

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГИИ

ЖУРНАЛЪ,

*основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.*

ГОДЪ XV.

Подъ редакціей *кн. С. Н. Трубецкою и Л. М. Лопатина.*

---

**Книга II (72).**

---

МАРТЪ—АПРѢЛЬ 1904 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.  
Шименовская ул., соб. домъ.

# СОДЕРЖАНІЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Обоснованіе мистическаго эмпиризма. <b>Н. Лоссекаго</b> . . . . .	129
Философское міровоззрѣніе Н. В. Бугаева. <b>Л. Лопатина</b> . . . . .	172
<hr/>	
О задачахъ обществовѣдѣнія. <b>Е. Спекторскаго</b> . . . . .	143
Принципы эволюціонизма и предѣлы ихъ примѣненія въ наукѣ объ обществѣ. <b>С. Лурье</b> . . . . .	162
Идеалы и дѣйствительность. <b>А. Гуревича</b> . . . . .	205

---

## Критика и библіографія.

### I. Обзоръ книгъ.

«Einleitung in die Philosophie» von Hans Cornelius. Leipzig, V. G. Teubner, 1903, стр. XIV+357. <b>Д. Койгена</b> . . . . .	233
<b>Алоизъ Риль</b> . Введеніе въ современную философію. Перев. съ нѣм. С. Штейнберга. <b>М. Шварца</b> . . . . .	246
<b>Ludw. Busse</b> . Geist und Körper. Seele und Leib. Leipzig, 1903, X+488. <b>А. Лазарева</b> . . . . .	250
<b>Giuseppe Rossi</b> . La dottrina kantiana dell' educazione. Torino, 1902. <b>Н. Вальденбергъ</b> . . . . .	262

### II. Библіографическій листокъ.

<b>Психологическое Общество</b> . (Отчетъ о годичномъ распорядительномъ засѣданіи) . . . . .	267
--	-----

### Полемика.

Вѣра и мысль. (По поводу статьи А. И. Бачинскаго. Что такое натуралистическій идеализмъ). <b>Н. Соловьевъ</b> . . . . .	281
---	-----

### Объявленія.

---



## Обоснованіе мистическаго эмпиризма.

### ВВЕДЕНІЕ.

Въ душѣ каждаго человѣка, не слишкомъ забитаго судьбою, не слишкомъ отгѣсненнаго на низшія ступени духовнаго существованія, пылаеть фаустовская жажда безконечной широты жизни. Кто изъ насъ не испытывалъ желанія жить одновременно и въ своемъ отечествѣ, волнуясь всѣми интересами своей родины, и въ то же время гдѣ-нибудь въ Парижѣ, Лондонѣ или Швейцаріи въ кругу другихъ, но тоже близкихъ интересовъ и людей? Какъ тяжело думать, что вотъ, можетъ-быть, въ эту самую минуту въ Москвѣ поетъ великій пѣвецъ-артистъ, въ Парижѣ обсуждается докладъ замѣчательнаго ученаго, въ Германіи талантливые вожаки грандіозныхъ политическихъ партій ведутъ агитацію въ пользу идей, мощно затрогивающихъ существенные интересы общественной жизни всѣхъ народовъ, въ Италіи, въ этомъ краю, „гдѣ сладостный вѣтеръ подъ небомъ лазоревымъ вѣетъ, гдѣ скромная мирта и лавръ горделивый растутъ“, гдѣ-нибудь въ Венеціи въ чудную лунную ночь цѣлая флотилія гондолъ собралась вокругъ красавцевъ-пѣвцовъ и музыкантовъ, исполняющихъ такъ гармонирующія съ этою обстановкою серенады или, наконецъ, гдѣ-нибудь на Кавказѣ „Терекъ воетъ, дикъ и злобенъ, межъ утесистыхъ громадъ, бурѣ плачь его подобенъ, слезы брызгами летятъ“, и все это живетъ и движется безъ меня, я не могу слиться со всею этою безконечною жизнью. Высшаго удовлетворенія достигли бы мы, если бы могли такъ отождествиться со всѣмъ этимъ міромъ, что всякое другое



я было бы также и моимъ я. Однако всѣмъ этимъ желаніямъ полагаетъ конецъ жалкая ограниченность индивидуальнаго бытія, приковывающая меня къ ничтожному комку матеріи, къ моему тѣлу, замыкающая меня въ душную комнату и представляющая мнѣ лишь тѣсный кругъ дѣятельности. Но если мое я не можетъ расшириться и отождествиться съ другими я, то все же у меня есть средство выйти изъ границъ своего я, хотя бы отчасти: оно заключается въ знаніи. Мы говоримъ, конечно, не о знаніи такихъ книжныхъ червей, какъ Вагнеръ, къ которымъ относятся слова Мефистофеля:

Кто хочетъ что-нибудь живое изучить,  
Сперва его всегда онъ убиваетъ,  
Потомъ на части разнимаетъ,  
Хоть связи жизненной, — увы! тамъ не открыть<sup>1)</sup>.

Мы говоримъ о такомъ знаніи, какое даетъ поэтъ, постигающій вплоть до глубочайшихъ изгибовъ внутреннюю жизнь міра, все то, что кроется въ самыхъ интимныхъ тайникахъ души всякаго существа. Пусть намъ не говорятъ, что поэты даютъ такое знаніе только въ области индивидуальной человѣческой жизни. Искусство съ одинаковою смѣлостью проникаетъ и въ глубины человѣческой индивидуальности, и въ тотъ міръ, который складывается изъ совмѣстной работы многихъ человѣческихъ я, и въ тотъ міръ, который предшествуетъ духовной жизни человѣка. Толстой съ одинаковою легкостью рисуетъ и душевную жизнь Анны Карениной, и коллективную душу толпы; Бёклинъ съ одинаковою полнотою вводитъ насъ и въ свой внутренній міръ, когда онъ рисуетъ себя въ извѣстномъ портретѣ со скелетомъ, и въ настроеніе природы весною, мрачный духъ горнаго ущелья, жизнь скалистаго морского берега, у котораго бушуетъ бурунь, безмолвіе лѣса.

Если намъ скажутъ, что такого знанія, постигающаго дѣйствительную жизнь, нѣтъ, что знаніе имѣетъ только *символическій* характеръ, что мы познаемъ не самую вещь,

<sup>1)</sup> Фаустъ, пер. Холодковского, изд. четвертое.

а лишь *дѣйствіе* ея на насъ, или если намъ скажутъ, что познаваемый нами міръ есть только *міръ нашихъ представленій*, міръ явленій, разыгрывающихся по законамъ нашего ума, то этого рода знаніе насъ не удовлетворитъ: намъ душно въ узкой сферѣ я, мы хотимъ выйти въ безбрежное море дѣйствительности, какъ она существуетъ независимо отъ свойствъ нашего я. Мы отказываемся отъ этого болѣе высокаго идеала знанія и усваиваемъ болѣе или менѣе скептическіе взгляды только тогда, если намъ почему-либо кажется, что идеаль знанія неосуществимъ, что онъ заключаетъ въ себѣ противорѣчія. Но какъ глубоко заложень этотъ идеаль въ нѣдрахъ человѣческой души, видно изъ того, что мы отказываемся отъ него съ болью въ сердцахъ:

... подавить нельзя подчасъ  
 Въ душѣ врожденное стремленье,  
 Стремленье въ высь, когда до васъ  
 Вдругъ долетаетъ жаворонка пѣнье  
 Изъ необъятной синевы небесъ,—  
 Когда, внизу оставя доль и лѣсъ,  
 Орель паритъ свободно надъ горами,  
 Иль высоко подъ облаками  
 Къ далекой родинѣ своей  
 Несется стая журавлей <sup>1)</sup>.

Распространенные въ наше время взгляды на отношеніе между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ вовсе не содѣйствуютъ сохраненію идеала знанія. Люди, задумывающіеся надъ вопросами теоріи знанія, склонны утверждать въ наше время, что непосредственный опытъ складывается только изъ *личныхъ индивидуальных состояній* познающаго субъекта. А если въ непосредственномъ опытѣ мы имѣемъ дѣло лишь со своими состояніями сознанія, то это значить, что въ актахъ знанія, куда-бы мы ни обратились, мы не можемъ освободиться отъ своего я, не можемъ выйти за предѣлы своихъ личныхъ переживаній. Конечно, дальнѣйшія построенія на этой основѣ могутъ быть очень

<sup>1</sup> Фаустъ Гете, перев. Холодковскаго.

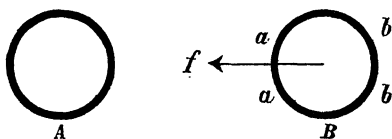
разнообразны: путемъ различныхъ ухищреній можно даже, опираясь на эти предположенія, попытаться доказать, что мыслительная дѣятельность рядами умозаключеній выводитъ за предѣлы я и даетъ знаніе о внѣшнемъ мірѣ или какихъ-либо сторонахъ его. Но если строго относиться къ дальнѣйшимъ построеніямъ, то этотъ исходный пунктъ теоріи знанія несомнѣнно приведетъ къ субъективному идеализму, именно къ солипсизму и къ самому разрушительному скептицизму въ ученіи о внѣшнемъ мірѣ.

Для всякаго, кто увѣренъ въ томъ, что знаніе проникаетъ въ сущность вещей, возникаетъ мучительный вопросъ: почему же философія въ своемъ многовѣковомъ развитіи не только не доказала этого, но даже, наоборотъ, широко развила въ насъ склонность къ субъективному идеализму, проникающему уже въ частныя науки и даже въ общество, Для того, кто не мирится съ этимъ результатомъ, единственный отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: вѣроятно, философія дѣлала какія-либо ошибки, и если эти ошибки клонились все въ одну и ту же сторону, то, значить, онѣ обусловливаются чрезвычайно общими причинами, дѣйствующими въ сознаніи каждаго человѣка. Однако философы, создавшіе общія теченія философіи, обладали въ высшей степени послѣдовательнымъ умомъ; ихъ проницательный взоръ легко усматривалъ противорѣчія даже и въ самыхъ сложныхъ системахъ взглядовъ и устранялъ ихъ. Какимъ же образомъ ошибки, ведущія въ конечномъ итогѣ къ субъективному идеализму, могли вѣками гнѣздиться въ философіи? Очевидно, это возможно лишь въ томъ случаѣ, если ошибки кроются тамъ, гдѣ ихъ не можетъ усмотрѣть даже и наиболѣе чувствительный къ противорѣчіямъ, строго логическій умъ: онѣ кроются не среди явно высказанныхъ, а среди инстинктивно мыслимыхъ положеній, въ подсознательной подпочвѣ философіи. Поэтому лучшій путь освободиться отъ этихъ ошибокъ будетъ найденъ тогда, если мы анализируемъ исходные пункты основныхъ философскихъ направленій такъ глубоко, что проникнемъ въ ихъ

подсознательную глубину, вынесемъ на свѣтъ дня кроющіеся во мракѣ устои философіи и оцѣнимъ ихъ содержаніе.

Пояснимъ однако точнѣе, что мы называемъ подсознательною подпочвою философіи. Міръ во всякомъ своемъ конкретномъ проявленіи представляетъ собою нѣчто безконечно сложное, если не въ абсолютномъ смыслѣ, то, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ человѣческимъ силамъ. Замѣчательно, что и мысли наши о мірѣ, если онѣ касаются какого-либо конкретнаго явленія, складываются изъ безконечнаго множества элементовъ, и только узенькая полоса этой безконечности освѣщена полнымъ свѣтомъ знанія, тогда какъ все остальное тонетъ во мракѣ смутно, хотя и необходимо, мыслимаго или, вѣрнѣе, чувствуемаго. Частныя науки имѣютъ дѣло въ большинствѣ случаевъ съ конкретною дѣйствительностью, и потому утвержденія ихъ обыкновенно отличаются чрезвычайною сложностью и заключаютъ въ себѣ много недосказаннаго, т.е. не обработаннаго познавательною дѣятельностью. Возьмемъ въ видѣ примѣра нарочно одинъ изъ самыхъ общихъ законовъ частныхъ наукъ, законъ всемірнаго тяготѣнія, и на немъ покажемъ правильность нашего мнѣнія. Высказывая законъ тяготѣнія, мы утверждаемъ, что всякія двѣ массы притягиваются другъ къ другу съ силою, пропорціональною ихъ произведенію и обратно пропорціональною квадрату разстоянія между ними. Въ этомъ законѣ къ числу твердо установленныхъ въ физикѣ положеній относится только мысль о возможномъ или дѣйствительномъ сближеніи массъ съ указанною выше силою. Но кромѣ этой мысли въ немъ неизбежно подразумѣвается множество другихъ мыслей, вовсе еще не обработанныхъ наукою. Напр., мы навѣрное какъ-либо про себя рѣшаемъ вопросъ о томъ, что это за сближеніе, напр. рассматриваемъ его, какъ непосредственное *притяженіе* черезъ разстояніе или, вѣрнѣе, мы вовсе не задаемся этимъ вопросомъ, но если присмотрѣться къ нашимъ смутнымъ представленіямъ, то окажется, что среди нихъ было именно представленіе о взаимномъ притяженіи черезъ разстояніе. На первыхъ порахъ мы вовсе не замѣ-

чаемъ, что это гипотеза, и при томъ гипотеза спорная, вовсе не необходимая для закона Ньютона. Она могла бы быть замѣнена различными другими гипотезами. „Въ настоящее время,—говоритъ О. Хвольсонъ въ своемъ курсѣ физики,—успѣло сдѣлаться общимъ достояніемъ убѣжденіе, что *actio in distans* (дѣйствіе на разстояніи) не должна быть допускаема ни въ одной области физическихъ явленій. Но какъ ее можно изгнать изъ ученія о всемірномъ тяготѣніи? Это вопросъ пока открытый, несмотря на безчисленное множество различныхъ въ этомъ направленіи попытокъ ученыхъ, стремившихся дать „механическое“ объясненіе всемірному тяготѣнію. Во всѣхъ этихъ объясненіяхъ играетъ главную роль допущеніе существованія особой міровой среды, влияніемъ которой и обусловливается возникновеніе тѣхъ ускореній, которыя выражаются формулой. Не входя въ эту область, пока еще фантазій, ограничимся немногими указаніями. Мы знаемъ, что въ присутствіи тѣла А (рис.) дѣйствуетъ на тѣло В сила  $f$  по направленію



къ А. Возникновеніе такой силы можетъ быть понимаемо двояко: или какъ *тяга*, дѣйствующая на В со стороны *aa* (такую тягою представилась бы *actio in distans*) или какъ *давленіе*, производимое на В со стороны *bb*. Къ такому давленію и старались привести влияніе присутствія тѣла А. Допускалось, напр., что частицы міровой среды, двигаясь, ударяютъ со всѣхъ сторонъ на всякое тѣло. Присутствіе тѣла А какъ бы отчасти охраняетъ тѣло В отъ ударовъ частицъ, идущихъ слѣва, и вотъ этотъ-то избытокъ толчковъ яко-бы и есть причина возникновенія силы  $f$ <sup>1)</sup>.

Итакъ, возможно, что сближеніе массъ есть результатъ не взаимнаго *притягиванія* ихъ, а *приталкиванія* ихъ другъ

<sup>1)</sup> О. Хвольсонъ. „Курсъ физики“, т. I, стр. 185.

къ другу толчками другихъ тѣлъ, но еще вѣроятнѣе, что нѣтъ ни приталкиванія, ни притягиванія, а есть какое-либо взаимодействіе совершенно иного характера, по существу еще неизвѣстное намъ. Какъ бы ни были важны для общаго міросозерцанія эти теоріи взаимодействія между массами, онѣ могутъ вовсе не отражаться на формулировкѣ закона тяготѣнія и выводахъ изъ него въ физикѣ, какъ таковой; онѣ даютъ только различное *освѣщеніе* закону Ньютона. Но, безъ сомнѣнія, хотя бы физикъ и не обязанъ былъ пускаться въ область этихъ теорій, очень печально, если онъ не знаетъ, какая сторона его, по необходимости чрезвычайно сложныхъ представлений о физическихъ явленіяхъ, критически не разслѣдована или по недостатку средствъ для этого или по тому, что она выходитъ за предѣлы его науки. А въ каждомъ утвержденіи физики или вообще представителя частныхъ наукъ кроются и такія мысли, которыя выходятъ за предѣлы какой бы то ни было частной науки и подлежатъ вѣдѣнію основныхъ философскихъ дисциплинъ, именно онтологіи и теоріи знанія. Мы говоримъ не объ отталкиваніи и притягиваніи, изслѣдованіе которыхъ отчасти дѣйствительно относится къ области физики, а о нѣкоторыхъ гораздо болѣе общихъ представленіяхъ, кроющихся хотя бы въ томъ же законѣ Ньютона. Укажемъ на одно изъ такихъ болѣе общихъ представлений. Говоря о сближеніи массъ, мы представляемъ себѣ притяженіе, толчки и движенія, какъ явленія, существующія не сами по себѣ, а имѣющія какого-то носителя. Выражаясь философскими терминами, мы считаемъ эти явленія свойствами какихъ-то субстанцій. Какъ извѣстно, понятія субстанции и свойства фигурируютъ почти во всѣхъ актахъ знанія, если не въ абстрактной, то въ конкретной формѣ. Даже и тогда, когда мы говоримъ: „въ передней скрипнула дверь“, мы относимъ скрипъ, какъ свойство, процессъ, къ какому-то носителю, къ двери. Пользуясь понятіемъ субстанции и ея свойствъ на каждомъ шагу, мы даже не отдаемъ себѣ въ этомъ отчета, а если намъ и укажутъ на

этотъ элементъ мышленія, то намъ кажется, что о немъ нечего и говорить, что вопросъ чрезвычайно простъ, что онъ не допускаетъ различныхъ рѣшеній, и потому наше представленіе о субстанціи съ заложенными въ немъ инстинктивными теоріями по существу навсегда должно сохраниться. Между тѣмъ на дѣлѣ это вовсе не такъ. Когда философія берется за эти вопросы, она даетъ теоріи, еще болѣе отличающіяся другъ отъ друга, чѣмъ ученія о тяготѣнн, какъ приталкиваніи и какъ притягиваніи. Напомнимъ хотя бы ученія о субстанціи Лейбница, Юма и Канта, такъ глубоко отличающіяся другъ отъ друга.

Въ томъ же самомъ представленіи о законѣ Ньютона кроются, кромѣ понятія субстанціи, еще и другія не менѣе важныя понятія, напр. понятіе причинности. Оно также заключаетъ въ себѣ въ умѣ человѣка, незнакомаго съ философіей, непродуманныя теоріи и также кажется простымъ, не требующимъ специальныхъ изслѣдованій; между тѣмъ стоитъ только сравнить ученіе о причинности Лейбница, Юма, Канта, чтобы тотчасъ же почувствовать, что твердая почва наивныхъ теорій исчезаетъ подъ ногами; передъ нами вдругъ разверзается бездонная пропасть неизслѣдованныхъ вопросовъ.

Укажемъ, наконецъ, и еще на одну группу представленій, еще болѣе общую, чѣмъ всѣ предыдущія. Высказывая какое бы то ни было утвержденіе, мы относимся къ нему, какъ къ своему знанію, и оцѣниваемъ его, какъ таковое. Въ этой оцѣнкѣ заключается рядъ самыхъ разнообразныхъ, въ большинствѣ случаевъ непродуманныхъ теорій. Напр. мы относимся къ знанію, какъ къ дѣятельности сознанія, копирующей дѣйствительность; мы полагаемъ, напр., что въ этой дѣятельности вступаютъ во взаимоотношеніе я и не-я, познающій субъектъ и познаваемый объектъ. Между тѣмъ могутъ существовать самыя разнообразныя ученія о томъ, что такое знаніе, что такое я и не-я, какое взаимодействие существуетъ между ними въ актахъ знанія, и *каждое изъ этихъ ученій придаетъ своеобразное освѣщеніе всякому акту*

знанія. Для послѣдователей Декарта знаніе о процессахъ движенія есть знаніе трансцендентное, копирующее въ нашемъ умѣ дѣйствительныя отношенія между частицами матеріи, существующія внѣ нашего и какого бы то ни было сознанія, а для кантіанца это знаніе имманентное, оно представляетъ собою лишь сочетаніе нашихъ сужденій по необходимымъ законамъ познавательной дѣятельности, не выводящее насъ за предѣлы нашихъ представленій и не имѣющее никакого отношенія къ міру не-я, какъ вещи въ себѣ.

Всякая перемѣна въ теоріи причинности или субстанціальности отражается на огромномъ количествѣ знаній, такъ какъ большинство представленій заключаютъ въ себѣ представленіе о субстанціи и ея свойствахъ или о причинныхъ связяхъ. Но еще болѣе кладутъ свой отпечатокъ на всѣ наши утвержденія инстинктивныя или философскія теоріи знанія, которыхъ мы придерживаемся. *Нѣтъ такого знанія, нѣтъ такого утвержденія, которое не заключало бы въ себѣ продуктовъ нашихъ теорій знанія.* Если мы неправильно мыслимъ о знаніи по существу, то и всякій отдѣльный познавательный актъ заключаетъ въ себѣ эту ошибку, хотя бы въ потенциальной формѣ. Такъ и должно быть. Если сдѣлать ошибку въ какомъ-либо вычисленіи, то отъ этого испортятся результаты всѣхъ другихъ соображеній, *поскольку въ нихъ входитъ это вычисленіе.*

Эти соображенія приводятъ къ грустнымъ и даже, на первый взглядъ, къ скептическимъ выводамъ. Въ каждомъ утвержденіи физика, химика, физиолога и т. п. дѣйствительно заключается подсознательная подпочва, и потому, чтобы пріобрѣсти философское знаніе, нужно взрыть эту подпочву, изслѣдовать всѣ эти неясно мыслимыя представленія о причинности, о субстанціальности, о томъ, что такое знаніе и т. п. Но какъ это сдѣлать? Прежде всего приходитъ на умъ, что нужно идти слѣдующимъ путемъ: попрежнему изучать частныя науки—физику, химію и т. п., дающія знаніе о свойствахъ всевозможныхъ субстанцій, затѣмъ сопоставить всѣ эти знанія и на основаніи ихъ уже придти къ вы-



воду о томъ, что такое субстанціальность, причинность и т. п. Для того же, чтобы построить теорію знанія, по-видимому, необходимо изучить въ особенности психологію, физиологію и анатомію. Философія шла въ теченіе тысячелѣтій по существу именно этимъ путемъ, но въ наше время, благодаря трудамъ Канта и слѣдующей за нимъ философіи, достовѣрно извѣстно, что на этомъ пути нельзя построить міросозерцанія, свободнаго отъ догматическаго, т.-е. неизслѣдованныхъ предпосылокъ.

Если, строя теорію знанія, мы опираемся на какую бы то ни было другую теорію, то это значить, что мы обосновываемъ свою теорію знанія на какой-то уже признанной нами, но еще вовсе не продуманной теоріи знанія, въ которой уже заключается какое-либо представленіе о я и не-я, объ ихъ взаимодействіи и т. п. Такой путь построения теоріи знанія противорѣчитъ требованіямъ логики. Замѣчательные примѣры такого рода нелогичности заключаются въ теоріи знанія Локка. Сошлемся хотя бы на то, что, разсуждая о познавательной цѣнности ощущеній, напр., тепла, холода и т. п., Локкъ говоритъ о воздѣйствіи внѣшняго міра на наше тѣло, о томъ, какъ отъ этого дѣйствія измѣняется движеніе „жизненныхъ духовъ“ и на основаніи этихъ разсужденій приходитъ къ мысли, что ощущенія субъективны. Далѣе въ той же самой теоріи знанія въ концѣ своего изслѣдованія онъ приходитъ къ мысли, что существованіе внѣшняго міра недоказуемо. Итакъ, въ своей теоріи знанія онъ сначала опирается на разныя ученія о внѣшнемъ мірѣ, какъ чемъ-то объективно реальномъ, а потомъ, примѣняя эти же самыя ученія о внѣшнемъ мірѣ для оцѣнки познавательныхъ процессовъ, приходитъ къ скептическимъ выводамъ относительно знанія и утверждаетъ, что существованіе внѣшняго міра не можетъ быть доказано логически.

Итакъ, надобно признать одно изъ двухъ: или наше положеніе при построеніи философскаго міросозерцанія оказывается безвыходнымъ, или же мы должны прибѣгнуть къ

крайне своеобразному методу, именно строить философскія теоріи, и при томъ прежде всего теорію знанія, *не опираясь ни на какія другія теоріи*, т.-е. не пользуясь утверждениями другихъ наукъ. Говоря точнѣе, этотъ необычайно своеобразный методъ состоитъ въ слѣдующемъ: теорію знанія нужно начинать прямо съ анализа дѣйствительныхъ въ данный моментъ наблюдаемыхъ переживаній. Тотъ, кто хочетъ произвести этотъ анализъ, не опираясь ни на какія теоріи, не имѣетъ права даже и *опредѣлять какъ-либо знаніе*, напр., не имѣетъ права подходить къ своему изслѣдованію съ мыслью, что „знаніе есть мысленное воспроизведеніе дѣйствительности“ и т. п. Тѣмъ болѣе въ основѣ этого анализа не можетъ быть и рѣчи о я и не-я, о внутреннемъ и внѣшнемъ мірѣ, о взаимодействіи между ними и т. п. При этомъ анализѣ, конечно, можно воспользоваться трудами другихъ наукъ и ихъ анализомъ мірового цѣлаго, но только, какъ *матеріаломъ*, а вовсе не какъ основой для теоріи знанія. Такого рода *критическій* методъ построенія теоріи знанія такъ своеобразенъ и труденъ, что самъ гениальный основатель его Кантъ не могъ еще провести его во всей чистотѣ: пытаясь построить теорію знанія, онъ не могъ уберечься отъ догматическихъ предпосылокъ, потому что опирался на эмпиризмъ и раціонализмъ, пропитанные этими предпосылками и не подвергнутые еще тому глубокому анализу, какой возможенъ въ наше время благодаря многочисленнымъ изслѣдованіямъ по исторіи философіи.

Кто хочетъ, занимаясь теоріею знанія, уберечься отъ подводныхъ камней, о которые, какъ мы постараемся показать это дальше, разбилась философія Канта, тому нужно подготовить къ этой работѣ свой умъ путемъ анализа предшествующихъ философскихъ ученій и вскрыть всѣ предпосылки ихъ, именно всѣ положенія, лежащія въ основѣ ихъ, но не высказываемыя явно, а также положенія, лежащія въ основѣ ихъ и высказанныя ими, но еще не сопоставленныя съ возможными противоположными утверждениями и въ этомъ смыслѣ *догматическія*. Именно этимъ путемъ

мы и пойдёмъ, раньше чѣмъ строить теорію знанія. Мы подвергнемъ такому анализу докантовскій эмпиризмъ и рационализмъ. Такъ какъ дальнѣйшее развитіе философіи не увеличиваетъ, а уменьшаетъ количество предпосылокъ, то уже вслѣдъ за этимъ анализомъ можно попытаться дать первый очеркъ теоріи знанія. Затѣмъ для большаго подтвержденія этого очерка можно разсмотрѣть предпосылки критицизма и послѣкантивской философіи.

Критическое разсмотрѣніе философіи Канта и его преемниковъ мы не можемъ предпослать построению самостоятельной теоріи знанія по слѣдующей причинѣ. Разсматривая философскія системы до построения теоріи знанія, свободной отъ предпосылокъ докантовской философіи, поневолѣ приходится пользоваться терминами фактъ, опытъ, воспріятіе и т. п., въ томъ неопредѣленномъ значеніи, какое они имѣютъ во всѣхъ философскихъ системахъ, опирающихся на большое количество неопознанныхъ предпосылокъ. Анализъ такихъ сложныхъ и близкихъ намъ явленій, какъ философія Канта и его преемниковъ, чрезвычайно затрудняется этимъ. Построивъ теорію знанія, свободную отъ предпосылокъ рационализма и эмпиризма, можно придать точное значеніе всѣмъ этимъ терминамъ, и тогда легче будетъ разбираться въ философіи Канта.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

### Догматическія предпосылки докантовскаго эмпиризма.

Сначала мы займемся докантовскимъ эмпиризмомъ и будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ высоко развитыя системы Локка, Беркли и Юма, такъ какъ въ менѣ развитыхъ путаница противорѣчащихъ другъ другу или неясно формулированныхъ взглядовъ доходитъ до такихъ размѣровъ, что разобратъ въ нихъ можно было бы только по окончаніи нашего изслѣдованія, а не въ началѣ его. Намъ же изслѣдовать этотъ историческій процессъ дифференціаціи и координаціи идей и вовсе не нужно. Мы прибѣгаемъ

къ исторіи не ради исторіи, а для того, чтобы найти съ помощью анализа дѣйствительныхъ и возможныхъ міросозерцаній пути, возвращающіе къ утраченнымъ идеаламъ живого знанія.

Эмпиризмъ стремится построить все знаніе на опытѣ. Но понятія опыта и факта слишкомъ неопредѣленны на первыхъ ступеняхъ философскаго изслѣдованія. Развитіе докантовскаго эмпиризма опредѣлялось главнымъ образомъ именно перемѣнами въ ученіи о томъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ этими понятіями. На вопросъ, что такое опытъ, что такое факты прежде всего приходитъ на умъ отвѣтъ, что это воспріятія органовъ внѣшнихъ чувствъ, т.-е. зрительные, слуховые и т. п. образы. Такъ какъ изъ этихъ воспріятій складывается лишь знаніе о такъ называемомъ тѣлесномъ мірѣ, и такъ какъ другіе матеріалы знанія остаются на первыхъ порахъ незамѣченными (отчего это происходитъ, объ этомъ мы поговоримъ позже), то отсюда понятно, что на примитивныхъ ступеняхъ философствованія является мысль, будто знанію доступны только тѣла и ихъ дѣйствія. Такихъ взглядовъ придерживается напр. основатель англійскаго эмпиризма Ф. Беконъ. Впрочемъ эта односторонность не могла надолго укорениться въ философіи; послѣдующіе эмпиристы не могли не замѣтить, что фактическій матеріалъ знанія складывается не только изъ зрительныхъ, слуховыхъ и т. п. образовъ. Есть такія явленія, которыя наблюдаются безъ помощи глазъ, ушей или осязанія; если мы думаемъ о системѣ Лейбница и сопоставляемъ ее съ ученіемъ Аристотеля, находя между ними черты сходства, то мы заняты при этомъ разнообразными дѣятельностями припоминанія, сопоставленія, анализа, сознаемъ сходство, противорѣчіе между мыслями и т. п., и для того, чтобы узнать объ этихъ состояніяхъ сознанія, не нужно пощупать ихъ или посмотреть на нихъ, они узнаются, повидимому, какимъ-то болѣе непосредственнымъ путемъ. Уже Локкъ подмѣтилъ эти два рода познанія; одинъ изъ этихъ источниковъ знанія онъ называетъ „рефлексією“, а другой — „ощущеніемъ“. Онъ

называетъ ихъ также внутреннимъ и внѣшнимъ чувствомъ, такъ какъ одинъ изъ этихъ источниковъ, по его мнѣнію, даетъ намъ знаніе о внѣшнемъ мірѣ, а другой о дѣятельностяхъ нашей души <sup>1)</sup>).

Какое же знаніе о внѣшнемъ мірѣ получается съ помощью воспріятій? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно анализировать воспріятія внѣшняго міра. При этомъ и философы, и люди, непрічастные къ философіи, роковымъ образомъ прежде всего обращаютъ вниманіе на ощущенія, т.-е. на такія состоянія, какъ воспріятіе цвѣта, звука, вкуса и т. п., и думаютъ, что кромѣ ощущеній въ воспріятіяхъ внѣшняго міра нѣтъ никакихъ другихъ элементовъ. Отсюда неизбежно получаются скептическіе выводы. Изучая ощущенія, нетрудно замѣтить, что самой познаваемой вещи ихъ приписать нельзя. Если допустить, что роза имѣетъ запахъ, что вода горяча и что эти свойства нами *воспринимаются*, т.-е. существуютъ въ нашемъ знаніи такъ, какъ они есть въ вещахъ, то отсюда получится рядъ противорѣчій слишкомъ извѣстныхъ для того, чтобы стоило распространяться о нихъ. Такъ какъ въ теоріи знанія еще до изслѣдованія вопроса о томъ, что такое знаніе по существу, мы естественно склонны противопоставлять другъ другу я и не-я, познающій субъектъ и познаваемый объектъ, то, придя къ мысли, что ощущенія не суть свойства объекта, мы начинаемъ считать ихъ состояніями познающаго субъекта, начинаемъ принимать ихъ за *субъективныя состоянія*, хотя бы и вызванныя воздѣйствіями извнѣ. Иными словами, согласно этому ученію ощущенія ставятся въ одинъ рядъ съ такими субъективными состояніями, какъ удовольствіе или неудовольствіе, какъ чувствованіе активности или сосредоточеніе вниманія и т. п.

Ученіе о субъективности ощущеній пользуется чрезвычайно широкимъ распространеніемъ въ наше время. Почти

<sup>1)</sup> Локкъ, „Опытъ о человѣческомъ разумѣ“, перев. Савина, кн. II, гл. I, 4. стр. 81.

всякій учебникъ психологіи, почти всякое руководство по фізіологіи и даже такія науки, какъ физика, съ разныхъ сторонъ укореняють въ обществѣ это ученіе докантовской философіи. Оно пользуется такимъ почти всеобщимъ признаніемъ потому, что, изслѣдуя ощущенія, мы всегда воображаемъ, будто предъ нами стоитъ слѣдующая альтернатива: ощущеніе есть или *свойство познаваемой вещи*, или *мое состояніе* сознанія. Мы упускаемъ изъ виду, что существуетъ еще одно возможное рѣшеніе вопроса, и что его нужно было бы также принять въ расчетъ и подвергнуть критикѣ. Именно можно предположить, что ощущеніе не есть свойство познаваемой вещи, но въ то же время оно не есть и мое субъективное состояніе, а представляетъ собою состояніе какой-либо вещи, служащей въ актѣ воспріятія посредникомъ между мною и познаваемымъ объектомъ. Напр., цвѣта, звуки, вкусы, запахи могли бы быть состояніями какихъ-либо низшихъ центровъ нервной системы, — состояніями, которыя развиваются въ этихъ центрахъ подъ вліяніемъ воздѣйствій извнѣ и *воспринимаются мною непосредственно*, т.-е. существуютъ въ моемъ знаніи такъ, какъ они существуютъ въ этихъ низшихъ центрахъ. Такъ какъ ученіе о субъективности ощущеній высказывается безъ сопоставленія съ этимъ третьимъ возможнымъ рѣшеніемъ вопроса и находится въ числѣ положеній, неясно формулированныхъ, еще неясно мыслимыхъ, стоящихъ на границѣ между безотчетно подразумеваемымъ и критически изслѣдуемымъ, то оно относится къ числу предпосылокъ докантовскаго эмпиризма. Мало того, присматриваясь къ этому ученію, можно замѣтить, что въ основѣ его лежатъ двѣ предпосылки, взаимно подкрѣпляющія другъ друга. Обративъ вниманіе какъ разъ на ощущенія, которыя въ самомъ дѣлѣ не исходятъ изъ познаваемой вещи, а суть ея дѣйствія, мы укрѣпляемся въ мысли, что я и не-я, познающій субъектъ и познаваемый объектъ, обособлены другъ отъ друга, такъ что соприкосновеніе, необходимое для акта знанія, совершается путемъ *воздѣйствія* внѣшнихъ ве-

щей на я, а не путем непосредственнаго вхожденія ихъ свойствъ въ сферу познающаго я. Укрѣпляясь же въ мысли, что я и не-я обособлены, мы тѣмъ болѣе укрѣпляемся въ мысли, что оттуда, изъ этого „внѣшняго“ міра ничего прямо не воспринимается, а потому намъ и въ голову не приходитъ мысль, что *ощущенія могли бы не принадлежать познаваемой вещи и все-таки быть въ то же время объективными*; такимъ образомъ мы окончательно останавливаемся на ученіи, что ощущенія суть именно „мои“ субъективныя состоянія, „мои“ отклики на воздѣйствія изъ внѣшняго міра.

Эти предпосылки можно выразить вкратцѣ въ слѣдующихъ положеніяхъ:

- 1) я и не я обособлены другъ отъ друга;
- 2) опытъ есть результатъ дѣйствія не я на-я;
- 3) ощущенія суть „мои“ субъективныя состоянія сознанія.

Эти предпосылки входятъ въ составъ не только современныхъ ходячихъ взглядовъ на процессы знанія, но и лежатъ въ основѣ докантовской философіи. Локкъ съ того именно и начинается свой „Опытъ о человѣческомъ разумѣніи“, что ставитъ вопросъ о происхожденіи идей въ нашемъ я. Критикуя ученіе о прирожденныхъ идеяхъ, онъ приходитъ къ мысли, что ничего прирожденнаго въ нашей душѣ нѣтъ, что душевная жизнь начинается подъ вліяніемъ опыта, подъ которымъ онъ разумѣетъ именно *воздѣйствіе* внѣшняго міра на я.

Еще не рѣшивъ вопроса о знаніи, Локкъ уже пускается въ различныя подробности относительно этого воздѣйствія не-я на я и говорить, напр., что „всякое ощущеніе въ насъ производится только различными степенями и формами движенія нашихъ жизненныхъ духовъ (animal spirits), различно волнуемыхъ внѣшними объектами“, такъ что даже и отсутствіе, исчезновеніе какихъ-нибудь свойствъ въ предметѣ можетъ быть источникомъ новой положительной идеи, потому что „ослабленіе прежняго движенія должно такъ же необходимо вызывать въ насъ новое ощущеніе, какъ и

его измѣненіе или наростаніе, и такимъ образомъ породить новую идею, которая зависитъ только отъ различнаго движенія жизненныхъ духовъ въ этомъ органѣ“<sup>1)</sup>).

Несмотря на эти скептическія соображенія, Локкъ еще не вполне послѣдователенъ въ своемъ ученіи объ ощущеніи: онъ еще думаетъ, что по крайней мѣрѣ такія качества тѣла, какъ протяженность, фигура, число и движеніе, какъ бы *входятъ* въ наше сознаніе *непосредственно* изъ внѣшняго міра, благодаря тому, что „недоступныя воспріятію тѣла исходятъ отъ вещей къ глазамъ и черезъ глаза посылаютъ въ мозгъ движеніе, производящее въ мозгу наши идеи о тѣлахъ“<sup>2)</sup>).

Однако въ общемъ Локкъ уже идетъ тѣмъ путемъ, который неизбежно приводитъ въ концѣ концовъ къ скептицизму Юма. Установивъ, что весь фактическій матеріалъ знанія состоитъ изъ непосредственнаго сознанія дѣятельности нашей души и изъ ощущеній, которыя тоже относятся къ числу состояній нашей души, онъ или одинъ изъ его преемниковъ неизбежно долженъ былъ признать вмѣстѣ съ этимъ, что никакого факческаго матеріала, дающаго знаніе о внѣшнемъ мірѣ, у насъ нѣтъ, и что никакого способа выйти за предѣлы своего я, за границы своихъ субъективныхъ состояній у насъ быть не можетъ. Единственный выходъ изъ этого положенія былъ бы найденъ только въ томъ случаѣ, если бы, анализируя воспріятія такъ называемаго внѣшняго міра, Локкъ нашелъ въ ихъ составѣ какіе-либо нечувственные элементы,—элементы иного порядка, чѣмъ ощущенія. Локкъ не совсѣмъ упустилъ изъ виду эти элементы, и мы должны теперь познакомиться съ тѣмъ, какъ онъ объяснилъ происхожденіе ихъ, и какъ онъ ихъ оцѣнилъ въ своей теоріи знанія.

Въ наше время, опираясь на труды философовъ и психологовъ докантовской и послѣкантовской философіи, найти эти нечувственные элементы воспріятія вовсе не трудно.

---

1) Тамъ же, кн. II. гл. VIII. 4, стр. 108.

2) Тамъ же, 12, стр. 111.

Вопросы философіи, кн. 72.



Всякое воспріятіе складывается изъ множества ощущеній, которыя образуютъ единство; сознаніе *единства* ощущеній не есть ощущеніе и не можетъ быть объяснено дѣятельностью какого-либо органа чувствъ, хотя бы потому, что единство ощущеній возможно лишь тамъ, гдѣ уже есть ощущенія, и лишь тамъ, гдѣ мы выходимъ за предѣлы отдѣльныхъ ощущеній и ставимъ ихъ всѣ въ отношеніе другъ къ другу. Мало того, что ощущенія сознаются объединенными, во внѣшнихъ воспріятіяхъ мы еще усматриваемъ и причину этого объединенія, именно живо чувствуемъ, что ощущенія складываются въ единство потому, что у нихъ есть одинъ общій источникъ, одинъ общій носитель ихъ, т.-е. то, что называется въ философіи субстанціею; и эта идея, безъ сомнѣнія, возникаетъ въ сознаніи не какъ результатъ дѣятельности какого-либо органа чувствъ, такъ какъ и она имѣетъ смыслъ лишь въ отношеніи ко всѣмъ ощущеніямъ. Далѣе этотъ субстанціальныи носитель различныхъ свойствъ живо сознается какъ что-то чуждое намъ, что-то навязывающееся намъ извнѣ, какъ міръ не я, окрашенный чувствомъ объективности. Мы не отрицаемъ того, что даже ощущенія уже окрашены этимъ чувствованіемъ, но мы настаиваемъ на томъ, что во всякомъ ощущеніи, напр. въ ощущеніи краснаго цвѣта нужно различать чувствованіе объективности и содержаніе ощущенія, напр. красность, и что чувствованіе объективности должно быть поставлено скорѣе въ рядъ съ такими душевными состояніями, какъ сознаніе субстанціальности, чѣмъ съ такими, какъ сознаніе красноты (красности), звучности и т. п. Наконецъ, укажемъ еще на одинъ нечувственный элементъ воспріятій, очень важный для теоріи знанія. Воспринимая такой рядъ событій, какъ порывъ бушующаго вѣтра и паденіе сломаннаго вѣтромъ дерева, мы сознаемъ не только ощущеніе холода и т. п. отъ вѣтра и получаемъ не только рядъ зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній падающаго дерева, но и живо чувствуемъ, что между этими явленіями существуетъ какая-то особенная, тѣсная связь;

это связь болѣе глубокая, болѣе интимная, чѣмъ послѣдовательность или сосуществованіе во времени: намъ кажется, что мы непосредственно чувствуемъ, какъ въ этомъ случаѣ затратилась какая-то энергія, была пущена въ ходъ какая-то *сила, породившая, активно создавшая* новое явленіе. Этотъ элементъ воспріятія, сознаніе причинной связи, сознаніе силы стоитъ особнякомъ отъ ощущеній, хотя и можетъ примѣшиваться къ самымъ разнообразнымъ ощущеніямъ. Правда, согласно нѣкоторымъ ученіямъ современной психологіи сознаніе силы есть не что иное, какъ совокупность моторныхъ ощущеній. Однако разсматривать въ подробностяхъ это ученіе и опровергать его здѣсь незачѣмъ, такъ какъ критика докантовскаго эмпиризма не измѣняется отъ того, согласимся ли мы съ этимъ положеніемъ или нѣтъ. Для этой критики важно лишь то, что въ идеѣ причинной связи заключается не только сознаніе послѣдовательности во времени, но и сознаніе активного порожденія одного явленія другимъ.

