сам Лавров проговаривается в этом смысле, когда сопоставляет антропологическое требование единого принципа, в лице человека, со всеми важнейшими монистическими типами метафизики, от ионийских философов и до современных ему материалистов, включая в этот ряд и Спинозу, и Шеллинга, и Гегеля (*Единство*, 215). В объяснение этого промаха Лаврова можно сослаться лишь на историю. В том и своеобразие его времени,—времени все же пониженного философского чутья, когда вульгарная метафизика братался с позитивизмом,—что позитивизм, питая отвращение к метафизике, закрывал просто на нее глаза, а тем временем эмпиризм усердно его подчивала тою же метафизикой. Сущность позитивизма

[1]) Впоследствии Лавров с полною искренностью признавал *догматичность* такого принципа (*Оч. сист. зн.* „Зн." 1873, III—IV, стр. 152; *Задачи позитивизма*, стр. 63), но, под влиянием своего сциенциализма, он был убежден также в неизбежности такого догматизма. Это-то и спорно.

отрицательна, позитивная философия—антиметафизична, по собственному самоопределению, но из этого отрицания никак не следует, что философия должна, уходя от метафизики, полагаться на науке. Она может и должна иметь и раскрыть нам собственные *принципиальные* основания, ни от кого и ни от чего не зависящие. Если бы Лавров твердо держался позже им формулированного положения, что позитивизм лишь ставит вопросы философии и не решает их, уясняет лишь условия, которым она должна удовлетворять (см. выше), тогда, быть может, всех этих недоразумений и не было бы.

Но, как мы уже знаем, Лавров понимает антропологическое основание философии и в другом смысле. К уяснению его он обращается и при построении „системы". Тут у него, однако, обнаруживается вышеназванный серьезный пробел, умолчать о котором невозможно. Из трех источников познания он отдает первенство *сознанию* (*Антр.*, 61 сл.; *Антр. т. зр.*, 198). Сознание, как первичная и непосредственная данность,—а не „наука", которая вторична и *не* непосредственна,—есть начало и исходный пункт философии. Как такой, он „доказательству" не подлежит, а тем более эмпирическому, ибо только на нем, в конечном счете, и покоится всякое доказательство, как эмпирическое, так и неэмпирическое (математическое, философское). Он не подлежит доказательству, поскольку под доказательством разумеется сведение чего-либо к его основаниям, ибо, будучи последним основанием, он ни к чему несводим. Он есть *условие* задачи, вопрос которой—*действительность*. Но это не значит, что факт сознания, как данность, не подлежит *никакому* уяснению. Он—очевиден, но, тем не менее, он не всегда и не всем виден. Нужно его, если не доказать, то показать. Так, мы *показываем* пурпурное тому, кто никогда этого цвета не видел. Иногда этого мало, приходится к очевидному „подводить", или на него „наводить". Так, наводящим средством к пурпурному может быть указание его места между красным и фиолетовым, и т. п. Лавров и пытается это сделать. Его наводящий путь не лишен оригинальности. Ясно, что сознание, раз оно первичный факт, не может быть выведено из „внешнего мира" и „истории"; они его предполагают. Чтобы оттенить свой *не* эмпирический способ наведения на первичность сознания, Лавров называет его,—может быть, не совсем точно,—*логическим* доказательством антропологизма. Ибо начало сознания предшествует началу внешнего мира логически, *не исторически*, все равно, как внешность есть начало, предшествующее развитию также логически (*Антр.* 64; *Антр. т. зр.* 198; ср. *Моим критикам*[1]),

[1]) В этой статье, впрочем, Лавров делает особенно большие уступки метафизике и психологизму и допускает особенно много философских промахов.

189). „Логическое доказательство законности антропологической точки зрения может ограничиться взятием в соображение *фактов сознания*". „Логически мы не можем отрешиться никогда и никаким способом от убеждения в действительности нашего сознания, потому что каждый аргумент против него его же необходимо предполагает;... Все сущее представляется нам фактом феноменологии духа". Таким образом, мы получаем первый антропологический принцип, как принцип философский; это—*принцип действительности сознания: процесс сознания действительно совершается.*

Против такой формулы возражать нельзя было бы. Но я выпустил из формулы Лаврова одно словечко, которое, являясь *лишним,* в действительности указывает на существенный *пробел.* Это определение *личное* перед словом *сознание.* Действительно, словечко „мы" в приведенной формуле разве означает *лицо* более, чем в граматическом смысле? В смысле логическом оно лишь метафора и не имеет буквального личного смысла. Иначе под него можно было бы подставить любого имярека, П. Л. Лаврова так же, как и Ивана Фролова, Фрола Иванова, и кого угодно [1]). И тогда принципом философии была бы не данность сознания, а нечто совсем иное Иван Фролов, может быть, профессор, а Фрол Иванов—гусар,— в таком качестве, т. е. в качестве определенных социальных единиц („вещей"), они могут, сколько угодно, признавать свою „очевидность" и непосредственную данность, но все же в принципы философии они не годятся Слово „личное"—излишне. Но оно прикрывает пробел. Для „лица", для Ивана Фролова, он сам себе, как эмпирический индивид, дан прежде всего *чувственно,* и в этой же чувственности он утверждает и действительное бытие сознания. Не только каждое datum сознания представляется ему чувственно данным, но и *акт* сознания он понимает лишь как чувственный акт. Но если бы мы серьезно остановились на первичности самого сознания, мы увидели бы, что, несмотря на то, что data сознания чувственны и ежемгновенно меняются, бегут, переливают, акты сознания, на них направляющиеся, остаются *теми же в себе,* и их смена есть смена не в чувственности, а *в мышлении.* Предметы мышлений чувственно не даются и в окружающем эмпирическом мире не действуют. В последнем нет таких „вещей", как „двенадцать", „слон, как такой", „подданный вообще" и т. д., а есть „12 *этих* папирос", „*этот* слон", „*этот* подданный *этого* короля". Точно так же есть *здесь* и *сейчас* этот человек, этот психофизический и социальный индивид, и есть тот,—*этот* дан мне, скажем, как предмет самонаблюдения, я его чувствую, как себя, самоощущаю, а *того* наблюдаю, чувствую, как другую „вещь" рядом с собою, ощущаю (вижу, слышу и пр.).