Локкъ усмотрѣлъ эти элементы воспріятія, но его психологическій и гносеологическій анализъ не былъ достаточно глубокъ. Онъ еще не твердъ въ своихъ взглядахъ на эти элементы воспріятія. Мѣстами о нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ говоритъ, что они получаются, какъ всевозможныя другія ощущенія, благодаря дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, и потому полагаетъ, что объясненіе ихъ требуетъ не большаго труда, чѣмъ объясненіе ощущенія краснаго цвѣта. Въ особенности въ началѣ своего сочиненія онъ заходитъ въ этомъ отношеніи черезчуръ далеко: даже идеи существованія и единства не кажутся ему загадочными. „Существованіе и единство—двѣ другія идеи,—говоритъ онъ,—которыя доставляются разуму каждымъ внѣшнимъ объектомъ, каждой внутренней идеей. Когда идеи находятся въ нашей душѣ, мы смотримъ на нихъ, какъ на дѣйствительно тамъ находящіяся, точно такъ же, какъ мы признаемъ вещи дѣйствительно находящимися внѣ насъ, т. е. существующими или имѣющими существованіе. Точно

также все, что мы можем признавать одною вещью, будет ли это реальное существо или идея, доставляет разуму идею единства“<sup>1)</sup>).

Онъ не замѣчаетъ, что для него, при его ученіи объ опытѣ, какъ о субъективныхъ откликахъ души въ отвѣтъ на воздѣйствіе чуждаго ей, внѣшняго міра, въ словахъ „мы признаемъ вещи дѣйствительно находящимися внѣ насъ“, а также въ словахъ „все, что мы можемъ признавать одною вещью“, заключается глубокая и даже неразрѣшимая проблема (впрочемъ, что касается знанія существованія внѣшняго міра, онъ усмотрѣлъ эту проблему въ концѣ своего изслѣдованія, о чемъ мы и поговоримъ нѣсколько позже). Точно также онъ относится къ понятію силы и причины. „Наблюдя своими чувствами постоянную смѣну вещей, мы не можемъ не замѣтить,—говоритъ Локкъ,—что различныя отдѣльныя качества и субстанціи начинаютъ существовать, и что онѣ получаютъ свое существованіе отъ надлежащаго приложенія и воздѣйствія какого-нибудь другого существа. Отъ этого наблюденія мы и получаемъ свои идеи причины и слѣдствія“<sup>2)</sup>).

Изъ приведенныхъ примѣровъ видно, что Локкъ еще совсѣмъ не замѣчаетъ большинства тѣхъ проблемъ, которыя были ясно сознаны послѣднимъ представителемъ докантовскаго эмпиризма Юмомъ. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы онъ былъ во всѣхъ случаяхъ такъ неосмотрителенъ, какъ въ приведенныхъ примѣрахъ. Дойдя въ своихъ изслѣдованіяхъ до понятія субстанціи, онъ замѣчаетъ, что происхожденіе этого понятія необходимо подвергнуть изслѣдованію. Впрочемъ, отъ этого его теорія знанія мало выигрываетъ. Ослѣпленный предположеніемъ, что я и не-я рѣшительно обособлены другъ отъ друга, такъ что состоянія души суть лишь субъективные отклики души въ отвѣтъ на воздѣйствія извнѣ, онъ и не думаетъ о томъ, что сознаніе

<sup>1)</sup> Тамъ же, кн. II, гл. VII, стр. 106.

<sup>2)</sup> Тамъ же, кн. II, гл. XXVI, 1, стр. 308.

субстанціальности можетъ быть болѣе объективнымъ элементомъ знанія, чѣмъ ощущенія; онъ идетъ прямо противоположнымъ путемъ, именно предполагаетъ, что отдѣльныя разрозненныя ощущенія составляютъ первое содержаніе душевной жизни <sup>1)</sup>, и что уже потомъ благодаря собственной дѣятельности души на этомъ первоначальномъ матеріалѣ, путемъ сопоставленій его другъ съ другомъ, а также благодаря совмѣстному и послѣдовательному существованію этихъ матеріаловъ въ душѣ, на нихъ нарастаютъ *еще болѣе субъективныя наслоенія*, напр. идея субстанціальности. Приведемъ разсужденіе самого Локка.— „Приобрѣтая, какъ говорилъ я, въ большомъ числѣ простыя идеи въ томъ порядкѣ, какъ онѣ находятся во внѣшнихъ вещахъ, отъ чувствъ или отъ рефлексіи о своихъ собственныхъ дѣятельностяхъ, душа замѣчаетъ также, что нѣкоторыя изъ числа этихъ простыхъ идей идутъ постоянно вмѣстѣ. Такъ какъ мы *предполагаемъ*, что онѣ принадлежать одной вещи, и такъ какъ слова приспособлены къ обозначенію общихъ понятій и употребляются для большой скорости то мы зовемъ объединенныя такимъ образомъ въ одномъ субъектѣ идеи однимъ именемъ, а въ послѣдствіи по неосмотрительности склонны говорить и думать, какъ объ одной простой идеѣ, о томъ, что на самомъ дѣлѣ есть лишь сочетаніе многихъ идей. Ибо, какъ я уже сказалъ, *не считая возможнымъ, чтобъ эти простыя идеи существовали самостоятельно, мы приучаемся предполагать нѣкоторый субстратъ*, въ которомъ онѣ существуютъ, и отъ котораго происходятъ, и который мы поэтому зовемъ „субстанціей“. Такъ что, кто попробуетъ испытать себя насчетъ своего понятія о чистой субстанціи вообще, тотъ въ своей идеѣ ея не найдетъ ничего, кромѣ *предположенія* о неизвѣстной подпоркѣ (support) тѣхъ качествъ, которыя способны производить въ насъ простыя идеи и которыя обыкновенно зовутся акциденціями“ <sup>2)</sup>.

1) См. тамъ же кн. II, гл. 12. 1; гл. XXV. 1, 9.

2) Тамъ же кн. II, гл. XXIII, 1, 2, стр. 276. Курсивъ въ этой цитатѣ принадлежитъ намъ.

Это объясненіе отличается замѣчательною панвностью: въ немъ предполагается все, что нужно объяснить. Какъ эмпиристъ, Локкъ долженъ былъ бы указать на фактическія переживанія, изъ которыхъ складывается идея субстанціальности, вмѣсто этого онъ ссылается на „неосмотрительность“, на то, что мы „пріучаемся предполагать нѣкоторый субстратъ“ и т. п., упуская изъ виду, что даже и неосмотрительность должна имѣть какой-либо фактической матеріаль для своихъ измышлений.

Однако на плечахъ Локка стоитъ болѣе глубокой изслѣдователь—Юмъ; онъ берется за ту же проблему, и рѣшаетъ ее съ большею послѣдовательностью, хотя и въ томъ же духѣ, какъ Локкъ. Онъ, какъ и Локкъ, полагаетъ, что фактической матеріаль знаній складывается лишь изъ субъективныхъ душевныхъ состояній, связанныхъ другъ съ другомъ лишь во времени, между прочимъ изъ ощущеній. Такимъ образомъ первоначально звуки, издаваемые какимъ-либо колоколомъ, представляются не болѣе связанными съ видимымъ образомъ колокола, чѣмъ звуки голоса звонаря, но съ теченіемъ времени, если мы очень часто будемъ встрѣчать вмѣстѣ звуки колокола и видимый его образъ, между этими ощущеніями установится чрезвычайно тѣсная ассоціація, такъ что возникновеніе одного изъ этихъ ощущеній будетъ сопровождаться ожиданіемъ возникновенія другого, и если это другое ощущеніе возникнетъ, оно будетъ испытываться нами, какъ привычное въ данной обстановкѣ. Итакъ, по мнѣнію Юма, субстанція есть не что иное, какъ привычное сосуществованіе ощущеній, привычная связка ихъ: въ этомъ и состоитъ субстанціальность. Однако онъ прекрасно понимаетъ, что онъ обязанъ объяснить разницу между простымъ сосуществованіемъ во времени и субстанціальнымъ сосуществованіемъ, и что онъ долженъ объяснить эту разницу ссылкой на какое-либо фактическое переживаніе. И въ самомъ дѣлѣ, онъ указываетъ на фактическія переживанія, присоединяющіяся къ сознанію сосуществованія во времени и превращающія его въ сознаніе суб-

станціального сосуществованія: эти фактическія переживанія суть, по его мнѣнію, *чувствованіе привычности и эмоція ожиданія.*

Совершенно такимъ же образомъ Юмъ объясняетъ возникновеніе понятія причинности. Онъ полагаетъ, что причинная связь явленій есть не что иное, какъ одна изъ формъ послѣдовательности явленій во времени, а именно: это послѣдовательность, привычная для насъ вслѣдствіе частаго повторенія ея въ прошломъ настолько, что, встрѣчая одинъ изъ членовъ этой послѣдовательности, мы ожидаемъ тотчасъ же появленія и другого члена ея. Такимъ образомъ, по ученію Юма, послѣдовательность между такою парюю явленій, какъ паденіе камня на стекло и появленіе трещинъ на этомъ стеклѣ, по существу ничѣмъ не отличается отъ такой послѣдовательности явленій, какъ раскрываніе мною книги и случайно слѣдующій за этимъ актомъ отдаленный раскатъ грома. Разница между первою и второю послѣдовательностью состоитъ лишь въ томъ, что первая послѣдовательность сопровождается чувствованіемъ привычности и эмоціею ожиданія, а во второй послѣдовательности этихъ чувствованій нѣтъ <sup>1)</sup>).

Итакъ, по мнѣнію эмпиристовъ, сознаніе причинности, субстанціальности и т. п., имѣетъ *еще больше субъективный характеръ*, чѣмъ ощущенія. Это какъ бы второе наслоеніе, второй этажъ субъективности, надстраивающійся въ нашемъ сознаніи на первомъ этажѣ, на ощущеніяхъ.

Допустимъ на минуту, что *всѣ матеріалы*, изъ которыхъ мы пытаемся строить знаніе о внѣшнемъ мірѣ, въ самомъ дѣлѣ *субъективны*, что всѣ они принадлежатъ мнѣ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мнѣ принадлежатъ чувства удовольворенія или неудовлетворенія, процессы умозаключенія и т. п., и зададимся вопросомъ, можно ли при такихъ условіяхъ получить эмпирическое *адекватное* знаніе о мірѣ, т.-е.

1) Юмъ, «Исслѣдованіе человѣческаго разумѣнія», перев. Церетели, отд. VII стр. 87.

построить картину внѣшняго міра, которая состояла бы изъ нашихъ фактическихъ переживаній и въ то же время заключала въ себѣ дѣйствительныя свойства, явленія и процессы этого внѣшняго міра? Если строго отнестись къ ученію о субъективности переживаній познающаго субъекта и строго философски осуществлять требованія эмпиризма, то, даже и безъ дальнѣйшихъ изслѣдованій, на этотъ вопросъ придется дать слѣдующій отвѣтъ: *при такихъ условіяхъ не только нельзя познавать свойствъ внѣшняго міра, но даже и самое существованіе его не можетъ быть доказано логически или, вѣрнѣе, мы не могли бы при этомъ даже и догадываться о существованіи какого-то внѣшняго міра*; иными словами, при этихъ условіяхъ мы не можемъ нигдѣ и никакъ выйти за предѣлы своей душевной жизни, мы должны изучать лишь свои состоянія сознанія, познавать и признавать существующими только самихъ себя, т.-е. сдѣлаться сторонниками *сомни-сизма*. Но, конечно, эта неумолимая послѣдовательность могла явиться лишь какъ результатъ продолжительной философской работы. Этотъ скептицизмъ проникаетъ въ эмпиристическую философію лишь постепенно, шагъ за шагомъ суживая сферу допускаемаго эмпиристами знанія, и приводитъ къ конечнымъ разрушительнымъ выводамъ лишь въ лицѣ послѣдняго эмпириста—Юма.

Уже Локкъ пришелъ къ мысли, что мы познаемъ лишь свои идеи. „Такъ какъ у души во всѣхъ ея мысляхъ и разсужденіяхъ нѣтъ непосредственнаго объекта, кромѣ ея собственныхъ идей, которыя однѣ она созерцаетъ и можетъ созерцать, то наше познаніе, очевидно, относится только къ нимъ,“ говоритъ Локкъ <sup>1)</sup>. По мнѣнію Беркли самое понятіе „быть“ въ отношеніи къ вещамъ внѣшняго міра означаетъ не что иное, какъ „быть воспринимаемымъ“ (*esse=percipi*) <sup>2)</sup>. Однако Локкъ еще вовсе не приходитъ къ мысли, что при такихъ условіяхъ ничего нельзя знать о

<sup>1)</sup> Локкъ, тамъ же кн. IV, гл. I, 1, стр. 524.

<sup>2)</sup> Berkeley, A treatise concerning the principles of human knowledge, III.

томъ, есть ли какая-нибудь связь, какое-нибудь соотвѣтствіе между процессами знанія въ душѣ человѣка и вещами внѣшняго міра, или его вовсе нѣтъ. Локкъ, правда, уже отвергнулъ возможность адекватнаго знанія внѣшняго міра, т.-е. знанія, воспроизводящаго дѣйствительность такъ, какъ она существуетъ за предѣлами процесса знанія, но онъ все же допускаетъ *сообразность* между знаніемъ и дѣйствительными вещами, нѣкотораго рода *соотвѣтствіе* между ними. Поскольку между знаніемъ и внѣшними вещами существуетъ, хотя бы отчасти, допускаемый имъ своего рода параллелизмъ, онъ называетъ знаніе реальнымъ <sup>1)</sup>.

На вопросъ, какъ же возникаетъ эта сообразность, Локкъ даетъ отвѣтъ, естественно приходящій на умъ людямъ, впервые задумывающимся надъ разрѣшеніемъ этой задачи. „Такъ какъ, согласно вышеуказанному—говоритъ онъ, душа сама никакъ не можетъ образовать простыхъ идей, то онѣ необходимо должны быть продуктомъ вещей, дѣйствующихъ на душу согласно своей природѣ и производящихъ тамъ тѣ воспріятія, къ которымъ мудростью и волею Творца онѣ предназначены и приспособлены. Отсюда слѣдуетъ, что простыя идеи не выдумки нашего воображенія, но естественныя и правильныя продукты внѣшнихъ вещей, реально дѣйствующихъ на насъ, и что онѣ вполне обладаютъ тою сообразностью, которая имѣется въ виду или требуется нашимъ состояніемъ, ибо онѣ доставляютъ намъ такія представленія о вещахъ, которыя этимъ вещамъ свойственно производить въ насъ, благодаря чему мы способны различать разряды и положенія различныхъ субстанцій, брать субстанціи для своихъ нуждъ, пользоваться ими для своихъ цѣлей. Такимъ образомъ, идея бѣлизны или горечи, точно соотвѣтствуя въ душѣ той силѣ вещей, которая производитъ въ насъ эту идею, обладаетъ вполне реальною сообразностью внѣшнимъ вещамъ, какая только возможна и необходима для нея. И этой сообразности между нашими

<sup>1)</sup> Локкъ, тамъ же, кн. IV, гл. IV, стр. 563 сс.



простыми идеями и существующими вещами достаточно для реального познания“ 1).

Знакомясь съ этимъ разсужденіемъ Локка, съ недоумѣніемъ задаешь себѣ вопросъ, откуда же Локку извѣстно, что „идея бѣлизны или горечи точно соотвѣтствуетъ въ душѣ той силѣ вещей, которая производитъ эту идею“; если ощущенія субъективны и сила, производящая ихъ, не попадаетъ въ наше сознание, то, оставаясь на почвѣ фактовъ, необходимо признать, что мы ничего не знаемъ о томъ, соотвѣтствуютъ ли эти силы ощущеніямъ или нѣтъ, мы даже не знаемъ, существуютъ ли такія силы.

Беркли уже не впадаетъ въ такія грубыя заблужденія, онъ не допускаетъ никакой сообразности, по крайней мѣрѣ, между ощущеніями и внѣшнимъ міромъ; онъ говоритъ, что воспріятія матеріальныхъ вещей не могутъ быть копіею дѣйствительности уже потому, что всякое воспріятіе есть комплексъ идей, а идея можетъ быть похожа только на идею 2).

Наконецъ, наиболѣе послѣдовательный изъ эмпиристовъ, Юмъ уже не говоритъ *ни о соотвѣтствіи, ни о разногласіи* между нашими идеями и внѣшнимъ міромъ, а если и пускается въ область предположеній по этому вопросу, то скорѣе допускаетъ несоотвѣтствіе 3). Онъ считаетъ недоказуемымъ существованіе внѣшняго міра и потому мало интересуется отношеніемъ процессовъ знанія къ внѣшнему міру. Онъ рѣшительно утверждаетъ, что мы познаемъ только свои впечатлѣнія и воспоминанія о нихъ.

Значеніе этихъ разсужденій объ отношеніи между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ выяснится полнѣе, если взглянуть на нихъ съ слѣдующей стороны. Всякая теорія знанія, начиная съ самыхъ наивныхъ нефилозофскихъ представленій и кончая самыми сложными искусственными по-

1) Тамъ же, стр. 565.

2) Berkeley, тамъ же VIII.

3) Юмъ, тамъ же, отд. XII, стр. 177, 178.

строениями, заключаетъ въ себѣ въ той или иной формѣ утверженіе, что между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ существуетъ нѣкоторое опредѣленное отношеніе, именно соотвѣтствіе (своего рода параллелизмъ), согласіе или сходство въ самыхъ различныхъ степеняхъ, отъ полного тождества (адекватности) до той неопредѣленной „сообразности“, о которой говоритъ Локкъ. Тождество (адекватность) между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ возможно лишь въ томъ случаѣ, если познаваемый объектъ цѣликомъ и при томъ въ оригиналь находится въ процессѣ знанія, если онъ имманентенъ процессу знанія. Если же допустить, что знаніе и познаваемый объектъ обособлены, то въ такомъ случаѣ знаніе можетъ соотвѣтствовать познаваемому объекту лишь въ томъ смыслѣ, что въ процессѣ знанія строится болѣе или менѣе полная копія познаваемого объекта. Тогда знаніе имѣетъ не имманентный, а трансцендентный характеръ, оно относится къ чему-то, что находится внѣ его. Но если знаніе есть копія съ оригинала, который находится внѣ процесса знанія, то у насъ нѣтъ никакихъ эмпирическихъ критеріевъ того, въ какой мѣрѣ существуетъ соотвѣтствіе между копией и оригиналомъ, даже нѣтъ никакихъ рѣшительныхъ основаній вообще утверждать это соотвѣтствіе. Поэтому докантовскій эмпиризмъ, послѣдовательно развиваясь, принужденъ былъ въ концѣ концовъ совсѣмъ отказаться отъ оцѣнки отношенія знанія къ внѣшнему міру, какъ это и сдѣлалъ Юмъ.

Неудивительно поэтому, что въ опредѣленіи понятія знанія не только Юмъ, но даже и его предшественники имѣютъ въ виду не отношеніе знанія къ какимъ-либо объектамъ, находящимся внѣ человѣческаго ума, а внутренніе признаки познавательнаго процесса, характеризующіе знаніе съ его субъективной и имманентной стороны. Локкъ говоритъ, что „знаніе есть воспріятіе связи и соотвѣтствія, либо несоотвѣтствія нашихъ идей“<sup>1)</sup>.

1) Локкъ, тамъ же, кн. IV, гл. 1, 2, стр. 524.

Изъ этого скептическаго отношенія къ знанію однако не слѣдуетъ, будто эмпиристы совсѣмъ отказались отъ адекватнаго знанія, отъ мысли, что познаваемая вещь существуетъ или возсоздается въ актѣ знанія такъ, какъ она есть. Если такому знанію недоступенъ міръ внѣшній, то все же внутренній міръ, по ученію эмпиристовъ, еще не изъять отсюда. Мы можемъ познавать только свои идеи, но зато, познавая ихъ, намъ не нужно даже и копировать ихъ: зачѣмъ прибѣгать къ копіи, если самъ оригиналь непосредственно данъ намъ и познается интуитивно безъ всякихъ вспомогательныхъ орудій. „Когда въ душѣ есть вообще какія-нибудь чувства или идеи,—говоритъ Локкъ,—то первый актъ ея состоитъ въ томъ, что она воспринимаетъ свои идеи и, поскольку воспринимаетъ ихъ, познаетъ также ихъ различіе и то, что одна не есть другая. Это безусловно необходимо до такой степени, что безъ этого не могло бы быть ни познанія, ни разсужденія, ни воображенія, ни раздѣльныхъ мыслей вообще. Черезъ это душа ясно и непогрѣшимо воспринимаетъ, что каждая идея соотвѣтствуетъ себѣ самой и есть то, что она есть, и что всѣ раздѣльныя идеи не соотвѣтствуютъ другъ другу, т.-е. что одна не есть другая; и душа достигаетъ этого безъ мукъ труда и дедукціи, съ перваго взгляда, своею природною способностью воспріятія и различенія“ 1).

Итакъ, свои идеи, что касается ихъ содержанія и отношеній между собою въ родѣ сходства и различія между ними, мы познаемъ въ совершенствѣ. Однако если впечатлѣнія суть субъективные отклики нашей души на воздѣйствія извнѣ, то какъ бы мы ни знали ихъ каждую порознь, мы должны придти къ скептическимъ выводамъ относительно возможности изученія порядка ихъ причинной связи, а въдь этотъ порядокъ именно важнѣе всего для науки. Когда мы приливаемъ къ синему отъ присутствія лакмуса раствору какой-либо щелочи соляную кислоту и замѣчаемъ, что съ извѣ-

1) Локкъ, тамъ же, кн. IV гл. 1, 4, стр. 525.

стнаго момента синяя жидкость сдѣлалась розовою и начинаетъ производить совершенно иныя химическія дѣйствія, чѣмъ прежде, то всѣ эти перемѣны даны намъ въ видѣ ряда разнообразныхъ ощущеній, которыя вполнѣ доступны нашему познанію со стороны сходства или различія между ними. Однако химическія реакціи представляютъ интересъ не съ этой стороны: мы изучаемъ ихъ для того, чтобы узнать законы связи явленій другъ съ другомъ, общія правила необходимой послѣдовательности явленій. Въ отвѣтъ на это требованіе науки Юмъ говоритъ, что сколько бы мы ни изучали свои впечатлѣнія, мы не можемъ придти къ достовѣрнымъ общимъ правиламъ ихъ послѣдовательности. Изучая химическія реакціи, мы имѣемъ дѣло только со своими субъективными впечатлѣніями, связанными лишь сосуществованіемъ или послѣдовательностью во времени и помимо этой связи во времени совершенно разрозненными, вовсе не порождающими какъ-либо другъ друга, вообще *не находящимися въ какой-либо болѣе интимной связи, чѣмъ порядокъ во времени* <sup>1)</sup>. Если какая-либо пара явленій случайно встрѣчалась въ прошломъ нашемъ опытѣ много разъ вмѣстѣ, то мы въ силу привычки начинаемъ воображать, будто между этою парою явленій существуетъ какая-то особенно интимная связь, и устанавливаемъ общее правило, утверждающее мнимую необходимость такой-то именно, а не иной послѣдовательности впечатлѣній и на будущее время. Но, конечно, наша привычка не заключаетъ въ себѣ никакого ручательства своей рacionalesности; быть можетъ, завтрашній день покажетъ, что всѣ законы физики, химіи и т. п. не имѣютъ никакого значенія и завтра вслѣдъ за совокупностью впечатлѣній, обозначаемаыхъ словами кислородъ и водородъ, будетъ появляться совокупность впечатлѣній, называемыхъ словомъ желѣзо, а вовсе не совокупность впечатлѣній, называемыхъ словомъ вода, какъ это до сихъ поръ бывало милліоны разъ въ лабораторіяхъ, но, можетъ быть,

---

<sup>1)</sup> См. Юмъ, тамъ же, отд. VII, стр. 82.

не случится въ миллионъ первый разъ. Если всякое общее положеніе относительно фактовъ есть лишь вѣрованіе, основанное на привычкѣ, то это значить, что теоретическія науки относительно фактовъ, физика, химія, физиологія, социологія и т. п. *предъ судомъ философіи* (но, конечно, не для цѣлей практической жизни) оказываются недостовѣрными; только конкретныя науки: географія, исторія и т. п., если онѣ ограничиваются лишь *описаніемъ* единичныхъ фактовъ (впечатлѣній), какъ единичныхъ, могутъ считаться съ философской точки зрѣнія вполне достовѣрными.

Кромѣ того наукою въ строго философскомъ смыслѣ этого слова Юмъ считаетъ математику. Онъ полагаетъ, что математика состоитъ изъ аналитическихъ сужденій (въ родѣ сужденія „цѣлое больше каждой изъ своихъ частей“) и изучаетъ лишь отношенія равенства и т. п. между идеями, такъ что этого рода „сужденія могутъ быть открыты путемъ одной только дѣятельности мышленія, безъ отношенія къ тому, что существуетъ гдѣ бы то ни было во вселенной“<sup>1)</sup>.

Скептицизмъ, развивающійся въ эмпиристической философіи, какъ необходимое слѣдствіе предпосылокъ, утверждающихъ, что я и не-я обособлены, и что опытъ есть продуктъ дѣйствія внѣшняго міра на я, необходимо приводитъ къ утвержденію, что не только объективныя связи между явленіями внѣшняго міра, но даже и самое существованіе внѣшняго міра не можетъ быть доказано. Уже Локкъ чувствуетъ, что его философія не можетъ объяснить знанія о существованіи внѣшняго міра. Допуская, что кромѣ состояній сознанія познающаго субъекта существуютъ еще внѣшнія вещи, вызывающія эти состоянія сознанія, Локкъ понимаетъ, что это — умозаключеніе отъ слѣдствія къ основанію, вовсе не отличающееся строгою достовѣрностью, какъ всѣ умозаключенія такого рода: „ибо обладаніе какою-нибудь идеею не доказываетъ существо-

1) Юмъ, тамъ же, отд. IV, стр. 25.

ванія вещи, какъ изображеніе челоуѣка не свидѣтельствуетъ объ его бытіи въ мірѣ, какъ сновидѣнія не образуютъ подлинной исторіи“<sup>1)</sup>. Однако у него не хватаетъ силъ отважиться на рѣшительный скептицизмъ, и онъ цѣпляется даже за чисто личные аргументы въ пользу существованія внѣшняго міра, напр. обращается къ читателю съ слѣдующимъ заявленіемъ: „что касается меня, то я думаю, что Богъ далъ мнѣ достаточную увѣренность въ существованіи внѣшнихъ вещей“<sup>2)</sup>.

Юмъ, опирающійся на скептическіе выводы своихъ предшественниковъ и болѣе послѣдовательный, чѣмъ они, уже рѣшительно признаетъ, что утверженіе достовѣрности существованія внѣшняго міра, во-первыхъ, не можетъ быть доказано, а во-вторыхъ, даже и противорѣчитъ разуму, такъ какъ разумъ убѣждаетъ насъ, что „всѣ чувственныя качества существуютъ въ душѣ, а не въ объектѣ“<sup>3)</sup>.

Скептическіе взгляды Юма вполне послѣдовательно вытекаютъ изъ основъ докантовскаго эмпиризма. Выше было указано, что если всѣ матеріалы знанія субъективны, то, оставаясь на почвѣ фактическихъ переживаній, неизбѣжно нужно стать на сторону солипсизма. Но все же многимъ можетъ показаться, что это не необходимо, и что эмпиризмъ въ лицѣ Юма слишкомъ рано сложилъ оружіе. Даже и тѣ, кто думаетъ, что процессы и свойства внѣшняго міра не входятъ въ сознаніе такъ, какъ они существуютъ внѣ сознанія, все же полагаютъ, что изучая порядокъ ощущеній, можно догадываться о соотвѣтствующемъ имъ порядкѣ раздраженій, находящихся внѣ нашего ума и остающихся для насъ совершенно неизвѣстными по содержанію. Согласно этимъ взглядамъ, напоминающимъ ученіе Локка о „сообразности“ знанія, отношеніе между процессами внутри я и внѣ я представляется въ слѣдующей формѣ: во внѣшнемъ мірѣ существуютъ какія-нибудь явленія *x* и *y*, при-

1) Локкъ, тамъ же, кн. IV, гл. XI. 1, стр. 637.

2) Тамъ же, стр. 638.

3) Юмъ, тамъ же, отд. XII, стр. 181.

чинно связанная между собою такъ, что явленіе  $x$  активно порождаетъ явленіе  $y$ ; кромѣ того, явленіе  $x$ , дѣйствуя на познающее лицо, производитъ въ немъ какое-либо ощущение  $a$ ; такимъ образомъ, хотя  $x$  само по себѣ не можетъ войти въ сознаніе познающаго субъекта, оно даетъ въ качествѣ своего замѣстителя какъ бы сигналъ, свидѣтельствующій о его присутствіи; точно также и явленіе  $y$  производитъ ощущение  $b$ , т.е. даетъ другой сигналъ. Наблюдая въ себѣ очень часто вслѣдъ за сигналомъ-ощущеніемъ  $a$  появленіе сигнала-ощущенія  $b$ , мы имѣемъ право догадываться, что какой-то по содержанию неизвѣстный намъ  $x$ , соотвѣтствующій сигналу  $a$ , есть причина какого то неизвѣстнаго по содержанию  $y$ , соотвѣтствующаго сигналу  $b$ . Схематически эти отношенія можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$$\begin{array}{c} x - y \\ | \quad | \\ a \dots b \end{array} \quad 1)$$

Изъ этой схемы видно, что между ощущениями  $a$  и  $b$  нѣтъ никакой причинной связи; гипотетически допускаемая причинная связь между соотвѣтствующими ощущениямъ явленіями  $x$  и  $y$  познается столь окольнымъ путемъ, что у насъ не можетъ быть никакихъ критеріевъ ея существованія, кромѣ только постоянной *последовательности во времени*, да и то не самихъ  $x$  и  $y$ , а замѣщающихъ ихъ сигналовъ. Очевидно, такое знаніе черезчуръ ненадежно, оно не можетъ называться знаніемъ законовъ явленій. Въ самомъ дѣлѣ, одно и то же дѣйствіе можетъ причиняться различными причинами: быть-можетъ, сегодня ощущение  $a$  было вызвано во мнѣ причиною  $x$ , а завтра оно будетъ вызвано причиною  $y$ , которая такъ же, какъ и  $x$ , причиняетъ во внѣшнемъ мірѣ явленіе  $y$ ; такимъ образомъ завтра я опять испытаю последовательность явленій  $a$  и  $b$  и буду воображать, будто внѣ меня попрежнему находится пара

1) Черта означаетъ причинную связь, а пунктиръ простую *последовательность во времени*.

явленій х и у. Положеніе изслѣдователя внѣшняго міра при такихъ условіяхъ особенно затрудняется тѣмъ, что я съ теченіемъ времени все мѣняется и мѣняется (даже и какъ я, т.-е. какъ совокупность состояній сознанія, и тѣмъ болѣе какъ тѣло, а эмпиристы, о которыхъ мы говоримъ, смотря на обсуждаемые нами процессы знанія именно, какъ на взаимодействіе между тѣломъ и внѣшнимъ міромъ). Поэтому х и у, сегодня вызывающіе во мнѣ ощущение а и б, завтра могутъ быть источникомъ совершенно новыхъ ощущений. Отсюда съ несомнѣнностью вытекаетъ выводъ, что при такихъ условіяхъ въ самомъ дѣлѣ ни одно общее положеніе физики, химіи и т. п. не есть надежный законъ. Каждое изъ нихъ можетъ быть завтра опровергнуто дѣйствительностью, каждое изъ нихъ есть не болѣе, какъ привычная для меня послѣдовательность моихъ ощущений и, слѣдовательно, Юмъ былъ правъ.

Наконецъ, всѣ эти популярныя, утратившія уже въ наше время всякое философское значеніе попытки сохранить предпосылки Юма и въ то же время избавиться отъ его скептицизма окончательно теряютъ почву подъ ногами, если указать на то, что, въ случаѣ полной субъективности первоначальныхъ матеріаловъ знанія, не только существованіе какихъ либо причинныхъ связей во внѣшнемъ мірѣ, но даже и самое существованіе внѣшняго міра оказывается совершенно недоказуемымъ. Мало того, *при этихъ условіяхъ самая мысль о существованіи внѣшняго міра никоимъ образомъ не могла бы возникнуть ни въ одномъ человѣческомъ сознаніи.* Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ серьезно, а не на словахъ только, что всѣ матеріалы знанія суть лишь *мои состоянія сознанія* въ такомъ же смыслѣ, какъ мнѣ принадлежитъ какое-либо чувство моего удовлетворенія, и что дѣятельность мышленія не создаетъ новыхъ матеріаловъ знанія, а только перекомбинируетъ ихъ, и тогда мы сразу должны будемъ признать, что самая мысль о существованіи внѣшняго міра никакъ не могла бы возникнуть въ нашемъ умѣ, а потому говорить о доказательствахъ этой мысли совсѣмъ уже без-



смысленно. Это доказательство недоказуемости и бессмысленности внѣшняго міра при изложенныхъ выше допущеніяхъ можно считать абсолютно строгимъ, но, къ сожалѣнію, оно не отличается характеромъ очевидности, и это объясняется слѣдующимъ образомъ: оно представляетъ собою строго логическій выводъ изъ совершенно ложнаго, какъ это мы покажемъ въ третьей главѣ допущенія, будто всѣ матеріалы знанія суть *moi состоянія сознанія*. Это допущеніе дѣлается очень многими, но оно дѣлается только на словахъ, а не реализуется въ сознаніи дѣйствительно; поэтому сторонники такого допущенія, встрѣчаясь съ вытекающимъ изъ него выводомъ недоказуемости и даже бессмысленности внѣшняго міра, не чувствуютъ обязательности этого вывода для себя. Выслушавъ приведенные выше аргументы, такой защитникъ докантовскаго и даже дюмовскаго эмпиризма начинаетъ утверждать, что все же у насъ могутъ быть основанія *догадываться* о существованіи внѣшняго міра, т.-е. могутъ найтись косвенные пути дойти до признанія существованія внѣшняго міра съ помощью умозаключеній. Разсмотримъ нѣкоторыя изъ этихъ попытокъ доказать косвенную познаваемость внѣшняго міра и покажемъ, что всѣ онѣ, при слѣданныхъ допущеніяхъ, заключаютъ въ себѣ *petitio principii*.

Во избѣжаніе юмовскаго скептицизма современные сторонники докантовскаго эмпиризма нерѣдко ссылаются на законъ причинности. Они говорятъ, что у всякаго явленія должна быть причина, и такъ какъ для нѣкоторыхъ явленій, напр. для ощущеній, мы не можемъ найти причину въ себѣ, то мы должны искать ее внѣ себя, т.-е. допускать существованіе внѣшняго міра. Въ отвѣтъ на это нужно замѣтить слѣдующее. Законъ причинности сводится лишь къ увѣренности въ томъ, что ко всякому данному явленію можно подыскать совокупность другихъ явленій, наличность которыхъ необходимо сопутствуется даннымъ явленіемъ. Согласно этому закону, встрѣчаясь съ новымъ явленіемъ, я увѣренъ, что есть причина этого явленія, и я

ищу этой причины, произвожу изслѣдованія съ этой цѣлью; но въ законѣ причинности ничего не сказано о томъ, гдѣ я могу отыскать эту причину, не сказано также и того, что мои исканія непременно должны увѣнчаться успѣхомъ; если матеріалы знанія складываются только изъ моихъ состояній сознанія, то я естественно принужденъ искать причину новаго явленія среди этихъ моихъ состояній сознанія; это исканіе причины можетъ оказаться безуспѣшнымъ, тѣмъ болѣе, что моя душевная жизнь очень сложна, и многіе элементы въ ней въ теченіе продолжительнаго времени остаются незамѣченными мною; отсюда слѣдуетъ, что я нерѣдко принужденъ отложить свое изслѣдованіе или при теперешнемъ состояніи моихъ знаній совсѣмъ отказаться отъ него, но придти къ мысли, что искомая причина находится *внѣ меня*, если у меня нѣтъ никакихъ матеріаловъ для идеи „внѣшняго міра“. я бы никоимъ образомъ не могъ.

Наконецъ, существуетъ еще одинъ аргументъ въ пользу возможности умозаключенія о существованіи внѣшняго міра. Современные сторонники докантовскаго эмпиризма иногда утверждаютъ, что умозаключеніе совершается слѣдующимъ образомъ. У меня есть только мои субъективныя состоянія сознанія; среди этихъ состояній есть мое представленіе о моемъ тѣлѣ и мое представленіе о другихъ тѣлахъ, подобныхъ моему. На основаніи всего своего опыта я привыкъ на ряду съ такимъ-то голосомъ, съ такими-то выраженіями и т. п. своего лица и тѣла встрѣчать въ себѣ опредѣленные свои душевныя состоянія, печаль, радость и т. п.; встрѣчая такія же измѣненія въ своемъ представленіи другихъ тѣлъ и не находя рядомъ съ ними своей печали, радости и т. п., я допускаю все-таки, что за этими представленіями тѣлъ кроются радость, печаль и т. п., *какъ не мои* состоянія сознанія, и такимъ образомъ прихожу къ признанію существованія другихъ сознаній, кромѣ моего. Иными словами, при помощи умозаключенія по аналогіи я догадываюсь о существованіи міра не-я, по крайней мѣрѣ,

какъ міра, населеннаго другими человѣческими сознаніями. Разъ у меня сложилась идея не-я, то я могу пойти дальше и расширить эту новую идею, т. е. допустить и другіе элементы въ этомъ мірѣ, кромѣ человѣческихъ я. Этотъ аргументъ чрезвычайно слабъ, но такъ какъ въ него входитъ довольно часто встрѣчающаяся въ другихъ комбинаціяхъ мысль о томъ, что знаніе о существованіи другихъ человѣческихъ я можетъ получиться путемъ умозаключенія по аналогіи, то полезно разобраться въ немъ подробно, чтобы изложить нѣкоторыя соображенія, которыя окажутся цѣнными при построеніи теории знанія.

Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что умозаключеніе по аналогіи, да и вообще всякое умозаключеніе, согласно миѣнію эмпиристовъ, не есть творческой процессъ въ узкомъ смыслѣ этого слова: умозаключеніе не творитъ новыхъ матеріаловъ знанія, а только создаетъ изъ нихъ новыя комбинаціи, т. е. переноситъ какой нибудь фактъ изъ одной обстановки въ другую, аналогичную первой. Напр., мы наблюдаемъ нашу планету, землю, съ ея свойствами, опредѣленною величиною ( $A_1$ ), атмосферой ( $B_1$ ), обращеніемъ вокругъ солнца и вокругъ своей оси и положеніемъ относительно солнца, дающими день и ночь, зиму и лѣто, не отличающіеся чрезмѣрными колебаніями температуры ( $C_1D_1$ ) и т. д. и въ связи съ этими свойствами находимъ на ней органическую жизнь ( $F_1$ ). Изучая другія планеты, мы находимъ, что Марсъ не особенно отличается отъ земли по величинѣ ( $A_2$ ), что на немъ тоже есть атмосфера ( $B_2$ ), что періоды его обращенія вокругъ солнца и своей оси и его положеніе въ отношеніи къ солнцу тоже должны быть причиною дня и ночи, зимы и лѣта, не отличающихся чрезмѣрными колебаніями температуры ( $C_2D_2$ ) и т. д.; рассматривая Марсъ въ телескопъ, мы не наблюдаемъ на немъ органической жизни, но, опираясь на указанное выше сходство Марса съ землею, мы допускаемъ существованіе организмовъ на Марсѣ, т. е. дѣлаемъ вѣроятное умозаключеніе. При этомъ продуктъ нашего умозаключенія, понятіе „орга-

нической жизни на Марсѣ“, есть понятіе органической жизни вообще, а не точь-въ-точь такой же жизни, какъ на землѣ; иными словами, продуктъ этого умозаключенія по содержанію не богаче того, что было въ прошломъ нашемъ опытѣ и даже не равенъ нашимъ конкретнымъ представленіямъ, а болѣе бѣденъ, чѣмъ они. Схематически это умозаключеніе можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$$\begin{array}{l} A_1 \quad B_1 \quad C_1 \quad D_1 \dots F_1 \\ A_2 \quad B_2 \quad C_2 \quad D_2 \dots F \quad (\text{общее понятіе органической} \\ \text{жизни}). \end{array}$$

Совершенно иной характеръ имѣетъ то умозаключеніе по аналогіи, благодаря которому будто бы возникаетъ у насъ *впервые* знаніе о внѣшнемъ мірѣ, именно о внѣшнемъ мірѣ, складывающемся изъ другихъ личностей. Посылками его служатъ *субъективная* картина состояній моего тѣла  $A_1 B_1 C_1 D_1 \dots$  въ связи съ чувствомъ, напр., горя  $F_1$ , и *субъективная* картина другого аналогичнаго тѣла  $A_2 B_2 C_2 D_2 \dots$ , а выводъ изъ этихъ посылокъ слѣдующій: не переживая теперь горя, я допускаю по аналогіи, что и эта вторая картина тѣла сопутствуется горемъ, но такъ какъ я не нахожу его въ себѣ, то я его представляю, какъ *горе не-мое*, т.-е. прихожу къ мысли о существованіи, кромѣ меня, также и другихъ чувствующихъ, мыслящихъ и т. п. существъ. Схематически это умозаключеніе можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$$\begin{array}{l} A_1 \quad B_1 \quad C_1 \quad D_1 \dots F_1 \\ A_2 \quad B_2 \quad C_2 \quad D_2 \dots F + \text{сознаваніе чуждости мнѣ,} \\ \text{объективности этого F.} \end{array}$$

Въ этомъ выводѣ заключается, съ одной стороны, повтореніе чувства  $F_1$ , можетъ быть, тоже обѣдненнаго (какъ и повтореніе представленія органической жизни), но, съ другой стороны, этотъ элементъ *осложняется* новымъ реальнымъ состояніемъ сознанія — сознаніемъ внѣшности его, чуждости его моему я, однимъ словомъ *сознаваніемъ существованія міра не-я*. Въ посылкахъ матеріала для этого представленія не было, слѣдовательно, мы его внесли въ выводъ незаконно. А такъ какъ выводъ именно для этого элемента

и былъ предпринять, то внеся его незаконно, мы попросту предположили существованіе того, что нужно было доказать. Наши послышки обнаружили какъ бы творческую способность, и при томъ въ самой высокой степени: въ сравненіи съ этими послылками выводъ заключаетъ въ себѣ *новое* понятіе, и при томъ *столь новое, что во всемъ нашемъ міросозерцаніи не можетъ быть найдено больше разнороднаго матеріала чѣмъ матеріалъ нашихъ посылокъ и то, что мы изъ нихъ вывели.* Въ самомъ дѣлѣ, во всемъ нашемъ міросозерцаніи нѣтъ болѣе глубокой противоположности, чѣмъ противоположность между сознаніемъ субъективности и сознаніемъ объективности, между я и не-я. А потому скорѣе ужъ можно было бы согласиться, что изъ ощущеній пвѣтовъ можно вывести путемъ умозаключенія по аналогіи существованіе музыкальных звуковъ и т. п., чѣмъ признать, что изъ субъективныхъ матеріаловъ знанія путемъ умозаключенія по аналогіи получается знаніе о существованіи внѣшняго міра.

Опять-таки и здѣсь анализъ этого мнимаго умозаключенія по аналогіи и опроверженіе его можетъ показаться не убѣдительнымъ по слѣдующей причинѣ. Мы показали, что изъ посылокъ, въ которыхъ содержатся чисто-субъективныя представленія тѣлъ и субъективное переживаніе горя, никакъ нельзя получить представленіе горя, какъ чего-то объективнаго, т.-е. принадлежащаго міру не-я. Однако правильность нашего доказательства можетъ почувствовать только тотъ, кто, утверждая, будто путемъ такого умозаключенія впервые получается представленіе о внѣшнемъ мірѣ, пытается не на словахъ только, а на дѣлѣ, хотя бы въ фантазіи, представить себѣ, что въ приведенныхъ выше послылкахъ картины тѣлъ  $A_1 B_1 C_1 D_1...$  и  $A_2 B_2 C_2 D_2...$ , состоящія изъ моихъ ощущеній, суть *ничто субъективное въ такомъ же смыслѣ, какъ, напр., чувствованіе моего удовлетворенія.* На дѣлѣ высказывающіе это утвержденіе, конечно, представляютъ себѣ уже въ послылкахъ тѣла  $A_1 B_1 C_1 D_1...$  и  $A_2 B_2 C_2 D_2...$ , какъ объективныя, какъ *внѣшній міръ*, а потому, получивъ въ выводѣ представленіе горя, какъ тоже чего-то объектив-

наго, они не замѣчаютъ чудовищной громадности своей ошибки. Если бы они въ самомъ дѣлѣ очистили свои послышки отъ элементовъ объективности, то они тотчасъ же замѣтили бы, что тогда не только нельзя было бы доказать существованія внѣшняго міра, но даже было бы непонятно, какимъ образомъ въ человѣческомъ сознаніи можетъ возникнуть какая бы то ни было догадка о существованіи внѣшняго міра вообще.

Итакъ, конечные выводы докантовскаго эмпиризма оказываются въ высокой степени скептическими. — Считаю я и не-я обособленными другъ отъ друга, эмпиристы хотѣли получить въ я *копію съ не-я*; иными словами, они въ своей теоріи знанія съ самаго начала предрѣшили, что это должна быть теорія *трансцендентнаго* знанія, т.-е. знанія, которое совершается, какъ реальный процессъ, въ познающемъ субъектѣ, но имѣетъ отношеніе къ процессамъ, находящимся внѣ познающаго субъекта. Такъ какъ въ опытѣ нельзя найти критеріевъ истинности трансцендентнаго знанія, то эмпиристы должны были закончить скептицизмомъ, который однако не освободилъ ихъ отъ противорѣчій и предпосылокъ, лежащихъ въ основѣ ихъ направленія. Даже и конечные скептическіе результаты эмпиризма таятъ въ себѣ противорѣчія своего исходнаго пункта. Эти конечные результаты можно вкратцѣ выразить въ слѣдующемъ положеніи: всѣ матеріалы знанія получаютъ благодаря воздѣйствію на познающій субъектъ *извнѣ*, поэтому знаніе *не имѣетъ трансцендентнаго значенія*, все оно имѣетъ *имманентный* и при томъ *субъективный* характеръ. Противорѣчивость этого конечнаго результата, которую мы подробнѣе освѣтимъ въ третьей главѣ, чувствуется уже въ томъ, что всѣ матеріалы знанія признаются за полученные *извнѣ* и *потому субъективные*.

Скептическіе результаты, къ которымъ пришелъ эмпиризмъ въ лицѣ Юма, сами по себѣ уже наводятъ на мысль, что въ основѣ этого направленія есть какія-то ошибки. Эта догадка становится еще болѣе вѣроятною, если принять въ расчетъ, что фундаментомъ всего направленія служатъ важ-

ныя предпосылки, критически неразсмотрѣнныя эмпиристами, но имѣющія особенно серьезное значеніе для теоріи знанія, такъ какъ именно онѣ затрудняютъ построеніе теоріи знанія. Мы можемъ теперь перечислить ихъ систематически. Во-первыхъ, по мнѣнію сторонниковъ докантовскаго эмпиризма, *я и не-я обособлены другъ отъ друга такъ, что состоянія міра не-я не могутъ входить въ составъ душевной жизни я.* Во-вторыхъ, въ связи съ этимъ положеніемъ они необходимо должны предполагать, что *всѣ состоянія сознанія познающаго субъекта суть личныя субъективныя состоянія его.* Въ-третьихъ, въ связи съ этими предпосылками они необходимо должны предполагать, что *знаніе, если бы оно было воспроизведеніемъ дѣйствительности, заключало бы въ себя процессы этой дѣйствительности не въ оригиналь, а въ видѣ копій.* Наконецъ, въ-четвертыхъ, они предполагаютъ, что опытъ, который они считаютъ единственнымъ источникомъ знанія, *есть результатъ воздѣйствія внѣшняго міра на я, воздѣйствія, которое вызываетъ въ я субъективныя состоянія.*

Наконецъ, сомнѣнія относительно правоты эмпиристовъ превращаются въ увѣренное отрицаніе докантовскаго эмпиризма, если замѣтить, что скептицизмъ Юма остановился на полдорогѣ, и что ученія Юма, послѣдовательно развитыя до конца, приводятъ къ еще болѣе радикальному, но зато уже саморазрушительному скептицизму. По мнѣнію Юма общіе законы устанавливаются только математикою и то лишь, потому, что математика состоитъ исключительно изъ аналитическихъ сужденій, а также потому, что ея сужденія относятся лишь къ нашимъ понятіямъ, а не къ какимъ-либо вещамъ внѣшняго міра. Ни одного общаго закона относительно фактовъ внѣшняго міра установить нельзя, такъ что наука о фактахъ складывается только изъ описаній единичныхъ фактовъ; наконецъ, самое существованіе внѣшняго міра онъ признаетъ недоказуемымъ, такъ какъ мы знаемъ только свои впечатлѣнія и воспоминанія о нихъ. На дѣлѣ онъ и этого утверждать не можетъ. Кантъ показалъ, что не только теоремы, но даже и многія аксіомы математики,

вродѣ положеній „прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками“, имѣють синтетическій характеръ. Если такъ, то по Юму и математика должна быть системою только привычныхъ вѣрованій, а не наукою; при его пониманіи связи между душевными процессами у него нѣтъ никакихъ основаній ручаться за постоянство связи между идеею прямизны линіи, соединяющей двѣ точки, и идеею наибольшей краткости этой линіи въ сравненіи съ длиною другихъ линій, соединяющихъ тѣ же двѣ точки. Точно такъ же и описаній въ той формѣ, какъ они приняты вообще, философія Юма не можетъ признать строго научными. Каждое описаніе заключаетъ въ себѣ безчисленное количество элементовъ, полученныхъ не путемъ прямого воспріятія, а выведенныхъ изъ какихъ-либо общихъ положеній; если всѣ общія положенія суть лишь вѣрованія, то и такіе выводные элементы описанія тоже суть вѣрованія. Побывавъ на какомъ-нибудь парадѣ, мы говоримъ, что передъ нами прошло нѣсколько тысячъ человѣкъ солдатъ; однако непосредственно мы восприняли лишь нѣсколько тысячъ зрительныхъ пятенъ, которыя во множествѣ другихъ случаевъ были связаны съ осязательными ощущеніями человѣческой кожи, звуковыми ощущеніями человѣческой рѣчи и т. п., и т. п. Если подъ словомъ человѣкъ въ описаніи парада мы разумѣемъ не зрительныя пятна, а всю указанную выше совокупность ощущеній, то это значитъ, что мы уже вышли за предѣлы непосредственныхъ воспріятій и сдѣлали рядъ выводовъ, исходящихъ изъ общихъ положеній-вѣрованій. Итакъ, даже и описанія, допускаемая Юмомъ въ философски достовѣрной наукѣ, не таковы, чтобы на нихъ можно было построить географію или исторію.

Такимъ образомъ получился саморазрушительный скептицизмъ, считающій вѣрованіемъ все, *кроме моментальнаго единичнаго воспріятія*. Очевидно, такой скептицизмъ долженъ относиться съ сомнѣніемъ и къ самому себѣ, т. е. къ своей теоріи знанія, имѣющей притязаніе состоять изъ *общихъ положеній*, и въ этомъ смыслѣ онъ разрушаетъ самъ себя. Но



этого мало: докантовскій эмпиризмъ при томъ направленіи, какое онъ принялъ у Локка и его преемниковъ, неизбѣжно принужденъ былъ впасть въ *противорѣчіе съ фактами*, что непозволительно для эмпиризма болѣе, чѣмъ для какого бы то ни было другого направленія. Если бы все знаніе состояло исключительно изъ субъективныхъ матеріаловъ, то существованіе внѣшняго міра не только было бы недоказуемымъ, но даже и самая догадка о немъ не могла бы явиться ни въ одномъ умѣ. Между тѣмъ этому противорѣчитъ тотъ фактъ, что у всѣхъ людей существуетъ непоколебимая увѣренность въ существованіи внѣшняго міра, и опирается она на непосредственное *чувствованіе объективности*, окрашивающее одни элементы сознанія въ противоположность чувствованію субъективности, окрашивающему другіе элементы сознанія. Далѣе, если бы всѣ связи между состояніями сознанія были лишь связями во времени, то не было бы матеріала для возникновенія понятія причинности въ смыслѣ *активнаго причиненія, порожденія*. На самомъ дѣлѣ во всякомъ не теоретизирующемъ сознаніи причинность означаетъ не просто привычную послѣдовательность во времени, а именно активную связь. Наконецъ, понятіе субстанціальности, по Юму, сводится лишь къ понятію привычнаго существованія дѣйствительныхъ и возможныхъ впечатлѣній. На дѣлѣ это невѣрно; кромѣ указанныхъ Юмомъ элементовъ, въ понятіи субстанціи есть еще одинъ реальный элементъ, реальное состояніе сознанія, не отмѣченное имъ: живое сознаніе *единою центра*, къ которому относятся, изъ котораго исходятъ всѣ сосуществующія привычныя впечатлѣнія.

И скептицизмъ послѣднихъ представителей эмпиризма и противорѣчіе фактамъ были необходимымъ послѣдствіемъ предпосылокъ, лежащихъ въ основѣ этого направленія, и прежде всего послѣдствіемъ самой главной предпосылки, предрѣшающей вопросъ объ отношеніи между я и не-я обособляющей ихъ другъ отъ друга и такимъ образомъ затрудняющей рѣшеніе вопроса, какъ возможно знаніе. Отсюда ясно, что послѣдующая философія рано или поздно

должна выработать способы строить теорію знанія, не опираясь на эти предпосылки, какъ на исходный пунктъ своихъ ученій, а включая эти проблемы въ процессъ своего изслѣдованія. Однако раньше, чѣмъ приступить къ попыткѣ построенія такой теоріи знанія, мы должны познакомиться съ предпосылками другого важнаго направленія докантовской философіи, именно съ предпосылками раціонализма.

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

**Н. Лосскій.**

## Философское міровоззрѣніе Н. В. Бугаева <sup>1)</sup>.

---

Мм. Гг. Трудно мнѣ, далеко не специалисту въ математикѣ, говорить въ Вашемъ собраніи о человѣкѣ, вся жизнь котораго была неутомимымъ служеніемъ математическимъ наукамъ. И все же, когда рѣчь идетъ о Н. В. Бугаевѣ, представителямъ философіи не приходится молчать. По внутреннему складу своего ума, по завѣтнымъ стремленіямъ своего духа, онъ былъ столько же философъ, какъ и математикъ. Всѣхъ знавшихъ покойнаго поражала его широкая начитанность, неутомимая пылкость его мысли, богатство и разнообразіе его умственныхъ интересовъ. И во всѣхъ сферахъ знанія его по преимуществу привлекали самыя общія и принципиальныя проблемы. Онъ всегда были живы для него. Мнѣ рѣдко приходилось встрѣчать людей, до такой степени всегда готовыхъ горячо и убѣжденно обсуждать самыя трудныя и абстрактныя вопросы. Мнѣ кажется, для него ничего не было важнѣе ихъ въ жизни.

Философскія идеи покойнаго Н. В. Бугаева впервые стали слагаться въ эпоху широкаго господства позитивизма въ нашемъ интеллигентномъ обществѣ. И онъ долгое время былъ убѣжденнымъ позитивистомъ. Но уже въ этотъ періодъ можно отмѣтить важную особенность въ его взглядахъ: его чрезвычайно напряженный интересъ къ моральнымъ проблемамъ. Этика уже тогда была главнымъ пред-

---

<sup>1)</sup> Рѣчь, произнесенная 16 марта 1904 г. въ торжественномъ засѣданіи Математическаго Общества, посвященномъ памяти Н. В. Бугаева.

метомъ его размышленій, и онъ дѣлалъ самыя разнообразныя попытки обоснованія нравственной философіи. Его печатныхъ философскихъ произведеній отъ этого времени мы не имѣемъ, но судя по его личнымъ признаніямъ нѣкоторымъ друзьямъ, онъ тогда считалъ одинаково возможными нѣсколько пріемовъ систематическаго построенія моральныхъ выводовъ. Я не могъ бы съ точностью сказать, когда именно у Николая Васильевича произошелъ поворотъ отъ позитивизма къ своеобразному метафизическому міросозерцанію, которое онъ потомъ проповѣдовалъ всю остальную жизнь. Мнѣ представляется, что эта перемѣна должна относиться къ восьмидесятымъ годамъ прошлаго столѣтія. По крайней мѣрѣ въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ уже можно указать его статью „По вопросу о свободѣ воли“<sup>1)</sup>, въ которой довольно ясно выражены основные принципы его „монадологіи“.

Философская теорія Николая Васильевича, какъ это видно изъ ея названія и какъ онъ самъ это открыто признавалъ, была навѣяна системой Лейбница, однако переработанной вполне самостоятельно. Въ чемъ заключается господствующая мысль міровоззрѣнія Лейбница? Совсѣмъ коротко ее можно охарактеризовать такъ: Лейбницъ исходилъ изъ отрицанія той противоположности, которая являлась постояннымъ предположеніемъ всѣхъ предшествующихъ метафизическихъ теорій,—противоположности внѣшняго и внутренняго, физическаго и психическаго, матеріи и духа. По глубокому убѣжденію Лейбница, внѣшнее и внутреннее суть соотносительныя понятія, одно безъ другого невозможныя, другъ друга предполагающія, а никакъ не отрицающія. Все внѣшнее, если оно не пустой призракъ, если оно обладаетъ настоящею реальностью, должно имѣть и бытіе внутреннее, которое должно служить объясненіемъ и корнемъ и для всякихъ его внѣшнихъ проявленій и качествъ. Въ чемъ состоитъ внѣшняя дѣйствительность? Она

---

<sup>1)</sup> Труды Московскаго Психологическаго Общества, выпускъ III, 1889 г.

слагается изъ обнаруженій силы и дѣйствія, направленныхъ на что-нибудь постороннее для источниковъ этой силы и дѣйствія, и прежде всего изъ *сопротивленія* данныхъ центровъ силы внѣшнимъ воздѣйствіямъ другихъ центровъ силы. Гдѣ нѣтъ никакихъ центровъ дѣятельной силы, тамъ нѣтъ никакой реальности. Почему, на примѣръ, мы приписываемъ реальность матеріальнымъ предметамъ окружающей насъ природы? Потому что они сопротивляются, когда мы ихъ стараемся сдвинуть, и не пускаютъ насъ на свое мѣсто. Но то, что извнѣ есть сопротивленіе, то изнутри съ необходимостью приходится мыслить, какъ *стремленіе* и *самоопредѣленіе* къ сопротивленію или какъ *усиліе* сопротивляться и бороться. Такъ по крайней мѣрѣ мы въ себѣ воспринимаемъ сопротивленіе намъ постороннимъ силамъ. И довольно ясно, что такъ должно быть всегда и непремѣнно. Вѣдь бытіе въ качествѣ препятствія для чужого дѣйствія (а именно такъ существуетъ все внѣшнее) есть бытіе *для другою*; а бытіе для другого необходимо предполагаетъ бытіе *для себя*. То, что имѣетъ бытіе только для другого, а само для себя совсѣмъ ничего, то можетъ составлять лишь чужую иллюзію, а никакъ не самостоятельную вещь. Итакъ, всякое внѣшнее бытіе въ качествѣ препятствія и сопротивленія неизбѣжно подразумѣваетъ бытіе внутреннее въ видѣ стремленія, усилія и самоопредѣленія, какъ свою основу.

Но дѣйствія сопротивленія, непроницаемости и т. д. мы воспринимаемъ, какъ факты физическіе; напротивъ, стремленіе, усиліе, самоопредѣленіе суть факты психическаго опыта. Итакъ, все физическое вырастаетъ на психическомъ корнѣ, все матеріальное внутри себя духовно. Это вѣрно не только о нашемъ сложномъ человѣческомъ существѣ, это не менѣе справедливо рѣшительно о всѣхъ вещахъ, которымъ мы приписываемъ самостоятельную реальность. Послѣдніе элементы всего существующаго, всѣхъ вещей, духовны въ своей внутренней сути; говоря образно, они представляютъ изъ себя какъ бы миниатюрныя души, изъ

которыхъ слагается все тѣлесное,—даже то, что намъ кажется мертвымъ, потому что все живо въ себѣ. Такія души должны обладать совершеннымъ внутреннимъ единствомъ, ибо никакое психическое бытіе безъ единства невысказуемо. Эти единицы внутренней психической силы, проявляющей себя во внѣшнихъ физическихъ дѣйствіяхъ, Лейбницъ называлъ *монадами*. Монадамъ онъ приписывалъ безконечное разнообразіе по внутреннимъ качествамъ и степени совершенства. Монады суть истинные атомы матеріальныхъ тѣлъ, но монада и наша душа, какъ носитель нашего личнаго сознанія, монада и то высшее Божество, которое своею безконечною волею вызвало къ бытію неограниченное множество существъ, образующихъ вселенную.

Покойный Николай Васильевичъ глубоко проникся сознаниемъ правильности основныхъ посылокъ Лейбницеваго системы. Онъ всецѣло усвоилъ себѣ общіе взгляды Лейбница на реальные элементы дѣйствительности. Поэтому и въ его теоріи понятіе монады получаетъ центральное мѣсто. Онъ даетъ ему толкованіе, очень близкое къ Лейбницу, хотя и выраженное въ другихъ терминахъ. Что такое монады по Бугаеву? „Монада,—говоритъ онъ <sup>1)</sup>,—есть живая единица, живой элементъ. Она есть самостоятельный и самодѣятельный индивидуумъ“. Она жива въ томъ смыслѣ, что обладаетъ психическимъ содержаніемъ. Психическое содержаніе монады есть ея бытіе для себя. „Монада есть единица“, это значитъ, что она опредѣляется признакомъ постоянства: монада есть то, что въ цѣломъ рядѣ измѣненій остается неизмѣннымъ. Она есть цѣлое, недѣлимое, единое, неизмѣнное и себѣ равное начало при всѣхъ возможныхъ отношеніяхъ къ другимъ монадамъ и къ себѣ самой <sup>2)</sup>. Монада есть живая единица. Съ понятіемъ о жизни въ нашемъ сознаніи связана идея измѣненія. Не всегда однако, гдѣ есть измѣненіе, есть и жизнь. Для того, чтобы имѣла мѣсто жизнь,

<sup>1)</sup> Основныя начала эволюціонной монадологіи, стр. 27. („Вопросы философіи и психологіи“, 1893 г., кн. 17).

<sup>2)</sup> Тамъ же.

требуется, чтобы измѣненіе происходило въ извѣстномъ порядкѣ. Этотъ порядокъ, законъ, путь даетъ для насъ тотъ смыслъ, которымъ характеризуется жизнь. Поэтому можно сказать, что жизнь есть прежде всего порядокъ причинныхъ или цѣлесообразныхъ измѣненій <sup>1)</sup>. Способность оцѣнивать содержаніе въ собственныхъ измѣненіяхъ и дѣлать ихъ замѣтными для себя есть *психизмъ*. Живымъ можетъ быть только нѣкоторое опредѣленное, конкретное, дѣятельное единство, обладающее внутренними причинами и цѣлями своихъ измѣненій и могущее давать этимъ измѣненіямъ внутреннюю оцѣнку <sup>2)</sup>.

Вообще, единство есть коренной признакъ всякой монады. Монада есть *единица* въ томъ смыслѣ, что она съ извѣстной точки зрѣнія неразложима и представляетъ какъ бы послѣднюю единицу (элементъ) при данныхъ условіяхъ разсмотрѣнія бытія. Поэтому монады бываютъ весьма разнообразны. По взгляду Н. В. Бугаева, онѣ различаются по взаимному: отношенію другъ къ другу и бываютъ *различныхъ порядковъ*. Монады бываютъ перваго, втораго, третьяго порядка и т. д. <sup>3)</sup>. Напримѣръ, если человѣкъ символически изображаетъ монаду перваго порядка, клѣточка будетъ монадою втораго порядка, молекулярная частица—третьяго, атомъ—четвертаго порядка. Народъ или государство будетъ монадою перваго высшаго порядка и т. д. Впрочемъ, всякимъ подобнымъ примѣрамъ Н. В. Бугаевъ придаетъ только символическое значеніе <sup>4)</sup>.

Отъ монадъ различныхъ порядковъ Бугаевъ отличаетъ *монады сложныя*. Нѣсколько простыхъ монадъ вмѣстѣ могутъ образовать одну сложную монаду. Сложная монада имѣетъ качественную однородность съ составляющими ее простыми монадами. Напротивъ, монады разныхъ порядковъ могутъ существенно различаться между собою и по качеству,

1) Тамъ же, стр. 28.

2) Тамъ же, стр. 29.

3) Тамъ же.

4) Тамъ же, стр. 30.

и по количеству. Напримѣръ, человѣкъ и органическая клѣтка суть монады различныхъ порядковъ; наоборотъ, семья и члены ея относятся какъ сложная монада къ простымъ монадамъ <sup>1)</sup>. Количество сложныхъ монадъ бесконечно превосходить количество монадъ простыхъ, въ виду возможности самыхъ разнообразныхъ сочетаній между этими послѣдними <sup>2)</sup>.

Несомнѣнно, въ этомъ различеніи между монадами простыми и сложными съ одной стороны, и между сложными монадами и монадами разныхъ порядковъ съ другой, заключается одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ пунктовъ въ метафизической теоріи покойнаго Бугаева. Къ сожалѣнію, Николай Васильевичъ очень мало его развилъ, а приводимые имъ примѣры, которымъ онъ притомъ даетъ лишь смыслъ символическій, недостаточно уясняютъ дѣло. У Лейбница ничего подобнаго этому различенію нѣтъ. Оно какъ будто и по существу идетъ въ разрѣзъ съ признаніемъ каждой монады за самостоятельный духовный центръ, обладающій внутреннимъ психическимъ единствомъ. Вѣдь единство психическое есть единство конкретное, а не отвлеченное и относительное; оно предполагаетъ реальную единичность сознающаго существа, т.-е. отнесеніе даннаго переживаемаго содержанія къ дѣйствительно единому я. Но откуда же возьмется это одно я у монадъ сложныхъ, которыя по опредѣленію Бугаева оказываются лишь *коллекціями* или *агрегатами* монадъ? Поэтому установленное Лейбницемъ различіе между монадами высшими и низшими или, въ жизни организмовъ, между монадами центральными, какъ ихъ душами, и периферическими, составляющими тѣло (различіе, усвоенное впрочемъ и Н. В. Бугаевымъ) конечно, болѣе отвѣчаетъ задачамъ и смыслу монадологическаго міросозерцанія.

Развивая далѣе свою теорію монадъ, покойный Бугаевъ указываетъ, что во взаимномъ отношеніи монадъ можно за-

<sup>1)</sup> Стр. 31.

<sup>2)</sup> Стр. 34.



мѣтить два закона: законъ монадохомической косности (инерціи) и законъ монадохомической солидарности <sup>1)</sup>. Законъ монадохомической косности состоитъ въ томъ, что монада не можетъ собственною дѣятельностью внѣ отношенія къ другимъ монадамъ измѣнить своего психическаго содержанія. Монада совершенствуется, благодаря своимъ отношеніямъ къ другимъ монадамъ. Если этихъ отношеній не существуетъ, она не находитъ источника для развитія тѣхъ сторонъ своей природы, для которыхъ такія отношенія необходимы. Подъ влияніемъ начала солидарности монада можетъ дѣйствовать на другую монаду и, измѣняя ея психическое содержаніе, измѣнять и свое. Монады, собранныя въ какіе-нибудь комплексы, совершаютъ весь процессъ развитія, благодаря своему общенію съ другими монадами своего комплекса, и отношенія монадъ къ монадамъ, стоящимъ внѣ даннаго комплекса, преломляются отношеніями монады къ родственнымъ ей монадамъ того же комплекса <sup>2)</sup>.

Кромѣ законовъ косности и солидарности, Н. В. Бугаевъ устанавливаетъ для монадъ еще одинъ важный принципъ: монады, будучи психическими центрами, капитализируютъ свое прошлое и прошлое комплекса, къ которому онѣ принадлежатъ, въ привычкахъ, способностяхъ, инстинктахъ и т. д. Поэтому рядомъ съ міровыми законами *сохраненія вещества и энергіи* имѣетъ мѣсто законъ *сохраненія времени, прошлаго*. Онъ можетъ быть выраженъ формулою: *прошлое не исчезаетъ, а накапливается*. Вмѣстѣ съ этимъ психическое содержаніе и потенциальная энергія въ монадахъ постоянно увеличиваются. Это значитъ, что совершенство монадъ и комплексовъ постоянно растетъ. Такимъ образомъ основа жизни и дѣятельности монады, самымъ ея существомъ поставленная ей задача,—этическая: *совершенствоваться и совершенствовать другихъ*. Взаимная борьба сложныхъ монадъ вытекаетъ изъ стремленія ихъ къ идеаламъ высшаго и болѣе совершеннаго развитія. Эта борьба можетъ быть

<sup>1)</sup> Стр. 34.

<sup>2)</sup> Стр. 35.

названа борьбою за абстрактные или конкретные идеалы <sup>1)</sup>. Жизнь монады представляетъ результатъ ея стремленій къ удовлетворенію ей присущаго побужденія къ самодѣятельному развитію, какъ высшему благу. Принципъ солидарности есть основной принципъ взаимныхъ отношеній между монадами. Это начало для монадъ высшаго порядка называется любовью. Любовь себя и другихъ выражается въ жизни въ самодѣятельномъ и свободномъ стремленіи монадъ къ своему и чужому совершенству: міръ и монада, жизнь міра и монады совпадаютъ въ этой любви. Ближайшая цѣль жизни монады—другая монада и міръ, а по отраженію и она сама, какъ гармоническое звено этого міра. Высшая и конечная цѣль дѣятельности монады состоитъ въ томъ, чтобы снять различіе между монадою и міромъ, какъ совокупностью всѣхъ монадъ, достигнуть безконечнаго совершенства и стать надъ міромъ <sup>2)</sup>.

Покойный думалъ, что въ такомъ міросозерцаніи примиряются физическая наука и исторія, духъ и матерія, пантеизмъ и индивидуализмъ, свобода и необходимость. Что такое духъ и матерія для такого взгляда? Сознющая себя монада можетъ толковать свои отношенія къ другимъ монадамъ двоякимъ образомъ,—въ терминахъ внѣшняго измѣненія, т.-е. протяженія и движенія, и въ терминахъ внутренняго измѣненія, соотвѣтственно присущему ей психическому содержанію,—стало быть, ощущенія, чувства и т. д. При первомъ толкованіи другая монада является для нея съ атрибутами матеріи, при второмъ она ей представляется съ атрибутами духа. Итакъ, матерія и духъ—это только выводы, вытекающіе изъ двухъ формъ отношенія одной монады къ другой. Матерія и духъ понятія соотносительныя. Если мы не обращаемъ вниманія на внутреннюю жизнь чего-нибудь, оно является для насъ матеріей; напротивъ, если мы имѣемъ въ виду внутреннюю и субъективную сторону его дѣятельности, матерія неизбѣжно является

1) Стр. 36, 37.

2) Стр. 38.

для насъ одухотворенною. „Монада, понятая въ терминахъ протяженія и движенія, можетъ являться для насъ атомомъ, въ терминахъ динамическихъ—*центромъ* силъ или вихремъ установившагося движенія среды, въ терминахъ психологическихъ—*духомъ, волей* или потенціальнымъ центромъ ощущенія, чувства, сознанія и побужденія къ бытію и благу“ 1).

Въ связи со всѣмъ этимъ находится въ высшей степени своеобразный взглядъ Бугаева на постепенное возникновеніе законмѣрности и необходимости въ жизни монадъ. Онъ думаетъ, что совмѣстною жизнью монадъ вырабатываются общія формы ихъ соціальной жизни. Эти формы получаютъ названіе законовъ, инстинктовъ, привычекъ, обычаевъ, учреждений. Простѣйшія изъ нихъ и наиболѣе распространенныя вырабатываются раньше болѣе сложныхъ и менѣе распространенныхъ. И вотъ онъ полагаетъ, что самыя распространенныя и простѣйшія изъ такихъ формъ суть *физическіе законы природы*. Физическіе законы—это только первоначальныя обычаи или привычки монадъ, первоначальныя формы ихъ общежитія. Они отличаются наибольшимъ постоянствомъ, ибо образовались раньше и вырабатывались долже во всей прошлой эволюціи вселенной. За такъ называемыми законами неорганической природы въ міровой эволюціи слѣдуютъ инстинкты и простѣйшія формы органической жизни. И наконецъ простѣйшія соціальныя формы жизни предшествуютъ формамъ болѣе сложнымъ. Постоянныя и выработанныя совмѣстною жизнью обычаи и привычки кладутъ печать законмѣрности и даже необходимости на взаимныя отношенія монадъ. Напротивъ, активная дѣятельность, свободная отъ выработанныхъ привычекъ и зависящая отъ другихъ, высшихъ цѣлей, запечатлѣвается характеромъ большей или меньшей случайности и произвола. Если все, что потенціально дается монадѣ извнѣ или изнутри на основаніи постоянныхъ и установившихся взаим-

1) Стр. 39, 42.

ныхъ отношеній, носить характеръ необходимости, то, наоборотъ, все, что активно перерабатывается монадой внутри, носить характеръ свободы; на всемъ такомъ лежитъ печать внутренней самодѣятельной работы, ибо свобода есть зависимость монады только отъ самой себя <sup>1)</sup>.

Въ этихъ общихъ предположеніяхъ получается объясненіе всѣхъ міровыхъ явленій и задачъ жизни. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія эволюціонной монадологіи, можно дать совершенно опредѣленный отвѣтъ на вопросы: что такое міръ и что такое человѣкъ? Для изложеннаго воззрѣнія, міръ есть собраніе громаднaго числа простыхъ и сложныхъ монадъ различныхъ порядковъ, и міровая жизнь состоитъ въ постоянномъ процессѣ образованія и преобразованія, подъ вліяніемъ стремленія простыхъ и сложныхъ монадъ къ взаимному совершенствованію. Такое совершенствованіе монадъ и міра имѣетъ конечною цѣлью съ одной стороны поднять психическое содержаніе монады до духовнаго содержанія цѣлаго міра, съ другой—весь міръ сдѣлать единою монадою. Эти цѣли вытекаютъ изъ общаго и кореннаго побужденія монадъ снять различіе между міромъ и монадою и достигнуть какъ для того, такъ и для другой безконечнаго блага. Міръ увеличиваетъ потенціи монады и подвигаетъ ея экстенсивное совершенствованіе, а монада съ своей стороны стремится увеличить въ мірѣ интенсивное совершенствованіе. Она пытается осуществить во вселенной внутреннюю гармонию, превратить ее въ художественное зданіе, въ которомъ цѣлое соотвѣтствовало бы частямъ, а части цѣлому. Изъ взаимнаго ихъ совершенствованія экстенсивнаго и интенсивнаго вырабатывается ихъ взаимное согласіе и соотвѣтствіе. Міръ не равенъ самому себѣ, онъ постоянно улучшается, хотя и въ немъ, и въ монадѣ потенциально заключены всѣ данныя для ихъ безконечнаго развитія и блага. При этомъ процессѣ индивидуальность монадъ не исчезаетъ,—индивидуальность и безсмер-

---

<sup>1)</sup> Стр. 39, 40.

тіе монады всегда сохраняются, — простыя монады никогда не рождаются и не умираютъ <sup>1)</sup>).

Н. В. Бугаевъ былъ убѣжденъ, что при такомъ взглядѣ на міровую жизнь получаютъ всѣ выгоды пантеизма и индивидуализма и устраняются всѣ ихъ недостатки. Съ монадологической точки зрѣнія, міръ есть не только закономѣрное, но историческое, этическое и социальное явленіе. Поэтому можно сказать, что точныя науки о природѣ съ ихъ законами являются лишь первыми главами социальной науки. Тѣмъ не менѣе вѣроятность и случайность составляютъ неизбѣжную принадлежность жизни міра на всѣхъ ея стадіяхъ. Хаосъ, въ которомъ царятъ только вѣроятности и случайности, есть первоначальное состояніе несовершеннаго міра. Съ развитіемъ и совершенствованіемъ эти случайности и вѣроятности мало-по-малу переходятъ въ законность, оформленность и достовѣрность, какъ продуктъ самодѣятельной работы монадъ. Однако случайности и вѣроятности, уменьшаясь въ первоначальныхъ и элементарныхъ отношеніяхъ монадъ, являются достояніемъ болѣе сложныхъ формъ ихъ социального бытія. По мѣрѣ развитія вселенной случайности и вѣроятности перемѣщаются въ болѣе сложныя и высшія формы социальной жизни. Въ этой общей картинѣ космической эволюціи можно лишь понять главное теченіе процесса, но нельзя предвидѣть его полнаго хода въ подробностяхъ. Единственное выраженіе для дѣйствительной характеристики этого процесса есть безконечность. Монадологическое міросозерцаніе не противорѣчитъ наукѣ, оно основывается на ней и оно въ то же время идетъ рука объ руку съ идеальными задачами этики, социологии и со всѣми глубочайшими ученіями о безусловномъ: дѣйствительная сущность и происхожденіе монадъ объясняются лишь глубокими ученіями о безусловномъ началѣ вещей <sup>2)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Стр. 41, 38, 43.

<sup>2)</sup> Стр. 42, 43.

Этими общими предпосылками дается принципиальное рѣшеніе и для антропологической проблемы: человекъ есть съ одной стороны индивидуумъ, съ другой—онъ социальная система монады, болѣе или менѣе связанная не только органическимъ единствомъ, но единствомъ идеальныхъ цѣлей и идеальныхъ задачъ. Онъ необходимое дѣятельное звено въ мірѣ существъ и самъ состоитъ изъ живыхъ элементовъ, движимыхъ задачами и цѣлями. Значеніе человека и его обязанности въ отношеніи къ міру и другимъ монадамъ вытекаютъ, какъ простыя слѣдствія, изъ его достоинства и великаго назначенія въ общей міровой системѣ. Его конкретный и воплощенный образъ не слагается изъ случайнаго собранія атомовъ, какъ бездушныхъ камней,—онъ проникнутое во всѣхъ своихъ частяхъ жизнію и духомъ художественное зданіе,—онъ есть живой храмъ, въ которомъ дѣятельно осуществляются высшія цѣли и главнѣйшія задачи міровой жизни <sup>1)</sup>.

Таково метафизическое міросозерцаніе покойнаго Н. В. Бугаева. Быть можетъ, его приходится упрекнуть въ нѣкоторыхъ злоупотребленіяхъ антропоморфическими метафорами и сравненіями. Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что всѣ элементы міра, даже простые атомы, суть психическіе центры; слѣдуетъ ли все-таки изъ этого, что всѣ они стремятся къ идеаламъ, ищутъ своего и чужого совершенствованія, что законы, которымъ они подчиняются, суть ими самими выработанные обычаи и навыки, которые образовались путемъ опыта и индуктивныхъ обобщеній? <sup>2)</sup> Вѣдь даже душамъ животныхъ мы не приписываемъ ничего подобнаго, — тѣмъ болѣе трудно это предполагать о душахъ физическихъ и химическихъ молекулъ. Въ этомъ крупная неясность системы Бугаева. Но въ самомъ этомъ недостаткѣ сказывается важное положительное качество его философскихъ идей. Покойнаго иногда считали холоднымъ и сухимъ человекомъ. Между тѣмъ какъ много въ его мировоз-

<sup>1)</sup> Стр. 44.

<sup>2)</sup> Стр. 43.

зрѣніи моральнаго паюса, искренней и глубокой, чисто юношеской вѣры въ красоту жизни, въ совершенство ея законовъ и путей развитія, въ окончательную и полную побѣду добра и абсолютной гармоніи надъ всѣми противоборствующими силами!

Изъ этого общаго мировоззрѣнія, которое все проникнуто сознаниемъ огромнаго значенія индивидуальныхъ различій въ формахъ существующаго, качественного разнообразія въ этихъ послѣднихъ, свободнаго самоопредѣленія въ нихъ, какъ источника ихъ взаимныхъ отношеній, объясняются оригинальные взгляды Бугаева на задачи математической науки и на ея приложенія къ кореннымъ вопросамъ человѣческой мысли. Мнѣ кажется, что въ этихъ взглядахъ заключается самая сильная сторона философскихъ выводовъ покойнаго. „Математика“<sup>1)</sup>, — по опредѣленію Бугаева, — „есть наука, изучающая сходства и различія въ области явленій количественнаго измѣненія... Идея количественнаго измѣненія и порядка, которому подчиняются эти измѣненія, суть основныя идеи математики. Измѣняющееся количество называется переменною величиною. Переменные величины могутъ измѣняться независимо или въ зависимости отъ измѣненія другихъ величинъ. Согласно съ этимъ измѣненіемъ онѣ называются независимыми или зависимыми переменными. Зависимыя переменныя называются также функциями. Математика такимъ образомъ является теоріей функций“<sup>2)</sup>. Измѣняться величины могутъ непрерывно или прерывно. Поэтому функции раздѣляются на непрерывныя и прерывныя, а черезъ это и сама математика распадается на два громадныхъ отдѣла: теорію непрерывныхъ и теорію прерывныхъ функций. Теорію непрерывныхъ функций называютъ обыкновенно *математическимъ анализомъ*, а теорію прерывныхъ функций можно назвать *аритмологіей*. Однако это естественное подраздѣленіе чистой математики еще не проникло въ науку, и Бу-

1) Математика и научно-философское міросозерцаніе. (Вопросы философіи и психологіи, 1898 г., кн. 45, стр. 698.)

2) Тамъ же, стр. 699.

гаевъ думаетъ, что такая неясность въ исходныхъ началахъ научной классификаціи неблагоприятно отражается на всемъ характерѣ современного научно-философскаго міросозерцанія <sup>1)</sup>).

Теорія непрерывныхъ функцій или математическій анализъ заимствуетъ свои методы изъ послѣдовательнаго примѣненія идеи непрерывности къ изученію этихъ функцій. Эта идея, въ связи съ близко стоящимъ къ ней ученіемъ о предѣлахъ, составляетъ существенное содержаніе исчисления бесконечно-малыхъ. На почвѣ метода бесконечно-малыхъ создано, развилось и окончательно сложилось грандіозное знаніе математическаго анализа. „Но рядомъ съ анализомъ выдвигается мало-по-малу другое грандіозное знаніе чистой математики, — это теорія прерывныхъ функцій или *аритмологія*. Выдвинувшись подъ скромнымъ названіемъ теоріи чиселъ, она постепенно вступаетъ въ новую фазу своего развитія. Въ настоящее время все приводитъ къ мысли, что аритмологія не уступитъ анализу по обширности своего матеріала, по общности своихъ приѣмовъ, по замѣчательной красотѣ своихъ результатовъ. Прерывность гораздо разнообразнѣе непрерывности. Можно даже сказать, что непрерывность есть прерывность, въ которой измѣненіе идетъ черезъ бесконечно малые и равные промежутки“ <sup>2)</sup>. „Истины анализа отличаются общностью и универсальностью. Истины аритмологіи носятъ на себѣ печать своеобразной индивидуальности, привлекаютъ къ себѣ своею таинственностью и паразитальною красотой“ <sup>3)</sup>. Кромѣ анализа и аритмологіи, въ область математики входятъ геометрія и теорія вѣроятности. Въ геометріи разсматриваемое количество есть *протяженіе*; теорія вѣроятностей есть наука о случайныхъ явленіяхъ.

Н. В. Бугаевъ думаетъ, что анализъ, аритмологія, геометрія и теорія вѣроятностей даютъ всѣ элементы для вы-

<sup>1)</sup> Стр. 699.

<sup>2)</sup> Стр. 700.

<sup>3)</sup> Стр. 701.



работки коренныхъ основъ научно-философскаго міросозерцанія. Ихъ истины и методы вполне прилагаются для объясненія явленій міра. Свойствами ихъ содержанія опредѣляется самая сущность нашихъ воззрѣній на природу. Поэтому весьма важно прослѣдить въ настоящее время вліяніе этихъ частей математики на научно-философское міросозерцаніе. Въ научныхъ объясненіяхъ явленій природы ученые до сихъ поръ болѣе всего пользовались геометрией и анализомъ. Такое обширное и многостороннее примѣненіе математическаго анализа къ изученію природы придаетъ особый оттѣнокъ господствующему міровоззрѣнію. Этотъ оттѣнокъ зависитъ отъ свойствъ тѣхъ непрерывныхъ функцій, при помощи которыхъ формулируются законы природы, и въ этихъ свойствахъ лежитъ главное объясненіе современныхъ взглядовъ на эти законы. Современное научное міросозерцаніе по всей справедливости можно назвать аналитическимъ міросозерцаніемъ <sup>1)</sup>.

„Аналитическія функціи обладаютъ *непрерывностью*. Непрерывность даетъ намъ возможность изучать эти функціи во всѣхъ ихъ элементарныхъ проявленіяхъ. При изученіи явленій природы мы руководимся этимъ основнымъ свойствомъ аналитическихъ функцій. Мы допускаемъ, что явленія природы измѣняются непрерывно.—Аналитическія функціи, опредѣляющія законы природы, бываютъ по преимуществу функціями однозначными. Это соотвѣтствуетъ нашему предположенію, что данному закону при данныхъ обстоятельствахъ соотвѣтствуетъ въ природѣ только одно опредѣленное явленіе. Такимъ образомъ непрерывныя и однозначныя аналитическія функціи и примѣненіе математическаго анализа къ нимъ даетъ возможность усмотрѣть въ явленіяхъ природы и въ законахъ, ими управляющихъ, слѣдующія основныя свойства: 1) непрерывность явленій, 2) постоянство и неизмѣнность ихъ законовъ, 3) возможность понять и оцѣнить явленіе въ его элементарныхъ обнаруженіяхъ,

---

<sup>1)</sup> Стр. 702.

4) возможность складывать элементарныя явленія въ одно цѣлое и, наконецъ, 5) возможность точно и опредѣленно обрисовать явленіе во всѣхъ прошлыхъ и предсказать для всѣхъ будущихъ моментовъ времени“ 1).