[1]) См. мою ст. *Сознание и его собственник.*

Это относится и к каждому *действию* каждого из них. Но сознание, как такое, как акт, как направленность, как *мышление* (в декартовском смысле), как *отношение* [1]), я так же не могу чувственно воспринять, как не могу чувственно воспринять ничего *только мыслимого*. Итак, названный пробел состоит в том, что сознание не только дано нам,—как утверждал феноменализм,—чувственно, но и в мышлении, а как акт—только в мышлении. Но на все это можно сказать, что восстановить первичную данность сознания в его полном смысле является уже делом и задачей нашего времени, нашей эпохи. Лавров оставался феноменалистом, и притом, как уже было указано, в кантианской традиции [2]). Только однажды я встретил у него иное предчувствие: „Но мысль *по самому существу* своему только *сознается, а не подлежит чувству*" (*Мех. теор., 35;* курс. мой). Именно,—ни „внешнему" чувству, ни „внутреннему"! Это и подлежит дальнейшему развитию.

VIII

Мучительную для феноменалиста проблему реальности Лавров решает по двум критериям, из которых один напоминает кантовское „опровержение идеализма", а другой—чисто рационалистичен. Последний есть просто *отсутствие противоречия* (*Антр.,* 64-65; *Антр. т. зр.,* 201-2). Все, что мы сознаем, реально, если в нем нет противоречия. Как рациональный, этот критерий и пригоден для чистых отношений мышления, о которых мы только что говорили, т. е., след., для отношений и предметов идеальных, *возможных*. Конечно, все, что действительно, возможно, а потому *в* „реальном" нет противоречий. Но так как не все возможное—действительно, то явно, что этот критерий недостаточен. Зато он таит в себе опасность,—особенно тяжкую для антиметафизического позитивизма,—ибо легко, отрицая эту недостаточность, в самом деле лишь мыслимому, идеальному, возможному, приписать реальность, и след., отдаться ласкам метафизики. От искушения в эту сторону Лавров воздержался. Но другой критерий все же ввергает его в метафизику,—это уже следствие вышеотмеченного пробела. Мы признали логическое первенство сознания, как данности, и это признание остается в силе, даже если бы не допускали реальности внешнего мира, „но легко убедиться,—продолжает Лавров (*Антр. т. зр.,* 198),—что всякая мысль, в процессе своего происхождения, основывается на впечатлениях, полученных (или представляющихся, как

[1]) В гамильтоновском смысле (и гегелевском!) — мыслить = ставить в отношение (to think is to condition).

[2]) Кроме уже указанных мест, ср. *Механ. теория,* 42; *Совр. псих.,* 13; *Моим критикам,* 160 сл., 180; *Единство,* 210; и мн. др.

полученные) органами тела от внешнего мира, так что, отвергая реальность внешнего мира, мы должны отвергнуть реальность собственных впечатлений,...". Но ведь вся суть в том, что мы и *не признавали* реальности их, или, по крайней мере, не обязаны были признать. Здесь обнаруживается продпосылка, заключавшаяся уже в первом принципе—действительности сознания—предпосылка, которая и создает у Лаврова petitio principii и вторгает его в метафизику. Придя, на основании приведенной аргументации, к признанию реальности внешнего мира, Лавров заключает: „все сознаваемое или все сущее предполагает цельного человека, который есть одновременно объединенная часть вещественного мира и сознательная личность" (*ib.*), и затем (стр. 201) он устанавливает *принцип реальности знания:* „не все действительное *реально,* т. е. совпадает с единством нашей собственной физико-психической личности". Но откуда нам известна реальность такой личности? *Только* из прежней незаконной прибавки „личное" к термину „сознание"... Сознание—*действительно,* но из этого не следует, что оно—*реально*[1]). Предрассудок о существовании этого тожества весьма усердно поддерживается адептами спиритуализма, но разделять его нет никаких оснований для того, кто не желает добровольно становится на *метафизическую* точку зрения. Не реальности должна искать философия, избегающая метафизических предпосылок, а идеальности. Если философ не видит или не ищет последней, он еще раз натолкнется на метафизику, ибо ему придется объявить реальностью не только чувственно данный внешний мир, но мир *мыслимый.*

И, действительно, Лавров приходит и к этому заключению (*Антр.* 65). Но тут мы имеем дело уже с *третьим* его принципом. Читатель имеет основание ожидать, что этот третий принцип будет касаться исторического познания,—третьего источника, по Лаврову,—и будет, как третий, синтетический, момент включать оба первые. Но учение о нем, развивавшееся втечение всей его литературной деятельности,—самый оригинальный пункт его философии, и недаром *полная,* осуществляющаяся в истории, личность включает в себя и практический момент. К „истории" мы придем позже. На самом деле у него третьим принципом служит положение, которое, может быть, следовало бы сделать первым, ибо оно могло бы так же предохранять Лаврова от метафизических выводов применительно к внешнему миру, как оно предохраняет и применительно к „мыслимому". Это—принцип позитивизма в критическом смысле, или как его называет Лавров: *принцип скептицизма в метафизике*

[1]) Между прочим, такое различение следует делать и по терминологии Лаврова: „Все сущее в нашей мысли для нас *действительно*; все сущее вне нас *реально*: все действительное, но не реальное, имеет *феноменальное* бытіе" (*Антр.*, 62 прим.).

(*Антр.* 66; *Антр. т. зр.* 202; ср. также *выше* V). Этот принцип носит не синтетический, а отрицательный характер, и его задача—предотвратить метафизические выводы из первых двух. Он гласит: „процесс сознания не дает возможности решить, есть ли он сам, как действительный процесс, результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт". Казалось бы, при таком принципе не следовало и предыдущих вопросов толковать в указанном смысле. Но это сделано. Возникающее от этого противоречие можно было бы устранить, если бы мы имели право истолковать оба первые принципа как диалектические ступени, „снимаемые" этим третьим. Тогда, как упрек, осталось бы только указание на игнорирование идеальной природы сознания, но, по крайней мере, снимался бы упрек в метафизике. Последняя принадлежала бы не критической „системе", а подготовляющему ее „здравому смыслу". Некоторые основания к такому истолкованию дает применение этого принципа у Лаврова. Он не ведет у него к голому *отрицанию,* как это имеет место в прямолинейном позитивизме, а как раз наоборот: „Это отрицание немедленно обращается в требование двойного построения: *если мы не знаем, которое из двух решений действительно, то можем мыслить то и другое*" (курс. мой). Т. е. это значит—метафизика никому и никоим образом не запрещается. Но только тот, кто ею занимается, должен помнить, что она *не есть знание,* а, по терминологии Лаврова, лишь „верование". Так, мы можем *допустить,* что кроме „вещественного мира" ничего нет, и построить процесс сознания, *„как-бы вне вещественного мира не было ничего, кроме феноменов",*—мы получим метафизическую *философию природы.* Можно допустить действительность сознания и все сущее рассматривать, *„как продукт систематического развития мышления",*—получится *философия духа.* Этот вывод спасает Лаврова от нигилизма, присущего другим типам позитивизма, и от односторонности положительной метафизики спиритуализма и материализма. Некоторые современники упрекали Лаврова в „эклектизме", не понимая ни его идеи, ни, нужно думать, и того, что такое эклектизм. Лавров просто не пошел по пигилистическому пути наименьшего сопротивления.

Остроумие этого принципа Лаврова легче уловить, если сопоставить его с пресловутой гносеологической дилемой Канта, которая потом грубо и упрощенно, но осязательно выражалась формулою: или бытие определяет сознание, или сознание определяет бытие. Первая часть дилемы была Кантом отвергнута, вторая привела к замечательным построениям его антагонистов-последователей. В преобладающей части вся последующая философия XIX века вертелась в этой дилеме, как в капкане. Было неумно со стороны материализма возвращаться к первой части дилемы, но из этой глупости

своя польза была извлечена. Непонимание материалистов применили к делу эволюционисты „Сознание" было объявлено физиологическим процессом, и дилема Канта увяла. Оказалось, что *бытие определяет бытие,* и никакого раздвоения вселенной нет. Реставрация кантианства пришла во время,—уже становилось ясно, что возвращаться ко второму члену дилемы также не нужно. После неудачных попыток „критического реализма" выбраться из капкана путем признания обеих частей дилемы, имманентная философия всех оттенков, от эмпириокритицизма через Шупе и до интуитивизма, пришла к тому, что *сознание определяет сознание,*—никакого трансцендентного дублета действительность не имеет.

Так, обе части дилемы были отвергнуты, и принцип Лаврова нашел замечательное подтверждение. Лавров пошел дальше, найдя положительный вывод из отрицания и определив место „мнению" метафизики. Но этого было мало. Сам Лавров те определения принципов, с которыми мы до сих пор имели дело, называет *пропедевтикой.* Выходит, что на долю самой системы остается только „вероятная" метафизика. „Наше время" пошло дальше, и мы видим у философии и свое содержание,—у философии, как знания, а не „мнения". Но для своего времени принцип Лаврова остается замечательным открытием.

Далее, у Лаврова, развивается схема *практической философии* с точки зрения антропологизма. Она строится симметрично схеме теоретической философии. У нее есть также своя пропедевтика, устанавливающая принципы или условия практической деятельности: *принцип свободы, принцип развития и принцип разделения* деятельности. Последний принцип означает, что личность не может подчинить один свой идеал другому, а они должны быть совокуплены в один общий *человечный* идеал. Главное различие идеалов определяется преобладанием в них реальной *формы* личности или ее действительного содержания. Соответственно художественные идеалы ведут к философии искусства, а нравственные—к философии нравственности. Теоретическая и практическая философия с антропологической точки зрения не стоят, однако, отдельно. „Живая реальная личность служила основою их построения и связала их вначале своим бытием; *историческая* развивающаяся личность должна их связать в заключение" (*Антр. т. зр.,* 206). *Философия истории* завершает систему философии, построенной с точки зрения антропологической. Здесь достигается то „примирение", которого не доставало Гегелю, здесь философия нового времени должна была поглотить все предшествующие философские системы. „В теоретической сфере происходит объединение плана жизни личности и данной общественной цивилизации с историею в ее целом, как *философия истории*" (*Оч. сист. зн.* „Зн." 1873, VI, 130).

Не буду останавливаться на практической философии Лаврова и на его философии истории, а равно и эволюции его философского мировоззрения в целом,—все это не входит в задачи моей статьи,—я хотел лишь уяснить принципиальные основы антропологизма Лаврова. По моему убеждению, вся его последующая философская деятельность *ими* предопределяется. Только в свете его антропологизма можно понять и оценить его трактование истории, как науки, действительное значение его т. наз. субъективного метода[1]), его упорную работу в области истории человеческой мысли. а равным образом и смысл его специально-научных работ.

Оставляя все эти вопросы в стороне, следует сказать еще немного к общей оценке антропологизма Лаврова.

В корне неправильно было бы рассматривать антропологизм Лаврова только как психологизм. Это значило бы указать ошибку и не видеть того оригинального, что составляет непреходящую ценность его антропологизма. Ему импонировали успехи, сделанные в такой короткий промежуток времени психологией, от Гербарта и Бенеке до Фортлаге и Лацаруса, и ближе всего он подходит к психологизму в самом грубом смысле отожествления психологии с „основною" философскою наукой в ст *Современное состояние психологии*[2]). Но и здесь у него речь идет собственно лишь об *основном* дидактическом положении психологии (в системе образования, стр. 75), и того откровенного психологизма, какой мы встречаем, напр., у Бенеке, у Лаврова нет. Можно было бы говорить лишь об *ошибке* психологизма, т. е. о проникновении психологизма в философскую систему, вопреки намерению автора. Но и здесь было бы слишком поверхностно заключать об этой ошибке у Лаврова только из факта его отожествления задач философии и антропологии. Последняя в его определениях слишком своеобразна, и вопрос о ней, как мы видели, требует специальных разъяснений. Не эмпирическое понятие „человека", как его устанавливает своими эмпирическими средствами антропология, как наука, является отправным пунктом для Лаврова, а непосредственная данность *сознания*. Как бы это ни называлось, но для философии это — действительный

[1]) Прямое «выведение» субъективнаго метода из антропологизма наме чено самим Лавровым в его ст. *Научные основы истории цивилизации* «Зн.» 1871, 2,—*Собр. соч.* Сер. IV, вып. I, стр. 102 сл *Опыт истории мысли.* Спб. 1875. Стр. 16 сл.; ср. также *Философия в Германской империи.* «Дело» 1872, 4, стр. 235.