Всѣ требованія современной науки диктуются этими свойствами. Ими опредѣляется сущность современнаго научно-философскаго міросозерцанія. Подъ вліяніемъ аналитическаго міровоззрѣнія стало ясно, что нѣкоторые законы природы неизмѣнны и постоянны, и что нѣкоторыя явленія совершаются въ такомъ порядкѣ, что можно обрисовать ихъ ходъ въ прошломъ и будущемъ. И вотъ философы стали смѣло предполагать, что аналитическая точка зрѣнія приложима къ объясненію всѣхъ явленій. Они прониклись убѣжденіемъ, что если бы мы знали реальные законы вещей, то всѣ явленія можно было бы предсказать съ такою же точностью, съ какою предсказываются солнечныя затменія и движенія планетъ. Въ связи съ этимъ все чаще и чаще стала въ среду ученыхъ проникать идея, что въ ходѣ міровыхъ явленій имѣетъ значеніе одна причинность и не играетъ никакой роли цѣлесообразность, что природа равнодушна къ цѣлямъ человѣка и не знаетъ ни добра, ни зла. Добро и зло, красота, справедливость и свобода суть иллюзіи, созданныя человѣческимъ воображеніемъ. Человѣкъ съ его идеальными цѣлями и возвышенными стремленіями вовлеченъ въ общій водоворотъ роковой необходимости. Такой взглядъ приводитъ къ полному детерминизму и фатализму, а между тѣмъ именно эту точку зрѣнія стали называть научною 2).

Чтобы понять, односторонность такой оцѣнки, слѣдуетъ только посмотреть на міровыя явленія съ болѣе глубокой научной точки зрѣнія. Кромѣ анализа, въ математикѣ существуетъ аритмологія, кромѣ непрерывныхъ функций—прерывныя. Присматриваясь къ явленіямъ природы, мы скоро

1) Стр. 704, 705.

2) Стр. 707.

замѣтимъ такіе факты, которые не могутъ быть объяснены съ точки зрѣнія одной непрерывности. Напримѣръ, рассматривая таблицу простыхъ тѣлъ, мы видимъ, что числа, ихъ характеризующія, не подчиняются закону непрерывности. Нѣтъ простыхъ тѣлъ всякой плотности; каждое простое тѣло есть самостоятельный химическій индивидуумъ. Атомистическая теорія химіи ясно указываетъ на индивидуальныя особенности въ строеніи вещества. Эти особенности сказываются и въ кристаллическомъ строеніи минераловъ. Въ биологіи клѣточное строеніе органическихъ тѣлъ раскрываетъ важную роль біологическихъ индивидуумовъ въ явленіяхъ жизни. Явленія сознанія представляютъ еще болѣе сторонъ, не подчиняющихся аналитическому взгляду на природу.

Прерывность всегда обнаруживается тамъ, гдѣ появляется самостоятельная индивидуальность. Далѣе прерывность замѣчается также и тамъ, гдѣ на сцену выступаютъ вопросы цѣлесообразности, гдѣ появляются эстетическія и этическія задачи. Между тѣмъ цѣлесообразность и гармонія не могутъ быть выброшены за бортъ изъ истиннаго научно-философскаго міросозерцанія. И вотъ аритмологическое міровоззрѣніе показываетъ, что цѣлесообразность также играетъ роль въ міровыхъ явленіяхъ. Оно приводитъ насъ къ убѣжденію, что добро, зло, красота, справедливость, свобода не суть только порожденія фантазіи. Оно убѣждаетъ насъ, что корни ихъ лежатъ въ самой сущности вещей, въ самой природѣ міровыхъ явленій, что они имѣютъ не фиктивную, а реальную подкладку <sup>1)</sup>.

Въ особенности важнымъ представляется то примѣненіе, которое дѣлаетъ Н. В. Бугаевъ для этихъ общихъ принциповъ къ нѣкоторымъ вопросамъ психологіи и въ частности къ вопросу о свободѣ воли. Онъ указываетъ, что въ аритмологіи встрѣчаются особыя функціи, обратныя прерывнымъ. Ихъ можно назвать функціями произвольныхъ величинъ. Онѣ

<sup>1)</sup> Стр. 709, 710, 711.

обладаютъ свойствомъ имѣть безчисленное множество значеній для одного и того же значенія независимаго переменнаго. Такія функціи встрѣчаются въ природѣ. Какъ ихъ примѣръ, Н. В. Бугаевъ приводитъ психологическій законъ Вебера. По закону Вебера существуетъ соотношеніе между ощущеніемъ и раздраженіемъ, выражаемое логарифмической функціей. Однако при этомъ обнаруживается слѣдующая особенность. Въ то время, какъ раздраженіе или физическое впечатлѣніе измѣняется непрерывно, ощущеніе измѣняется скачками. Приростъ раздраженія замѣчается нашимъ сознаниемъ лишь тогда, когда прибавочное раздраженіе находится къ прѣжнему раздраженію въ одномъ опредѣленномъ отношеніи. (Напримѣръ, чтобы рукою замѣтить увеличеніе положенной на нее тяжести, надо эту тяжесть увеличить на одну треть ея прежней величины.) Это значитъ, что ощущеніе есть прерывная функція впечатлѣнія. Но тогда придется сказать и обратно: впечатлѣніе, рассматриваемое какъ функція даннаго ощущенія, есть произвольная величина, способная получить всякое значеніе въ опредѣленныхъ границахъ измѣненія. Такая зависимость ведетъ къ цѣлому ряду замѣчательныхъ психологическихъ результатовъ. И прежде всего, согласно съ этимъ закономъ, данному впечатлѣнію всегда соотвѣтствуетъ въ данномъ индивидуумѣ опредѣленное ощущеніе, но данному ощущенію можетъ соотвѣтствовать много впечатлѣній. Въ виду этого, когда мы пожелаемъ по нашимъ ощущеніямъ сдѣлать тѣ или другіе выводы о вызвавшихъ ихъ впечатлѣніяхъ, мы не въ состояніи ручаться за точность и полную опредѣленность заключенія <sup>1)</sup>).

Но вѣдь изъ этого далѣе вытекаетъ и другой, въ высшей степени важный выводъ: къ области психики неприменимъ детерминизмъ въ обычномъ смыслѣ этого слова. По самой сущности нашей организаціи мы должны отвергнуть роковую необходимость въ сферѣ нашихъ чувствъ и нашихъ

<sup>1)</sup> Стр. 712, 713.

поступковъ <sup>1)</sup>). Въ замѣчаніяхъ <sup>2)</sup>), написанныхъ по поводу моей статьи „Подвижныя ассоціаціи представленій“, Н. В. Бугаевъ всецѣло примыкаетъ къ мнѣнію Н. И. Шишкина, который въ статьѣ „О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей“ <sup>3)</sup> доказываетъ, что душевные процессы, съ математической точки зрѣнія, неизбѣжно запечатлѣны индетерминистическимъ характеромъ, и что психическая причинность, если только она вообще существуетъ въ природѣ, немислима безъ элемента произвольности. Всѣ душевные факты суть величины прерывныя; это приходится сказать прежде всего о нашихъ ощущеніяхъ, а стало быть и о представленіяхъ, которыя суть лишь повторенныя ощущенія, и о желаніяхъ, которыя всегда направляются какими-нибудь представляемыми цѣлями, и о рѣшеніяхъ воли, которая избираетъ между представляемыми возможными дѣйствіями. Но это значитъ, что если наша воля осуществляется въ какомъ-нибудь внѣшнемъ дѣйствіи, по ней совершенно такъ же нельзя съ точностью предсказать, ни намъ самимъ, ни постороннимъ наблюдателямъ, количественнаго состава этого внѣшняго физическаго дѣйствія, какъ нельзя по данному ощущенію опредѣлить, какое именно раздраженіе между извѣстными предѣлами его вызвало. Подобнымъ образомъ и воля, если только внѣшній актъ дѣйствительно вызывается ею, а не какою-нибудь постороннею причиною, можетъ воплотиться въ цѣломъ рядѣ одинаково возможныхъ дѣйствій между данными предѣлами. И если при этомъ имѣть въ виду, что и въ функціональныхъ зависимостяхъ психическихъ явленій между собою, какъ прерывныхъ величинъ съ разными періодами измѣняемости (или неодинаковыми областями неопредѣленности), долженъ также присутствовать моментъ междупредѣльности или произвольности, то станетъ понятнымъ, что для нашей воли, рѣшеніямъ которой предшествуютъ весьма сложные психическіе процессы, въ

1) Тамъ же.

2) „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 20, стр. 163, 164.

3) „Вопр. фил. и псих.“, кн. 8.

каждый данный моментъ границы одинаково возможныхъ дѣйствій должны быть достаточно широкими.

Все это ясно видѣлъ Бугаевъ, и это заставляло его утверждать, что сфера практической жизни, а, слѣдовательно, и вся сфера воли есть только достояніе вѣроятности. Это приходится сказать и объ индивидуальныхъ, и о социальныхъ проявленіяхъ нашей воли. „Только продолжительное воспитаніе, — говоритъ онъ <sup>1)</sup>, — можетъ нѣсколько суживать границы неопредѣленности въ нашихъ сужденіяхъ и въ нашихъ дѣйствіяхъ. Нѣкоторая доля случайности, появляющаяся въ нашихъ дѣйствіяхъ, вноситъ элементъ случайности въ самую природу. Такимъ образомъ случайность выступаетъ на сцену, какъ присущее свойство нѣкоторыхъ міровыхъ явленій. Въ мірѣ господствуетъ не одна достовѣрность. Въ немъ имѣетъ силу также и вѣроятность“. Этимъ Н. В. Бугаевъ возвращается къ развитому имъ въ своей „Монадологіи“ ученію о вѣроятности и случайности, какъ вполне реальныхъ моментахъ въ бытіи самодѣятельныхъ единицъ, составляющихъ вселенную.

Опять повторю, что наиболѣе сильнымъ и прочнымъ элементомъ философскихъ воззрѣній покойнаго являются эти его глубокіе и своеобразные выводы объ условіяхъ математической мыслимости такихъ понятій, которыя до сихъ поръ всегда выключались изъ области выразаемаго и опредѣлимаго математическими формулами. Подчиненіе какихъ-нибудь явленій дѣйствительности строгимъ математическимъ законамъ всегда представляло синонимъ господства роковой необходимости надъ всѣмъ ихъ теченіемъ, безусловной предопредѣленности каждаго изъ нихъ, въ его конкретномъ составѣ, изъ предшествующихъ обстоятельствъ, всецѣлаго детерминизма во всѣхъ деталяхъ ихъ развитія. Н. В. Бугаевъ первый или одинъ изъ первыхъ съ страстнымъ и серьезно продуманнымъ убѣжденіемъ показалъ, что этотъ весьма обычный взглядъ есть *только предрасудокъ*. Свобода

<sup>1)</sup> Стр. 713, 714.

есть столь же хорошо мыслимое и хорошо обоснованное понятие, какъ и необходимость. Онъ сдѣлалъ еще больше: онъ не только показалъ математическую мыслимость и возможность свободы, онъ показалъ ея совершенную математическую необходимость при опредѣленныхъ обстоятельствахъ. *Математическая необходимость свободы* вотъ та глубокая идея, которую онъ раскрывалъ и защищалъ настойчиво, разнообразно, проникнутый непоколебимой вѣрой въ ея огромное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, насколько важныя теоретическія послѣдствія вытекаютъ изъ этой идеи, на этомъ едва ли нужно много настаивать.

Всякая причинная зависимость можетъ быть математически выражена какъ функціональная зависимость. Это до такой степени вѣрно, что нѣкоторые современные философы предлагаютъ совсѣмъ замѣнить понятіе причинности понятіемъ функціональныхъ зависимостей между явленіями. Причинность явленій есть ихъ функціональная зависимость въ данномъ конкретномъ случаѣ. И эта зависимость должна всецѣло опредѣляться количественною природою выражающихъ эти явленія величинъ. Эта зависимость будетъ необходимою, абсолютно предопредѣленною и однозначною тамъ, гдѣ дѣло идетъ о реальныхъ связяхъ непрерывныхъ величинъ между собою. Напротивъ, она будетъ междупредѣленною, многозначною и произвольною вездѣ, гдѣ даны величины прерывныя, отъ которыхъ находятся въ функціональной зависимости или другія прерывныя величины, но съ иными періодами измѣняемости, или же величины непрерывнаго характера. Для факторовъ космической жизни, представляющихъ изъ себя дѣйствительно прерывныя величины, свобода въ отношеніи къ вызываемымъ ими явленіямъ есть математически необходимое свойство. *Они не могутъ не быть свободными*, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ границахъ, ихъ дѣйствія *не могутъ не быть произвольными*, именно въ той мѣрѣ, въ какой они зависятъ отъ нихъ,—это математически неизбѣжный законъ для всѣхъ дѣятелей съ прерывною природою. Свобода не есть понятіе немислимое,—какъ это часто

утверждали,— она понятіе необходимо мыслимое при извѣстныхъ условіяхъ. Чтобы отвергнуть свободу въ сейчасъ указанномъ значеніи, надо или признать, что ничего соотвѣствующаго нашему понятію о прерывныхъ величинахъ въ реальномъ мірѣ нѣтъ, или думать, что существующія во вселенной прерывныя величины не обнаруживаются ни въ какихъ дѣйствіяхъ и не обладаютъ никакой причинностью, т. е. не вызываютъ никакихъ явленій, находящихся отъ нихъ въ функціональной зависимости.

Существуютъ ли въ природѣ прерывныя величины? Въ этомъ очень трудно сомнѣваться, если безпристрастно взглянемъ хотя бы на свой собственный душевный міръ. Качественная индивидуальность, обособленность, ни къ какимъ общимъ однороднымъ единицамъ несводимое качественное разнообразіе психическихъ явленій и отсутствіе въ нашемъ сознаніи непрерывныхъ переходовъ отъ однихъ психическихъ образованій къ другимъ, должны ясно убѣждать насъ, что прерывныя величины не только абстрактная фикція математиковъ: вѣдь если бы такіе непрерывные переходы между отдѣльными психическими состояніями отчетливо стояли передъ нашимъ сознаніемъ, то міръ нашего духа, по всему вѣроятію, сразу потерялъ бы для насъ качественную разнородность своихъ внутреннихъ переживаній, и мы непосредственно знали бы, что дѣло въ нихъ идетъ лишь о количественныхъ различіяхъ. Еще неоспоримѣе и убѣдительнѣе раскрывается прерывный характеръ нашихъ субъективныхъ переживаній на ихъ функціональной связи съ физическими и физиологическими процессами матеріальной природы. Не только ощущенія въ ихъ отношеніи къ внѣшнимъ раздраженіямъ суть величины прерывныя,—то же самое приходится сказать о всѣхъ душевныхъ явленіяхъ вообще по ихъ отношенію къ физиологическимъ процессамъ нашего мозга, функцію которыхъ они составляютъ. Несомнѣнно, они суть прерывныя функціи этихъ процессовъ; далеко не всѣ измѣненія нашей нервно-мозговой системы, въ ихъ мельчайшихъ колебаніяхъ для cadaго задѣятаго ими



атома, отражаются въ нашей душевной сферѣ, а только самыя интенсивныя и крупныя. Насколько мы можемъ догадываться, для того, чтобы возникъ самый элементарный психическій актъ или чтобы въ немъ произошла хотя бы самая незначительная перемѣна, обыкновенно бываетъ нужно одновременное возбужденіе цѣлаго ряда нервныхъ центровъ. Будь иначе, поле нашего сознанія въ каждый данный моментъ вмѣщало бы въ себѣ безконечно больше раздѣльных психическихъ состояній, чѣмъ оно вмѣщаетъ въ дѣйствительности. Нашъ душевный міръ на дѣлѣ никогда не представляетъ полной параллели того, что вершится въ нашемъ мозгу,—онъ воспринимаетъ лишь суммарныя и наиболѣе рѣзкія перемѣны въ цѣлыхъ массахъ мозговыхъ клѣтокъ.

Итакъ, чтобы отстоять абсолютный детерминизмъ во всѣхъ явленіяхъ дѣйствительной жизни, нужно прибѣгнуть ко второму изъ указанныхъ мною предположеній: придется признать, что никакія реально данныя прерывныя величины (въ разсматриваемомъ случаѣ — никакія операціи нашего духа) не вызываютъ никакихъ дѣйствій и не обнаруживаются ни въ какихъ зависящихъ отъ нихъ фактахъ. Это предположеніе далеко не чуждо очень многимъ современнымъ философамъ. Весьма многіе изъ нихъ готовы настойчиво утверждать, что если бы у Канта, Ньютона, Коперника не было ни одной мысли въ головѣ,—даже ни одного самага элементарнаго ощущенія, — но физическій составъ ихъ организмовъ былъ бы тотъ же, какой былъ въ дѣйствительности, то они все-таки подарили бы міру тѣ самыя сочиненія, какія они написали. Мнѣ уже неоднократно приходилось выступать въ литературѣ съ подробнымъ анализомъ этой очень странной теоріи, и теперь было бы совсѣмъ лишнимъ пускаться въ ея критику. Я хотѣлъ бы только обратить Ваше вниманіе на то, какою цѣною можно дѣйствительно спасти абсолютный детерминизмъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ: для этого надобно признать, что человѣкъ есть только автоматическая машина, въ которой присутствіе или полное от-

сутствіе мысли, воли, ощущеній, желаній—ничего не прибавляетъ и ничего не убавляетъ; для этого надо убѣдиться, что наша психика во всемъ ея составѣ есть только *эпифеноменъ*, какъ это обыкновенно называютъ,—только призракъ и миражъ, — для насъ иногда очень мучительный, но самъ по себѣ совершенно безсильный измѣнить движеніе даже малѣйшаго атома внутри насъ или внѣ насъ.

Я долженъ очень извиниться, что утомляю моихъ слушателей такими отвлеченными соображеніями. Но вѣдь они относятся къ вопросу, который составлялъ самый жизненный нервъ всего міросозерцанія покойнаго Бугаева. Покойный Николай Васильевичъ изложилъ свои философскіе взгляды въ очень немногихъ и короткихъ очеркахъ и наброскахъ. Специальная занятія въ избранной имъ наукѣ, педагогическіе труды и сложныя служебныя обязанности такъ и не позволили ему развить свои философскія идеи въ стройную и законченную систему. Его метафизическая теорія въ томъ видѣ, какъ она теперь лежитъ передъ нами, содержитъ много субъективнаго и недосказаннаго. Но мнѣ кажется, что въ его философскихъ воззрѣніяхъ было и нѣчто такое, что надолго переживетъ его.

Л. Лопатинъ.



## О задачахъ обществовѣдѣнія <sup>1)</sup>.

---

Энциклопедія юридическихъ, политическихъ и—слѣдовало бы еще прибавить—экономическихъ наукъ—это наиболѣе близкая къ философіи кафедра юридическаго факультета. Этимъ опредѣляются ея задачи. Нельзя, какъ дѣлаютъ иные спеціалисты, видѣть въ ней только нѣчто въ родѣ распространенной такъ называемой «общей части гражданскаго права». Ея призваніе значительно шире. Она не только объединяетъ всѣ отрасли обществовѣдѣнія и устанавливаетъ возможно широкую научную связь между тѣми социальными явленіями, которыя отдѣльными науками изучаются изолированно, съ различныхъ, иногда противорѣчащихъ другъ другу точекъ зрѣнія и къ тому же болѣе или менѣе догматически и примѣнительно къ потребностямъ практическаго обихода. Она должна подвергнуть еще и эти науки принципиальному суду съ точки зрѣнія философіи познанія. Благодаря этому она является какъ бы наукой о наукахъ.

Потребность подвергать отдѣльныя науки еще такому спеціальному разсмотрѣнію вызывается тѣмъ, что наука, какъ таковая, наука вообще не дана намъ въ эмпирической дѣйствительности, въ которой существуютъ только отдѣльныя исторически складывающіяся знанія, отдѣльныя науки или, вѣрнѣе, даже просто отдѣльные ученые. Правда, они болѣе или менѣе объединены общими научными стремленіями и традиціями. Но все же даже по основнымъ вопросамъ познанія между ними царитъ немало разномысліе. Чтобы разобраться въ этомъ разномысліи, чтобы во имя верховной идеи истины объединить разрозненные знанія общимъ понятіемъ науки, необходимо стать внѣ и выше отдѣль-

---

1) Изъ вступительной лекціи, прочитанной 20-го сентября 1903 г. въ Варшавскомъ университетѣ.

ныхъ специальностей и вступить на философскій путь критики познанія.

Необходимо это и по отношенію къ общественнымъ наукамъ. Онѣ особенно богаты принципиальными недоразумѣніями уже въ предѣлахъ отдѣльныхъ специальностей. Недоразумѣнія же между различными специалистами доходятъ даже до отказа признавать чужія науки настоящими науками. Такъ, напримѣръ, многіе экономисты не допускаютъ иной общественной науки, кромѣ изученія хозяйственныхъ явленій. Чистые юристы въ свою очередь утверждаютъ, что ихъ формальныя конструкции по точности не уступаютъ математическимъ формуламъ и посему единственно научны. А государствовѣды или обнаруживаютъ готовность какъ бы вовсе упразднить свою специальность, включая еѣ то въ юриспруденцію, то въ экономику, или же, напротивъ, объявляютъ, что она сама можетъ и должна упразднить всякія иныя общественныя науки.

Но этого еще мало. Въ то время какъ обществовѣды различныхъ направленій и специальностей ведутъ между собой, такъ сказать, домашній споръ о томъ, какія именно изъ ихъ наукъ дѣйствительно научны, естествовѣды объявляли не разъ, что не о чемъ въ сущности спорить, потому что никакихъ вообще общественныхъ наукъ нѣтъ и не можетъ быть. Обществовѣды, разумѣется, имъ возражаютъ. Но вполне компетентно рѣшить споръ можетъ, конечно, не та или иная заинтересованная сторона, а высшая инстанція, именно критика познанія. Она должна не только объяснить, но и оправдать—конечно, психологически и исторически—тѣ нерѣдко очень извилистые и запутанные пути, по которымъ наши науки развиваются далеко не всегда въ смыслѣ прогресса научности. Она должна еще поставить и болѣе радикальный принципиальный вопросъ: возможны ли вообще общественныя науки? Этотъ вопросъ по своему значенію представляетъ основной вопросъ нашей каѳедры, поскольку она является каѳедрой философской.

## I.

Итакъ, возможны ли вообще общественныя науки, какъ настоящія науки? Или же такихъ наукъ нѣтъ и не можетъ быть, а все то, что изучается или можетъ изучаться подъ ихъ назва-

ніемъ на юридическихъ факультетахъ,—совсѣмъ не науки, а просто «предметы преподаванія», быть можетъ и небезполезные для будущихъ судебныхъ, политическихъ и экономическихъ практиковъ, но совершенно неумѣстные въ *universitas scientiarum* рядомъ съ философіей и естественными науками? Вопросъ не шуточный и связанный съ чрезвычайно важными теоретическими и практическими послѣдствіями. Если такихъ наукъ не можетъ быть, если пути научнаго изслѣдованія безусловно непримѣнимы къ общежитію, то, значитъ, никогда не можетъ быть никакого правильнаго и точнаго сужденія о соціальной жизни, никакихъ знаній о ея прошломъ, никакихъ предположеній относительно будущаго и никакихъ принциповъ для сужденія о должномъ.

Чтобы удовлетворительно справиться съ этимъ вопросомъ, слѣдуетъ сначала дать общую характеристику науки, а затѣмъ уже выяснить, насколько ея понятіе приложимо къ обществовѣдѣнію. Итакъ, что такое наука? Наболѣе общимъ и безспорнымъ образомъ можно опредѣлить ее такъ: наука есть созидаіе умомъ истины изъ данныхъ опыта.

Средоточіемъ такого опредѣленія является истина; это—объектъ и цѣль, для которой умъ и данныя опыта служатъ только средствами. Но тогда передъ нами встаетъ знаменитый вопросъ: что есть истина?

Истина для науки—это не болѣе какъ всегда неосуществленная идея, руководящій принципъ или задача всякаго изслѣдованія. Наука есть процессъ реализаціи идеи истины. Такъ какъ идея безконечна, то безконеченъ и процессъ развитія науки. Безъ идеализма не было бы у нея побужденій къ развитію, не было бы никакихъ проблемъ, т.-е. сознательныхъ вопросовъ и задачъ. Не было бы въ частности и методологической проблемы. Если насъ никогда не удовлетворяютъ наличныя средства и пути познанія, то это можетъ быть объяснено единственно безграничностью нашего научнаго идеализма. Мы часто жалуемся на ограниченность нашего ума и на безграничность матеріала. Между тѣмъ — если вообще здѣсь жалобы умѣстны — было бы гораздо правильнѣе жаловаться на безграничность нашихъ умственныхъ запросовъ и стремленій и на ограниченность и недостаточность матеріала, которымъ намъ приходится довольствоваться:

Eng ist die Welt, und das Gehirn ist weit.

Такъ какъ идея истины никогда не бываетъ вполнѣ реализована въ наукѣ, то и характеристика ея можетъ быть сдѣлана только формальнымъ образомъ. Можно сказать, что научная истина—это логическій законъ, объясняющій все существующее и возможное. Можетъ ли наука дать исчерпывающій по содержанию отвѣтъ на вопросъ о томъ, что есть истина?

Не можетъ и не должна, потому что она тогда перестала бы быть наукой и впала бы въ догматизмъ. Если наука есть созиданіе истины, то ни о какой уже вполнѣ созданной или, что еще хуже, разъ навсегда извнѣ данной, абсолютной истинѣ въ научномъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи. Истина не дана намъ, но представляетъ проблему, задачу, которую нашъ умъ постоянно себѣ ставитъ, но которую никогда не можетъ и не долженъ считать окончательно выполненною. Чѣмъ больше развивается наука, тѣмъ больше она ставитъ проблемъ и тѣмъ дальше отодвигаетъ въ безконечность высшую проблему истины. Такъ какъ истина, какъ и всякая идея, непредѣльна, то и всевозможныя попытки опредѣлить ее содержаніемъ нашихъ личныхъ знаній, какъ нѣчто уже законченное не могутъ не быть безуспѣшными. Скорѣе она сама опредѣляетъ всякія знанія и притомъ болѣе въ отрицательномъ, чѣмъ въ положительномъ смыслѣ: даже самыя крупныя завоеванія наукъ оказываются для нея все еще недостаточными и неудовлетворительными. Взять, на примѣръ, естественныя науки. Сколько проблемъ онѣ уже разрѣшили, какихъ только «чудесъ техники» не породили ихъ практическія приложенія—и все-таки только наивный догматикъ станетъ утверждать, что современными познаніями натуралистовъ окончательно рѣшены всѣ задачи естествознанія.

Все превосходство науки передъ обиходной житейской мудростью состоитъ, быть можетъ, только въ томъ, что она смѣло и сознательно ставитъ вопросъ, проблему тамъ, гдѣ все уже, повидимому, совершенно ясно и понятно. Поэтому вполнѣ неправильно ходячее представленіе о томъ, что у такъ называемыхъ жрецовъ науки есть будто бы на все готовый отвѣтъ, въ то время какъ непосвященные профаны терзаются сомнѣніями и недоумѣніями. Совсѣмъ напротивъ, наука умножаетъ сомнѣнія, и въ этомъ заключается ея преимущество не только передъ житейскою мудростью, но и передъ всякаго рода догматикой.

Если мы видимъ лучшій залогъ безконечности развитія науки

въ томъ именно, что ея объектъ или истина представляетъ ея высшую цѣль, ея задачу, если не неосуществимую, то всегда неосуществленную, то мы уже не станемъ смущаться довольно частыми нынѣ заявленіями о безсиліи и даже банкротствѣ науки, которая только и дѣлаетъ, что недоумѣваетъ и ставитъ вопросы. Еще древній Сократъ—небезполезно это напомнить—увѣрялъ, что онъ ничего не знаетъ; а Декартъ потому именно и вывелъ философскую мысль изъ средневѣковаго оцѣпенѣнія, что, въ отличіе отъ всевѣдующихъ и ни въ чемъ не сомнѣвавшихся схоластическихъ метафизиковъ, во всемъ сомнѣвался и всюду ставилъ вопросъ. Правъ былъ и другъ просвѣщенія Лессингъ, когда увѣрялъ, что если бы ему предложили въ одной рукѣ готовую истину, а въ другой—поиски за истиной, то онъ предпочелъ бы послѣднее.

Если истина не дана въ наукѣ, то она все же создается въ ней. Спрашивается, кѣмъ же она создается? Иными словами, кто является субъектомъ науки? Разъ наука есть процессъ сознательный, то и субъектомъ ея, очевидно, можетъ быть только наше человѣческое сознание или умъ. Пока нѣтъ полного сознанія, пока нѣтъ логической активности, до тѣхъ поръ не можетъ быть также и рѣчи ни о какой наукѣ. Вотъ почему никто, конечно, не назоветъ научнымъ процессомъ тѣ, несомнѣнно, весьма многочисленныя и богатая впечатлѣнія, которыя получаетъ извнѣ новорожденный ребенокъ, потому что онъ воспринимаетъ ихъ и реагируетъ на нихъ инстинктивно, безсознательно, психологически, а не сознательно и логически.

Сознание есть первое и необходимое условіе, исходный пунктъ всякаго знанія, основное орудіе или «органонъ» науки. Изъ этого слѣдуетъ, что всякія научныя сужденія суть сужденія нашего собственнаго ума, имъ самимъ создаются и имъ же провѣряются; наука есть автономный, а не гетерономный процессъ. Въ этомъ ея достоинство, но въ этомъ также и ея недостатокъ. Достоинство состоитъ въ томъ, что мы всегда имѣемъ возможность критически провѣрить то, что намъ выдаютъ за истину. Недостатокъ—что наше мышленіе никогда не оказывается абсолютнымъ. Оно всегда относительно, и, сверхъ того, болѣе или менѣе субъективно. Дѣло въ томъ, что когда мы говоримъ вообще о «человѣческомъ умѣ» или сознаніи, мы скорѣе высказываемъ пожеланіе, чѣмъ констатируемъ дѣйствитель-



ный фактъ. Въ дѣйствительности существуетъ безчисленное множество отдѣльныхъ умовъ, отдѣльныхъ психологическихъ индивидовъ или субъектовъ. Недаромъ же говорятъ: сколько головъ, столько умовъ. Къ тому же умъ любого субъекта, взятый въ отдѣльности, никогда не представляетъ чего-то устойчиваго и неподвижнаго. Ничей умъ не появляется на свѣтъ въ законченномъ видѣ, подобно классической богинѣ мудрости Минервѣ, которая, по увѣренію легенды, выскочила во всеоружіи изъ головы Юпитера. Умъ, т.-е. сознание, находится въ постоянной эволюціи; онъ непрерывно развивается и мѣняется. Можно ли въ виду всего этого найти въ немъ надежную опору?

Психологія не можетъ вывести насъ изъ этого затрудненія: вѣдь въ томъ именно и состоитъ ея призваніе, чтобы разсматривать всякія проявленія мышленія со стороны субъективности ихъ происхожденія. Необходимо обратиться къ логикѣ. Въ чемъ же она находитъ выходъ изъ затрудненія?

Когда вѣрили во врожденные идеи, то вопросъ рѣшался очень просто. Умъ, утверждали спиритуалисты, есть субстанція по существу своему одинаковая у всѣхъ людей. Онъ уже прежде всякаго опыта и независимо отъ него надѣленъ извѣстными идеями или категоріями. Познаніе состоитъ или въ томъ, что умъ дедуктивно извлекаетъ истину изъ своего—конечно воображаемаго—априорнаго содержанія, даже и вовсе не нуждаясь въ данныхъ опыта, или же въ томъ, что онъ пропускаетъ эти данныя сквозь призму разъ навсегда кристаллизованныхъ въ немъ категорій и такимъ образомъ получаетъ вполне объективную истину. Противъ такого ученія выступилъ Кантъ: никакихъ категорій внѣ опыта и до опыта нѣтъ; но зато чуть только является какой бы то ни было опытъ, какъ ео ipso умъ всѣхъ людей необходимо связываютъ его данныя такими-то формами воображенія и такими-то категоріями.

Конечно, въ сравненіи съ воззрѣніями нативистовъ, ученіе Канта представляетъ немалый прогрессъ. Но все же, на нашъ взглядъ, оно еще далеко не исчерпываетъ проблемы ума. Если во всякомъ воспріятіи, во всякомъ опытѣ всегда участвуютъ всѣ логическія формы, то, значить, онѣ представляютъ не болѣе какъ азбуку или нотную систему нашей нормальной мысли. Но вѣдь изъ однихъ и тѣхъ же нотныхъ знаковъ можно создать какъ Бетховенскую симфонію, такъ и пошлый опереточный

мотивъ, изъ однихъ и тѣхъ же буквъ—какъ Шекспировскую трагедію, такъ и пустой фарсъ. Нельзя, значить, успокоиться на «формальномъ» идеализмѣ Канта. Его «трансцендентальное единство апперцепціи», не имѣющее ни психологическихъ корней въ прошломъ, ни логическихъ стремленій въ будущемъ, представляетъ, конечно, важное условіе научнаго мышленія. Но такое мышленіе есть мышленіе по принципамъ, есть мышленіе, задающееся тѣми или иными идеями. И вотъ намъ кажется, что настоящая логическая проблема начинается тамъ, гдѣ Кантъ готовъ признать ее уже разрѣшенной. Это именно проблема общечеловѣческихъ идей или руководящихъ принциповъ мысли. Въ отличіе отъ доктрины нативизма, въ такихъ идеяхъ слѣдуетъ видѣть не нѣчто уже существующее, а именно проблему, подлежащую нашему сознательному осуществленію.

Главная трудность проблемы состоитъ въ томъ, что приходится соединять, повидимому, несоединимое. Съ одной стороны свободу ума, съ другой же—общеобязательность его же сужденій. Мысль въ наукѣ непремѣнно должна быть свободной: иначе она перестаетъ быть критической. Но это вовсе не значить, что она можетъ быть произвольнымъ мнѣніемъ, прихотью всякаго субъекта, капризомъ всякаго индивидуальнаго ума. Очевидно, что подобный капризъ не можетъ и не долженъ быть обязательнымъ для другихъ индивидовъ, у которыхъ могутъ быть и свои собственные капризы. Если свободное сужденіе заявляетъ притязаніе на общее научное признаніе, то оно должно обладать такими свойствами, чтобы и другіе умы, подвергнувъ его свободному же обсужденію, не могли не признать его и для себя обязательнымъ—*non ratione auctoritatis, sed auctoritate rationis*. Въ этомъ и состоитъ научная автономія ума. Автономный умъ не признаетъ ничего гетерономнаго, т.-е. иезаконнаго, предписываемаго ему догматическимъ ли авторитетомъ или интересомъ или вообще какимъ бы то ни было не логическимъ воздѣйствіемъ или побужденіемъ (на что мало вообще обращаютъ вниманія сенсуалисты и всякаго рода матеріалисты, склонные отрицать самостоятельность и активность ума не только въ его фактическихъ проявленіяхъ, но даже и въ принципѣ). Но онъ сознательно стремится подчинить свою познавательную дѣятельность общеобязательному логическому закону.

Кромѣ субъекта, т.-е. ума, для созиданія научнаго объекта,

т.-е. истины, необходимъ матеріаль. Такимъ матеріаломъ являются данныя опыта. Они представляютъ именно матеріаль и только матеріаль для объекта науки, и сами по себѣ такимъ объектомъ, т.-е. истиною быть не могутъ. Утверждать, что научная истина уже заключается въ эмпирическихъ данныхъ, значило бы уподобляться архитектору, который вмѣсто того, чтобы строить домъ, сталъ бы увѣрять, что лежащая передъ нимъ груда кирпичей представляетъ уже законченное, стройное зданіе. Данныя опыта при созиданіи истины—это не болѣе какъ строительный матеріаль, матеріаль конечно безусловно необходимый, но самъ себѣ никогда не довлѣющей. И если наука не хочетъ впасть въ *материализмъ*, она должна не только не поддаваться пассивно этому матеріалу, но, напротивъ, стремиться всячески овладѣть имъ и подчинить его сознанію. Поэтому опытъ въ научномъ смыслѣ—это не пассивное, психологическое ощущеніе, а, напротивъ, активное и сознательное воспріятіе явленій. Чѣмъ оно активнѣе и сознательнѣе, тѣмъ и опытъ объективнѣе, т.-е. болѣе пригоденъ для созданія научнаго объекта или истины. Вотъ почему ученые всего болѣе довѣряютъ эксперименту, въ которомъ уже не явленія вызываютъ нашу мысль, а, напротивъ, наша мысль сознательно вызываетъ явленія въ той или иной связи и такимъ образомъ преодолеваетъ неожиданность эмпириі; однако эта неожиданность всего эмпирически являющагося нашему сознанію конечно никогда не можетъ быть вполне устранена. Но это только благоприятствуетъ развитію науки: неисчерпаемый міръ явленій вѣчно остается для нашего ума загадкой и это предохраняетъ его отъ соблазна признать окончательнымъ то или иное ея рѣшеніе.

Какъ же все-таки создается научная истина? Если субъектъ науки, т.-е. умъ, проблематиченъ, а матеріаль загадоченъ, то какъ же можетъ выйти что-нибудь объективное изъ взаимодействия столь неустойчивыхъ элементовъ? Въ абсолютномъ, догматическомъ смыслѣ конечно никакой объективности изъ этого выйти не можетъ; но научная, относительная объективность вполне возможна—при условіи пользованія соотвѣтственными методами, повѣряющими явленія умомъ, а умъ—явленіями.

Мы признаемъ извѣстныя познанія только тогда вполне удовлетворяющими требованіямъ объективности, когда мы можемъ ихъ доказать, т. е. убѣдить другихъ людей въ неопровержи-

мости того, что представляется таковымъ нашему собственному сознанию.

Чѣмъ доказательнѣе сужденіе, тѣмъ оно объективнѣе. А такъ какъ на доказательствѣ всецѣло и исключительно построена только математика, то, значить, въ ней—при всей ея относительности и формальности—слѣдуетъ признать наибольшую научную достовѣрность: *nihil certi habemus, nisi postquam mathematicam*, утверждалъ одинъ изъ родоначальниковъ современнаго знанія Николай изъ Кузы. Математическое положеніе можетъ быть доказано съ неотразимой убѣдительностью; оно носитъ характеръ логической необходимости, и поэтому всякій субъектъ, всякій умъ не можетъ не признать его для себя обязательнымъ закономъ.

Такой законъ имѣетъ чисто формальное значеніе. Но мысль стремится сдѣлать его также и матеріальнымъ, т. е. обязательнымъ не только для себя, но и для данныхъ опыта, доказуемыхъ при ихъ посредствѣ. Однако вслѣдствіе крайней абстрактности математическихъ формулъ матеріальныя данныя могутъ быть только тогда введены въ нихъ, когда берутся въ наиболѣе абстрактномъ видѣ и лишь постольку, поскольку могутъ быть измѣрены и уравнены. Только такимъ образомъ математическая достовѣрность пріобрѣтаетъ не только формальное, но и матеріальное значеніе, какъ это мы и видимъ, напримѣръ, въ механикѣ и физикѣ.

Но если наше сознаніе сосредоточивается на специфичности отдѣльныхъ эмпирическихъ данныхъ, на ихъ своеобразіи и конкретности, намъ не удастся уже облечь наши знанія въ строго математическую форму. Умъ нашъ ограничивается тогда тѣмъ, что наблюдаетъ, описываетъ, классифицируетъ и систематизируетъ явленія, словомъ—какъ это происходитъ въ наукахъ естественно-историческихъ вродѣ ботаники и зоологіи—не идетъ дальше эмпирическихъ обобщеній.

Таковы пути научнаго изслѣдованія. Если бы осуществился нашъ нынѣшній идеалъ научной истины, то рачіональное знаніе совпало бы съ эмпирическимъ и былъ бы установленъ законъ, исчерпывающій все существующее и все возможное, все индивидуальное и частное, или, иначе, былъ бы созданъ міровой интегралъ. Пока же идеалъ будетъ оставаться только идеаломъ, останутся и наши отдѣльныя науки съ ихъ спеціальными изслѣдованіями. Спрашивается теперь, могутъ ли въ ихъ средѣ занять какое-нибудь мѣсто также и общественныя науки?

## II.

Это возвращает насъ къ основной темѣ нашего разсужденія: возможно ли обществовѣдѣніе какъ наука? Оно возможно, если и оно причастно тѣмъ проблемамъ, изъ которыхъ складывается жизнь всякой науки. Оно возможно, если и къ нему приложимы общіе признаки науки, какъ созиданія умомъ истины изъ данныхъ опыта.

Меньше всего затрудненій представляетъ вопросъ о первомъ изъ этихъ признаковъ, именно о субъектѣ познанія или умѣ. Какую бы серьезную проблему ни представлялъ умъ, но если у людей его хватаетъ для естественныхъ наукъ, то, надо полагать, хватить и для наукъ общественныхъ. Никакого специфическаго ума для нихъ конечно не требуется; и мы не станемъ поэтому специально разбирать вопросъ о субъектѣ познанія въ обществовѣдѣніи.

Зато болѣе спорнымъ представляется вопросъ объ опытномъ матеріалѣ для этого познанія. Приобрѣтаетъ ли нашъ умъ относительно общежитія такія эмпирическія данныя, которыя дѣлали бы возможной и необходимой специальную группу общественныхъ наукъ? Не правы ли тѣ, кто утверждаетъ, что въ то время какъ естествовѣды видятъ, слышатъ, осязаютъ, словомъ, конкретно воспринимаютъ, обществовѣды по недостатку положительнаго матеріала предаются пустымъ умствованіямъ? Нельзя отдѣлаться простой ссылкой на то, что они занимаются живыми людьми, которые не менѣе конкретны, чѣмъ животныя, растенія и минералы. Вѣдь живые люди изучаются и естественными науками: біологіей, антропологіей и т. п.; и всѣ онѣ со своихъ точекъ зрѣнія вполне, повидимому, удовлетворительно объясняютъ также и человѣческое общежитіе. Зачѣмъ же еще какія-то специальныя общественныя науки о человѣкѣ?

Конечно, поскольку человѣкъ и его общежитіе берутся со стороны физической или біологической, они могутъ и должны давать матеріалъ только для естествознанія. Но поскольку тотъ же человѣкъ проявляетъ сознаніе и ставитъ самому себѣ и другимъ людямъ тѣ или иныя цѣли или же подчиняется цѣлямъ другихъ, иными словами, поскольку онъ является существомъ нравственнымъ, онъ выходитъ уже за поле зрѣнія естествознанія

и вызываетъ необходимость спеціальной точки зрѣнія и спеціальной науки, науки нравственной или обществовѣдѣнія.

Еще Платонъ замѣтилъ, что человѣческія общества произошли не изъ дуба и не изъ камня, а изъ нравовъ, которые куда сами ползутъ, туда увлекаютъ за собой и все остальное (Республика, 544 E). Общество не есть нѣчто неподвижное и окаменѣлое. Оно переживаетъ постоянную эволюцію. Общественная эволюція и есть прежде всего эволюція нравовъ или, точнѣе, сознанія людей, которые образуютъ данныя социальныя группы. Эволюція эта не есть нѣчто идиллическое: общественная гармонія, социальный космосъ—это скорѣе пожеланіе идеалистовъ, чѣмъ реальная дѣйствительность. Дѣйствительная общественная жизнь—это богатая коллизіями нравственная драма, въ которой участвуютъ люди съ сознаніемъ и съ болѣе или менѣе противоположными личными или же публичными, социальными стремленіями и интересами. Полное общественное единомысліе и единокровіе обнаруживается только у первобытныхъ народовъ. Тогда дѣйствительно всякія идеи и представленія оказываются не болѣе какъ «идеологіей» или отраженіемъ даннаго социального быта и не содержатъ ни критическихъ, ни творческихъ началъ. Только такая если не вполнѣ безсознательная, то безцѣльная общественная жизнь можетъ быть едва ли не исчерпывающимъ образомъ объяснена какимъ-нибудь антропологическимъ и вообще естественно-историческимъ изученіемъ. Но съ началомъ культуры общество выходитъ изъ такого «естественнаго состоянія». Оно умираетъ въ своей первобытной органической формѣ, чтобы ожить въ новой формѣ—въ формѣ грандіозной социальной драмы со своими героями, то единоличными, то групповыми, со своими побѣдами и крушеніями. Все это даетъ очень богатый матеріалъ, который и составляетъ неотъемлемую принадлежность обществовѣдѣнія.

Оно точно ровно настолько, насколько ограничивается своей спеціальной точкой зрѣнія и выдерживаетъ соотвѣтственный стиль, т. е. примѣняетъ единственно къ нравственнымъ проявленіямъ общежитія такіе же конечно приемы изслѣдованія, какими пользуются и естественныя науки. Такъ, напримѣръ, оно не менѣе, чѣмъ естествовѣдѣніе, должно устанавливать такъ называемую причинную связь между данными опыта. Но эта связь въ обществовѣдѣніи должна уже быть не между физическими причинами и

физическими же слѣдствіями или же между физическими причинами и моральными слѣдствіями, а между моральными причинами и моральными же слѣдствіями, между тѣмъ или инымъ состояніемъ умовъ и, напримѣръ, тѣми или иными правовыми нормами, политическими формами или матеріальными экономическими интересами.

Къ сожалѣнію, этимъ элементарнымъ правиломъ раздѣленія научнаго труда пренебрегаетъ большая часть социологовъ. Они хотятъ и обществовѣдѣніе сдѣлать «естественной» наукой; но естественность они понимаютъ не столько въ томъ смыслѣ, что въ немъ, какъ и вообще въ наукѣ, все сверхъестественное неумѣстно, сколько въ томъ, что слѣдуетъ разсматривать общество какъ подчиненный продуктъ матеріальныхъ (органическихъ и даже неорганическихъ) причинъ или «факторовъ», фатально детерминирующихъ всякія сознанія и цѣли. Подобное смѣшеніе точекъ зрѣнія сильно напоминаетъ средневѣковую алхимию, дѣлавшую совершенно такой же методологическій промахъ, но только въ обратномъ направленіи: у социологовъ моральныя явленія — продуктъ физическихъ факторовъ, а у алхимиковъ, напротивъ, физическія или химическія явленія—продуктъ моральныхъ факторовъ; благодаря такому синкретизму, обществовѣдѣніе, какъ таковое, у первыхъ страдаетъ не меньшею неточностью и фантастичностью, чѣмъ химія, какъ таковая, у послѣднихъ. Соціологи надѣются оправдать свой метафизическій въ сущности натурализмъ намѣреніемъ ввести въ обществовѣдѣніе специфическія естественно-научныя точки зрѣнія. Но тогда оно утрачиваетъ всякое право на самостоятельное научное существованіе: оно въ такомъ случаѣ можетъ быть вполне замѣнено болѣе подробной разработкой отдѣла зоологіи, трактующаго о разновидности, извѣстной подъ названіемъ *homo sapiens*.

Итакъ, ни въ умѣ человѣческомъ, ни въ специальномъ матеріалѣ нѣтъ недостатка для бытія обществовѣдѣнія какъ науки. Спрашивается теперь, можетъ ли умъ изъ этого матеріала создать что-нибудь научное?

Конечно, абсолютныхъ и непреложныхъ истинъ, т.-е. догматовъ, онъ не можетъ и не долженъ создавать. Не въ готовыхъ отвѣтахъ, а въ умѣло поставленныхъ вопросахъ вся сила обществовѣдѣнія, какъ и всякой науки, у которой чѣмъ больше про-

блемь, тѣмъ больше побужденій къ творчеству истины. Достаточно упомянуть хотя бы о томъ оживленіи, которое внесъ въ наши науки поставленный въ прошломъ столѣтіи на очередь такъ называемый социальный вопросъ, превратившій цѣлый рядъ болѣе или менѣе безспорныхъ дотолѣ отношеній между общественными классами въ задачу для теоретической критики и практическаго преобразованія.

Нельзя, значить, ожидать отъ обществовѣдѣнія готовой догматической истины. Но можетъ ли оно созидать какую бы то ни было объективность изъ даннаго ему въ эмпирической дѣйствительности хаотическаго матеріала столь разнородныхъ и измѣнчивыхъ стремленій и интересовъ—религіозныхъ, правовыхъ, политическихъ, экономическихъ и т. п.? Доступны ли и ему пути истины?

Изъ двухъ путей—эмпирическаго и рациональнаго—начнемъ съ перваго.

Столь распространенное убѣжденіе, что обществовѣдѣніе не пользуется наблюденіемъ, индукціей и обобщеніемъ, представляетъ не болѣе, какъ странное недоразумѣніе. Въ томъ именно и заключается сила этой науки, въ томъ также и ея слабость, что ея центръ тяжести образуютъ именно эти научные приемы, и что путь логическаго доказательства не только мало примѣняется въ ней, но большинствомъ специалистовъ даже и вовсе отвергается.

Тотъ неисчерпаемый матеріалъ общественной жизни, который ускользаетъ отъ спеціальнаго естественно-научнаго изслѣдованія, изучается въ обществовѣдѣніи именно эмпирическимъ путемъ, путемъ индукціи и обобщенія. Социальныя явленія или событія настолько намъ близки и настолько занимаютъ насъ, что мы привыкли воспринимать ихъ со всею ихъ конкретностью и индивидуальностью. Насъ интересуютъ даже ежедневныя общественныя происшествія. Мы хотимъ во всѣхъ подробностяхъ знать социальныя перипетіи такихъ-то данныхъ народовъ въ настоящемъ, прошедшемъ и возможномъ будущемъ; насъ занимаютъ всякія детали, касающіяся ихъ общественной мысли, ихъ законодательства, ихъ политическихъ формъ—предметъ особеннаго интереса для многихъ,—ихъ хозяйственной культуры и т. п. При этомъ мы не довольствуемся одними анонимными, такъ сказать, т.-е. коллективными социальными проявленіями, а хотимъ



еще знать то или иное, положительное или же отрицательное участие въ нихъ отдѣльныхъ личностей. Сообразно со всѣмъ этимъ мы ожидаемъ отъ науки истины исторической, истины существованія въ эмпирической дѣйствительности.

Такая истина можетъ быть установлена, конечно, только путемъ наблюденія, индукціи и обобщенія. Но не таковъ ли именно путь всѣхъ историковъ-обществовѣдovъ? Классическій образецъ его примѣненія въ нравственныхъ наукахъ данъ уже знаменитою «Политикою» Аристотеля. Стараясь по возможности отрѣшиться отъ предвзятыхъ, субъективныхъ точекъ зрѣнія, онъ наблюдалъ общественныя явленія отчасти лично, отчасти же по показаніямъ очевидцевъ и документовъ, которые онъ предварительно, насколько умѣлъ, подвергалъ исторической критикѣ. Въ предѣлахъ полученнаго такимъ образомъ матеріала онъ дѣлалъ обобщенія и устанавливалъ отношеніе взаимной зависимости между извѣстными явленіями, поскольку они повторялись. Изъ такой зависимости въ прошедшемъ онъ заключалъ и о будущемъ и такимъ образомъ вполнѣ осуществлялъ обычную нынѣ программу индуктивнаго знанія.

Заключенія о будущемъ дѣлались Аристотелемъ, конечно, только въ гипотетической формѣ и въ предѣлахъ наличной эмпириі: если создадутся или сохранятся такія-то общественныя условія, то произойдутъ такія-то послѣдствія. Онъ не могъ, разумѣется, отвѣчать за неожиданность эмпириі, т.-е. за возможное появленіе въ будущемъ такихъ данныхъ, которыми онъ не располагалъ въ то время, когда строилъ свои обобщенія. Кромѣ того, какъ истый эмпирикъ, онъ ограничивался тѣмъ, что изъ бывшей и настоящей дѣйствительности дѣлалъ гипотетическія заключенія о будущихъ возможностяхъ, не задаваясь специально категорическимъ вопросомъ о внѣвременномъ идейномъ долженствованіи. Этимъ объясняется и, съ методологической точки зрѣнія, вполнѣ оправдывается нѣкоторое моральное безразличіе Аристотелевыхъ и всякихъ вообще строго эмпирическихъ обобщеній въ нравственныхъ наукахъ.

Оно вытекаетъ изъ неизбѣжной многосторонности такихъ обобщеній. Въ виду безконечнаго разнообразія и неисчерпаемости данныхъ опыта всякія эмпирическія гипотезы по-своему правы и болѣе или менѣе ярко освѣщаютъ матеріаль. Всѣ точки зрѣнія другъ друга восполняютъ, но ни одна не можетъ претендо-

вать на исключительное и исчерпывающее значеніе. Къ эмпирическому знанію вполне приложимы слова Лейбница о томъ, что всѣ системы истинны относительно того, что утверждаютъ, и ложны относительно того, что отрицаютъ. Единой, логически необходимой, категорической истины, закона въ строгомъ смыслѣ термина, такимъ путемъ нельзя, конечно, создать. Но это вовсе и не входитъ въ задачи эмпирическаго знанія. И обществовѣдѣніе поступаетъ въ данномъ случаѣ совершенно такъ же, какъ эмпирическое естествознаніе или естественная исторія, которая описываетъ, классифицируетъ и систематизируетъ, словомъ, обобщаетъ индуктивно конкретныя явленія. Такія явленія не доказываются и не дедуцируются математически, а наблюдаются и обобщаются индуктивно; называть соответственныя обобщенія, какъ это часто и дѣлаютъ, «эмпирическими законами», значитъ искажать методологическій смыслъ научнаго закона.

Стало быть, пока обществовѣдѣніе описываетъ и обобщаетъ историческія данныя, иными словами, пока оно созидаетъ истину эмпирическаго существованія, оно не можетъ не быть признано наукой, хотя и не доходитъ до строгой и точной законности.

Намъ кажется, что истиной эмпирическаго существованія далеко еще не исчерпываются задачи этой науки, хотя большинство спеціалистовъ и придерживается противоположнаго взгляда. Дѣло въ томъ, что въ общежитіи циркулируетъ множество представленій и сужденій о должномъ или о тѣхъ или иныхъ социальныхъ цѣляхъ. Сужденія эти такъ важны не только для практики, но и для теоріи, что наука не можетъ ограничиться лишь психологическимъ ихъ объясненіемъ со стороны проявляющейся въ нихъ личной или же коллективной, т.-е. партійной, классовой и тому подобной субъективности. Наука не можетъ отвернуться отъ задачи, которая сама собой вырастаетъ передъ ней: сообщить путемъ методической обработки также и этимъ сужденіямъ о должномъ свойство объективности или, что равносильно, истинности.

Вѣдь жизнь ежедневно обращается къ ней за практическими указаніями. Неужели наука должна признать себя некомпетентной и бессильной въ столь важныхъ вопросахъ? Должна ли она предлагать камень просящимъ хлѣба?

Обществовѣдѣніе даетъ прошлому то или иное психологическое или историческое объясненіе. Если при этомъ оно сво-

бодно отъ догматизма и фатализма, если въ соціальной жизни оно видитъ живую человѣческую драму, то будущее не можетъ не представляться ему въ видѣ ряда нѣсколькихъ или многихъ возможностей. Какъ же ему отнестись къ этимъ возможностямъ? Неужели оно должно признать себя непризваннымъ къ объективному сужденію о нихъ? Или же оно должно ограничиться заготовленіемъ всевозможныхъ средствъ для осуществленія любыхъ цѣлей и оставаться совершенно равнодушнымъ къ самимъ цѣлямъ? Такъ, напримѣръ, Аристотель въ «Политикѣ» ограничивается указаніемъ средствъ для достиженія всевозможныхъ, хотя бы и тиранническихъ, цѣлей. А Макиавелли въ «Разсужденіи о первой декадѣ Тита Ливія» предлагалъ основанныя на изученіи существующаго практическія указанія «какъ тѣмъ, которые хотятъ сохранить свободу республики, такъ и тѣмъ, которые хотятъ ее поработить»; въ посвященномъ Лаврентію Медичи знаменитомъ сочиненіи «Il Principe» онъ даетъ совѣты, какими путями можно упрочить политическую узурпацію.

Намъ кажется, что всѣ подобнаго рода указанія, какъ бы они ни были или казались практичными, далеко не исчерпываютъ задачъ науки по отношенію къ будущему. Было бы недостойно ея высокаго призванія видѣть въ ней лишь арсеналь средствъ, всегда готовыхъ къ услугамъ всякаго желающаго, преслѣдующаго любыя личныя цѣли и интересы. Задачи науки не индивидуальны, а соціальны. Она стремится къ всеобщимъ, общеобязательнымъ сужденіямъ не только относительно существующаго и средствъ къ достиженію всякихъ цѣлей, но также и относительно самихъ цѣлей. И среди проблемъ, занимающихъ обществовѣдовъ, проблема соціальныхъ цѣлей или задачъ всякой общественной дѣятельности должна занять подобающее ей мѣсто. Конечно, цѣли не содержатъ никакого новаго, невѣдомаго намъ эмпирическаго матеріала. Онѣ указываютъ лишь направленіе, въ которомъ, по убѣжденію людей науки, долженъ быть преобразованъ или *реформированъ* наличный матеріалъ общественности; и въ этомъ смыслѣ онѣ *формальны*. Если мы не хотимъ впасть въ матеріализмъ и, значитъ, отказаться отъ автономіи нашего сознанія, мы должны открыть новые горизонты, именно проблемы долженствованія, проблемы практическаго преобразованія тамъ, гдѣ кончаются проблемы существованія, проблемы теоретическаго познанія.

Откуда же обществовѣдамъ взять идеи должнаго? Вѣдь не сваливаются же онѣ къ намъ съ неба въ готовомъ видѣ. Конечно, нѣтъ. Но намъ кажется, что ихъ нечего и создавать: онѣ съ давнихъ временъ уже циркулируютъ въ общежитіи, правда, съ болѣе или менѣе произвольной и субъективной (личной или же коллективной) окраской. Ученымъ остается только критически очистить отъ всякой односторонности популярныя сужденія о должномъ и превратить ихъ въ настоящія идеи, т.-е. принципы доказуемые. Такъ, на примѣръ, едва ли не важнѣйшей соціальной идеей должна быть признана идея справедливости. Вотъ, значить, обществовѣдамъ и слѣдуетъ выработать возможно болѣе объективное, т.-е. общедоказуемое пониманіе соціальной справедливости, и затѣмъ, отправляясь отъ него, давать практическія указанія относительно тѣхъ или иныхъ общественныхъ преобразованій.

Собственными ресурсами наука можетъ производить въ общественной жизни довольно медленныя, зато наиболѣе прочныя преобразованія. Это именно преобразованія въ умахъ людей, въ ихъ образѣ мыслей; и въ этомъ состоитъ ея великая просвѣтительная миссія. Но она можетъ еще обращаться къ тѣмъ общественнымъ органамъ (преимущественно законодательнымъ и исполнительнымъ), которые считаются призванными производить соціальныя преобразованія политическими мѣропріятіями. Это и образуетъ задачу научной политики, т.-е. ученія объ осуществимыхъ государственными органами соціальныхъ цѣляхъ и о средствахъ къ ихъ осуществленію. Таковы правовая политика, разсуждающая *de lege ferenda* въ области гражданскаго и уголовнаго законодательства; политика въ тѣсномъ смыслѣ какъ ученіе о задачахъ государственнаго устройства и управленія; экономическая политика, или ученіе о необходимости тѣхъ или иныхъ преобразованій въ области народнаго хозяйства.

Такимъ образомъ, кромѣ истины существованія, обществовѣды должны созидать еще истину долженствованія, кромѣ истины фактической или исторической — истину рациональную. Это открываетъ имъ и рациональный путь къ объективности, именно путь логическаго доказательства. Объективно должнаго нельзя показать въ эмпирической дѣйствительности; зато его можно — и въ этомъ состоитъ вся проблема — доказать.

Богатая практическими результатами идея должнаго необхо-

дима для обществовѣдѣнія и въ чисто-теоретическомъ отноше-  
ніи. Дѣло въ томъ, что всякое научное изслѣдованіе только  
тогда можетъ быть вполне сознательнымъ и планомѣрнымъ,  
когда оно дѣлается во имя извѣстной регулятивной идеи. Для  
естествовѣдовъ подобную идею представляетъ единая законо-  
мѣрная природа. Такая природа не дана намъ въ хаотическомъ  
матеріалѣ явленій. Это не болѣе какъ руководящій принципъ,  
дающій путеводную нить всякому естественно-научному изслѣ-  
дованію, всякому созиданію естественно-научнаго объекта изъ  
хаоса чувственныхъ впечатлѣній. Мы потому только и можемъ  
говорить объ естествовѣдѣніи какъ объ одномъ цѣломъ, что  
отдѣльныя естественныя науки, отдѣльные натуралисты, при  
всемъ разнообразіи ихъ специальныхъ изысканій, объединены  
сознательнымъ стремленіемъ реализовать своими трудами одну и  
ту же идею—идею единой закономѣрной природы.

Намъ кажется, что и объ обществовѣдѣніи какъ объ одномъ  
цѣломъ только тогда возможна будетъ рѣчь, когда будутъ вы-  
работаны его рациональные регулятивные принципы. Только тогда  
могутъ быть объединены и осмыслены наши разрозненные эмпи-  
рическія обобщенія относительно социальной жизни, только  
тогда нашъ умъ можетъ и долженъ прекратить свои блужданія  
въ потемкахъ гипотетическихъ возможностей, когда онъ освѣ-  
щаетъ свой путь руководящей идеей, позволяющей намъ стать  
судьями нашего прошлаго и деміургами нашего будущаго.

Выработка такой идеи или принципа въ наиболѣе объектив-  
номъ и общечеловѣческомъ смыслѣ составляетъ величайшую за-  
дачу нашего сознанія. Всякія прочія завоеванія наукъ, есте-  
ственныхъ ли или же общественныхъ, равно какъ и вся цивили-  
зація, имѣютъ смыслъ лишь въ качествѣ подготовительныхъ  
этюдовъ къ этой задачѣ. Недаромъ основатели всей нынѣшней  
культуры вышли изъ мрака среднихъ вѣковъ подъ девизомъ гу-  
манизма, т.-е. во имя именно нравственной и социальной идеи.  
Порвать съ этою благородною традиціей, какъ этого требуютъ  
иные близорукіе эмпирики нашихъ дней, значило бы также по-  
рвать и со всею культурой и прежде всего упразднить дѣй-  
ствительно научную эмпирію или же превратить ее въ безприн-  
ципную и безцѣльную регистрацію и каталогизацію всевозмож-  
ныхъ фактовъ. Но что можетъ быть бессмысленнѣе факта, какъ  
такового, пока онъ не освѣщенъ идеей?

Изъ того, что обществовѣдѣніе не только возможно, но и необходимо, еще вовсе не слѣдуетъ, что современныя соціальныя науки уже соотвѣтствуютъ научному идеалу. Изъ этого слѣдуетъ только то, что и имъ доступны пути истины. И если онѣ нынѣ блуждаютъ по всевозможнымъ направленіямъ въ поискахъ за ними, то обязанность философской критики не преграждать имъ этихъ путей, потому что они будто бы имъ недоступны, а, напротивъ, вывести ихъ на такой путь, который она признаетъ правымъ. Чтобы самой не сбиться съ него, критика должна избрать своей путеводной звѣздой, своимъ высшимъ принципомъ идею истины.

**Е. Спенторскій.**

## Принципы еволюціонизма и предѣлы ихъ примѣ- ненія въ наукѣ объ обществѣ.

Вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи находится извѣстное философское ученіе къ исторической эпохѣ, въ которую оно возникло, представляетъ столь же сложную, сколько и интересную историческую проблему. Особенность этой проблемы состоитъ въ томъ, что рѣшеніе ея въ общей формѣ, т.-е. раскрытіе постояннаго или закономѣрнаго отношенія между ученіемъ, теоріею, доктриною, съ одной стороны, и жизнью—съ другой, нужно отнести къ числу неразрѣшимыхъ задачъ. Будемъ ли мы имѣть въ виду философскую систему съ рѣзкой печатью личного творчества философа или ученіе, которое, благодаря тѣмъ или инымъ своимъ особенностямъ, дѣлается достояніемъ широкихъ круговъ общества,—во всякомъ случаѣ мы должны признать, что установленіе общихъ принциповъ взаимозависимости теоретическаго творчества и реальныхъ условій жизни невозможно. Не говоря уже о томъ, что личное творчество является по отношенію къ общественной средѣ моментомъ случайнымъ, самая сложность и разнообразіе условій, въ коихъ зародившаяся теорія живетъ и крѣпнетъ, является неустранимымъ препятствіемъ для распознаванія какой-либо закономѣрности разсматриваемаго взаимодействія. Въ предѣлахъ нашего опыта, мы никогда не можемъ опредѣлить съ точки зрѣнія причинной связи относительное значеніе каждаго изъ тѣхъ разнообразныхъ факторовъ, которые сопутствуютъ возникновенію или распространенію извѣстнаго ученія. Благодаря сложности и взаимности элементовъ исторической эпохи мы совершенно лишены возможности изолировать ихъ въ такой степени, чтобы

по методу точных наук раскрыть причинную связь между ними. Въ комплексѣ явленій, гдѣ каждое является произведеніемъ необозримаго множества другихъ, изъ коихъ каждое въ свою очередь связано съ такимъ же безконечнымъ рядомъ, въ такомъ комплексѣ явленій, гдѣ одно съ одинаковой вѣроятностью можетъ быть принято и за причину, и за слѣдствіе другого въ зависимости отъ другихъ сопутствующихъ явленій, попытка установленія законмѣрности вводитъ насъ въ заколдованный кругъ, въ коемъ любая точка можетъ произвольно быть принята за начало и конецъ искомаго пути. Ниже будутъ приведены соображенія, коими это положеніе будетъ подробнѣе разъяснено. Здѣсь же достаточно ограничиться замѣчаніемъ, что философскія ученія, какъ соціально-психологическія явленія, не могутъ по тѣмъ же основаніямъ находиться въ какихъ-либо необходимыхъ законмѣрныхъ отношеніяхъ *другъ къ другу*. Врядъ ли въ настоящее время возможно сомнѣніе въ томъ, что исторія философіи—въ этомъ отношеніи судьбу ея раздѣляетъ и исторія искусства, и исторія религіи,—есть не что иное, какъ простой пересказъ или изложеніе отдѣльныхъ системъ, и такъ же, какъ немыслима эволюція философіи или искусства, т.-е. законмѣрный «изъ себя» ростъ ихъ (подобно росту растеній изъ зерна), такъ же безнадежна претензія упомянутыхъ дисциплинъ на значеніе науки. Если историки философіи сближаютъ отдѣльныя системы, группируютъ ихъ, находятъ родственныя или исключачющія черты ихъ, выясняютъ одну съ помощью и при освѣщеніи другой, то мы имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣло съ чисто субъективнымъ процессомъ, направленнымъ на лучшее и болѣе полное выясненіе какихъ-либо философскихъ проблемъ, но этому процессу совершенно не соотвѣтствуетъ наличный фактический матеріалъ, потому что соотношенія логическія и психологическія очевидно не предполагаютъ соотношеній историческихъ. Единственно, что мы можемъ утверждать—это то, что доктрина, теорія или система идей составляютъ одинъ изъ моментовъ единого процесса исторической жизни, и если не можетъ быть найдена формула, которая опредѣлила бы отношеніе теоретизирующаго ума къ практической дѣйствительности вообще, то въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ уразумѣніе этого соотношенія является вполне опредѣленною историко-психологической задачей. Связь между реальными условіями дѣйствитель-



ности и элементами душевной жизни составляет то именно, что даетъ содержаніе системъ или теорій; съ другой стороны, благодаря этой же связи, система или теорія могутъ для насъ часто служить психологическимъ выраженіемъ индивидуальныхъ чертъ исторической эпохи, и черезъ нее только послѣдняя можетъ быть полно и всесторонне освѣщена. Само собою разумѣется, что при этомъ чисто философская или логическая оцѣнка не можетъ уже быть рѣшающею въ сужденіи о системѣ; то, что философская критика съ своей спеціальной точки зрѣнія можетъ отвергнуть, какъ неудовлетворяющее поставленнымъ ею логическимъ требованіямъ, историко-психологическая критика можетъ признать полнымъ жизненнаго смысла и историческаго значенія. Предлагаемая критика эволюціонной философіи предполагаетъ указанную здѣсь точку зрѣнія.

---

Переворотъ, происшедшій въ воззрѣніяхъ людей на рубежѣ истекшихъ двухъ столѣтій (XVIII и XIX), былъ глубоко и значителенъ и привлекалъ къ себѣ неоднократно интересъ изслѣдователей. Какъ своеобразная законченность смѣнившихся міровоззрѣній, такъ и ихъ рѣзкая противоположность, представляютъ изъ себя незаурядный историческій фактъ. Смѣна рационализма XVIII вѣка историческимъ или эволюціоннымъ ученіемъ XIX есть не одна только смѣна отвлеченныхъ воззрѣній. Въ данномъ случаѣ въ философскихъ и историко-философскихъ доктринахъ отразился переворотъ, постепенно, но глубоко захватившій всѣ стороны жизни европейскихъ народовъ, и наложившій свою печать на всю психику человѣка XIX столѣтія. Въ самомъ дѣлѣ, эволюціонизмъ или историзмъ сталъ не только наиболѣе общимъ и популярнымъ міровоззрѣніемъ истекшаго столѣтія, но и тезисомъ, несомнѣнностью коего всегда предполагается и вслѣдствіе этого казалась не подлежащею ни доказательству, ни критикѣ. При всемъ коренномъ различіи во взглядахъ философовъ и ученыхъ отъ Шеллинга до настоящаго времени, при всемъ различіи въ методахъ изслѣдованія проблемъ философіи и науки, эволюціонизмъ укоренился и какъ *теорія*, по которой міровыя явленія подлежатъ закономерному развитію во времени, и какъ *методъ изслѣдованія*, предполагающій, что явленіе можетъ быть настоящимъ образомъ познано только въ

его генезисѣ, и что объясненіе явленія настоящаго можетъ быть найдено только въ его прошломъ. Эволюціонизмъ сталъ той особенною, свойственной каждой культурной эпохѣ точкою зрѣнія, съ которой онъ воспринимаетъ явленія жизни и опредѣляетъ такимъ образомъ свое отношеніе къ нимъ. Общій характеръ эволюціонизма, благодаря которому онъ вышелъ за предѣлы отдѣльныхъ наукъ и сталъ элементомъ науки вообще, придаетъ ему особенное значеніе и оправдываетъ попытку историко-психологической и философской критики.

Крушеніе рационализма въ началѣ XIX вѣка было рѣшительное; конечно, рационализма не только какъ опредѣленной философской системы, но какъ общаго господствовавшего міровоззрѣнія, проникнувшаго даже въ тѣ области, которыя были далеки отъ задачъ философскаго умозрѣнія и метафизическихъ построеній. Психологически рационализмъ въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать, какъ душевный складъ, какъ извѣстный характеръ воспріятія явленій жизни. Онъ обозначаетъ собою склонность и предрасположеніе къ усвоенію того, что является въ формѣ ясно опредѣлимаго, съ несомнѣнными признаками сходства и различія со смежными областями, рѣзко и отчетливо ограниченаго. Степень ясности, съ которою явленіе или идея представлялись сознанію, степень разумности, т.-е. соотвѣтствіе тому, что ранѣе уже было адоптировано сознаніемъ, какъ ясное и очевидное, служили критеріемъ реальности—явной или потенциальной: казалось, что то, что въ указанномъ смыслѣ разумно, либо существуетъ, либо можетъ существовать (или можетъ быть осуществимо), и наоборотъ: существованіе ирраціональнаго представлялось недоразумѣніемъ или аномаліей <sup>1)</sup>. Не только частныя теоріи, какъ ученіе о естественномъ правѣ, объ общественномъ договорѣ, но весь строй просвѣтительной философіи, равно какъ и то англійское направленіе, которому она столь многимъ

---

<sup>1)</sup> „Отъ заблужденія происходятъ позорныя оковы, которыя тираны и жрецы сумѣли всюду наложить на націи; отъ заблужденія произошло рабство, которымъ удручены были націи, отъ заблужденія—ужасы религіи, которые обуславливаютъ то, что люди тупѣли въ страхѣ или въ фанатизмѣ убивали другъ друга изъ-за химеръ. Отъ заблужденія происходитъ вкоренившаяся злоба и жестокость преслѣдованія, постоянное кровопролитіе и возмутительныя трагедіи, сценою которыхъ должна была стать земля во имя интересовъ неба“. (Système de la Nature, предисловіе).

обязана, коренился въ элементарныхъ приѣмахъ рационализма. Наблюденіе и умозрѣніе происходили при преувеличенно яркомъ свѣтѣ сознанія, дававшемъ лишь рѣзкіе контуры отдѣльныхъ явленій, выдѣлявшемъ ихъ какъ таковыя, но совершенно ступше-вывавшемъ отношенія, переходы и оттѣнки; рационализмъ лишенъ былъ чутья къ *отношеніямъ* между явленіями, такъ какъ вся сила воспріятія была направлена на каждое въ отдѣльности. Вся жизнь на землѣ, начиная съ движенія небесныхъ свѣтилъ и кончая жизнью общества и государства, представлялась механизмомъ рационализму XVIII вѣка, какъ самый складъ его мышленія и вся совокупность его представленій до извѣстной степени напоминали собой механизмъ, въ которомъ отдѣльныя части независимы, опредѣлимы и другъ отъ друга рѣзко ограничены; рационализмъ былъ бѣденъ элементами полусознательными и интуитивными, обращающими механизмъ сознанія въ живое органическое цѣлое. Естественно, что въ рационализмѣ мы имѣемъ дѣло не съ однимъ только вопросомъ познанія. Чисто интеллектуальные элементы въ сознаніи до такой степени переплетены съ эмоціональными и волевыми, и настолько они другъ отъ друга проникаютъ, что область теоретической дѣятельности, затрагивающей обширнѣйшій кругъ явленій жизни, неизбежно возбуждаетъ и приобщаетъ къ себѣ сферу чувства и воли; другими словами, на ряду съ извѣстнымъ воспріятіемъ явленія попутно является и извѣстное практическое отношеніе къ нему, во-первыхъ, какъ большая или меньшая степень *интереса* къ явленію и, во-вторыхъ, какъ та или другая его *оцѣнка*. Было бы конечно явнымъ заблужденіемъ думать, что теоретическія положенія всегда сопровождаются опредѣленною оцѣнкою объектовъ познавательной дѣятельности. Вѣрно лишь то, что подобнаго рода оцѣнка, налагающая свою печать на весь строй практической жизни, психологически неразрывно связана съ характеромъ познавательнаго процесса; съ этой именно стороны можно говорить о связи философскихъ идей съ психологіей исторической эпохи.

Эволюціонное или историческое направленіе, къ которому перешла гегемонія въ области мысли въ XIX вѣкѣ, въ двухъ отношеніяхъ ввело существенныя измѣненія. Во-первыхъ, оно перемѣстило центръ тяжести въ самомъ отношеніи наблюдающаго разума къ наблюдаемому явленію; судить о вещахъ и явленіяхъ по ихъ разумности становилось труднымъ, подчасъ и

невозможнымъ: жизненная дѣйствительность въ своемъ богатствѣ и разнообразіи выдвинула такія стороны свои, которыя не укладывались въ механическое, или въ указанномъ смыслѣ раціоналистическое воззрѣніе; явилось чутье къ тому, что неопредѣлимо разумомъ, но уловимо интуиціей — къ отношенію между явленіями; явилась способность наблюдать въ жизни, воспроизводить въ сознаніи и формулировать то, что приобретаетъ значеніе не отъ отчетливости и несомнѣнности отдѣльныхъ элементовъ, а отъ ихъ взаимнаго соотношенія и взаимной связи. Этимъ путемъ новое время создало понятіе организма, которое не только послужило основой для естественно-научнаго изслѣдованія, но проложило новые пути для философскаго умозрѣнія. Связь и отношеніе между явленіями не исчерпывается однако отношеніями сосуществующими; они происходятъ и въ извѣстной послѣдовательности, и новое міровоззрѣніе ввело моментъ времени въ область своихъ наблюденій. Этимъ нововведеніемъ былъ нанесенъ смертельный ударъ раціонализму. Отношеніе сосуществованія, или статика явленія перестаетъ привлекать къ себѣ вниманіе философствующаго ума, и убѣжденіе въ томъ, что только въ движеніи, въ динамикѣ жизненнаго процесса можетъ быть найдена его разгадка, становится все болѣе и болѣе господствующимъ. Но какъ объять движеніе и процессъ, который самъ по себѣ безконеченъ и во времени и по количеству входящихъ въ него элементовъ? Безконечный умъ, который могъ бы рѣшить міровое уравненіе для любого момента прошлаго или будущаго, былъ очевидной, хотя и остроумной фикціей. Въ данномъ случаѣ новое міровоззрѣніе вполнѣ использовало одну сторону наслѣдія раціонализма: оно усвоило себѣ идею правильности и порядка въ явленіяхъ. Для того, чтобы понять процессъ жизни, нужно было низвести его до ограниченнаго человѣческаго пониманія, т. е. упростить его; другими словами, нужно было предположить извѣстную правильность или *закономѣрность* въ міровой жизни для того, чтобы не быть подавленнымъ ея сложностью и разнообразіемъ. Связь и отношеніе между явленіями мыслится уже не какъ движеніе или измѣненіе, а какъ движеніе *закономѣрное* или развитіе. Самая идея развитія не была, конечно, чѣмъ-либо новымъ и небывалымъ; по существу своему—аналогія съ развитіемъ организма близка и доступна—она слишкомъ элементарна для того, чтобы явиться подобно новому от-

кровенію. Ново было лишь то, что перемѣщена была точка зрѣнія на матеріалъ, который данъ былъ исторіей и жизнью. Какъ раньше знаніе явленія заключалось въ знаніи его признаковъ и свойствъ, при чемъ самое явленіе разсматривалось готовымъ и сложившимся, такъ теперь реальность явленія признавалась только въ его генезисѣ и эволюціи. Мало того, въ то время какъ объективная цѣнность явленія измѣрялась, какъ было указано выше, его ясностью, опредѣленностью и разумностью, теперь существенное значеніе пріобрѣтали отношенія его и связи съ прошлымъ, и въ настоящемъ стремились уже видѣть *продуктъ* этой связи; цѣнность явленія измѣрялась уже сложностью и значительностью этихъ отношеній.

Для человѣка половины или конца XIX столѣтія, для котораго динамика явленія, его жизнь во времени, сдѣлалась какъ бы основой и исходнымъ пунктомъ научнаго мышленія, можетъ показаться почти непонятнымъ то, что предшествующая эпоха разсматривала явленія какъ готовыя и завершенныя. Этотъ контрастъ двухъ міровоззрѣній, изъ которыхъ одно ищетъ въ явленіи законченнаго цѣлага, а другое видитъ въ немъ лишь звено цѣпи и продуктъ прошлаго, былъ уже рѣзко формулированъ въ философскихъ системахъ классической древности. Съ одной стороны утвержденіе Парменида и Элеатовъ, что единое бытіе не было и не будетъ, такъ какъ для него существуетъ только настоящее (*οὐ πού ἐστι, οὐδ' ἔσται ἐπεὶ οὐκ ἔστι ὁμοῦ πᾶν* ἐν ὁ ἐὶν αὐχέας), а съ другой стороны отрицаніе настоящаго въ *πάντα* εἰ Гераклита, представляютъ собою философскую контроверзу, но вмѣстѣ съ тѣмъ выражаютъ глубоко различный душевный складъ и глубоко различное отношеніе къ жизни. Конечно, въ этихъ системахъ древности мысль находится еще въ зачаточномъ состояніи и на ней трудно обосновывать психологическія параллели. Въ этомъ отношеніи поучительнѣе сопоставленіе двухъ системъ новаго времени, изъ которыхъ одна въ основѣ своей родственна Элеатамъ—пантеистическая система Спинозы, другая же Гераклиту—система діалектическаго эволюціонизма Гегеля. Много было сдѣлано возраженій противъ правильности того, что Спиноза назвалъ свою «Этику» *more geometrico demonstrata*. Между тѣмъ эта характеристика въ одномъ отношеніи безусловно вѣрна. Вся система у Спинозы построена въ томъ стилѣ «по геометрическому методу», что она совершенно независима отъ момента вре-

мени. Какъ въ геометріи мы имѣемъ дѣло съ разъ навсегда опредѣленными и ограниченными частями неподвижнаго, неизмѣннаго въ своихъ свойствахъ пространства, такъ и у Спинозы безконечная субстанція съ ея безконечными атрибутами представляетъ нѣчто неизмѣнное, цѣльное, въ своей безконечности абсолютно замкнутое. Каковы бы ни были внутреннія основы ученія Спинозы—пусть это будетъ мистическое чувство единенія души съ безконечнымъ *Deus sive natura*—несомнѣнно то, что для Спинозы исторія и развитіе были понятіями, которыя ни въ какомъ случаѣ не могли быть приняты въ расчетъ. Строгая законченность опредѣленій, догматическое отношеніе къ аксіомамъ, т. е. къ принципамъ, которые ясны сами по себѣ, внутренно враждебны эволюціи и движенію <sup>1)</sup>. При томъ ничтожномъ интересѣ, который рационализмъ удѣляетъ измѣнчивому и конкретному, при томъ внутреннемъ спокойствіи и примиреніи, которое даетъ догматическое построеніе, исторія и жизнь не тревожатъ философа своими противорѣчіями, своей неизвѣстностью и неуловимостью. Для человѣка новѣйшаго времени это спокойствіе утеряно. «Этика» и «Письма» Спинозы могутъ дать ему настроеніе уединеннаго храма, гдѣ все говоритъ о томъ, что незыблемо и вѣчно, но они не могутъ дать ему убѣжденія въ томъ, что этимъ храмомъ исчерпывается дѣйствительность, и что неудержимо впередъ движущаяся жизнь есть только модусъ субстанціи, а не то, что составляетъ конечную цѣль нашего познанія и нашей дѣятельности. При всемъ неотразимомъ обаяніи, которое производитъ Спиноза, его «Этика» въ настоящее время безсильна обратить кого-либо въ искренняго спинозиста; тѣ, которые признавали себя таковыми, какъ Мендельсонъ и отчасти Шлейермахеръ, на самомъ дѣлѣ не понимали его и были чужды его духу; нуженъ былъ сверхчеловѣческой гений Гете, для того, чтобы совмѣстить ощущеніе свободы безконечной субстанціи съ любовью и пророческимъ чутьемъ къ относительному и конкретному.

<sup>1)</sup> Исключеніе момента времени въ оцѣнкѣ явленій у Спинозы отнюдь не случайно. Это очевидно изъ сопоставленія Опредѣленія V, ч. II. Этики съ предисловіемъ къ части IV. «Продолжительность вещей не можетъ быть опредѣлена изъ ихъ сущности на томъ основаніи, что сущность вещей не заключаетъ въ себѣ извѣстнаго и опредѣленнаго времени существованія; но всякая вещь, будетъ ли она совершенна болѣе или менѣе, тою же силою, которою она начала существовать, всегда можетъ и сохранять свое существованіе, такъ что въ этомъ отношеніи всѣ вещи одинаковы между собой».

Съ точки зрѣнія реакціи противъ рационализма Гегель является прямой противоположностью Спинозѣ. Признавая истинную реальность также только за абсолютнымъ, философъ начала XIX вѣка призналъ абсолютное не за вѣчно неподвижное, всегда себѣ равное, безконечность признаковъ коего прикрывала чисто логическій постулатъ и, такъ сказать, голое понятіе. Онъ принялъ абсолютъ за живое начало, живое въ томъ смыслѣ, что оно было не внѣ жизни, а въ ней самой. Абсолютное самораскрывается или саморазвивается во времени, и этотъ процессъ саморазвитія, діалектическаго по терминологіи Гегеля, есть истинно сущій процессъ жизни; а такъ какъ внѣ реализации абсолютнаго разума нѣтъ ничего, то этотъ процессъ есть единственно дѣйствительный и единственно разумный. Въ этомъ отрицаніи бытія, какъ такового, и замѣнѣ его идеей закономѣрнаго становленія заключается черта новѣйшаго времени, чутко схваченная философіей. Этимъ объясняется успѣхъ философіи и та власть, которую она имѣла надъ умами, въ своихъ изслѣдованіяхъ стоявшими далеко въ сторонѣ отъ непосредственныхъ ея задачъ; болѣе того, основная идея была настолько широка, что вмѣщала самыя разнообразныя, въ частностяхъ даже исключаящія другъ друга направленія.

Въ частности въ примѣненіи къ проблемамъ соціальной жизни переворотъ этотъ обсуждался подробно и часто, но онъ освѣщался подъ угломъ, который не охватывалъ явленія въ его цѣломъ и оставлялъ существенныя черты его незамѣченными и неизслѣдованными. Господствующее мнѣніе сводится къ тому, что историзмъ или эволюціонизмъ, расшатавъ механическое или рационалистическое міровоззрѣніе, вмѣстѣ съ тѣмъ принизилъ значеніе или творческій характеръ индивидуальнаго разума, или, какъ говорятъ, значеніе личности; предполагается, что историзмъ, въ противоположность механическому или номиналистическому воззрѣнію на общество, какъ на собраніе индивидуумовъ, дѣятельность которыхъ опредѣлялась волею и разумомъ, создалъ реалистическое понятіе общества, въ которомъ личность является производнымъ продуктомъ, а творческими факторами—стихійныя силы; выдѣливъ сознательную психическую жизнь, какъ случайный, т. е. побочный продуктъ, историзмъ искалъ формулъ движенія, законовъ общественнаго развитія въ жизни мірового безсознательнаго процесса. Понятіе законовъ общественнаго разви-

тія сливалось съ понятіемъ законовъ природы вообще, и законы соціальные по аналогіи были признаны «непреложными и неумолимыми», прежде чѣмъ была сдѣлана серьезная попытка открыть ихъ и понять. Такимъ образомъ историческое или эволюціонное направленіе противопоставляется просвѣтителъному, какъ консервативное или даже реакціонное, ибо центръ тяжести вопроса и весь вообще «смыслъ» общественнаго развитія былъ отнесенъ въ прошлое, которое является объясненіемъ, — а это въ данномъ случаѣ равнозначуще съ оправданіемъ—настоящаго. Для подобнаго пониманія взаимнаго отношенія двухъ логически и исторически противоположныхъ міровоззрѣній имѣются дѣйствительно нѣкоторыя основанія; но въ общемъ взглядъ этотъ страдаетъ односторонностью, а его видимая простота и цѣльность скрываютъ за собою искусственность построенія. вмѣсто сопоставленія существенныхъ чертъ противоположныхъ воззрѣній за основаніе различія были приняты выводы, не вытекающіе необходимо изъ основныхъ положеній. Прежде всего самая историческая обстановка была уже крайне неблагоприятна для возникновенія теоріи подчиненности индивидуальнаго разума. Начало прошлаго столѣтія выдвинуло на поприще политики, общественной жизни, науки и искусства такое большое число могучихъ личностей, дѣятельность ихъ была настолько значительна и несомнѣнна, что возведеніе въ теорію ихъ призрачности было бы странно и необъяснимо. Вспомнимъ господствовавшія литературныя теченія—періодъ бури и натиска и реабилитацію Шекспира, ранній нѣмецкій романтизмъ, байронизмъ,—теченія, въ которыхъ индивидуалистическая черта сказалась съ необычайной яркостью, и для насъ станетъ ясно, что непосредственно связать наступившую политическую реакцію съ «духомъ времени», съ общимъ міровоззрѣніемъ эпохи представляется крайне рискованнымъ. Глубокій интересъ къ внутренней жизни личности совершенно не вяжется съ теоріей стихійности историческаго процесса и подчиненности индивидуума.