[2]) Впоследствии, вероятно, уже под влиянием Милля, психологизм, как обоснование философии, резко выразился в ст. *Очерки систематического знания*, см. особ. § *Психологические начала*, «Зн.» 1872, VIII, стр. 119 сл.

исходный пункт. Психологистическая ошибка Лаврова начинается лишь с того момента, когда он к указанию данности сознания прибавляет его характеристику, как *личного* сознания. Мы видели, как колебался Лавров в определении „первого" источника познания. Не без влияния, может быть, Гегеля он характеризовался, как мышление; затем, когда Лавров увидел в „личности" проблему философии, заполняющую основной недостаток, в глазах Лаврова, философии Гегеля,—то, что она обнимает мышление, но не охватывает и жизни,—Лавров признал в „личности" главную задачу своего времени, и „мышление" заменилось „личностью"; наконец, в поисках за непосредственно данным, как условием этой задачи, он пришел к „сознанию". Но прибавка „личное" у него сохранилась, и это—безусловно источник его психологизма. Конечно, философия может *исходить* и из эмпирического, но только как от проблемы: эмпирия может задавать и задает свои вопросы философии, но решать их в философии можно только философскими средствами. Лавров начинает брать личность *и* как данное. Это и было внесением в философию эмпирических, психологических средств. Образовавшегося противоречия,—личность есть *проблема,* и личное сознание—*данность,* от которой он отправляется в решении проблемы,—он как будто не замечал. Но все же центр тяжести его антропологической точки зрения лежал не здесь, а именно в проблеме, и это—интереснее и важнее, чем его понятная для его времени ошибка.

Далее, то направление, которое принимает антропологизм Лаврова с введением в понятие *цельного* человека элементов нравственного порядка, может подать повод к квалификации его учения, как *этицизма.* Однако, такое заключение было бы лишь поверхностным и чисто формальным обобщением учения Лаврова, с тенденцией, вытекающей из учения о примате практического разума Канта и этицизма Фихте. Скорее уж можно было бы сближать учение Лаврова о личности с учением Эйкена, а его телеологизм с учением о долженствовании Лоце. Но характеристика философии, как телеологической, всегда остается лишь формальной, пока не указано содержание „телоса". Последнее же носит у Лаврова вполне интеллектуалистический характер, по всей вероятности, в связи с его позитивно-сциенциалистическими симпатиями. Не этицизм, поэтому, раскрывается у Лаврова, а, если бы так можно было выразиться, *идеало*логизм: жизненный процесс развития личности понимается, как процесс, ведущий к идеалу, и след., всегда его в себя включающий и реально осуществляющий. По третьему принципу пропедевтики практической философии, „истинный человек совокупляет в себе разные идеалы деятельности, не смешивая их при самой деятельности" (*Антр. т. зр.,* 205). Это есть *совокупление* частных

идеалов в один общий *человечный* идеал. Есть больше оснований здесь говорить о *гуманизме*, чем об этицизме,—по критерию ли Фейербаха: „своим существованием человек обязан *природе*, а своею *человечностью*—человеку" (*Сущн. христ.*, 143), или по постулату Герцена, согласно которому антропология не должна обращаться к дикому состоянию человека, ибо оно для человека—самое неестественное, и он *идет* только к своему естественному состоянию.

Для определения антропологизма существенна его спецификация понятия „человек", ибо в разных философских системах антропологизм принимает различную окраску в зависимости от той существенной черты, которую он выдвигает в человеке на первый план. Этим обусловливается вся конструкция природы и истории в данной системе [1]). Так, Фейербах в любви, в „ощущении вообще", видел тайну общения и единения человека с человеком, из этого проистекал его „сенсуализм" или, точнее, его *алогизм*. Лавров же как сказано, интеллектуалист. Антропологическую задачу интеллектуализма,—можно сказать, прямо в духе античного интеллектуализма,—формулировал уже Герцен. „Личность человека, противопоставляя себя природе, борясь с естественною непосредственностью, развертывает в себе родовое, вечное, всеобщее, разум. Совершение этого развития—цель науки... без ведения, без полного сознания нет истинно свободного деяния" (*Буддизм в науке*). Уже в статьях о Гегеле Лавров проводит эту же мысль. Произвол человека в определении блага, его недоумения на распутьи добра и зла, его ошибки, проистекают из слабости личности. „Эта слабость заключается в невежестве..... Вооруженная знанием, эта личность должна вооружиться решимостью борьбы во имя своих убеждений, и эта борьба будет нравственна..... Не в государственных законах находит человек критериум добра и зла, но воля, бедная знанием, исправляет сама себя с увеличением своего знания" (III, 54). Эта мысль и становится руководящей мыслью во всем философском учении Лаврова. „Мысль,—говорит он в „Исторических письмах",—есть единственный деятель, сообщающий человеческое достоинство общественной культуре" (*Письмо 6-е*). Этот его интеллектуализм сказывается в его интересном и оригинальном учении о „потребности развития" [2]), во всем его учении о

[1]) Ср. *Harms*, о. с., 144.

[2]) С особенной яркостью выдвигается интеллектуализм Лаврова в его *Истор. письмах*, особ. ср. *Письмо шестое*. Понятие *потребности развития* в первом издании (*„Недели"*) еще не фигурирует здесь; зато добавления, внесенные в эту главу во втором изд. (Женева. 1891) касаются прямо этого понятия. Ср. стр. изд. «Недели«—87 и 90, женевскаго изд.—100 и 103. С другой стороны, *принцип развития* фигурирует уже в *Антр. т. зр.* как второй принцип Пропедевтики практической философии, и как условие *«полной жизни»* защищается в ст. *Моим критикам* (Сер. I, вып. II,

„критически мыслящей личности“ и во всех его опытах по Истории мысли [1]).

IX

Мы подошли к главному вопросу. Антропологизм Лаврова представляет собою оригинальный тип учения о *реальности*. Личность как проблема философии, есть осуществляющийся в истории человек, как об этом уже было сказано выше. Но позволительно привести еще две выразительных цитаты. „„Познай самого себя“,— задача, давно поставленная, и еще надолго не предвидится ее решения. Полное ее решение, то-есть, разумное определение своего *я*, как результата тройного процесса влияний внешнего мира, саморазвития в своем сознании и процесса исторического—это решение едва ли не составляет окончательного результата будущей науки, ассимптоты для кривой умственного развития человека“ (*Очерки*, 29). И затем: „...каждый из нас воплощает всего себя в своих действиях,... действия раз совершенные, являются неизгладимыми и неотрицаемыми событиями внешнего мира, которые тяготеют над будущностью человека своими последствиями, своим влиянием и, в каждую эпоху жизни, противопоставляют его теперешнему *я* другое *я*, которое в то же время и он и не он“ (*Три бес.* 52). Человек, осуществляемый в истории, и есть та реальность, которая составляет центральную проблему философии. Так осуществляемый человек характеризуется *сознанием*,—в новом уже смысле по сравнению с исходным пунктом, сознанием присущим *критически мыслящей личности*. „Только внося сознательность и связность в нашу жизнь, делаем мы ее вполне-человечною. Но этим самым мы вносим в нашу жизнь *философию*“ (*ib.*, 61). *Это* сознание есть теперь проблема философской реальности. Ибо, говоря теперь обще, проблемой философии (как знания), в конце концов, является сама философия, как жизнь и реальность. Она может быть решена только *исторической философией*. Проблема так заданная жизнью ре-

стр. 176) Ср. также *Научн. основы истории цивилизации.* 1871. Сер. IV, вып. I, стр 108 К этому: *Опыт истории мысли* Спб 1875. Стр 34 (А. Доленги). Важнейшие моменты в истории мысли М. 1903. Стр. 203 (С. С Арнольди) *Задачи пониманiи истории* М 1898 Стр. 30.—С термином *потребность развития* ср. выражение Герцена: «*домогательство полного развития*» (см. выше стр 98)

[1]) Русанов (*П. Л. Лавров.* «Былое». 1907, II) прав. когда говорит, что «умственный фактор становится в »*И. П.*« вместе с тем и нравственным фактором» (268). Возможно и то, что изучение позитивизма, и в частности Канта, «ускорило повидимому уже зревшее в течение нескольких лет в голове Лаврова решение заняться вплотную историей мысли» (267), но всё же семена и зародыши этого «решения» заложены в *антропологизме* Лаврова.

шается в исторической жизни, заданная философией решается в исторической философии. „Мысль,—говорит Лавров в „И. П.“,— есть единственный деятель, сообщающий *человечное* достоинство общественной культуре. История мысли, обусловленной культурою, в связи с историей культуры, изменяющейся под влиянием мысли— вот вся история цивилизации“. Но мысль под влиянием культуры есть история, а культура под влиянием мысли—философия истории. Здесь, как мы видели, и лежит завершающий момент построения философии *с точки зрения антропологической.* Антропологизм здесь завершается, ибо здесь от сознания, как отправного пункта, мы прибываем к сознанию, как завершению и осуществлению реальности [1]).

Эта реальность—проблема философии Лаврова. Для Фейербаха антропологизм был решением его проблемы, ибо реальностью для него все же оставались Бог и религия [2]),—Фейербах был антитеологист, но, как он сам подчеркивает, не атеист. Для Лаврова Бог не был реальностью, ибо у него понятие Бога не антропологично, а антропоморфно. Он не антитеологист, а антиметафизик. Он не устает повторять, что антропологизм просто-на-просто отказывается от познания сущности вещей, как вещей в себе. Личность—реальна, но как проблема. У Фейербаха „человек“—решение,—в этом смысл его философии религии; у Лаврова—проблема, решение которой он ищет в истории человеческой мысли, в *становлении критически мыслящей личности.*

Сводить значение истории мысли в философском мировоззрении Лаврова целиком к его позитивистическим стремлениям было бы решительно неправильно в виду того, что его позитивизм в идее своей не ограничивался отвлеченною рассудочностью, и не мог его ограничиваться. Лавров упрекнул бы такой позитивизм в том, в чем упрекал Гегеля: он охватывает знание, но не охватывает „деятельности“. С другой стороны, Лавров сам указал смысл и значение того позитивизма, которому он мог сочувствовать: предварительное обследование условий и требований философии. Как в своем феноменализме Лавров восходит не к Конту и не к Милю, а в лучшем случае к Юму, но и то чрез посредство Канта, так и в своем пози-

[1]) Некоторую аналогию в этом раздвоении термина *сознание* можно найти в нравственной философии Шупе.

[2]) Ср: Предисловие ко 2-му изд. *Сущности христианства:* «Я разгадал только тайну христианской религии, я исхитил ее из хитросплетений богословских, исполненных лжи и противоречия—и тем самым вошел в святое святых..... Упрек, *будто по началам моего сочинения религия делается бессмыслием, обращается в ничто, в илюзию*, тогда только был бы основателен, когда б и то, к чему я возвожу религию, что считаю ее существенным предметом и содержанием,—человек, антропология, обращалось в ничто, в чистую илюзию» *(курс. мой).*

тивизме он прямо опирается на критику Канта. Несомненно, что и некоторые моменты в учении о личности,—через посредство интерпретации Гайма (см. выше),—он мог получит от Канта. Быть может, наконец, и из третьей Критики Канта, с ее учением о телеологии, кое-что проникло к Лаврову и вошло в его телеологический антропологизм [1]). Влияние Канта, таким образом, на Лаврова было довольно широко, но все же и оно шло уже значительно преломленное через Гегеля и затем Герцена. Идея научности и систематичности философии, так увлекавшая Лаврова, была прямо взята у Гегеля. Позитивизм Фейербаха [2]), как защита посюсторонности, связывавшийся с соответственными настроениями Герцена, мог лишь косвенно и привходящим образом влиять на его позитивизм.