Факты, впрочемъ, говорятъ сами за себя. Ни метафизическія системы начала вѣка (Фихте, Шеллингъ и ихъ предшественники), ни государственныя ученія, возникшія на почвѣ философскаго умозрѣнія, не знаютъ этой теоріи, а историческая школа права, которая приводится въ качествѣ классическаго примѣра реакціи противъ рационализма, однимъ изъ факторовъ образованія права при-



знала дѣятельность юристовъ. Если право творится и развивается «органически изъ народнаго духа», то оно творится черезъ и при участіи индивидуальнаго сознанія, т.-е. черезъ и при участіи личности; разъ допущена дѣятельность личности, то уже не можетъ быть рѣчи объ ея подчиненности, такъ какъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ нельзя установить, что подсказано ей «народнымъ духомъ» и что составляетъ результатъ ея индивидуальнаго творчества. Въ двухъ ученіяхъ XIX вѣка личность дѣйствительно сведена до значенія простаго орудія: въ социалистическомъ ученіи, нашедшемъ формулу или законъ экономическаго развитія обществъ (въ этомъ ученіи законъ экономическаго развитія означалъ вмѣстѣ съ тѣмъ законъ социальнаго развитія вообще), и въ возродившейся либеральной, въ манчестерскомъ смыслѣ, англійской социологіи <sup>1)</sup>. Оба эти ученія очевидно далеки отъ реакціи и политическаго консерватизма. Мало того, въ нѣдрахъ революціи создалось яacobинство, въ несомнѣнной связи съ просвѣтительными рационалистическими идеями находятся ученія утопистовъ начала XIX вѣка во Франціи, въ коихъ теорія поглощенія личности государствомъ выражена съ наибольшей полнотой и послѣдовательностью. Вопросъ объ отношеніи личности къ обществу и государству выдвигался такимъ образомъ различными направленіями, но его отнюдь нельзя считать настолько общимъ и значительнымъ, чтобы принять какъ характерный признакъ реакціи противъ рационализма. Въ дѣйствительности смѣна міровоззрѣній имѣла настолько общій характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ настолько глубоко захватила мысль новаго времени, что связать ее непосредственно съ какою-нибудь частною теоріей или направленіемъ политическимъ или общественнымъ не представляется возможнымъ. Новый «критерій истины», новая точка зрѣнія, какъ это показываетъ дальнѣйшая исторія XIX столѣтія, вмѣшала всякія направленія и всякія ученія, — реакціонныя, либеральныя, социалистическія, и каждое изъ нихъ въ новомъ міровоззрѣніи стремилось найти обоснованіе и опору, каждое изъ нихъ въ доказательство своей истинности ссылается на то, что оно согласно съ данными исторіи или эволюціи общества. Мы возвращаемся такимъ образомъ къ высказанной уже мысли, что при общемъ характерѣ смѣняющихся міровоззрѣній связанныя съ ними исто-

<sup>1)</sup> Spencer. Man versus state.

рическія явленія нуждаются не только въ историческомъ, но и психологическомъ анализѣ. При этомъ, конечно, задача изслѣдованія заключается не въ томъ, чтобы открыть «господствующую черту» и освѣтить и объединить ею разнообразную историческую дѣйствительность. Этотъ свѣтъ, при всей своей заманчивости, будетъ искусственнымъ и невѣрнымъ. Проблема исторіи нахожденіемъ господствующей или характерной черты не рѣшена, а въ лучшемъ случаѣ только поставлена. Каждое историческое явленіе образуетъ равнодѣйствующую такого большого количества силъ, что широкія и прямолинейныя обобщенія могутъ имѣть въ истолкованіи его лишь относительное значеніе. То, что мы называемъ историческимъ чутьемъ и тонкостью пониманія, состоитъ не только въ созиданіи формулы, но и въ одновременномъ постоянномъ ограниченіи ея. Первая половина работы даетъ необходимый критерій существеннаго, вторая предохраняетъ отъ доктринерства, дающаго всегда неполное и искаженное изображеніе живого неисчерпаемаго въ своихъ отношеніяхъ къ дѣйствительности историческаго явленія.

До ближайшаго разсмотрѣнія особенностей новаго историческаго или эволюціоннаго міровоззрѣнія необходимы нѣкоторыя предварительныя замѣчанія. Выше была сдѣлана попытка намѣтить психологическую основу происшедшаго умственнаго переворота; выясненіе того, какъ воспользовалась философія новымъ критеріемъ истины и въ какую систематическую форму она облекла его, существенно важно для правильной оцѣнки достигнутыхъ ею результатовъ. Большой распространенностью пользуется убѣжденіе, что эволюціонизмъ возникъ на почвѣ успѣховъ, которые были сдѣланы въ половинѣ XIX столѣтія естественными науками; предполагаютъ, что теорія развитія, въ общихъ чертахъ только намѣченная Ламаркомъ и Гете, ведетъ свое начало отъ Дарвина, положившаго основаніе ей доказательствомъ измѣняемости видовъ. Позднѣйшіе натуралисты широко будто бы воспользовались теоріей развитія, примѣнили ее къ отдѣльнымъ областямъ положительнаго знанія, и изъ основныхъ ея положеній создали научную философію. Нѣтъ ничего ошибочнѣе этого взгляда. Дальнѣйшее изложеніе должно служить доказательствомъ, во-первыхъ, того, что новымъ умственнымъ настроеніемъ, сказавшимся въ началѣ XIX вѣка, для созданія эволюціонной теоріи воспользовались прежде всего

натурфилософія и метафизика, и во-вторыхъ того, что эволюціонизмъ, въ какую бы форму онъ ни былъ облеченъ, не можетъ претендовать на значеніе научной теоріи, въ смыслѣ положительнаго научнаго эмпиризма. Объ эволюціонномъ характерѣ системы Гегеля было уже сказано выше. Что касается до натурфилософіи, то родство ея съ метафизикой и философіей вообще было слишкомъ близко для того, чтобы можно было выдѣлить ее, какъ философію природы въ современномъ смыслѣ: натурфилософія была метафизикой въ такой же мѣрѣ, въ какой метафизика стремилась дать систему природы. Рѣчь Кильмейера «объ отношеніи органическихъ силъ» (1793 г.) интересна въ этомъ отношеніи и сама по себѣ и по тому импульсу, какимъ она послужила для Шеллинга. Въ ней уже сдѣлана попытка найти законъ эволюціи или «планъ природы», состоящій въ постепенномъ измѣненіи отношеній между основными органическими силами. Эту идею законѣрнаго развитія Шеллингъ положилъ въ основаніе своей натурфилософіи съ одной стороны и системы трансцендентальнаго идеализма, съ другой: до того сильно захватила она не столько оригинальнаго, сколько чуткаго и отзывчиваго къ идеямъ времени философа. Въ сочиненіи «О міровой душѣ» (1798 г.) онъ указываетъ на тождество принципа механизма и организма и говоритъ, что былъ бы сдѣланъ значительный шагъ впередъ, если бы можно было показать, что послѣдовательный рядъ всѣхъ органическихъ существъ образовался, благодаря постепенному развитію «одной и той же организации». Далѣе, какъ бы предвосхищая возраженіе, которое дѣлалось болѣе чѣмъ полвѣка спустя Дарвину, онъ замѣчаетъ, что невозможность доказать на опытѣ эволюцію видовъ объясняется продолжительностью періодовъ развитія. Съ другой стороны, Шеллингъ развиваетъ основныя положенія своей системы трансцендентальнаго идеализма, устанавливаетъ ученіе о тождествѣ субъекта и объекта и субстанціональный характеръ абсолютнаго «я»<sup>1)</sup>; но это я, или абсолютное тождество, есть на-

<sup>1)</sup> „Субстанціональны въ смыслѣ Спинозы. Куно Фишеръ неоднократно возвращается къ отрывку изъ письма Шеллинга къ Гегелю: „Ich bin Spinozist geworden. Staune nicht, du wirst bald hören wie? Spinoza war die Welt *Alles*, mir ist es das *Ich*“. Какъ бы опираясь на Спинозу, Шеллингъ считаетъ явленія модусами или видами бытія абсолютнаго тождества (субстанціи). Куно Фишеръ однако недостаточно выясняетъ неосновательность приведен-

чало, выражающее *міровое развитіе*, потому что сущность его заключается въ постепенно усиливающемся преобладаніи въ явленіяхъ субъективнаго начала надъ объективнымъ. Не можетъ, конечно, подлежать ни малѣйшему сомнѣнію, что выводъ, къ которому пришелъ Шеллингъ, установивъ теорему законѣрнаго мірового развитія, находится въ тѣснѣйшей связи съ его метафизической системой и выражаетъ одну изъ ея существенныхъ особенностей, и о научномъ эмпиризмѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. То обстоятельство, что десять лѣтъ спустя Ламаркъ и Гете независимо высказались въ пользу теоріи развитія, наводитъ на мысль, что эволюціонизмъ не есть результатъ научнаго изслѣдованія, а скорѣе наоборотъ: научный духъ получилъ извѣстный толчокъ и направленіе отъ идеи чисто философской и метафизической, а это оказалось возможнымъ потому, что историзмъ и эволюціонизмъ были не только абстрактною системою, но сдѣлались, такъ сказать, категоріей мышленія, могущественной идеей, оплодотворившей всѣ области человѣческаго духа. Могутъ возразить, что то, что высказано Шеллингомъ, Ламаркомъ и Гете, не имѣло само по себѣ никакой научной цѣнности, такъ какъ это были неопредѣленные, хотя и геніальныя догадки. Только тогда, когда положительная наука, во всеоружіи опыта и наблюденія, доказала справедливость этихъ догадокъ, онѣ приобрѣли настоящее значеніе и сдѣлались прочнымъ достояніемъ положительнаго знанія. Въ этомъ воображаемомъ, но возможномъ возраженіи кроется недоразумѣніе, которое необходимо раскрыть. Понятіе эволюціи или развитія можетъ быть понимаемо въ положительномъ научномъ изслѣдованіи въ двухъ существенно различныхъ значеніяхъ. Прежде всего понятіе эволюціи можетъ быть примѣнено къ явленію конкретному, имѣющему всѣ признаки опредѣленной индивидуальности; въ этомъ смыслѣ мы говоримъ о развитіи организма. Эволюція въ этомъ значеніи совпадаетъ съ поня-

---

ныхъ словъ Шеллинга. Сущность спинозизма не въ признаніи безконечной субстанціи, а въ признаніи ея абсолютной необходимости, законченности и неподвижности. Шеллингъ же менѣе всего спинозистъ, несмотря на его заявленіе и на поверхностное сходство опредѣленій. Прیزнаніе процесса мірового развитія, при томъ прямолинейнаго, заключающагося въ потенцированіи явленій (въ специально Шеллинговскомъ смыслѣ) совершенно чуждо духу спинозизма.

тѣмъ органическаго роста и можетъ быть оставлена нами безъ рассмотрѣнія. Во-вторыхъ, понятіе эволюціи примѣняется къ группамъ дискретныхъ явленій, физически разъединенныхъ, но связанныхъ основными принципами своего существованія; если мы говоримъ объ эволюціи органическихъ видовъ или объ эволюціи политическихъ учреждений какой-либо страны, то мы этимъ указываемъ только на то, что мы имѣемъ различныя группы однородныхъ явленій во времени, находящіяся между собой въ законѣрной причинной связи. Если мы при этомъ иногда невольно, по аналогіи предполагаемъ конкретный субстратъ будто бы эволюционирующій, мы впадаемъ въ логическую ошибку. На самомъ дѣлѣ нѣтъ ни видовъ и обществъ и пр., которые бы развивались, а есть только группы явленій, находящихся въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ другимъ группамъ явленій, которыя имъ по времени предшествовали. Что же мы можемъ считать доказаннымъ научнымъ изслѣдованіемъ въ данномъ интересующемъ насъ случаѣ? Только то, что органическіе виды не являются неподвижно предустановленными, а подлежатъ измѣненію, подъ вліяніемъ извѣстныхъ обстоятельствъ (полового подбора, наслѣдственности, борьбы за существованіе и пр.); *закона* развитія, эволюціонизма, какъ теоріи *законѣрно* измѣненія или усовершенствованія, т.-е. того, что пытался дать Шеллингъ или въ послѣдствіи Спенсеръ (о Спенсерѣ рѣчь будетъ ниже), наука не дала и не могла дать <sup>1)</sup>. Въ нѣсколько утрированной формѣ по поводу теоріи измѣняемости видовъ было сдѣлано по существу правильное замѣчаніе, что согласно ей въ теченіе времени и изъ всего, что угодно, можетъ возникнуть все, что угодно, ибо при выживаніи наименѣе приспособленнѣйшихъ и прочихъ условіяхъ измѣняемости видовъ, условія среды являются въ концѣ-концовъ моментомъ рѣшающимъ. Между тѣмъ теорія развитія предполагаетъ, что измѣненія происходятъ не случайно, т.-е. не подъ вліяніемъ обстоятельствъ, случайныхъ по отношенію къ рассматриваемому ряду, а съ извѣстной правильностью или законѣрностью, присущей самимъ явленіямъ.

<sup>1)</sup> Полный глубочайшаго научнаго интереса споръ между Вейсманомъ и правѣрными дарвинистами очевидно не можетъ пошатнуть нашего вывода, чье бы утверженіе ни оказалось правильнымъ, ибо какъ бы ни происходилъ процессъ пзмѣненія или усовершенствованія вида, среда остается неустранимымъ рѣшающимъ факторомъ.

Ясно, что разъ существуетъ въ самомъ явленіи или въ кругѣ явленій предустановленный принципъ или законъ развитія, то онъ не можетъ быть согласованъ съ теоріей измѣняемости явленій, когда эти измѣненія находятся въ исключительной зависимости отъ той или иной комбинаціи внѣшнихъ силъ. Если же включить въ изслѣдуемый рядъ и всю возможную комбинацію внѣшнихъ силъ, т.-е. всю жизнь вселенной, то мы очевидно придемъ къ установленію принципа, лежащаго за предѣлами опыта и находящагося, слѣдовательно, внѣ компетенціи положительной науки, по крайней мѣрѣ той, на которую упомянутое возраженіе могло бы сослаться. Дѣйствительно, тамъ, гдѣ мы находимъ эволюціонизмъ, выраженнымъ въ общей формѣ, онъ всегда имѣетъ характеръ метафизическаго построенія, даже тамъ, гдѣ этого всего менѣе можно ожидать. Мы имѣемъ теперь въ виду «Систему синтетической философіи» Спенсера. Нелишнимъ можетъ быть будетъ напомнить, что идеи наслѣдственности, приспособленія къ средѣ, выживанія наименѣе приспособленнѣйшихъ, т.-е. весьма существенныя положенія дарвинизма, были сформулированы Спенсеромъ до Дарвина и независимо отъ него съ такою опредѣленностью и рѣшительностью, что появленіе въ свѣтъ «Происхожденія видовъ» и «Происхожденія человѣка» не заставили его ни въ чемъ измѣнить своихъ основныхъ воззрѣній. Спенсеръ въ своей «Системѣ» не только устанавливаетъ свою эволюціонную теорію, но для самого принципа или закона развитія находитъ опредѣленное выраженіе; своей формулѣ или закону, онъ придаетъ всеобъемлющее значеніе и примѣняетъ ее не только къ объясненію мірового развитія въ цѣломъ, но къ каждой отдѣльной области или группѣ явленій. Это оказалось возможнымъ потому, какъ мы увидимъ далѣе, что формулѣ или закону своему Спенсеръ придалъ абсолютный характеръ. Жизнь явленія можетъ быть познана только въ той формѣ, которая предустановлена закономъ нашей познавательной дѣятельности, и которая въ законѣ развитія находитъ свое теоретическое выраженіе. Намъ слишкомъ отвлекло бы отъ непосредственной нашей задачи подробное разсмотрѣніе примѣненія Спенсера закона развитія; мы ограничимся лишь основными принципами, имѣющими общее философское значеніе. Свой извѣстный законъ («Эволюція есть интеграція матеріи, сопровождаемая разсѣяніемъ движенія, во время которой матерія переходитъ отъ состоянія несвязной и не-

опредѣленной однородности къ состоянію опредѣленной и связной разнородности, а неизрасходованное движеніе претерпѣваетъ аналогичное же превращеніе») Спенсеръ иллюстрируетъ многочисленными данными изъ всѣхъ областей неорганической, органической и надъ-органической (общественной) среды, но онъ неоднократно указываетъ на то, что только дедуктивный характеръ его, т. е. то, что онъ выведенъ изъ принципа, «котораго уже нельзя ни свести къ какому-либо другому, ни вывести изъ другого», придаетъ ему характеръ всеобщности и необходимости. Этотъ принципъ, обладающій наибольшей общностью и величайшею степенью реальности, или что одно и то же у Спенсера, абсолютно неустранимостью изъ сознанія, есть принципъ «постоянства Силы». Эта сила, говоритъ онъ, есть сила абсолютная, о которой мы имѣемъ смутное сознаніе, какъ о необходимомъ коррелятивѣ силы, познаваемой нами. Такимъ образомъ, подъ постоянствомъ силы мы понимаемъ постоянство чего то, превосходящаго наше знаніе и пониманіе. «Утверждая постоянство силы, мы утверждаемъ безусловную реальность безъ начала и безъ конца. Мы такимъ образомъ неожиданно приходимъ къ заключительной истинѣ, соединяющей Науку и Религію. Разсматривая данныя, заключающіяся въ рациональной теоріи вещей, мы видимъ, что всѣ эти данныя могутъ быть сведены къ одному, безъ котораго невозможно сознаніе: къ постоянному бытію Непознаваемого, какъ необходимаго коррелятива Познаваемого... Итакъ, единственное начало, превосходящее опытъ, ибо оно служитъ ему основаніемъ, есть постоянство силы». Уже въ самомъ обоснованіи закона развитія положена такимъ образомъ сверхъ-опытная идея постоянства силы, при чемъ эта идея, несмотря на всю позитивно научную обстановку, въ которую она водворена, имѣетъ всѣ признаки абсолюта въ метафизическомъ смыслѣ. Можно еще до извѣстной степени признать позитивно научный характеръ понятія непознаваемого, какъ логическаго постулата; но у Спенсера «Непознаваемое» очевидно есть нѣчто большее, чѣмъ постулатъ, который только допускается, но въ дальнѣйшемъ умозрѣннн уже не принимается въ расчетъ. У Спенсера «Непознаваемое» есть нѣчто такое, о чемъ мы, по его словамъ, имѣемъ смутное сознаніе, какъ о необходимомъ коррелятивѣ познаваемого, «Непознаваемое» въ высшемъ синтезѣ объединяетъ науку и религію, «Непознаваемое», наконецъ, является источ-

никомъ и коррелятивомъ идеи постоянства силы. Если мы вспомнимъ, какое мѣсто въ системѣ Спенсера занимаетъ идея постоянства силы, что она является основаніемъ и условіемъ опыта вообще, что изъ нея необходимо вытекаетъ идея причинности и идея единообразія закона, то не трудно будетъ убѣдиться, что въ «непознаваемомъ» нужно предположить условія, придающія всему нашему знанію характеръ незыблемости и достовѣрности. Очевидно, что то, что Спенсеръ подразумѣваетъ подъ «Непознаваемымъ», названо имъ такъ по недоразумѣнію, ибо разъ это «абсолютное» таково, что мы имѣемъ о немъ хотя бы «смутное сознание», разъ оно въ состояніи внушать и обосновывать высшія религіозныя и этическія идеи, то мы уже несомнѣнно имѣемъ дѣло съ какимъ-то родомъ познанія, хотя быть можетъ и отличнымъ отъ того, которымъ пользуется научный эмпиризмъ. Намъ не должны смущать неоднократныя заявленія Спенсера о томъ, что подъ «началомъ превосходящимъ опытъ» онъ понимаетъ не превосходящій опытъ вообще, а индивидуальный опытъ; что идея, превосходящая опытъ, или идея а priori, или, наконецъ, идея необходимая (опредѣленія у Спенсера равнозначашія) должна быть понимаема какъ идея, ставшая органической, прирожденной, вслѣдствіе координированнаго и унаслѣдованнаго опыта безчисленнаго ряда поколѣній. Прежде всего логическая несообразность въ утверженіи опыта, служащаго основаніемъ опыта, остается неустранимою, такъ какъ очевидно, что опытъ не можетъ предшествовать самому себѣ и не можетъ обосновывать своей собственной возможности. Но что еще существеннѣе, самая необходимость признанія коррелятива познаваемаго есть синтетическое сужденіе а priori въ Кантовскомъ смыслѣ. Правъ или не правъ Спенсеръ въ своемъ спорѣ съ Кантомъ объ априорности пространства и времени, несомнѣнно то, что онъ въ основаніе своей системы положилъ сужденіе необходимое (пусть оно по терминологіи Спенсера будетъ неустранимое въ сознаніи), въ которомъ предикатъ (необходимое существованіе коррелятива) содержитъ нѣчто такое, что субъекту (познаваемому) необходимо не присуще, другими словами синтетическое сужденіе а priori. При этомъ Спенсеръ идетъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ дальше Канта. Въ то время какъ для послѣдняго условія познанія создали глухую, непроницаемую стѣну между теоретическимъ разумомъ и міромъ нуменовъ,—у Спенсера между міромъ непознава-



емымъ и познающимъ субъектомъ есть какое-то смутное общеніе, не смотря на свою смутность и неопредѣленность, столь богатое послѣдствіями. Для Канта невозможность установить какія-либо отношенія между теоретическимъ разумомъ и объективнымъ міромъ была очевидна, и для того, чтобы вывести человѣческой умъ изъ состоянія растерянности, чтобы дать ему какіе нибудь прочные устои въ хаосѣ неразрѣшимыхъ противорѣчій и несообразностей, онъ вынужденъ былъ предположить существованіе иного, умопостигаемаго міра съ ему одному свойственными порядками и законами. Спенсеръ своимъ «Непознаваемымъ» упрощаетъ задачу и безъ тѣхъ существенныхъ ограниченій, которыя мы находимъ у Канта, принимаетъ «непознаваемое» въ одно и то же время и за Ding an sich и за область, въ которой противорѣчіе свободы и необходимости можетъ получить окончательное разрѣшеніе. Въ этомъ заключается наиболѣе уязвимый пунктъ ученія Спенсера. Съ реалистической точки зрѣнія, которую Спенсеръ силится не покидать въ обоснованіи своей философіи, необходимость коррелятива Познаваемого ничѣмъ не можетъ быть доказана. Если практика нашего познанія исчерпывается міромъ явленій и не нуждается ни въ какомъ допущеніи коррелятива его, то и для теоріи познанія Непознаваемое можетъ быть лишь постулируемой мнимой величиною. Этихъ замѣчаній быть можетъ достаточно для того, чтобы сдѣлать убѣдительною мысль, что эволюціонизмъ, формулированный даже въ самыхъ строгихъ терминахъ естественно-научнаго изслѣдованія, на самомъ дѣлѣ покоится на чисто метафизическомъ основаніи. Анализъ того, что Спенсеръ называетъ «Истолкованіемъ эволюціи», подтверждаетъ ее и съ другой стороны. Остановимся прежде всего на томъ, что Спенсеръ называетъ единообразіемъ закона. Подъ единообразіемъ закона онъ понимаетъ то, что «если въ двухъ случаяхъ существуетъ точнѣйшее сходство не только между главнѣйшими antecedентами, которые мы отличаемъ отъ другихъ, называя ихъ причинами, но также между сопутствующими antecedентами, которые мы называемъ условіями, то мы не можемъ утверждать, что послѣдствія будутъ различествовать, не утверждая въ то же время, либо что сила начала существовать, либо что она перестала существовать». Изъ этого опредѣленія съ очевидностью слѣдуетъ то, что немыслимость дѣйствія безъ причины есть не только результатъ опыта (опыта индивидуума

или вида), но что она содержится въ положеніи, предшествующемъ опыту и обусловливающимъ самую возможность его. Постоянство силы есть основной законъ бытія и мышленія, а единообразіе закона есть только извѣстное выраженіе вытекающаго изъ него закона причинности. Какова философская цѣнность подобнаго утвержденія? Безспорно, что если бы тезисъ о единообразіи закона имѣлъ въ виду ту относительную и ограниченную область явленій, которая съ такимъ поразительнымъ успѣхомъ использована положительной наукой, онъ былъ бы неопровержимъ. Наука сильна тѣмъ, что умѣетъ изолировать кругъ изслѣдуемыхъ явленій, искусственно отмежевывая поле изслѣдованія и сильна тогда именно, когда это искусственное самоограниченіе проводится съ наибольшою рѣшительностью, какъ въ математикѣ и механикѣ; въ этомъ ограниченномъ кругѣ относительное единообразіе закона несомнѣнно. Но въ формулѣ Спенсера вопросъ поставленъ *вообще* безотносительно къ области примѣненія и потому рѣшеніе его страдаетъ чисто логической ошибкой. Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ, что неопредѣленное и беспорядочное «*panta rhei*» у Спенсера заключено въ опредѣленную формулу; оно выражается въ постоянномъ и опредѣленномъ перераспределеніи вещества и движенія, происходящемъ во вселенной,—въ концентраціи вещества и разсѣянїи движенія въ случаѣ эволюціи и дезинтеграціи вещества и поглощеніи движенія въ случаѣ разложенія. При установленіи этого основного факта нельзя не признать, что каждое данное состояніе бытія вселенной или какой-нибудь части ея есть *единственное и неповторяющееся*. Можетъ ли при этихъ условіяхъ имѣть абсолютное значеніе то мнимо-эмпирическое обоснованіе закона причинности и единообразія закона, которое дано Спенсеромъ? Разъ въ двухъ случаяхъ, пользуясь его же выраженіемъ, вообще не можетъ существовать «точнѣйшаго сходства между главнѣйшими antecedентами — причинами и сопутствующими—уловіями» (ибо *panta rhei*), то вмѣстѣ съ тѣмъ рушится обоснованіе принципа единообразія закона: законъ охватываетъ явленіе въ моментѣ статическомъ и не можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ динамическое состояніе есть неустранимая изъ сознанія реальность. Нѣкоторыя пояснительныя замѣчанія быть можетъ не будутъ излишни. Недопустимость тождества въ явленіяхъ, какъ мы видѣли, приводитъ къ признанію относительнаго значенія

принципа единообразія закона. Если мы обозначимъ извѣстную группу явленій, связанныхъ причинностью, черезъ  $a$ , а другую подобную черезъ  $b$ , то, слѣдя принципу единообразія закона, мы должны признать, что  $b$  покрываетъ всецѣло, безъ остатка  $a$ ; математически мы можемъ изобразить это въ видѣ уравненія  $a - b = 0$ . Въ дѣйствительности однако, какъ мы знаемъ, полного совпаденія или тождества въ цѣпи явленій быть не можетъ, и это равенство будетъ обозначать лишь то, что разность между  $a$  и  $b$  такова, что для даннаго случая, для данной группы явленій она не принимается нами въ расчетъ въ виду особенныхъ цѣлей даннаго познавательнаго процесса. Допустимъ, что естествоиспытатель, изслѣдуя вліяніе какихъ-нибудь ядовъ на нервную систему живого организма, устанавливаетъ въ своихъ наблюденіяхъ причинную связь между введеніемъ въ организмъ извѣстнаго яда и послѣдующимъ затѣмъ состояніемъ нервной системы этого организма; допустимъ далѣе, что въ другомъ рядѣ наблюденій ему удалось констатировать то же отношеніе. Для этого изслѣдователя отношеніе  $a$  очевидно покрывается отношеніемъ  $b$ , и единообразная связь причины и слѣдствія для него не можетъ подлежать сомнѣнію. Каковъ въ данномъ случаѣ былъ процессъ познания? Въ дѣйствительности введенный въ организмъ ядъ могъ вызвать измѣненія не только въ нервной системѣ, но и въ пищеварительныхъ органахъ, органахъ дыханія, въ сердцѣ и т. д., но всѣ эти возможные измѣненія въ глазахъ нашего изслѣдователя настолько несущественны, что онъ опускаетъ ихъ и останавливаетъ свое вниманіе на одномъ только— на нервной системѣ. Поэтому его положеніе въ постоянствѣ дѣйствія яда вѣрно лишь потому и лишь постольку, поскольку изъ сложнаго явленія (дѣйствія яда на организмъ) выдѣлена одна сторона его, на которой сосредоточенъ интересъ познанія; иначе говоря, единообразіе существуетъ лишь постольку, поскольку установлена извѣстная, строго опредѣленная и ограниченная въ своемъ содержаніи точка зрѣнія на совершающіяся явленія. Если бы нужно было выяснить дѣйствіе яда не только на нервную систему, но и на организмъ вообще, то формула несомнѣнно усложнилась бы въ значительной степени, и единообразіе получилось бы болѣе сложное и менѣе опредѣленное; если бы затѣмъ нужно было принять во вниманіе предыдущія состоянія организма до момента введенія въ него яда, внѣшнія

условія его жизни, наслѣдственныя предрасположенія, питаніе и пр., то очевидно, что съ усложненіемъ условій наблюденія разность между а и в дѣлалась бы все болѣе и болѣе значительно, и легко можно себѣ представить точку зрѣнія, съ коей первоначальный фактъ проникновенія извѣстнаго яда въ живой организмъ вовсе не могъ бы быть включенъ въ опредѣленную формулу. Это значитъ, что съ измѣненіемъ того, что представляетъ *интересъ* въ данномъ явленіи, измѣняется характеръ единообразія и значеніе связи причины со слѣдствіемъ, которая была установлена при другихъ условіяхъ. Этими соображеніями разумѣется отнюдь не подвергается сомнѣнію значеніе закона причинности и единообразія закона. Мы хотѣли бы только указать на то, что характеръ безусловности ему присущъ только тамъ, гдѣ условія опыта опредѣлены заранѣе, при чемъ опредѣляющимъ моментомъ является *интересъ* къ явленію или *оцѣнка* его, т. е. начало, лежащее, такъ сказать, внѣ процесса познанія, но обуславливающее самую возможность его. Объективно, внѣ этого отношенія познающаго субъекта къ познаваемому объекту нѣтъ и не можетъ быть *критерія существеннаго*, слѣдовательно нѣтъ и не можетъ быть мѣста примѣненію закона причинности, ибо для этого требуется извлеченіе явленія изъ хаоса мірового движенія вообще и выдѣленіе въ самомъ явленіи тѣхъ элементовъ, которые могли бы быть разсматриваемы какъ причины и слѣдствія. Оцѣнка явленія или интересъ къ нему есть такимъ образомъ та опора, безъ коей рычагъ познанія, при всей значительности своего механизма, не можетъ произвести ни малѣйшаго движенія. Въ этомъ заключается активная сторона познавательнаго процесса. Когда познаніе направлено на конкретное индивидуальное явленіе, будетъ ли оно простое, доступное непосредственному воспріятію, или сложное, требующее методическаго наблюденія или изслѣдованія, оцѣнка явленія опредѣляетъ воспріятіе или наблюденіе, но при этомъ роль активнаго элемента познанія различна: чѣмъ сложнѣе наблюдаемое явленіе, и чѣмъ болѣе самое наблюденіе удаляется отъ непосредственнаго воспріятія, тѣмъ болѣе значеніе момента интереса или оцѣнки; другими словами, тѣмъ значительнѣе то, что вносится въ познаніе активнымъ элементомъ. Несомнѣнно, что и въ образованіи общихъ идей участвуетъ тотъ же субъективный факторъ; но въ общей идеѣ многообразныя связи со

смежными областями, благодаря именно ея общности, ослаблены, а потому самая идея въ психологическомъ смыслѣ болѣе самостоятельна и менѣе зависима отъ момента интереса или оцѣнки. При безконечномъ обиліи матеріала, подлежащаго наблюденію съ одной стороны и при несовершенствѣ нашего познавательнаго аппарата—съ другой, истинное познаніе, т. е. познаніе явленія во всей его индивидуальной конкретной полнотѣ невозможно. Общія идеи являются до извѣстной степени актомъ приспособленія познающаго ума къ безконечности явленій, которыхъ онѣ инымъ непосредственнымъ образомъ осилить не можетъ. Общія идеи, смыслъ и значеніе коихъ заключается въ томъ, что онѣ скрѣплены принципомъ единообразія закона и вообще законмѣрности явленій, представляетъ изъ себя то упрощеніе и въ извѣстномъ смыслѣ извращеніе жизни, безъ котораго человѣческой умъ, очутившись лицомъ къ лицу съ безконечностью явленій во времени и въ пространствѣ, былъ бы уничтоженъ и подавленъ. Если мы пожелаемъ отдать себѣ отчетъ въ значеніи термина «точные науки», то мы неизбѣжно должны будемъ признать, что наука можетъ быть точною только тогда, когда допущена основная предпосылка, заключающаяся въ томъ, что явленія могутъ повторяться во времени и въ пространствѣ до полного тождества <sup>1)</sup>. Выше мы уже имѣли случай указать на то,

---

<sup>1)</sup> Въ психологіи рационализма отношеніе того, что мы называемъ активнымъ элементомъ познанія къ общимъ идеямъ или понятіямъ, представляетъ нѣкоторыя интересныя особенности. Рационализмъ въ своемъ тяготѣнн къ опредѣленному и законченному не только доводитъ до извѣстной виртуозности процессъ образованія идей, но и вызываетъ къ нимъ отношеніе и интересъ какъ бы къ реальностямъ, не въ смыслѣ реалистическаго положенія *universalia sunt realia*, а въ томъ, что идеи получаютъ извѣстную оцѣнку и возбуждаютъ къ себѣ интересъ, несмотря или иногда именно благодаря своей призрачности въ смыслѣ дѣйствительнаго существованія. Интересъ къ идеямъ въ этихъ случаяхъ можетъ и въ интенсивности и въ распространеніи дойти до крайней степени и войти органическимъ ингредиентомъ въ высшую эмоціо-нальную жизнь. Философія, исходящая изъ этого психологическаго факта, приводитъ къ идеализму, но не къ *κοσμος νοητος* Платона, который ближе всего къ схоластическому реализму средневѣковья, а къ умпостигаемому міру идеала въ томъ значеніи, какое этимъ понятіямъ было придано въ новое время. Идеализмъ опирается такимъ образомъ на то первичное явленіе душевной жизни, въ силу котораго общія идеи по существу своему имѣютъ тенденцію стать, такъ сказать, автономными психологическими элементами: эманципировавшись отъ міра представленій, онѣ стремятся занять мѣсто на

что это предполагаемое тождество противорѣчитъ принципу мірового движенія и можетъ имѣть лишь относительное значеніе для искусственно изолируемыхъ круговъ явленій. Строго говоря, такъ называемыя точныя науки всѣми своими завоеваніями и успѣхами обязаны неточности своихъ методовъ и значительны тѣмъ именно, что умѣютъ удовлетворяться неточностью своихъ выводовъ; стоитъ лишь наукѣ столкнуться съ областью явленій, не поддающейся почему-либо желательному упрощенію, требующихъ болѣе точнаго въ философскомъ смыслѣ изученія (какъ, напр., въ метеорологіи), и выводы ея дѣлаются шаткими, и самая научность ихъ остается подъ сомнѣніемъ. Эволюціонная философія—и въ этомъ, какъ и слѣдовало ожидать, она сходится съ крайними идеалистическими направленіями—безусловнымъ признаніемъ законѣрности и единообразія закона постулируетъ предустановленный порядокъ мірозданія, положеніе, находящееся въ непримиримомъ противорѣчій съ основаніями, изъ коихъ она исходитъ, и которыя она принимаетъ за достовѣрныя и необходимыя. Очевидно, допущеніе вѣчнаго мірового движенія (*πάυτα ῥεῖ*) исключаетъ возможность признанія того, что природа управляется законами, ибо законъ природы въ философскомъ смыслѣ прежде всего предполагаетъ тождество въ явленіяхъ или вѣчное возвращеніе. Формулированный абстрактно законъ, конечно, можетъ претендовать на всеобщее значеніе независимо отъ реальныхъ явленій, въ коихъ онъ проявляется, но онъ во всякомъ случаѣ теряетъ характеръ безусловности и непреложности, разъ мы исходимъ не изъ логическаго постулата—въ этомъ случаѣ законъ остается тѣмъ, что обыкновенно и принято называть закономъ природы, — а изъ идеи безконечнаго мірового движенія.

Если раскрытіе законѣрности въ явленіяхъ преслѣдуетъ цѣли сведенія къ нулю разности между *a* и *b* въ нашей условной формулѣ, то, съ другой стороны, можно предположить, что есть группы явленій, гдѣ, наоборотъ, весь интересъ познающаго ума сосредоточенъ на познаніи этой разности, — тамъ именно, гдѣ требуется не формулированіе закона, а познаніе явленія во всей

---

ряду съ нимъ. Отношеніе, которое устанавливается между первичнымъ міромъ представленій и производнымъ міромъ идей съ одной стороны опредѣляетъ характеръ философской системы, а съ другой—является источникомъ творчества въ области религіи, этики и искусства.

его жизненной конкретной полнотѣ. Въ данномъ случаѣ разность  $a-b$  не будетъ той *quantité négligeable*, которую изслѣдователь опускаетъ, какъ несущественную, лежащую за предѣлами его непосредственной задачи; она будетъ именно тѣмъ, что только и можетъ удовлетворить данный процессъ познания.

Историческая и социальная жизнь человѣчества представляетъ обширную область явленій, въ которыхъ познание индивидуальнаго и конкретнаго является преобладающимъ. Что касается до историческаго знанія, то безспорно, что ближайшая его цѣль заключается въ познаніи явленій во всей ихъ индивидуальности. Каковы бы ни были взгляды на исторію и ея методы, несомнѣнно то, что ея задача заключается въ томъ, чтобы дать знаніе объ образующихъ историческое явленіе многочисленныхъ элементахъ въ той именно комбинаціи и группировкѣ, въ какой они дѣйствительно случились. Какъ извѣстно, Шопенгауэръ, исходя изъ этого взгляда, отрицаетъ значеніе исторіи, какъ науки. «Наука,—говоритъ онъ,—являясь системой понятій, имѣетъ объектомъ своимъ виды; исторія—индивидуумы; говорить о наукѣ объ индивидуумахъ значитъ впадать въ противорѣчіе. Въ то время, какъ наука говоритъ о томъ, что есть всегда,—исторія рассказываетъ о томъ, что разъ было и больше не повторится. Наконецъ, такъ какъ исторія имѣетъ дѣло съ единичнымъ и индивидуальнымъ, которое по природѣ своей неисчерпаемо (*seiner Natur nach unerschöpflich*), то она даетъ только половинчатое и несовершенное знаніе». Это отрицаніе исторіи какъ науки изъ за содержанія ея послѣдовательно у философа, для котораго идея есть нѣчто большее, чѣмъ общее понятіе, а основная истина философіи заключается въ томъ, что во всѣ времена бытіе (т.-е. идеи) неизмѣнно, и всякое возникновеніе и становленіе (*Entstehen und Werden*) только видимость. Здѣсь не мѣсто входить въ разсмотрѣніе Шопенгауэровскаго воззрѣнія. Мы не можемъ однако не отмѣтить существеннаго для него замѣчанія, что индивидуальное неисчерпаемо (разумѣется въ своихъ признакахъ, свойствахъ и отношеніяхъ) и не можетъ быть поэтому предметомъ науки. Къ этому взгляду мы вернемся ниже.

Когда является вопросъ объ изученіи какого-нибудь историческаго явленія, то прежде всего дѣло идетъ о воспроизведеніи того, что въ дѣйствительности произошло; мы предполагаемъ, что изслѣдуемое явленіе не могло быть изолировано; что ему

предшествовали, съ нимъ одновременно происходили и за нимъ слѣдовали другія явленія, съ нимъ связанныя, и задача наша сводится къ установленію этихъ многочисленныхъ и разнообразныхъ связей. Очевидно, что этимъ путемъ мы придемъ къ изученію явленія въ его индивидуальности. Принципъ единообразія закона въ данномъ случаѣ не можетъ имѣть непосредственнаго примѣненія, ибо онъ по существу своему предполагаетъ отношенія вообще, внѣ опредѣленнаго времени и пространства и допускаетъ основную предпосылку тождества въ явленіяхъ. Устанавливая единообразіе въ отношеніи между объемомъ газовъ и ихъ плотностью или между притяженіемъ тѣлъ и ихъ массою и отдѣляющимъ ихъ разстояніемъ, натуралистъ необходимо допускаетъ это тождество, между тѣмъ какъ, говоря, напр., о распаденіи мірсовыхъ имперій, историкъ не можетъ не знать, что о тождествѣ отдѣльныхъ случаевъ не можетъ быть и рѣчи. Возможны, конечно, сближенія между такими явленіями, какъ распаденіе монархіи Александра Македонскаго, паденіе Римской Имперіи, раздробленіе монархіи Карла Великаго и т. п., но открываемыя историкомъ общія черты въ нихъ отнюдь не имѣютъ характера той общности, которая можетъ служить основаніемъ для установленія единообразной закономерности; находямыя историкомъ общія черты въ явленіяхъ служатъ единственно для лучшаго ориентированія въ неисчерпаемомъ разнообразіи конкретнаго явленія, и самыя обобщенія въ большинствѣ случаевъ ограничиваются предѣлами того круга событій, которыми оно было дано. Точно также ни въ одномъ заслуживающемъ вниманія случаѣ историкъ не можетъ установить того, что извѣстное явленіе закономерно, т.-е. необходимо слѣдовало за другимъ, и что иныя послѣдствія были бы немыслимы. Отрицаніе законовъ исторіи стало въ настоящее время настолько общимъ мѣстомъ въ историко-философской литературѣ, что объ этомъ нѣтъ надобности распространяться. Мы не можемъ только не упомянуть здѣсь объ одномъ толкованіи понятія историческихъ законовъ, которое дано было Зиммелемъ. Первый шагъ въ познаніи разнообразныхъ и спутанныхъ отношеній дѣйствительности, говоритъ Зиммель, есть познаніе философское. Оно дѣлаетъ общія предположенія, даетъ руководящую нить въ путаницѣ явленій и прочищаетъ такимъ образомъ путь точному, научному знанію; историческіе законы имѣютъ аналогичное зна-



ченіе: «они являются антиципаціею точнаго познанія историческихъ событій, какъ метафизическія представленія являются таковой для міровыхъ событій вообще» (Проблемы философіи исторіи, гл. II). Въ этомъ пониманіи историческихъ законовъ, по существу правильномъ, нельзя не видѣть того глубокаго измѣненія, которое было внесено въ самое понятіе историческаго закона по сравненію съ тѣмъ значеніемъ, которое придавали ему точная наука съ одной стороны и представители старой исторической школы съ другой.