Но чтобы вполне понять место Лаврова в истории философии, нужно иметь в виду не только его источники, но и те современные ему направления, которые исходили от тех же источников. Отмежевываясь от материализма и спиритуализма, он естественно сближается с позитивизмом. Так как он отступает также от Конта, Милля, и затем Спенсера, он должен быть координирован с другими течениями, которые располагались аналогичным образом. Бросается при таких условиях в глаза, что, усвоив дух философии своего времени, он в своих антиметафизических тенденциях сходится с тенденциями *новокантианцев*. Как бы ни были дальше различны созидательные пути новокантианцев и Лаврова, они начинают с феноменализма, с отрицания философского значения за материализмом и спиритуализмом вместе, и с постановки проблемы реальности, в виде ли проблемы „опыта“ или в виде проблемы „нормы“. В этом последнем пункте как будто можно найти повод к особому сближению „идеалов“ Лаврова с „долженствованием“ фихтеански настроенной группы новокантианцев, как можно также найти повод к этому сближению и в учении их о логическом значении исторической науки [3]). Но, с другой стороны, по вопросу о „долженствовании“ и о роли „идеала“ Лавров может быть сопоставлен также с Лоце, особенно

---

[1]) Об антропологизме *критики способности суждения* не только в смысле натурализма и психологизма, (вроде Фриза, Шопенгауера и т. п.) ср. *Fr. Kuntze*, Die kritische Lehre von der Objektivität. 1906. S. 272 ff.

[2]) О позитивизме Фейербаха ср. *Иодль*, История Этики. Т. II, стр. 220 и прим. к ней 39, стр. 58.—Следует между прочим отметить к истории терминологии, что Гегель (*Fnz.* § 16), говоря о «позитивных» науках и о *позитивном* в науках, характеризуемых «конечностью» содержания, формы или основания, говорит о последних: «Сюда относится такая философия, которая основывалась бы на антропологии, фактах сознания, внутреннем созерцании или внешнем опыте» (hrsggb. v. Bolland, S. 18).

[3]) Ср. брошюру *Б. Камков*, Историко-философские [философско-исторические?] воззрения П. Л. Лаврова. Пгр. 1917.

принимая во внимание, что *Микрокосм* последнего также есть „Опыт антропологии" и также может быть истолкован в смысле опыта исторического понимания проблемы реальности. Однако, как метафизика Лоце, так и гносеологизм,—отожествление „пропедевтики" философии с философией,—новокантианцев резко отделяют Лаврова от этих философских направлений. Этим он ближе становится к той группе „позитивистов", которая образуется в немецкой философии, отчасти под влиянием Юма и Фейербаха,—как Иодль,—а отчасти и под влиянием Канта,—как Лаас, Риль, или даже просто под влиянием сциенциалистических настроений времени, как Т. Циглер или Геринг или даже Авенариус [1]). С большинством из них впервые знакомил русскую публику Лесевич, и можно найти нечто общее между всеми ими, Лесевичем и Лавровым. Но в особенности мне хотелось бы сопоставить Лаврова с Дилтеем. Подобно Лаврову, Дилтей выступает, как антиметафизик и в широком смысле позитивист; он также хочет сделать исходным пунктом философии „великий факт жизни"; изучение человека, и притом именно как личности—его постоянная и неуклонная задача; лучший знаток и историк „антропологии" он ищет средств подойти к изучению „цельного человека"; в своей оригинальной „описательной психологии" [2]) он исходит от факта сознания, ошибочно приписывает ему реальность [3]) и видит проблему реальности, разрешаемой в историческом процессе, он отдает, наконец, философское первенство истории перед естествознанием и за решением проблемы „человека" уходит в историю и „критику исторического разума".

Но как бы далеко мы ни уходили в этих сближениях и сопоставлениях Лаврова с его современниками, его антропологизм остается оригинальным учением, и как истолкование проблемы реальности, может требовать своего особого и самостоятельного

---

[1]) В *Критике чистого опыта* до сих пор остается неоцененным антропологизм Второй ее части, «субъективной» («Зависимый жизненный ряд»). Несколько замечаний о своеобразии антропологизма Авенариуса см. в ст. *Д. Викторова*, Психол. и философск. воззрения Р. Авенариуса («Нов. идеи в филос., № 3, стр. 46, 50 сл.).

[2]) Любопытное совпадение: Дилтей ведет свою описательную психологию от Т. Вайца (см. его *Ideen*, S. 16 f.), и статья Лаврова *Что такое антропология* написана по поводу книги того же Вайца. Одну мысль, во всяком случае, оба могли взять у Вайца, именно, что антропология посредничает между естествознанием и историей (*Anthropologie*, I. Th. Einl.). Общие характеристики философской позиции Дилтея см. *B. Erdmann*, Gedächtnisrede auf W. Dilthey. Brl. 1912 (Aus d. Abhandl. k. k. Akad. d. Wiss.); *Ed. Spranger*, W. Dilthey (s. a.); *H. Krakauer*, Diltheys Stellung zur theoret. Philosophie Kants. 1913. Шпрангер, меж. пр., в некоторых пунктах сближает Дилтея с Лоце (S. 8); он же приписывает идею Дилтея «критики исторического разума» также Гайму (S. 17).

[3]) Ср. Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883. S. 502.

места в систематике философских учений. Антропологизм может рассматриваться либо как решение проблемы реальности, либо как сама проблема, как формула этой проблемы. О первом говорить не стоит, ибо как бы мы его ни переворачивали, за ним всегда будут торчать уши Протагора. Что касается второго, то реальное, вообще говоря, может быть толкуемо либо статически, как „вещь в себе", „природная" или „духовная", либо динамически, как процесс осуществления (реализации) идеального. Соответственно мы могли бы говорить о материализме, спиритуализме и реализме. Последний можно себе представить двух типов: реализм автоматический [1]) и реализм телеологический,—реализация сообразно идеалам. Именно этот *телеологический реализм* я и склонен видеть в антропологизме Лаврова [2]). Таково формальное определение. Что касается „материального", то оно зависит уже от содержания, вкладываемого нами в термин „человек". Значения этого термина могут быть весьма многообразны. Но имея в виду сказанное уже выше, обращу еще внимание на след. две противоположные тенденции. Одна—упрощающая, сводящая сложное и конкретное к элементам и в них его целиком разрешающая; другая видит в конкретном целом не только простой синтез, и тем менее простое сложение или соединение элементов, а нечто принципиально самостоятельное, не сводимое без остатка к простому и элементам. Во всяком случае, если бы даже в отвлеченном анализе и казалось достижимым полное разложение целого и сложного на элементы, вторая тенденция не допускает создания (построения) из них вновь целого. Всякое целое и конкретное при таких предпосылках должно искать объяснения в собственных внутренних отношениях и законах. Несомненно, что

[1]) Который не непременно есть механизм,—осуществление провиденциального плана с фатальной для человека необходимостью его осуществления может вести к автоматизму, независимо от того, предопределен этот «план» Богом или, скажем, развитием производительных сил.

[2]) Сам Лавров определяет антропологизм как реализм по след. схеме классификации философских учений: супранатурализму противополагается рационализм, обнимающий два направления—идеализм и реализм, из них последний обнимает позитивизм, материализм и антропологизм,—«*позитивисты*,... имеют в виду лишь систематическое построение научных данных; *материалисты*,... принимают за основной принцип всего сущего—вещество или явления, в нем совершающиеся, и за полное философское представление—механическую систему мира; *антропологисты*,... принимают за основной принцип—человека, и за полное философское построение—мир, мыслимый человеком и реализируемый его деятельностью, по законам человеческой мысли и деятельности, оставляя совершенно в стороне мир, каков он есть в самом себе» (*Наука психических явлений и ее философия*. «О. З.» 1871, № 3. *Собр. соч.* Сер. I, вып. VI, стр. 98; с этим ср. *Оч. сист. ж.* „Зн." 1873, 4, стр. 155). Уже одним противопоставлением „механизму" материалистов „деятельности" в антропологизме оправдывается характеристика этого реализма как *телеологического*.

первая тенденция, тенденция принципиальной симплификации изучаемого предмета, сводящая все его отношения и связи к отношениям простого механизма или химизма, есть принципиальная позиция всякого *натуралистического* материализма. Напротив, вторая тенденция, берущая явления в присущей им конкретной полноте, принимающая их в их возникновении и жизни, в их истории, лучше всего может быть характеризована, как *историзм*,— спиритуалистического и реалистического типа. Последняя конкретность для него не сумма и результат сложения элементарных реальностей, а есть единственная подлинная реальность, по отношению к которой все другие реальности—только обеднённые по содержанию и функциям, и самая бедная среди них—именно механизм. Полной реальностью с точки зрения историзма и является личность в ее не только натуралистической, но и социальной полноте, как исторически осуществляемая и воплощаемая культура,—итог и результат социального развития в каждый данный исторический момент. Этим, думается мне, антропологизм Лаврова определяется не только по форме, но и по содержанию.

В целом, след., антропологизм Лаврова, как психологизм, связывается с его феноменалистическим приступом к философии, и в особенности с его утверждением личного характера этой первой данности. Здесь же, в самом начале, должно его и покинуть. Здоровое философское чутье, быть может, подсказало Лаврову, в его дальнейшей философской работе, что это—не настоящий путь философии, что это путь эмпирического знания психологии и антропологии. На последней он сосредоточил не мало своих сил. Того пути, который от феноменальной чувственной данности мог привести в философию,—пути, который, если не был найден, то был признан к концу жизни Дилтеем, как путь для нового обоснования его „реалистически и критически объективно направленной теории познания“ [1]),—этого пути не знал Лавров: от феноменализма через иманентизм к признанию сознания, как объекта не чувств, а мысли, как идеального предмета не аноэтического признания, а познания чистой интеллектуальной интуиции. Это—тот путь, который делала история философии, когда Лавров был занят не ее принципами и основами, а другими вопросами. Этим путем связано его время с нашим временем и нашими философскими задачами. Лавров, противопоставляя *„философам природы“ „философов сознания“*, явно относил и себя к последним, когда говорил: „сюда же можно причислить и тех, которые выходили из сознания человека как единого, нераздельного целого, в своей целости составляющего центр всего сущего, являющагося в своем реальном бытии, как продукт внеш-

[1]) Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 1905, S. 12 Anm.

него мира и событий минувшего, а в мысли и действии как источник построения природы и истории" (*Три бес.*, 27). Но с еще бо́льшим правом, думается мне, можно ныне назвать „философами сознания" тех, кто исходя из безусловной данности сознания, мышления, стремятся путем раскрытия разума в этом сознании найти реальность той действительности, в которой всегда застает человека история и в которой она диктует ему задачи его жизни и деятельности. По прежнему каждый человек решает эти задачи сам для себя и за себя, и по прежнему для всех одинаково сияет солнце сознания.

Своеобразен путь Лаврова: легко принять только формулированную проблему уже за решение; он, обратно, только признав что-то данное, тотчас превращает его в проблему[1]). Оттого и важнее его антропологизм как истолкование проблемы реальности, чем его психологистическая ошибка. Но и здесь есть подводные камни, из которых не все обойдены Лавровым. По моему, однако, убеждению, они еще и до сих пор не обойдены философией. Человек в своей проблематической реальности является в каждый данный момент своего исторического развития как бы центром или фокусом, в котором сосредоточиваются лучи, идущие от всего прошлого человеческого развития, преломляются в нем, как настоящем, и расходятся к будущему. *Идеалом* намечается направление к последнему, но выбор пути в руках самого человека. Сознание, уже как критическая мысль, помогает выбрать путь, а творчество—осуществить его. Подлинная и безусловная реальность, уже не проблематическая, в осуществлении идеала, но каждое настоящее уже включает его в себя, и не только как идеал. Поэтому-то философия обнимает не только знание, но процесс жизни. Проблема же реальности становится проблемой исторической, вернее философско-исторической, и притом, в двух аспектах: как проблема знания и как проблема действия. Ибо историю, простирающуюся *перед* нами, мы призваны не познавать только, а делать,—да и в самом познании *такой* истории, истории *вперед* от нас, разве не заключается уже делание ее? Правда, мы познаем только ее идеальную структуру, и то, оглядываясь *назад*, и „уменьшая бытие" ее, извлекая только направляющие линии *критической мысли*, но если это не путь самой деятельности, то это—раскрытие света на этом пути, а это есть также и „делание" на самом пути. *История мысли* не есть ли сознание истории, которое светит одинаково для всех, ибо „просто" в истории, воспроизводя или создавая самый исторический процесс, не в его философской сущности, а в его эмпирическом облике, мы