Отказавшись отъ законовъ исторіи, историки и соціологи тѣмъ не менѣ признаютъ возможность и необходимость законовъ соціологическихъ, имѣющихъ формулировать закономѣрность въ развитіи общественныхъ группъ и отдѣльныхъ областей и сторонъ общественной жизни (напр. семьи, собственности, государства и т. п.). Нужно замѣтить, что вопросъ здѣсь не въ такъ называемыхъ эмпирическихъ обобщеніяхъ, которыя, вслѣдствіе своего частнаго характера, не могутъ возбуждать никакихъ недоразумѣній. Подобныя обобщенія, являющіяся по существу тѣмъ же, что Зиммель понимаетъ подъ историческими законами не претендуютъ на всеобщую и абсолютную достовѣрность. Для того, чтобы строить зданіе, нужны лѣса, подмости и другія вспомогательныя сооруженія, но ихъ никто, конечно, не смѣшаетъ съ самимъ зданіемъ; они можетъ быть необходимы, но необходимость эта временная, такъ сказать, случайная, зависящая единственно отъ несовершенства нашихъ приемовъ. Историческія обобщенія имѣютъ подобное именно значеніе, и не о нихъ думаютъ соціологи, говорящіе о соціологическихъ законахъ. Они выдвигаютъ прежде всего принципъ строгой закономѣрности и предполагаютъ соціологическіе законы, имѣющіе всеобщее и обязательное значеніе. вмѣстѣ съ допущеніемъ закономѣрной, т.-е. опредѣленной причинной связи между соціальными явленіями, здѣсь допускается также предположеніе, что каждый соціальный фактъ, подобно фактамъ изъ области положительныхъ наукъ, можетъ быть отвлеченъ отъ своей конкретной реальности и конструированъ, какъ типъ, по своимъ существеннымъ чертамъ. Какъ явленіе индивидуальное, думаютъ историки и соціологи, общественныя явленія составляютъ предметъ науки описательной—исторіи, какъ явленія типическія они принадлежатъ наукѣ номотетической—соціологіи. Эти предпосылки, равно какъ и сдѣ-

ланный изъ нихъ выводъ, возбуждаютъ сомнѣнiя. Прежде всего нѣсколько замѣчанiй о законѣ причинности. Не касаясь совершенно гносеологической стороны вопроса, мы не можемъ не указать на то, что каково бы ни были происхожденiе и характеръ категорiи причинности, она имѣетъ опредѣленное поле для своего примѣненiя и въ этомъ отношенiи не представляетъ никакихъ особенностей по сравненiю съ другими «всеобщими истинами». Тамъ, гдѣ мы имѣемъ явленiе предыдущее и явленiе послѣдующее и нѣкоторую связь между ними, мы для уразумѣнiя этой связи отнюдь не можемъ всегда прибѣгнуть къ закону причинности. Эта мысль можетъ быть пояснена аналогiей. Такъ, на примѣръ, несомнѣнно, что окружность круга есть линiя конечная, между тѣмъ было бы совершенно празднымъ дѣломъ стараться опредѣлить начало и конецъ какой-либо данной окружности круга. Конечность въ данномъ случаѣ обозначаетъ то, что если мы разорвемъ окружность, то получимъ двѣ точки, составляющiя ея предѣлы; но до тѣхъ поръ, пока окружность замкнута, не можетъ быть и рѣчи объ ея началѣ и концѣ. Представимъ себѣ теперь какой-нибудь замкнутый, конечно не въ геометрическомъ смыслѣ, кругъ явленiй, на примѣръ, живой организмъ. Если бы мы, наблюдая отдѣльныя системы органовъ и ихъ совмѣстную дѣятельность, задались вопросомъ, которая изъ нихъ вызываетъ дѣятельность другой, т.-е. дѣятельность какой системы является причиной дѣятельности другой, то мы врядъ ли могли бы найти какой-нибудь отвѣтъ на этотъ вопросъ: очевидно, что столь же трудно сказать, что въ организмѣ причина дѣятельности нервной системы заключается въ дѣятельности пищеварительной, какъ и наоборотъ и т. д. Изученiе живого организма, поскольку онъ, повторяемъ, замкнутый кругъ явленiй, сводится такимъ образомъ не къ установленiю причинной зависимости входящихъ въ его составъ элементовъ, а къ познанiю смысла и характера ихъ совмѣстнаго функционированiя. Если мы далѣе остановимся на томъ, что понимаютъ подъ причинностью въ изслѣдованiи общественныхъ явленiй, то мы найдемъ, что понятiя причинности и законмѣрности значительно видоизмѣняются по сравненiю съ тѣми, которыя господствуютъ въ такъ называемыхъ точныхъ наукахъ. «Сила всѣхъ индуктивныхъ методовъ,—говоритъ Милль,—зависитъ отъ предположенiя, что каждое событiе или начало каждаго явленiя должны быть производимы какою-

-либо причиною, какимъ-либо предшествовавшимъ фактомъ, за существованіемъ котораго они неизмѣнно и безусловно слѣдуютъ». Въ изслѣдованіи общественныхъ явленій принимается только первая половина положенія Милля, т.-е. что «каждое событіе, или начало каждаго явленія должны быть производимы какою-либо причиною, какимъ-либо предшествовавшимъ фактомъ»: что же касается до второй половины, т.-е. того, что за существованіемъ предшествовавшаго факта, какъ причины, слѣдуетъ неизмѣнно и безусловно послѣдующее, какъ слѣдствіе, то этотъ принципъ не можетъ имѣть никакого примѣненія. Насколько міръ общественности вообще представляетъ интересъ для нашего изученія, онъ представляется намъ не иначе, какъ въ видѣ замкнутаго комплекса явленій. На какую бы сторону соціальной жизни мы ни обратили наше вниманіе, на государство, право или экономическія отношенія, во всѣхъ этихъ случаяхъ цѣлью нашего изслѣдованія является не тотъ или другой изолированный рядъ, а связь его и взаимозависимость съ остальными<sup>1)</sup>. Кромѣ того, сила индуктивнаго метода ослабляется еще тѣмъ, что въ опытѣ искомая неизмѣнная и безусловная связь явленій не можетъ быть наблюдаема. Въ томъ, что закономерность общественныхъ явленій, о которой говорили статистики, имѣетъ крайне ограниченное значеніе въ предѣлахъ этой науки и является совершеннымъ миеомъ съ точки зрѣнія строгой методологіи, врядъ ли можно еще сомнѣваться; о тѣхъ общественныхъ явленіяхъ, которыя измѣряются или сосчитываются и преобразуются въ данныя, изъ коихъ всякая индивидуальность тщательно вытравлена (напр., рожденія, браки, смерти, цѣны на хлѣбъ и пр.), столь же мало можно сказать, что они неизмѣнно и безусловно слѣдуютъ за какими-нибудь предшествовавшими фактами, какъ и то, что за извѣстной формой правленія будетъ неизмѣнно и безусловно слѣдовать опредѣленная другая, или что за извѣстнымъ строемъ семейныхъ отношеній неизмѣнно и безусловно будетъ слѣдовать другой, заранѣе опредѣленный. Если далѣе остановиться на явленіяхъ, не подлежащихъ счету, то законъ

1) Отдѣльныя дисциплины, имѣющія своимъ предметомъ извѣстныя стороны соціальной жизни, какъ наука о народномъ хозяйствѣ, статистика, наука права и т. п. преслѣдуютъ особыя цѣли. Въ этихъ наукахъ мы имѣемъ дѣло съ извѣстнымъ выдѣленіемъ явленій изъ связнаго комплекса соціальныхъ явленій вообще въ виду чисто-практическихъ цѣлей.

связи причины и слѣдствія безсилень уяснить въ нихъ что-либо дѣйствительно представляющее интересъ. Затрудненіе возникаетъ здѣсь, какъ мы неоднократно указывали, благодаря необычайной сложности явленія и многообразію его отношеній, вызывающему сбивчивость и неточность основныхъ понятій. Такъ какъ социальное явленіе никогда не представляетъ изъ себя первичнаго элемента и составляетъ лишь равнодѣйствующую значительнаго числа социальныхъ факторовъ, изъ коихъ каждый въ свою очередь есть равнодѣйствующая ряда другихъ, то очевидно, что, обобщая въ одномъ понятіи нѣкоторый рядъ социальныхъ явленій, мы можемъ это сдѣлать лишь въ весьма несовершенной степени. *Fundamentum relationis* обобщаемыхъ явленій настолько непрочна и случайно, что оперируя надъ социальными обобщеніями, мы каждый разъ рискуемъ впасть въ заблужденія, скрытыя подъ тождествомъ названій, отнюдь не выражающихъ тождества обозначаемыхъ ими явленій. Какое бы мы ни взяли социальное понятіе, оно всегда будетъ обладать большей или меньшей степенью условности въ томъ смыслѣ, что чѣмъ больше отчетливости будетъ въ его опредѣленіи, тѣмъ дальше оно будетъ отъ дѣйствительности, и чѣмъ ближе оно будетъ выражать характеръ дѣйствительныхъ отношеній, тѣмъ труднѣе будетъ его формулировать въ терминахъ общихъ понятій. Господствующій взглядъ на характеръ социальныхъ явленій существенно отличается отъ изложеннаго. «Сравнительно-историческій методъ,— говоритъ проф. Карѣевъ (Введеніе въ изученіе социологіи, стр. 120), — и состоитъ въ изученіи частныхъ фактовъ въ цѣляхъ выведенія изъ нихъ общихъ положеній путемъ обобщеній единичныхъ случаевъ одной и той же категоріи. Въ этомъ главнымъ образомъ и заключается социологическая индукція. Социологія въ данномъ отношеніи исходитъ изъ того же принципа, коимъ пользуются всѣ абстрактныя науки. Принципъ этотъ—единообразіе, господствующее въ природѣ: одинаковыя причины порождаютъ и одинаковыя слѣдствія, и существа одного и того же рода развиваются одинаковымъ образомъ. Социологія и пользуется сравнительнымъ методомъ для того, чтобы, обнаруживая сходство и различіе между однородными явленіями, восходить такимъ образомъ отъ частныхъ истинъ къ истинамъ общимъ, которыя мы и зовемъ законами». Мы привели эту цитату изъ социологическаго трактата проф. Карѣева для того,

чтобы рѣзче отгнѣнить указанное разногласіе въ коренныхъ вопросахъ. Принципъ единообразія, господствующаго въ природѣ, согласно нашему воззрѣнію, непримѣнимъ къ социологіи: одинаковыя (мы знаемъ, что эти причины могутъ только быть условно одинаковы) причины могутъ порождать неодинаковыя слѣдствія, и мы не имѣемъ никакого основанія утверждать, что существуетъ единообразіе въ развитіи однородныхъ социальныхъ явленій. Самому понятію причинности придается здѣсь не то значеніе, какое мы привыкли встрѣчать въ точныхъ наукахъ. Когда историки рассказываютъ намъ о причинахъ паденія Римской имперіи или о причинахъ, вызвавшихъ расцвѣтъ гуманизма въ Италіи и Германіи, или о причинахъ французской революціи, то они рассказываютъ намъ не о причинахъ, за которыми неизмѣнно и абсолютно слѣдуютъ извѣстныя послѣдствія, а исключительно о фактахъ, предшествовавшихъ тѣмъ, о которыхъ они повѣствуютъ, и стараются рассказать намъ о нихъ такъ, чтобы ихъ внутренняя связь (не причинная въ смыслѣ законмѣрной), ихъ жизнь и смыслъ стали для насъ ясны. Психологъ, объясняющій дѣйствія какого-нибудь лица извѣстными душевными свойствами его, отнюдь не можетъ утверждать, что эти душевныя свойства всегда и неизмѣнно будутъ сопровождаться этими дѣйствіями, и въ этомъ отношеніи существуетъ полная аналогія между необходимостью социологической и психологической. Въ одномъ и въ другомъ случаѣ одинаковыя по видимому причины приводятъ къ не одинаковымъ послѣдствіямъ; такъ же какъ одни и тѣ же душевныя состоянія у разныхъ людей и даже у того же лица въ разное время сопровождаются различными поступками, точно также «одинаковыя» общественныя состоянія вызываютъ различныя, иногда даже противоположныя результаты. Историки стараются воспроизвести предъ нами кругъ явленій, которыя мы познаемъ не какъ подчиненныя закону причинности, а какъ индивидуально совершившіяся, т.-е. такія, которыя въ себѣ самихъ носятъ законъ своего существованія, частный законъ, познаніемъ котораго исчерпывается наше знаніе явленія. Выше было указано на то, что положительная наука достигаетъ знанія законовъ явленія потому и тогда только, когда она въ состояніи изолировать искусственно предметъ своего изслѣдованія. Если бы физикъ или химикъ хотѣлъ дважды произвести опытъ при абсолютно одинаковыхъ условіяхъ, то его,

само собой разумѣется, постигла бы полная неудача. Но ему абсолютнаго и не нужно: для его цѣлей достаточно, если онъ опускаетъ безчисленное множество условій, которыя видимаго для него значенія имѣть не могутъ, и въ своемъ уравненіи сокращаетъ ихъ, какъ равныя. Эти условія, предполагаемыя и опускаемыя,—мы назвали бы ихъ коэффициентомъ реальности,—есть то, что опредѣляетъ степень достовѣрности закона, и тамъ, гдѣ возможно этотъ коэффициентъ реальности предположить равнымъ нулю, какъ въ математикѣ и механикѣ, достовѣрность и единообразіе закона являются наибольшими. Это не значитъ, конечно, что мы имѣемъ дѣло въ данномъ случаѣ съ единообразіемъ и достовѣрностью въ философскомъ смыслѣ. Стоитъ только подставить подъ коэффициентъ реальности извѣстныя величины,—и добытые законы претерпѣваютъ существенныя измѣненія. Допустимъ, напр.,—и въ этомъ допущеніи нѣтъ ничего немыслимаго,—что пространство обладаетъ такимъ свойствомъ, что при измѣненіи положенія тѣла измѣняется также ихъ геометрическая форма и притомъ такимъ образомъ, что измѣненіе это находится не только въ зависимости отъ коэффициента кривизны пространства, но и отъ формы самаго тѣла. Очевидно, что при этомъ допущеніи предусмотрѣнныя Эвклидомъ пространственныя отношенія предстанутъ въ совершенно иномъ видѣ, и вмѣсто небольшого числа формулъ, обнимающихъ безчисленное множество отношеній, мы получимъ безчисленное множество формулъ, обнимающихъ очень ограниченное число отношеній. То направленіе въ «идеально-точной наукѣ»—математикѣ, которое началось съ Лобачевского, представляетъ интересный и поучительный примѣръ того, насколько требуется осторожности въ обращеніи съ такъ называемыми всеобщими истинами.

Насколько возможенъ методъ изолированія явленій въ соціальной области, мы видѣли уже выше. Не лишено интереса то обстоятельство, что огромное большинство соціологовъ начинало и кончало свои изслѣдованія изученіемъ быта и соціального строя первобытныхъ и дикихъ народовъ. Ихъ привлекала соціальная жизнь, чуждая и далекая отъ насъ и наименѣе извѣстная и возстановимая. Несмотря на богатство и разнообразіе матеріала, который данъ исторіею и современностью, соціологи упорно уклонялись отъ него для того, чтобы оставаться

въ области явленій столь же простыхъ, сколь и чуждыхъ намъ. Этого страннаго отношенія къ предмету изслѣдованія со стороны соціологовъ нельзя объяснить стремленіемъ начать съ простаго для того, чтобы затѣмъ перейти къ сложному, — прежде всего уже потому, чтобы никакихъ серьезныхъ попытокъ перейти къ сложному сдѣлано не было. Соціологи пользовались, правда, исторіей и современной жизнью, но не для того, чтобы подвергнуть ихъ изслѣдованію съ точки зрѣнія строгой законмѣрности, а для того лишь, чтобы иллюстрировать примѣрами мысли, теоріи и предположенія, возникшія на основаніи совершенно иныхъ данныхъ. Вѣрнѣе всего, что въ выборѣ матеріала соціологами руководило вѣрное научное чутье. Только при наблюденіи надъ отдаленной отъ насъ многими тысячелѣтіями жизнью и общественнымъ укладомъ, абсолютно чуждымъ намъ, первое условіе научнаго изслѣдованія — изолированіе явленій — могло быть до нѣкоторой степени соблюдено. Соціологъ, который пожелалъ бы со своей спеціальной точки зрѣнія изслѣдовать какой-нибудь правовой институтъ или извѣстнымъ образомъ сложившіяся экономическія или бытовья отношенія въ жизни культурнаго народа, оказался бы тотчасъ въ положеніи чловѣка, желающаго опредѣлить положеніе тѣла въ пространствѣ безъ системы координатъ. Любая сторона жизни, которая была бы подвергнута изученію съ точки зрѣнія законмѣрности, оказалась бы въ тѣснѣйшей зависимости отъ всѣхъ остальныхъ, безконечными нитями связанной не только съ явленіями соціальными, но и космическими, часто подверженной дѣйствию случая, т.-е. обстоятельствъ, не поддающихся учету и предвидѣнію. Въ этой сложной сѣти явленій, гдѣ, какъ мы уже указывали, каждое изъ нихъ не имѣетъ ни начала, ни конца, часто неразрѣшимъ вопросъ о томъ, что въ немъ причина и что слѣдствіе, и во всякомъ случаѣ объективно неотдѣлимы существенныя его стороны отъ случайныхъ. Въ жизни дикарей и первобытныхъ народовъ это разнообразіе и сложность жизни ускользаютъ отъ нашего вниманія; явленія представляются сравнительно простыми, болѣе или менѣе точно опредѣлимыми, наличность того, что мы назвали коэффициентомъ реальности, не навязывается съ такою повелительностью нашему сознанію, и мы легко вслѣдствіе этого можемъ включить эти мнимо-простыя отношенія въ научныя, т.-е. совершенно не соответствующія

дѣйствительности формы. Эволюціонизмъ и позитивная соціологія въ столкновеніи не только съ дѣйствительною жизнью, но и съ жизнью, такъ сказать, воспроизведенной, о которой мы узнаемъ изъ архивовъ и памятниковъ, оказались совершенно безсильными. Съ одной стороны, открытіе закона развитія всеобщаго, которое заключало бы развитіе общественное и политическое, оказалось невозможнымъ, благодаря обстоятельствамъ, лежащимъ въ природѣ нашей познавательной дѣятельности, а съ другой стороны — открытіе соціальныхъ законовъ встрѣтило столь же непреодолимое препятствіе въ характерѣ и особенностяхъ подлежащаго изслѣдованію матеріала. Возраженіе, которое могло бы быть сдѣлано, а именно то, что соціальныя законы имѣютъ предметомъ своимъ не историческіе факты, а соціальныя, т.-е. общіе, независимо отъ ихъ конкретнаго выраженія, не можетъ имѣть никакой силы. Во-первыхъ, не доказано и не можетъ быть доказано, чтобы соціальное явленіе могло быть для цѣлей научнаго изслѣдованія отвлечено отъ того, что является намъ, какъ историческая дѣйствительность. Какія бы мы ни взяли соціальныя явленія съ цѣлью установить между ними причинное, т. е. закономѣрное отношеніе, мы всегда будемъ вынуждены въ концѣ концовъ признать, что это отношеніе дѣйствительно въ извѣстныхъ очень ограниченныхъ предѣлахъ, и самую дѣйствительность отношенія обставимъ такими условіями, которыя закономѣрное отношеніе низведутъ до индивидуальнаго. Политическая экономія, которая отказывается отъ химерическихъ попытокъ найти законы хозяйственныхъ отношеній и ограничивается изученіемъ экономической дѣйствительности для цѣлей экономической политики, молчаливо признала чисто индивидуальный характеръ экономическихъ явленій. Во-вторыхъ, въ виду крайняго разнообразія того интереса, который представляетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ соціально-историческое явленіе, *fundamentum relationis*, на основаніи котораго каждая особь должна быть отнесена къ своему типу, не можетъ быть установлено съ той опредѣленностью, которая требуется научнымъ изслѣдованіемъ. Собственно говоря, даже съ внѣшней стороны раздѣленіе явленій коллективной жизни людей на соціальныя и историческія не выдерживаетъ критики. Если мы сопоставимъ такія событія, какъ великое переселеніе народовъ съ фактомъ переселенія вообще, распространеніе рим-



скаго владычества съ ростомъ міровыхъ имперій, распространене іслама съ распространеніемъ религіозныхъ ученій вообще, то нетрудно будетъ замѣтить, что научная цѣнность общихъ идей въ данномъ случаѣ ничтожна, такъ какъ, теряя жизненность конкретнаго явленія, онѣ не выигрываютъ въ опредѣленности и объемѣ. Несомнѣнно, что отдѣльныя дисциплины могутъ дать весьма точныя и законченныя опредѣленія соціальныхъ явленій; такъ, въ наукѣ права мы находимъ опредѣленіе семьи, собственности, государства и т. д.; но ясно, что здѣсь дѣло идетъ вовсе не объ установленіи научныхъ понятій, которыя могли бы быть объектомъ положительнаго изслѣдованія, а о конструкціи или искусственномъ построеніи понятій, имѣющихъ непосредственно практическое утилитарное значеніе. Юристы старой школы, придававшіе понятіямъ и общимъ идеямъ объективное значеніе и изслѣдовавшіе прошлое черезъ призму своихъ опредѣленій и построеній, получали извращенное изображеніе дѣйствительности: они открывали въ исторіи тѣхъ или иныхъ правовыхъ институтовъ не то, что въ нихъ было, а то, что они сами предварительно въ нихъ вносили своими опредѣленіями. Если, имѣя въ виду, напр., понятіе семьи, мы сравним полигамическую, полиандрическую и моногамическую семью въ разныхъ историческихъ эпохи, то мы найдемъ, что религіозные, этические, экономическіе и бытовые элементы, которые опредѣляютъ собой наличность семейнаго союза, до того различны, что говорить о семьѣ вообще, значило бы установить понятіе, лишенное реального содержанія. Разсматривать семью въ ея закономѣрной эволюціи, изолировавъ ее, какъ этого требуютъ истинно научныя приемы, отъ другихъ соціальныхъ явленій, представляется уже явно невозможнымъ; разсматривать же семью въ связи со всѣмъ тѣмъ, что даетъ ей жизнь и превращаетъ фізіологическое отношеніе особей разнаго пола въ соціальное явленіе, значить разсматривать ее умъ не какъ соціальный, а какъ историческій фактъ.

Изъ этихъ соображеній уже ясно, что то широкое примѣненіе понятія эволюціи въ смыслѣ закономѣрнаго развитія, которое оно получило въ послѣднее время въ примѣненіи къ соціальнымъ явленіямъ, основано на недоразумѣннн гносеологическаго характера. *Соціальныя явленія, какъ факты, могутъ составлять объектъ научнаго изслѣдованія, для насъ непознаваемы,*

и самая наука о нихъ вслѣдствіе этого невозможна. Весьма вѣроятно, что если бы социальную жизнь на землѣ могъ наблюдать изслѣдователь съ какой-нибудь отдаленной планеты, то онъ нашелъ бы для нея съ точки зрѣнія законмѣрности какую-нибудь опредѣленную формулу. Но если бы эта формула какимъ-нибудь чудомъ стала извѣстна намъ, то она осталась бы для насъ непонятной и безразличной и не только въ силу недоступности для насъ того угла зрѣнія, но и въ силу того, что то, что въ социальномъ явленіи представляетъ для насъ глубочайшій жизненный интересъ, коэффициентъ реальности, у воображаемаго наблюдателя былъ бы сведенъ къ нулю. Столь долго продолжавшійся споръ въ русской социологической литературѣ о субъективномъ методѣ въ социологіи, такимъ образомъ отнюдь нельзя считать рѣшеннымъ, и если въ чемъ можно упрекнуть Михайловскаго, то быть можетъ въ томъ только, что онъ не выснилъ всего значенія своей плодотворной идеи.

Если бы мы захотѣли судить о достоинствѣ мнимой науки социологіи по тому, что въ этой области было сдѣлано, то мы неизбѣжно пришли бы къ тому же самому заключенію. Несмотря на высокую цѣнность того, что заключается въ многочисленныхъ работахъ по социологіи, науки этой—повторяемъ, въ смыслѣ науки, раскрывающей законмѣрность явленій,—не существуетъ. Все, что было сдѣлано въ этой области, не подвинуло насъ ни на шагъ къ открытію законовъ социальной жизни и къ предвидѣнію социальныхъ явленій. Изслѣдователи, пытавшіеся дать намъ эволюцію государства, морали, рабства и т. д., либо давали намъ схемы, не имѣющія никакой научной цѣнности, либо сбивались на болѣе или менѣе удачное воспроизведеніе историческихъ фактовъ, замаскированное отвлеченною манерою изложенія, не могущею никого ввести въ заблужденіе относительно дѣйствительности ея значенія. Какъ бы ни были наивны положенія т. н. органической теоріи общества, въ ней несомнѣнно справедливъ основной взглядъ на общество, какъ на чрезвычайно сложный комплексъ явленій, неразрывно связанныхъ и переплетенныхъ во всевозможныхъ направленіяхъ. Какъ на оригинальную черту эволюціоннаго міровоззрѣнія, мы указывали на то, что интересъ познанія съ самаго явленія былъ перенесенъ на его отношенія; въ дальнѣйшемъ это привело къ укорененію той мысли, что индивидуальное въ своихъ отноше-

нiяхъ неисчерпаемо, и въ области социальнихъ явленiй совершенно вытѣснило механической взглядъ на общество, какъ на искусственный продуктъ. Какъ и въ организмѣ, внѣшнiя условiя по отношенiю къ жизни общества являются постояннымъ и *вмѣстѣ съ тѣмъ случайнымъ* факторомъ социальной жизни, факторомъ, дѣйствующимъ черезъ систему взаимозависящихъ и взаимодѣйствующихъ силъ, которыя могутъ быть изучены и поняты только въ ихъ динамической связи, и къ которымъ категорiя причинной законѣрности непримѣнима. Съ этой точки зрѣнiя многiе вопросы, занимавшiе социологовъ, являются, конечно, въ совершенно иномъ свѣтѣ по сравненiю съ тѣмъ, какъ ихъ представляютъ обыкновенно. Такъ напр., въ вопросѣ о влiянii психическаго фактора въ социальной жизни мы имѣемъ два крайнихъ мнѣнiя, которыя оба однако, сходятся въ томъ предположенiи, что между социальными явленiями и психическимъ факторомъ можетъ быть установлена причинная зависимость; разногласiе существуетъ лишь въ томъ, что одни понимаютъ чело-вѣческую психику за активный факторъ и относятъ его такимъ образомъ къ категорiи причинъ, другiе же смотрятъ на него, какъ на продуктъ, порожденный причинами иного порядка. Съ нашей точки зрѣнiя вопросъ о роли личности въ исторiи, о психическомъ факторѣ социальной эволюцiи, не только не разрѣшимъ, но и вообще не можетъ быть вовсе и поставленъ. Прежде всего самое отношенiе психическаго фактора ко всему строю социальной жизни отнюдь не есть постоянная величина, которую можно было бы принять вообще; оно настолько индивидуально, что выясненiе его возможно въ каждомъ отдѣльномъ конкретномъ случаѣ, но совершенно немислимо въ общей формѣ. Приведенный выше примѣръ фантастическаго пространства, въ которомъ тѣла при перемѣщенiи мѣняють свою форму можетъ и здѣсь послужить поясненiемъ нашей мысли. Исторiя чело-вѣчества подобна пространству съ измѣняющимъ коэффициентомъ кривизны, и группировка и отношенiе элементовъ, производящихъ социальные и историческiе факты, лишена поэтому той опредѣленности и правильности, которыя свойственны обыкновенной Эвклидовой геометрiи. Въ психическомъ факторѣ мы имѣемъ дѣло не съ первичнымъ элементомъ всегда себѣ равнымъ, а съ сложною функцiею вѣчно мѣняющагося процесса жизни. Какъ бы тщательно ни были изучены явленiя подража-

нія и воздѣйствія героевъ на толпу, основной вопросъ о личномъ творествѣ, какъ социальномъ фактѣ этимъ не будетъ выясненъ. Подобнаго рода изслѣдованіе можетъ дать наибольшее изъ того, что достижимо въ изученіи социальныхъ явленій, т. е. нѣкоторыя общія идеи, или эмпирическія обобщенія, удобныя для того, чтобы разбираться въ многообразіи социальныхъ фактовъ, но качественно отличныя отъ тѣхъ всеобщихъ истинъ, которыя исходятъ изъ законмѣрной причинности. Теорія, признающая психическій факторъ творческимъ началомъ въ социальной жизни, искусственно разрываетъ замкнутый кругъ явленій и переноситъ ихъ въ такую область, гдѣ они теряютъ самую существенную свою черту—связную органическую жизненность. Совершенно то же недоразумѣніе повторяется въ противоположной теоріи, предполагающей психическій факторъ случайнымъ, т. е. побочнымъ продуктомъ стихійнаго процесса; и здѣсь повторяется предположеніе, что въ вѣчно движущемся процессѣ жизни уловима законмѣрность въ научномъ смыслѣ. На самомъ же дѣлѣ законъ или смыслъ жизни столь же мало можетъ быть найденъ въ стихійности ея, какъ законъ или смыслъ природы въ психическомъ процессѣ воли.

Мы не можемъ не упомянуть здѣсь объ одномъ приѣмѣ, къ которому часто прибѣгаютъ изслѣдователи социальныхъ явленій, приѣмѣ, получившемъ значительное распространеніе, благодаря злоупотребленію понятіемъ эволюціи. Этотъ приѣмъ заключается въ стремленіи свести всю социальную жизнь къ одному фактору, или къ одной первопричинѣ; полагаютъ, что со сведеніемъ къ единству всѣхъ социальныхъ явленій, познаніе ихъ дѣлается болѣе полнымъ и совершеннымъ, ибо такимъ образомъ раскрывается ихъ всеобщая и единая природа. Самая возможность объединенія разнообразнѣйшихъ и разноцѣнныхъ явленій основана на томъ же предположеніи, что существуетъ предустановленный всеобщій законъ эволюціи жизни. Что подобнаго рода широкія обобщенія могутъ имѣть высокую научную цѣнность, не можетъ подлежать спору; достаточно напр., вспомнить теорію античной общины Фюстель де Куланжа, или теорію экономического материализма; но они сохраняютъ свою цѣнность только тогда, когда они являются руководящими идеями, помогающими изслѣдователю ориентироваться въ сложномъ разнообразіи фактического матеріала. Но съ другой стороны, мы можемъ о

нихъ сказать то, что Зиммель говоритъ объ историческихъ законахъ,—что они совершенно ложны, когда они утверждаютъ, что они догматически совершенно истинны. Это сведеніе къ единому факту всей социальной жизни, когда ему придается абсолютное значеніе, не только не обогащаетъ нашего знанія, но дѣлаетъ его болѣе бѣднымъ и менѣе содержательнымъ. Оно прежде всего предоставляетъ просторъ произволу изслѣдователя, потому что съ введеніемъ понятія объективной законности исчезаетъ критерій, который съ нѣкоторой надежностью могъ бы служить опредѣленіемъ того, въ чемъ кроется *primus movens* социальной жизни. Если мы, вопреки этому воззрѣнію, примемъ за достовѣрное то, что даетъ намъ весь нашъ опытъ, а именно то, что социальныя явленія съ той стороны, съ которой они вообще представляютъ для насъ интересъ, строго индивидуальны, то мы неизбѣжно должны будемъ придти къ обратному выводу. Чѣмъ больше мы открываемъ въ социальномъ явленіи элементовъ неразложимыхъ, не могущихъ быть сведенными къ болѣе простымъ, тѣмъ ближе мы къ уясненію закона или смысла даннаго явленія. Истинно научный методъ, строгая и стройная дедукція сложныхъ жизненныхъ отношеній изъ одного общаго принципа, къ которой стремятся социологи, не можетъ дать намъ того знанія, котораго мы ищемъ въ социальномъ явленіи. Видимая стройность схемы столь же мало напоминаетъ воспринимаемую во всемъ ея разнообразіи дѣйствительность, какъ ограниченное и законченное въ своей симметріи архитектурное сооруженіе — величественный и разнообразный горный пейзажъ. Если мы въ первомъ ищемъ и находимъ извѣстный руководящій мотивъ, символическую линію, идею, дающую намъ ключъ къ болѣе совершенному его пониманію, то въ послѣднемъ этотъ пріемъ бесплоденъ и жалокъ: онъ затемняетъ нашъ взоръ и притупляетъ воспримчивость. Предположить, что умъ человѣческой только тогда удовлетворенъ въ смыслѣ познанія, когда онъ обобщаетъ сложное въ простое и многое въ единомъ, значитъ приписать ему стремленіе, которое въ дѣйствительности ему присуще только въ извѣстной области (т. н. положительнаго знанія), гдѣ этотъ процессъ обобщенія вызванъ необходимостью, и гдѣ результаты для поставленной въ этомъ случаѣ цѣли въ достаточной мѣрѣ его могутъ удовлетворить.

Но что значитъ познаніе явленія въ его индивидуальности?

Процессъ познанія общаго ясенъ; онъ состоитъ въ устраненіи тѣхъ чертъ явленій, которыя мѣшаютъ законченности понятія, въ образованіи идей, которыя догматически мыслящему уму представляются отраженіями дѣйствительныхъ явленій. Тотъ возрастающій объемъ идей, который сопутствуетъ обѣднѣнію ихъ содержанія, вызываетъ въ ущербъ яркости большую ихъ рѣзкость и опредѣленность. Для сознанія оперированіе съ отвлеченными, и вслѣдствіе этого въ своей опредѣленности ограниченными идеями, дѣлается все болѣе легкимъ и теряетъ ту мучительность, которая неизбѣжна въ процессѣ познанія, гдѣ опредѣленное расплывается въ многообразныхъ отношеніяхъ дѣйствительности. Благодаря этому создается поразительная, получившая геніальное выраженіе въ идеологіи Платона иллюзія обратнаго отношенія идеи и явленія; опредѣленность и отчетливость идеи становится мѣриломъ ея реальности, и такимъ образомъ возникаетъ мысль о томъ, что не идея есть отраженіе явленія, а что явленіе есть блѣдная и несовершенная копія идеи. Идея возводится такимъ образомъ на вершину человѣческаго познанія, съ коей открываются невообразимо далекіе горизонты жизни. Преувеличенная оцѣнка общихъ идей, есть такимъ образомъ не только плодъ философскаго умозрѣнія, но фактъ психологическій, тѣснѣйшимъ образомъ связанный съ первоосновами душевной жизни человѣка. Здѣсь не мѣсто останавливаться на анализѣ тѣхъ отношеній, которыя возникаютъ отъ своеобразнаго сплетенія воспріятія дѣйствительности съ инстинктивнымъ и сознательнымъ культомъ умопостигаемаго идеальнаго міра. Мы можемъ лишь ограничиться замѣчаніемъ, что эволюціонное міровоззрѣніе не разрѣшило этого кореннаго вопроса всякой философіи. Исходя изъ формулы вѣчнаго движенія, оно готово признать реально сущимъ только то, что дано въ воспріятіи дѣйствительности; съ другой стороны, оно унаслѣдовало взглядъ идеалистическаго рационализма на идеи, какъ на цѣнности высшаго порядка, и раздвинуло сферу примѣненія идей, какъ законъ развитія, закономерность, единообразіе закона, далеко за предѣлы, попустимые съ исходной точки зрѣнія эволюціонной философіи. Смягченіе этого основнаго противорѣчія возможно только тогда, когда идея закона будетъ расширена по сравненію съ тѣмъ, какъ она формулируется въ позитивной логикѣ. Если мы подъ закономъ будемъ понимать не только одно-

образную правильность въ сосуществованіи и послѣдовательности явленій, но и внутреннюю связность и полноту явленія индивидуальнаго, то мы этимъ дадимъ самой идеѣ закона извѣстное жизненное содержаніе: холодное абстрактное понятіе мы такимъ образомъ обратимъ въ орудіе познанія того, что представляетъ для насъ жгучій жизненный интересъ. Въ познаніи индивидуальномъ каждое познаваемое явленіе носитъ въ самомъ себѣ свой законъ, и раскрытіе этого индивидуальнаго закона, не повторяющагося, какъ и само явленіе, и ограниченнаго имъ же, есть та задача, которая представляется человѣческому уму въ сферѣ общественности, морали, религіи и искусства. Этотъ законъ даннаго явленія есть то, что мы обыкновенно называемъ его смысломъ, ибо внѣ этого смысла явленіе остается для насъ загадочнымъ и таинственнымъ. То знаніе, которое даетъ намъ о немъ законѣрная причинность, можетъ быть лишь неяснымъ силуэтомъ его, символомъ, годнымъ и удобнымъ для цѣлей, лежащихъ внѣ познанія даннаго явленія, но не объясняющимъ ничего въ немъ самомъ. Когда вопросъ идетъ, напр., о познаніи какого-нибудь опредѣленнаго лица, то никакая законѣрность, никакая антропометрія, доведенная даже до идеальнѣйшаго совершенства, не дастъ намъ того, что дадутъ нѣсколько удачныхъ штриховъ художника. То «неуловимое», на которое направленъ весь нашъ интересъ въ явленіи, неуловимо тѣми приемами и методами, которые употребляются въ областяхъ точнаго знанія. Очевидно, что результаты познанія индивидуальнаго и качественно отличаются отъ выводовъ точнаго знанія. Тамъ, гдѣ непримѣнима категорія законѣрной причинности, гдѣ явленіе по существу своему не разсматривается, какъ частный случай общаго закона, и гдѣ нѣтъ различія типическихъ чертъ явленія отъ индивидуальныхъ, а гдѣ всѣ его особенности познаются въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ и въ нихъ только усматривается ихъ законъ и смыслъ, — тамъ не можетъ быть той объективности и опредѣленности, которыя присущи знанію иного порядка. вмѣсто сведенія сложнаго явленія къ его простѣйшимъ элементамъ, здѣсь задача познанія сводится къ тому, чтобы объять явленіе во всей его конкретной жизненной сложности. Но неопредѣленность и субъективность этого познанія конечно не равнозначущи съ расплывчатостью и произволомъ. Субъективность и неопредѣленность обозначаютъ въ данномъ случаѣ лишь то, что нѣтъ

той степени знанія явленія, о которой съ увѣренностью можно было бы сказать, что она окончательно истинная. Конкретное явленіе настолько сложно, настолько мало можетъ быть ограничено отъ всей совокупности жизненныхъ отношеній, а съ другой стороны нашъ интересъ къ явленію можетъ быть до такой степени разнообразенъ, что, повидимому, нѣтъ предѣловъ постоянному углубленію и усовершенствованію нашего знанія о немъ. Это знаніе не произвольно при всей своей видимой субъективности, потому что носить въ себѣ извѣстный законъ—не законъ логики, т.-е. анализирующаго разума, а законъ психики, т.-е. всей совокупности нашихъ познавательныхъ силъ. Тамъ, гдѣ критеріемъ достовѣрности признается предвидѣніе будущаго, никакое знаніе не можетъ сравниться съ тѣмъ, которое дается намъ положительной наукой и ея методами, но вся сила и значительность точнаго знанія заключается въ томъ, что она устраняетъ ту достовѣрность, которая представляется какъ таковая непосредственному сознанію и на ея мѣсто искусственно создаетъ мнимую умопостигаемую идеальную цѣпь явленій. Въ этомъ умопостигаемомъ мірѣ выводы науки достигаютъ величайшей степени достовѣрности, потому что допущена основная предпосылка, что коэффициентъ реальности равенъ нулю, т.-е. что разнообразіе дѣйствительности для данной цѣли не можетъ быть принято въ расчетъ. Тамъ же, гдѣ цѣль познанія состоитъ въ знаніи явленія во всей его цѣлостности, полнотѣ и разнообразіи, мы необходимо должны признать неопредѣленное, субъективное, иногда спорное знаніе дѣйствительной жизни достовѣрнѣе объективнаго и опредѣленнаго знанія жизни идеальной въ коей отдѣльныя явленія связаны нерасторжимыми цѣпями закона причинности. Точное знаніе перемѣщаетъ живое, конкретное, во времени лишь существующее явленіе изъ міра релятнаго въ область умопостигаемаго, независимаго отъ времени и дѣйствительныхъ условій существованія.

Отношеніе общаго и отвлеченнаго къ индивидуальному и конкретному представляется съ давнихъ поръ какъ одно изъ противорѣчій человѣческой природы. Въ философіи, такъ же какъ въ этикѣ и въ религіи, оно вызываетъ контroversы и является основаніемъ противоположныхъ системъ. Въ зависимости отъ того, представляется ли міръ въ высшей своей реальности, какъ система идей, воплощенныхъ въ матеріальномъ яв-



леніи, или какъ единое живое многообразное цѣлое, создавались системы, исходившія изъ явленія, какъ законченнаго цѣлаго (какъ таковое оно могло быть познано только въ общей формѣ, въ идеѣ) или же усматривавшія значеніе и цѣнность явленія въ его разнообразныхъ реальныхъ отношеніяхъ. Эволюціонная философія, какъ мы видѣли, исходитъ изъ послѣдней точки зрѣнія; но въ построеніи системы она была не столь рѣшительна, какъ противоположное ученіе. Раціоналистическій идеализмъ призналъ высшую реальность за идеей и болѣе или менѣе послѣдовательно проводилъ эту точку зрѣнія въ объясненіи міра и въ своемъ отношеніи къ запросамъ жизни. Эволюціонизмъ же, при всемъ своемъ реализмѣ, при всемъ своемъ чутьѣ къ органической связи и соотнесенности явленій, невольно воспринялъ въ себя элементы идеалистическіе, придалъ имъ всеобщее значеніе и такимъ образомъ не избѣжалъ противорѣчія, которое вызывается смѣшеніемъ внутренне исключающихъ другъ друга точекъ зрѣнія.

С. Лурье.