[1]) Несмотря на то, что он как-то упрекнул бл. Августина в том, что тот не захотел из антропологизма сделать простого решения проблемы, а выдвинул его только как проблему. (*Энцикл. слов.* 1861, 1, стр. 166). Но у Августина-то можно найти антиципации уже и нашей философии.

видим только „субъективно", применительно к человеку в его настоящем, мгновенном, „центральном" положении.

Как незаметно, однако, какими неуловимыми переходами переплетаются здесь жизнь и филоосфия, как жизнь, само сознание и философия, как сознание, наконец, какой-то „факт" знания и философия, как знание,—какая здесь игра синонимами и понятиями!.. Они образуют крепкую, тонко сплетенную сеть. Чтобы выбраться из нее, нужно прежде всего отказаться от надежды, что философия, включающая в себя не только „мышление", но и жизнь, может за нас разрешать наши жизненные проблемы, т. е. проблемы, которые мы сами для себя должны решать. Ею мы можем освещать свой путь, но итти должны сами. Затем нужно отказаться от самой формулы: философия включает не только мышление, но и жизнь, ибо такая формула, ставя мышление рядом с жизнью, тем самым принимает мышление как факт бытия, а в таком случае оно само включается в „жизнь", и формула, все равно, теряет смысл. Деление философии на „теоретическую" и „практическую", как будто вытекающее из этой формулы, на самом деле, ее единственное, хотя и мнимое оправдание. „Практическая" философия *как философия* есть та же „теория", а не „действие". Область практической философии есть область права, воли, свободы личности. Говорить о них вне человека, без человека или над человеком, значит рассуждать без основы, без единства, ибо права личности и свобода имеют бытие свое только в человеке. Так думал Фейербах, это есть идея и Лаврова. Но все же в философии πράγμα не должна становиться на место νεωρία, не должна оттеснять последнюю или затмевать ее критической рефлексии, иначе затмевается ничто иное, как свет самого сознания. Этот „прагматизм" есть своего рода материализм „практического" разума, с его натуралистическими, психологистическими и метафизическими последствиями. Но философия не может быть и не должна быть догматической, поэтому, она не должна брать своим предметом само действие или само „поведение". Это —дело эмпирии и метафизики. Ее критическая задача—разум как форма сознания. Что разум выполняет не только теоретические функции заметили уже древние. Из новых это, как следует, понимал Спиноза (Voluntas et intellectus unum et idem sunt); понимал и Гегель (der Wille ist eine besondere Weise des Denkens). Но это не предохранило, в особенности Гегеля, от прагматической метафизики. Кант, который вообще не мог видеть более одной вещи зараз, устремив сюда свое внимание, только практическую функцию и приписывал, в конце концов, разуму. Из этого, вопреки всем предписаниям рассудка создалась сугубая метафизика. Но если практический разум есть сознание, то именно поэтому он и не может „действовать". Действует человек, действует в свете этого сознания,—и только. Воля как осо-

бый способ мышления, у Гегеля есть мышление, переводимое в наличное бытие (das Dasein), есть стремление сообщить себе наличное бытие (sich Dasein zu geben). Другими словами, это есть реализуемое мышление. В аспекте времени это ведет к „истории". Но история, как процесс, не есть предмет философии. Философия истории, чтобы не повторить ошибок натурализма теоретического разума, и прагматизма практического разума, чтобы не быть догматической и метафизической, не должна забывать уроков, которые дает история философии. „Исторический разум" должен быть раскрыт, как разум, как сознание, а не как бытие. Дилтей затратил много сил на то, чтобы раскрыть сущность этого разума в его „разумеющей", понимающей и интерпретирующей функции. Лавров отличался особым чувством истории, и были основания у его критиков сказать, что он считает историю „важнее естествознания" (Шелгунов). Все его произведения пропитаны духом истории, его самого вел всегда исторический разум. Третий, исторический источник познания выделен им не случайно. Его великая заслуга—указать его, как самостоятельный источник наряду с другими. Мы говорили о месте, какое занимает философия истории в его системе. Наконец, его история мысли есть осуществление его философии истории. И все же свободна ли она вполне от эмпиризма и догматизма? Лавровым руководил, говорим мы, исторический разум, он *действовал* в его свете и выполнял, таким образом, в его свете задачу философии своего времени. Но нам теперь,—такова задача нашего времени,—нужно отдать себе философский критический отчет в самом этом разуме. „История мысли" не есть ли лучший путь подойти к решению этой задачи? История мысли есть история осуществленной мысли, она немыслима без осуществляющего человека, и потому это—человеческая история. Но поскольку антропологизм—лишь проблема, и поскольку мы искренно держимся этого определения, и вся история мысли для философии—лишь проблема. *Философское* разрешение этой проблемы—очередная задача нашей философии. Лавров—один из тех, кто дал материал для ее решения. Пора перейти к самому философскому решению,—раскрыть свет сознания и осмыслить этот материал. Первый шаг и здесь уже сделан Лавровым: указан не только пункт отправления—сознание как данность, но указан и пункт прибытия—сознание как осуществленность. Рефлексия на *это* сознание, на сознание, как сознательность,—не есть ли раскрытие исторического разума?

Г. Шпет.

Москва, авг. 1919.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общест. ных Наук
Академии Наук СССР