## Идеалы и дѣйствительность.

---

Сознательная дѣятельность живущаго въ обществѣ чловѣка подчинена мотивамъ. По отношенію къ другимъ людямъ, какъ и по отношенію къ себѣ, ему часто приходится задавать относительно уже совершенныхъ или подлежащихъ еще совершенію поступковъ вопросъ: почему я или ты поступилъ или долженъ поступить такъ, а не иначе; или же онъ колеблется, находится въ нерѣшимости относительно того, какъ должно поступать. На вопросъ дается отвѣтъ, колебаніе устраняется двумя путями: во-первыхъ, ищется или указывается связь между даннымъ поступкомъ, или однимъ изъ поступковъ, среди которыхъ приходится выбирать, и какой-нибудь несомнѣнно желательной цѣлю; доказывается, что этотъ поступокъ ведетъ къ достиженію какого-нибудь желательнаго блага или къ исполненію какой нибудь коренной, глубоко чувствуемой обязанности. Во-вторыхъ, предполагаемый поступокъ разсматривается съ точки зрѣнія возможности его осуществленія въ дѣйствительности и отношенія предвидимыхъ реальныхъ результатовъ его къ другимъ желательнымъ цѣлямъ. Если цѣль окажется въ дѣйствительности неосуществимой, то, несмотря на всю ея желательность, попытки къ ея осуществленію и удаленіе ей центрального мѣста въ системѣ нашихъ стремленій будутъ считаться бесплодными и губительными. Размышленіе обыденной жизни быстро рѣшаетъ оба вопроса. Установленные привычныя формы желательнаго большей частью инстинктивно опредѣляютъ какъ наше обоснованіе и «пониманіе» предлагаемыхъ поступковъ, такъ и наши сужденія объ ихъ осуществимости или неосуществимости. Мы подводимъ поступокъ подъ категорію должнаго или недолжнаго, какъ она у насъ функціо-

нируетъ, и мы быстро примѣряемъ возникающее желаніе къ существующимъ для насъ субъективно возможностямъ или невозможностямъ, желательностямъ или нежелательностямъ его осуществленія.

Отъ этого инстинктивно функционирующаго аппарата волевой дѣятельности отдѣляется, подъ вліяніемъ потребности углубленія и возвышенія нравственнаго уровня нашей дѣятельности, философское размышленіе надъ дѣйствительно должнымъ и его отношеніемъ къ реальности. вмѣсто довѣрія къ непосредственнымъ отвѣтамъ практическаго разсудка и элементарнаго опыта, философское размышленіе ставитъ вопросъ тамъ, гдѣ вульгарный разсудокъ уже видитъ отвѣтъ. «Я хочу этого, потому что это мнѣ доставитъ удовольствіе», говоритъ послѣдній. «Но почему ты хочешь удовольствія и дѣйствительно ли это доставитъ тебѣ удовольствіе?» останавливаетъ его философъ. Какъ въ теоретической области послѣдній пытается найти болѣе солидные критеріи познанія и болѣе объемлющее познаніе дѣйствительности и достигаетъ этихъ критеріевъ не иначе, какъ посредствомъ болѣе глубокаго проникновенія въ дѣйствительность, такъ въ практической области онъ ищетъ твердыхъ устоевъ нравственной жизни и находитъ ихъ не иначе, какъ познаніемъ дѣйствительныхъ условій возникновенія, реализаціи и взаимодѣйствія нашихъ цѣлей между собою и съ дѣйствительностью. Нахожденіе критеріевъ познанія углубленнымъ познаніемъ дѣйствительности и достиженіе углубленнаго познанія дѣйствительности при помощи твердыхъ и необманывающихъ критеріевъ, съ одной стороны, нахожденіе высшихъ цѣлей всякой человѣческой дѣятельности критическимъ анализомъ возможности полнаго осуществленія въ жизни различныхъ предлежащихъ цѣлей и достиженіе пониманія всѣхъ реально желаемыхъ цѣлей именно изъ предположенія реальности высшихъ цѣлей, съ другой стороны—вотъ двѣ великія темы человѣческаго мышленія, варіаціями на которыя и являются возникшія въ исторіи мышленія философскія концепціи, во всѣхъ ихъ разновидностяхъ и во всемъ различіи своихъ комбинацій. Проблема отношенія высшихъ цѣлей человѣческой дѣятельности къ дѣйствительности въ смыслѣ возможности полной реализаціи въ жизни какъ этихъ цѣлей, такъ и остальныхъ желаемыхъ нами цѣлей является такимъ образомъ фокусомъ всѣхъ философскихъ проблемъ вообще, заключительнымъ пунктомъ міровоззрѣнія.

Господствующія въ наше время воззрѣнія могутъ быть подвѣдены подъ три основныхъ типа, имѣющихъ каждый классическаго представителя въ философіи новаго времени. Контъ, Гегель и Кантъ являются наиболѣе совершенными выразителями натуралистическаго, объективно-идеалистическаго и субъективно-идеалистическаго міровоззрѣнія. Первое отказывается видѣть въ міровомъ процесѣ, включая въ послѣдній и общество, господство какой-либо доступной, или понятной человѣчеству цѣли. Человѣческое сознание, а слѣдовательно, и воля повинуются непреложнымъ законамъ космическаго развитія, не вліяютъ на послѣднее, являются рефлексомъ строго опредѣленныхъ матеріальныхъ процессовъ. Въ мірѣ безусловно господствуетъ законъ сохраненія энергіи и причинности. Точное знаніе неизмѣннаго закона, управляющаго совокупностью мірового движенія, сдѣлало бы возможнымъ знаніе и предсказаніе до мельчайшихъ подробностей всѣхъ безъ исключенія движеній, которыя когда-либо совершатся, и всѣхъ движеній, которыя когда-либо совершались. Убѣжденіе, будто человѣческая воля можетъ вліять на ходъ мірового развитія, основано на иллюзіи, отъ которой мы должны отрѣшиться, потому что только подчиненіе законамъ человѣческой природы, общества и остальнаго міра дѣлаетъ возможной плодотворную дѣятельность и дѣлаетъ насъ истинно свободными. Органическій міръ возникъ изъ неорганическаго черезъ усложненіе матеріи. Въ немъ господствуютъ законы борьбы за существованіе, естественнаго отбора; приспособленіе и наслѣдственность, это—факторы, а дифференціація и интеграція органовъ — результаты органической эволюціи. Тѣ же законы, факторы и результаты дѣйствуютъ въ болѣе сложной средѣ общественной жизни и представляютъ болѣе сложныя комбинаціи существенно-однородныхъ процессовъ. Общій міровой законъ—это тенденція къ равновѣсію, къ сохраненію въ окружающей средѣ. Равновѣсіе и есть высшій принципъ нравственности, какъ и науки и искусства. Сохраненію личности при условіяхъ общественной жизни противопоставляется сохраненіе общества, какъ цѣлаго—равновѣсіе системы высшаго порядка. Нравственность и составляетъ компромиссъ между условіями сохраненія индивидуума и отдѣльныхъ органовъ его и условіями сохраненія общества. Исторія представляетъ различныя комбинаціи и различныя степени удовлетворенія требованій индивидуальнаго и соціальнаго равновѣсія. Прогрессъ

заключается въ увеличеніи возможностей индивидуальнаго равновѣсія и въ уменьшеніи противодѣйствія и тренія между индивидуумомъ и обществомъ. Онъ совершается вслѣдствіе постоянного приближенія мірового процесса къ состоянію полнаго равновѣсія, приближенія, слѣдующаго не изъ господства какого-либо промысла, или цѣли въ мірѣ, а изъ непрерывныхъ противодѣйствій измѣняющей силѣ внѣшнихъ вліяній, — противодѣйствій, которыя исходятъ изъ всѣхъ тѣлъ. Конечное состояніе міра должно быть мыслимо какъ абсолютное равновѣсіе, исключющее всякое движеніе. Конечный пунктъ соціального развитія, осуществленіе соціального идеала будетъ дано, когда между индивидуумомъ и обществомъ будетъ существовать полная солидарность стремленій къ равновѣсію, когда равновѣсіе общества будетъ неразрывно связано съ равновѣсіемъ индивидуума и наоборотъ. Наука достигнетъ высшаго совершенства, когда между всѣми познаніями будетъ господствовать полное согласіе, когда научная система не сможетъ быть поколеблена или измѣнена ни вторженіемъ внѣшнихъ открытій, ни внутренней борьбой положеній. Искусство удовлетворяетъ нашимъ стремленіямъ къ соціальному и космическому равновѣсію; реализація послѣдняго и будетъ осуществленіемъ высшаго эстетическаго идеала. Такимъ образомъ, натурализмъ находитъ въ принципѣ космическаго равновѣсія высшую цѣль, стремиться къ которой значитъ одновременно находится въ полной гармоніи съ объективной закономірностью, осуществляютъ самое глубокое изъ нашихъ дѣйствительныхъ стремленій и этимъ самымъ осуществляютъ также и тѣ изъ нашихъ стремленій, которыя на первый взглядъ какъ будто противорѣчатъ нашей высшей цѣли.

Иначе относится къ вопросу объективно-идеалистическое міровоззрѣніе. Исходя изъ старыхъ философскихъ традицій, оно считаетъ данный черезъ внѣшнія чувства матеріальный міръ лишь несовершеннымъ отблескомъ, преходящимъ и иллюзорнымъ частичнымъ воплощеніемъ дѣйствительнаго бытія, открывающагося намъ въ мірѣ душевномъ, въ мірѣ мысли и разумной воли. Міровой процессъ является для него единымъ всеобъемлющимъ духовнымъ организмомъ, проникнутымъ единой цѣлью, которой подчиняются всѣ процессы въ составныхъ элементахъ этого организма и которая должна реализоваться именно въ проникновеніи всѣхъ этихъ элементовъ безусловной идеей цѣлаго, въ осуществленіи

въ каждой изъ нихъ абсолютной гармоніи съ цѣльмъ. Другими словами, міръ является для объективнаго, телеологическаго идеализма единой волей, которая реализуется въ безчисленномъ множествѣ отдѣльныхъ волей, не сливающихся съ нею, стремящихся къ осуществленію собственнаго содержанія и лишь въ безконечномъ процессѣ развитія приближающихся къ полной гармоніи съ волей цѣлаго, волей божественной. Въ человѣческомъ сознаніи и мышленіи идея мірового процесса приходитъ къ самознанию въ нѣкоторыхъ изъ продуктовъ мірового развитія. Философія, нравственность, искусство являются высшими осуществленіями стремленій мірового процесса, и принципъ абсолютной гармоніи волей долженъ быть положенъ въ основу какъ теоретическаго, такъ и практическаго и эстетическаго отношенія къ міру. Въ принципѣ абсолютной гармоніи волей, или вселенской любви (*amour universelle*) объективный идеализмъ находитъ, такимъ образомъ, ту высшую цѣль мірового процесса и человѣческихъ стремленій, которую натурализмъ нашель въ объективномъ, не психическомъ состояніи космическаго равновѣсія.

Обоимъ противопоставляется субъективный идеализмъ, или неокантианизмъ. Онъ исходитъ изъ недоступности объективнаго міра, взятаго въ себѣ, ни познанію, ни волевому воздѣйствію, ни эстетическому созерцанію. Высшая цѣль человѣческой дѣятельности не можетъ по его мнѣнію, корениться въ реальной структурѣ дѣйствительности, потому что эта послѣдняя является для насъ ничѣмъ инымъ, какъ осуществленіемъ формъ нашего сознанія, нашей познавательной способности, ибо міръ явленій самъ является продуктомъ познавательной дѣятельности человѣка, осуществленіемъ ему имманентныхъ формъ на чужомъ, непосредственно недоступномъ матеріалѣ бытія; онъ можетъ становиться также объектомъ нашего нравственнаго и художественнаго творчества, матеріаломъ, поддающимся воплощенію въ него нашихъ, этическихъ и эстетическихъ постулатовъ. Міръ вещей въ себѣ такъ устроенъ, что онъ поддается воплощенію въ него внѣшнихъ ему формъ познанія и дѣятельности: это фактъ конечный, послѣдній, констатируемый самымъ существованіемъ человѣка въ мірѣ, его частичнымъ сохраненіемъ и воспроизведеніемъ, да и самымъ возникновеніемъ человѣка съ его данной организаціей. Міръ не противорѣчитъ нашимъ требованіямъ при-

чинности и тожества, онъ не представляетъ безпрестанныхъ сюрпризовъ и реальныхъ абсурдовъ; наши отвлеченные законы природы оказываются годными орудіями въ борьбѣ за существованіе, въ практической дѣятельности, основанной на предвидѣніи. Стремленія къ совершенствованію въ познаніи и жизни, посредствомъ реализаціи намъ имманентныхъ идеаловъ, оказываются плодотворными. Прогрессъ науки, нравственности, искусства дѣйствителенъ, возможенъ и не ограниченъ никакими абсолютными преградами. Но обосновывать всѣ эти факты структурой трансцендентной дѣйствительности значитъ предаваться бесплодной работѣ опредѣленія неопредѣляемаго, и всѣ метафизическія построенія являются ничѣмъ инымъ, какъ перенесеніемъ данныхъ міра явленій, имманентныхъ требованій познающаго и дѣйствующаго человѣка и законовъ его взаимодѣйствія съ недоступной дѣйствительностью,—перенесенія на самую эту дѣйствительность; они, эти построенія, ничего не объясняютъ, а лишь догматически утверждаютъ для непознаваемаго качества познаваемаго. Высшіе же принципы нравственности, какъ высшіе принципы науки, осуществляясь лишь во взаимодѣйствіяхъ съ измѣняющимся и не опредѣленнымъ разъ на всегда матеріаломъ опыта, могутъ быть поняты, лишь какъ совершенно формальныя, совершенно безсодержательныя и абсолютныя требованія, прилагаемыя ко всякому дѣйствію и хотя никогда въ реальномъ мірѣ не осуществимыя, но представляющія путеводный идеаль, къ которому будутъ приближаться въ безконечномъ прогрессѣ. Эти принципы сводятся кантіанизмомъ къ одному верховному принципу, въ существенномъ похожему на принципъ объективнаго идеализма: абсолютное единство мірового сознанія, устраненіе двойственности между сознаніемъ и бытіемъ, между духомъ и матеріей, между индивидуумомъ и обществомъ, между обществомъ и міромъ, между любовью и счастіемъ является высшимъ идеальнымъ свѣточемъ историческаго развитія и нравственной жизни. Такимъ образомъ, кантіанизмъ видитъ высшій идеаль не въ объективномъ процессѣ матеріальнаго бытія или идеалистическаго развитія, въ которыхъ сама дѣйствительность реализуетъ этотъ идеаль, причемъ существуетъ внутренняя гармонія между послѣднимъ и всѣми человѣческими стремленіями,—нѣтъ, кантіанизмъ, рассматриваетъ его, какъ вытекающій изъ человѣческаго *разума*, противопоставляющагося, борющагося,

взаимодѣйствующаго съ чувственностью, но никогда съ нею совершенно не солидарнаго. Приближеніе къ нравственному идеалу является для него не естественнымъ процессомъ, происходящимъ по непреложнымъ законамъ, а результатомъ энергическихъ концентрацій мысли надъ преодолѣніемъ хаотическаго эмпирическаго матеріала и борьбы нравственной воли съ препятствіями чувственности и матеріальнаго міра. И степень осуществленія нравственнаго идеала опредѣляется для него несоотвѣтствіемъ дѣствій естественнымъ потребностямъ и законамъ, а степень вліянія, оказываемаго на дѣствія верховнымъ нравственнымъ закономъ, какъ таковымъ, въ его полной чистотѣ, святости и неосуществимости,—точно также какъ степень умственнаго совершенства опредѣляется для него не обиліемъ и широтою собранныхъ эмпирическихъ матеріаловъ, а степенью введеннаго въ нихъ единства, степенью общности, рациональности и систематичности, которыя удалось установить между ними.

Таковы самыя общія типичныя черты господствующихъ въ современной *научной* философіи міросозерцаній. Ихъ сосуществованіе и равное значеніе въ современной философской мысли доказываютъ, что каждое изъ нихъ содержитъ въ себѣ несостоятельные элементы и что ни одному изъ нихъ не удалось, вмѣстѣ съ устраненіемъ несостоятельнаго изъ другихъ міросозерцаній, отдать должное имѣющимъ въ нихъ непоколебимымъ и цѣннымъ моментамъ. Натуралистическое міропониманіе не удѣляетъ должнаго мѣста въ человѣческой жизни сознанію и дѣлаетъ непонятнымъ самую суть и значеніе волевыхъ процессовъ. Оно смѣшиваетъ общіе законы, отвлеченные отъ матеріальнаго міра, съ совокупностью реальныхъ матеріальныхъ процессовъ и смѣшиваетъ отвлеченные постулаты болѣе совершеннаго познанія послѣднихъ съ реальностью этихъ постулатовъ, съ ихъ осуществленіемъ и, слѣдовательно, съ реальною данностью тѣхъ условій, которыя на самомъ дѣлѣ имѣютъ смыслъ только какъ формальные постулаты опыта. Подчиненіе міра закону причинности, сущность законовъ сохраненія силы и матеріи представляются ему въ формѣ безграничнаго предопредѣленія всего содержанія міроваго процесса разъ навсегда установленнымъ, неизмѣннымъ, вѣчнымъ, все до мельчайшихъ подробностей непоколебимо опредѣляющимъ закономъ. Возникновеніе сознанія при данности опредѣленныхъ матеріальныхъ процессовъ въ ор-



ганическомъ мірѣ и параллельно съ послѣдними идущее развитіе сознанія наивно считается имъ познаннымъ,—коль скоро оно указываетъ на подчиненность молекулярныхъ процессовъ, отъ которыхъ сознаніе зависитъ, законамъ сохраненія матеріи и движенія. Какъ будто бы эти законы объясняютъ хотя бы простѣйшій химическій процессъ или агрегатное состояніе какого-нибудь физическаго тѣла въ данную минуту. Дедуктивно, изъ абстрактныхъ формулъ нельзя вывести ни одного реального матеріальнаго процесса, если послѣдній не былъ данъ во всей своей особенности, и всякая дедукція предполагаетъ уже знаніе дедуцируемаго изъ другого источника, подобно тому, какъ всякая формула сама получается отвлеченіемъ изъ конкретныхъ данныхъ, болѣе содержательныхъ, чѣмъ она. Органической міръ непонятенъ изъ процессовъ неорганическихъ и не можетъ быть изъ нихъ дедуцированъ. Анализъ его собственныхъ свойствъ есть единственный ключъ къ его уразумѣнію. Точно также и сознаніе ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть отвлечено отъ данности лишь нервной системы, органовъ чувствъ и сенситивныхъ реакцій. Воспріятіе чувствованій и стремленій должно быть сперва дано, чтобы можно было констатировать ихъ связь съ матеріальными процессами. Но и тогда должно строго различать между *постулатомъ*, по которому матеріальные процессы, съ какими дано сознаніе, только по степени, не по существу отличаются отъ матеріальныхъ процессовъ, не сопровождающихся сознаніемъ, и *познаніемъ* структуры тѣхъ процессовъ, съ которыми связывается сознаніе, въ ихъ общихъ отличіяхъ отъ чисто матеріальныхъ процессовъ. Отъ такого познанія мы, познающіе безконечное разнообразіе природы нашими математическими, физическими и химическими приѣмами, проникающіе въ органическую жизнь нашими анатомическими, физиологическими и сравнительными методами еще безконечно далеки. И это лишь безмѣрно самодовольный самообманъ мышленія, когда, прилагая къ природѣ понятіе «предопредѣленія», думаютъ, что этимъ самымъ мы приближаемся къ пониманію какого-нибудь реальными силами дѣйствительности предопредѣленнаго состоянія послѣдней, какъ цѣлаго, которое мы можемъ понять, предвидѣть или высчитать.

Затѣмъ мы констатируемъ присутствіе въ сознательной жизни волевой дѣятельности. Мы дѣлаемъ, что хотимъ, потому что хо-

тимъ; мы часто стоимъ предъ важными рѣшеніями, и намъ приходится выбирать между нѣсколькими дѣйствіями, и мы спрашиваемъ у разума, у мысли совѣта, выбирая признаваемое нами наилучшимъ и наиболѣе осуществимымъ. Въ подобныхъ случаяхъ указать на необходимость одного какого-нибудь дѣйствія или объективнаго состоянія—значить просто не знать положенія, или же становиться не на точку зрѣнія дѣйствующаго лица. Объективно мы можемъ съ большей или меньшей увѣренностью ожидать или предсказать рѣшеніе, если знаемъ характеръ и существенныя условія дѣйствующаго. Но никогда мы не можемъ предсказать заранее съ безусловной увѣренностью весь конкретный ходъ и всѣ детали рѣшенія и его осуществленія. Слишкомъ сложны и индивидуальны для этого условія каждаго отдѣльнаго поступка и слишкомъ ограничены здѣсь возможности реального познанія. Утвержденіе же, что всякій поступокъ, каковъ бы онъ ни былъ, будетъ во всей его конкретности и индивидуальности необходимъ уже чисто-формально, указываетъ лишь на дѣйствіе общаго закона мышленія, закона причинности, не могущаго высказать о конкретномъ содержаніи рѣшенія ни точнаго, ни приблизительнаго, вообще—никакого сужденія. Для рѣшающаго же дѣло обстоитъ иначе. Онъ долженъ рѣшить, какую изъ двухъ возможностей выбрать. Одна изъ двухъ возможностей—напримѣръ, переходъ или непереходъ Цезаря черезъ Рубиконъ—не наступитъ сама собой. Дѣло вѣдь идетъ какъ разъ о волевоомъ актѣ, о томъ, что нужно сдѣлать. И не непременно должна наступитъ та, а не другая возможность. Иначе не было бы необходимости колебаться, выбирать. Какъ только поступокъ совершенъ, или одна изъ возможностей превратилась въ невозможность, или необходимость дѣйствія вообще исчезла, и мы перестали хотѣть,—исчезъ и фактъ колебанія, выбора. Но когда этотъ фактъ данъ, когда мы находимся въ психологическомъ состояніи выбора, размышленія надъ дѣйствіемъ и кажутся намъ возможными два образа дѣйствія, тогда бессмысленно утверждать, что нашъ выборъ безразличенъ, что наши размышленія бесплодны, и одна изъ возможностей необходимо будетъ сдѣлана. Въ причинную цѣпь нашего дѣйствія входятъ наши размышленія надъ должнымъ и наши рѣшенія. Предсказаніе дѣйствій другого чловѣка основывается отчасти на знаніи содержанія возникающихъ у него мотивовъ и волевой цѣнности, которую эти мо-

тивы у него имѣютъ. Если поэтому нравственная и социальная жизнь показываетъ альтернативы и разногласія между сущимъ и должнымъ, то воля можетъ противопоставить здѣсь свой законъ, свое желаніе. Только вышеуказанное смѣшеніе отвлеченнаго постулата причинности съ различными ступенями однообразія и постоянства въ различныхъ областяхъ дѣйствительности приводитъ къ теоретическому утвержденію, будто существуютъ непреложные законы общественнаго развитія, которымъ воля можетъ только подчиняться, не будучи въ состояніи ни содѣйствовать, ни противодѣйствовать ихъ осуществленію. Тогда оказывается чѣмъ-то непонятнымъ и противорѣчивымъ, если нравственное сознаніе вынуждаетъ протестъ противъ этихъ законовъ, если оно восклицаетъ: пусть борьба за существованіе и безжалостное уничтоженіе слабыхъ будетъ закономъ природы,— мое сердце велитъ мнѣ любить униженныхъ, лѣчить страждущихъ и поддерживать немощныхъ; или: пусть стремленіе къ благу большинства и къ физическому равновѣсію будетъ неизбежнымъ закономъ общественнаго развитія,— но мнѣ безразлично благо большинства и мое собственное сохраненіе, я хочу не блага, а борьбы, не сохраненія своего тѣла, а его преодоленія.

Но натурализмъ не выводитъ крайнихъ слѣдствій своего положенія. Наоборотъ, онъ хочетъ черезъ объективное познаніе дать волѣ надежное руководство и сдѣлать ее наиболѣе успешной въ опредѣленіи дѣйствительности. Указаніемъ достижимыхъ и лежащихъ въ природѣ вещей цѣлей онъ хочетъ стимулировать энергію, устранить бесплодную трату силъ и неизбежныя отчаянія и апатію, наступающія при продолжительной бесплодности воли, при столкновеніи ея съ непреодолимыми необходимостями природы. Онъ указываетъ, какъ на высшую цѣль, на стремленіе къ равновѣсію въ условіяхъ естественной и социальной среды и думаетъ этимъ дать верховное руководство нравственной дѣятельности. Для оцѣнки этой цѣли необходимо принять во вниманіе, что въ размышленіяхъ надъ должнымъ мы постоянно исходимъ изъ отношенія нашего поступка къ какой-нибудь другой опредѣленной цѣли, и размышленіе простирается на отношеніе этого поступка при данныхъ условіяхъ къ той опредѣленной цѣли. Она же—извѣстное убѣжденіе о должномъ родѣ дѣятельности—должна быть дана, для того чтобы мышленіе имѣло критерій, имѣло опредѣленное направленіе. Отъ прак-

тического философскаго мышленія мы требуемъ поэтому указанія верховной цѣли, которой мы могли бы руководиться въ нашей дѣятельности. Мы не удовлетворены основнымъ и само собою понятнымъ указаніемъ философіи, руководиться въ нашихъ поступкахъ разумомъ и не подчиняться слѣпому вліянію чувствъ и страстей. Мы предполагаемъ также, что разумъ, вслѣдствіе своей структуры, обусловитъ и опредѣленный отвѣтъ на то, *что* собственно мы должны дѣлать, когда хотимъ поступать разумно. И дѣйствительно, всѣ моральные принципы философіи даютъ такой матеріальный отвѣтъ. Они указываютъ на необходимость въ частныхъ примѣненіяхъ высшаго закона полагаться на законы нашего мышленія и матеріальные критеріи, имъ употребляемые; но они сами устанавливаютъ и законъ, имѣющій характеръ матеріальнаго критерія дѣятельности—будь то счастье, или познаніе, или категорическій императивъ. Нравственные принципы натурализма, идеализма и кантіанизма должны быть поэтому разсматриваемы, какъ указанія высшихъ нормъ нашей дѣятельности, какъ отвѣты на вопросъ, *что* мы должны дѣлать, а не какъ указанія на общіе признаки нашей воли и дѣйствія, или какъ формальныя апелляціи къ господству разума въ нашихъ поступкахъ.

Но ни принципъ равновѣсія, ни принципъ гармоніи не могутъ быть такими опредѣленными цѣлями. Въ дѣйствительности равновѣсіе и нарушенія равновѣсія являются одинаково первичными, одинаково общими фактами. Равновѣсіе всякаго тѣла болѣе или менѣе исключаетъ равновѣсіе другихъ тѣлъ, болѣе или менѣе сосуществуетъ съ равновѣсіемъ другихъ тѣлъ. Жизнь человѣка, живущаго въ обществѣ, въ особенности подчинена необыкновенно сложнымъ, разнообразнымъ и измѣнчивымъ законамъ равновѣсія и связана съ такими же сложными, разнообразными и измѣнчивыми законами нарушенія равновѣсія. Каждая жизненная функція, каждое ощущеніе, чувствованіе, представленіе, желаніе, каждый фактъ соціальнаго взаимодействія представляютъ собой процессы движенія отъ равновѣсія и къ нему, — движенія какой-нибудь особенной, отграниченной и въ особыхъ отношеніяхъ къ средѣ стоящей системы. Между чувственными стремленіями человѣка, основанными на условіяхъ равновѣсія и движенія частичныхъ частей организма, и его этическими, правовыми, эстетическими и экономическими цѣлями, между послѣдними и таковыми же цѣлями другихъ людей существуетъ множество противорѣчій и конфликтовъ. Они

существуютъ фактически; всѣ цѣли не могутъ быть удовлетво- рены — приходится выбирать и предпочитать однѣ изъ нихъ другимъ. Можетъ ли служить принципъ равновѣсія между цѣлями критеріемъ для предпочтенія одной изъ нихъ и для не- удовлетворенія другой? Удовлетвореніе каждой изъ нихъ необ- ходимо для возстановленія равновѣсія той функціи, отъ кото- рой онѣ зависятъ. Абсолютное равновѣсіе недостижимо, если даже предположить, что оно желательно. Относительное же равновѣсіе уже выводитъ насъ за самый принципъ равновѣсія, какъ верховный принципъ и критерій нашей дѣятельности. Данъ рядъ разнообразныхъ цѣлей. Я не могу выбрать изъ нихъ одну какую-нибудь, какъ наиболѣе соответствующую равновѣсію, по- тому, что если я желаю руководиться равновѣсіемъ, то долженъ, или хотѣть всѣхъ цѣлей, или вовсе не хотѣть ихъ — иначе получится постоянно не равновѣсіе, а преобладаніе одной какой-нибудь функ- ціи надъ другими. Если же я выберу послѣ зрѣлаго обсужденія цѣль, кажущуюся наиболѣе желательною при данныхъ условіяхъ, то сказать, что я выбралъ эту цѣль потому, что она representa- етъ максимумъ равновѣсія въ данную минуту, значитъ дѣлать *restitutio principii*, т. - е. доказывать положеніемъ, которое само должно быть доказано. Я выбралъ цѣль потому, что она наи- болѣе желательна; но наиболѣе желательная цѣль та, результа- томъ которой является максимумъ равновѣсія, — слѣдовательно, наиболѣе желателенъ всегда максимумъ равновѣсія. Но я же не максимума равновѣсія желалъ, когда выбиралъ, напримѣръ, вмѣ- сто прогулки исполненіе обязанности. Пусть выборъ зависѣлъ отъ отношеній равновѣсія моего психо-физическаго организма въ данную минуту, — критеріемъ рѣшенія было не равновѣсіе, а большая желательность одного изъ поступковъ, вслѣдствіе его свя- зи съ другими основными желаніями, напримѣръ здоровья, обезпе- ченности, любви и т. п. Равновѣсіе не можетъ быть критеріемъ *нравственности*, того, что мы должны больше всего желать или цѣнить, такъ какъ оно не даетъ приложимаго руководства къ установленію должнаго. Натурализмъ даетъ психологическое объясненіе воли и нравственности, гдѣ таковыя существуютъ. Онъ указываетъ на гармонизирующую и уравнивающую роль разума въ человѣческой жизни. Но онъ не даетъ нравствен- наго принципа, обоснованія опредѣленной системы нормъ, какъ нравственно должныхъ. Натуралистическое міровоззрѣніе можетъ

соединяться съ идеалистической нравственностью, какого бы то ни было оттѣнка, такъ же хорошо, какъ и съ практическимъ эгоизмомъ и матеріализмомъ. Какъ міровоззрѣніе, оно не содержитъ въ себѣ обоснованія этическихъ нормъ. Переходъ отъ теоретическихъ положеній къ практическимъ нормамъ совершается въ натуралистическихъ системахъ—будь то позитивизмъ Конта, или эволюціонизмъ Спенсера, или матеріализмъ научной философіи—не при посредствѣ критическаго обоснованія опредѣленныхъ цѣлей, а путемъ приложенія найденныхъ объективныхъ законовъ къ даннымъ въ непосредственномъ нравственномъ сознаніи нравственнымъ цѣлямъ.

Такъ же, какъ натурализмъ, объективный идеализмъ не даетъ въ принципѣ абсолютной гармоніи воль критерія нравственной дѣятельности и подлежитъ тѣмъ же возраженіямъ, какъ и натурализмъ, устанавливая абсолютную предопредѣленность мірового процесса въ реализаціи высшей цѣли и безусловную необходимость стремленія къ ней. Абсолютной гармоніи воль не существуетъ; мы не можемъ руководиться ею въ нашемъ противорѣчивомъ существованіи. Если все есть воля и все одинаково ведетъ къ высшей цѣли, то должно всего хотѣть и не можетъ быть дурного и хорошаго, не можетъ быть лучшаго или худшаго выбора. Или не должно ничего хотѣть, потому что наша воля, какъ содержащая противорѣчія и колебанія, должна быть аномаліей въ стремленіи мірового процесса къ гармоніи, которое тоже должно быть гармоничнымъ стремленіемъ, коль скоро абсолютная гармонія должна быть его результатомъ. Высшая же равнодѣйствующая въ борьбѣ воль не можетъ быть нами непосредственно опредѣлена, не можетъ быть нравственнымъ принципомъ. Для жизни нуженъ болѣе опредѣленный и однозначный принципъ. Объективный идеализмъ такъ же мало обосновываетъ опредѣленные нравственныя нормы, какъ и натурализмъ. Если онъ близко связанъ съ требованіемъ объемлющей и полной солидарности между людьми, то онъ не обосновываетъ этого требованія и не въ состояніи точно ни ограничить предѣлы возможной солидарности и желательныя, вслѣдствіе этихъ предѣловъ, формы соціальной жизни, ни установить нравственныя принципы, которые бы вытекали изъ невозможности абсолютной солидарности.

Кантіанизмъ, несомнѣнно, удовлетворительнѣе разрѣшаетъ эти-

ческую проблему. Если его принципъ абсолютно единого сознанія—дальнѣйшее развитіе принципа категорическаго императива—тождественный по существу съ принципомъ гармоніи воли, такъ же несостоятеленъ, какъ и послѣдній, то онъ зато не отвлекаетъ высшихъ цѣлей человѣческой дѣятельности изъ внѣ ея устанавливаемыхъ, независимо отъ человѣческой воли безсознательно или сознательно реализуемыхъ процессовъ, а видитъ ихъ вытекающими изъ самой природы нашей, человѣческой воли. Кромѣ того, онъ придаетъ закону причинности его истинное значеніе и устраняетъ примѣненіе его къ дѣйствительности въ смыслѣ фаталистическаго толкованія бытія. Онъ утверждаетъ зависимость прогресса отъ нравственной воли и возможность постепеннаго, хотя и не полнаго, осуществленія ея идеаловъ.

Однако кантіанизмъ оказывается, при попыткѣ отвлечь эти глубоко вѣрные положенія изъ его основныхъ предпосылокъ, гораздо болѣе несостоятельнымъ, чѣмъ натурализмъ и объективный идеализмъ. Абсолютный нравственный идеаль оказывается не только безсодержательнымъ и непригоднымъ для руководства волею: стремленіе къ нему оказывается совершенно бесплоднымъ, его осуществленіе—невозможнымъ, приближеніе къ нему—иллюзорнымъ. Эмпирический міръ есть лишь явленіе, обусловленное организаціей человѣческаго ума. Между нимъ и міромъ абсолютныхъ вещей въ себѣ нѣтъ перехода. Къ этому міру вещей въ себѣ принадлежатъ также апріорныя формы чистаго разума, взятыя безъ ихъ эмпирическаго матеріала; къ нему же принадлежитъ и абсолютный нравственный законъ въ его чисто формальной законодательности. Весь эмпирический процессъ познанія и дѣятельности, весь фактический историческій прогрессъ, больше того—вся космическая эволюція являются чисто иллюзорной игрой на поверхности бытія, несущественной пѣной, возникающей и разсѣивающейся на морѣ вѣчности. Абсолютный міръ вещей въ себѣ ни въ какомъ познаніи не откроется, абсолютный нравственный идеаль ни въ какомъ эмпирическомъ состояніи не реализуется. Міръ пространства и времени—этихъ *principia individuationis*, это—представленіе, въ немъ никогда не можетъ быть воплощена идея. По отношенію къ вѣчности онъ — иллюзія.

Шопенгауэръ рѣшилъ вывести эти слѣдствія изъ Кантова принципа; самъ Кантъ и еще болѣе современный кантіанизмъ

предпочли истину прямолинейности и остановились на тѣхъ существенныхъ основахъ міросозерцанія, которыя критицизмъ уяснилъ лучше, чѣмъ до него существовавшая догматическая и изъ него вышедшая идеалистическая метафизика. Однако послѣдняя являлась дальнѣйшимъ развитіемъ критицизма и какъ абсурдность его основныхъ предпосылокъ, такъ и непригодность абсолютныхъ принциповъ въ области познанія, какъ и въ области поведенія, заставляютъ искать новыхъ основъ теоретическаго и практическаго мышленія.

Критическая теорія познанія господствуетъ пока почти безраздѣльно, но мы приближаемся къ полной реформѣ основныхъ исходныхъ точекъ философіи. Она готовится всей совокупностью работы современной научной мысли. Математики и физики, психологи и социологи съ разныхъ сторонъ медленно, но рѣшительно и побѣдоносно выводятъ мышленіе изъ проложенныхъ традиціонныхъ колеи. Первое основоположеніе новой теоріи познанія, больше въ духѣ, чѣмъ въ своихъ исходныхъ точкахъ и конечныхъ результатахъ, ей соотвѣтствующее, это «Критика чистаго опыта» Рихарда Авенариуса. Лежащій въ основѣ критицизма идеалистическій догматъ о непосредственной данности сознанія окончательно изгоняется изъ теоріи познанія. Но лишь руководясь имъ, Канту могло придти на умъ искать объективныя и субъективныя условія опыта не въ признакахъ и структурѣ объективнаго міра и специфическихъ органическихъ основъ познанія, а въ трансцендентальной познавательной способности, изъ которой онъ «дедуцировалъ» основные признаки внѣшняго міра и основные законы познанія, вмѣсто того чтобы констатировать ихъ въ окружающемъ мірѣ и въ данныхъ мышленія и воспріятія. Трансцендентальная дедукція пространства, времени и категоріи не стоитъ фактически ни въ какой связи собственно съ возникновеніемъ и развитіемъ опыта при взаимодействіи «синтетическихъ функцій» сознанія и процессовъ внѣшняго міра. Пространство и время суть не что иное, какъ самыя объективныя опредѣленія познаваемаго бытія, не зависящія отъ познавательной способности, или какого-нибудь изъ ея опредѣленій. Обративъ внѣшній міръ въ «явленіе», Кантъ не устранилъ ни абсолютныхъ понятій, ни абсолютныхъ идеаловъ, ни метафизики ни теологіи. Онъ далъ имъ лишь другую форму, правда, удѣляющую больше мѣста точному изслѣдованію и нравственной



дѣятельности, но, въ сущности, сужающую возможности развитія и усовершенствованія принциповъ изслѣдованія и ограничивающую область и горизонтъ нравственной дѣятельности.— Нужно признать коперниковскую революцію въ теоріи познанія, совершенную Кантомъ, слишкомъ радикальной и поставить вещи опять на ноги. Не человѣкъ создастъ внѣшній міръ съ его богатствомъ формъ и длинной цѣпью развитія, а самъ онъ—одинъ изъ продуктовъ міровой эволюціи. Его познаніе, какъ и его воля и творчество обусловлены въ своихъ формахъ и содержаніяхъ основными законами міровой эволюціи и взаимоотношеніями міровыхъ элементовъ. Они подчинены процессу историческаго развитія, и каждая предыдущая ступень является условіемъ для послѣдующей. Окончательнаго, неизмѣннаго познанія не можетъ быть, какъ не можетъ быть окончательно неизмѣннаго человѣческаго и соціальнаго типа. Условіемъ изслѣдованія чего-либо оказывается всегда *данность* его, его познаваемость.

Внѣ познанія нѣтъ познанія <sup>1)</sup>. Но и самое познаніе есть тоже данный фактъ, который приходится изслѣдовать по отношенію къ его связямъ съ другими данными. Абсолютное познаніе объекта это такой же абсурдъ, какъ и познаніе абсолютнаго объекта, какъ самое понятіе абсолютнаго объекта. Границы познанія лежатъ въ еще непознанномъ, а не въ познаніи, которое не было бы тогда познаніемъ. Изъ этого отношенія между познаніемъ и познаннымъ слѣдуетъ лишь невозможность абсолютнаго познанія, но ничего положительнаго не вытекаетъ отсюда объ основныхъ признакахъ дѣйствительности, часть которой познаніе представляетъ.

Познаніе, воля, чувство равно даны, какъ соподчиненныя основныя теченія человѣческаго сознанія. Безпрерывно опредѣляемые соціальными взаимодействіями между людьми, они развиваются въ трехъ широкихъ и тѣсно между собой связанныхъ теченіяхъ теоретическаго мышленія, практическаго мышленія и эстетическаго творчества.

Практическое мышленіе развивается въ зависимости отъ развитія теоретическаго мышленія (на всѣхъ ступеняхъ въ свою очередь проникнутаго требованіями практической жизни) и отъ

---

<sup>1)</sup> См. статью автора: „Къ теоріи познанія“. „Жизнь“ 1900 г. № 1 и 2.

измѣненій соціальной жизни. Отъ узко эгоистическихъ и слѣпыхъ стремленій оно поднимается до болѣе связанныхъ системъ цѣлей, основанныхъ на лучшемъ приспособленіи къ соціальной и остальной дѣйствительности. На ряду съ ограниченными принципами жизненной мудрости, указывающей пути къ матеріальному благосостоянію и къ счастью, религіозная и метафизическая нравственность устанавливаютъ возвышенные принципы любви и разума, не будучи однако въ состояніи ни примирить свои требованія съ необходимостями фактической жизни, ни доставить имъ условія для ихъ реализаціи. Въ наше время подготовляются великіе перевороты въ практической жизни человѣчества. Совокупныя содержанія человѣческой воли начинаютъ преобразоваться подъ вліяніемъ одновременнаго проникновенія напихъ отдѣльныхъ стремленій и цѣлей высокими руководящими принципами и сознаниемъ послѣднихъ, какъ тѣсно связанныхъ, не исключających и не совершенно поглощающихъ наши конкретныя эмпирическія цѣли, не безусловно согласныхъ съ ними и не безусловно противорѣчащихъ. вмѣсто утвержденія абсолютной цѣнности одной какой-нибудь цѣли и значенія всѣхъ остальныхъ лишь какъ средствъ къ этой цѣли, начинаютъ принимать каждую цѣль, именно въ ея качествѣ самостоятельно цѣнной и желательной, независимо отъ служенія какой-нибудь другой цѣли. Затѣмъ эта цѣль сравнивается съ другими цѣлями по отношенію къ ея гармоніи или противорѣчію съ ними. Цѣль болѣе изолированная, противорѣчащая большей массѣ другихъ цѣлей, оказывается подчиненною послѣднимъ. Желательность какой-нибудь цѣли опредѣляется степенью ея собственной желательности, цѣнностью ея и ея отношеніемъ къ другимъ цѣлямъ въ смыслѣ солидарности, или дисгармоніи ея съ ними. Но полагая цѣль въ основу нашихъ стремленій, мы существенно видоизмѣняемъ ея желательность подъ вліяніемъ соображеній, на основѣ нашихъ знаній природы, человѣка и общества, *объ осуществимости и реальныхъ послѣдствіяхъ осуществленія цѣли.* Желательная цѣль можетъ оказаться неосуществимой, или же ея осуществленіе можетъ повести за собой невозможность осуществленія другихъ желательныхъ цѣлей, или же облегчить осуществленіе послѣднихъ. Въ этой переоцѣнкѣ вещей на основаніи реальныхъ условій и послѣдствій ихъ осуществленія и заключается характерное отличіе пракческаго мышленія и практической дѣятельности отъ эсте-

тическаго переживанія и творчества. Послѣднія руководятся исключительно *внутреннею*, психическою цѣнностью нашихъ цѣлей: свобода, безпрепятственное теченіе внутреннихъ требованій психической жизни, является для нихъ основнымъ (хотя и не единственнымъ) верховнымъ принципомъ. Практическая же жизнь проникнута требованіемъ *цѣлесообразности*—соотвѣтствія между цѣлью и средствомъ, между цѣлью и результатомъ, а это соотвѣтствіе не достигается иначе, какъ черезъ познаніе реальныхъ условій, въ которыхъ наши цѣли возникаютъ и реализуются.

Метафизическія попытки понять человѣческія цѣли изъ единой міровой, нечеловѣческой цѣли, или подчинить ихъ всѣмъ человѣчествомъ реализуемой абсолютно-единой цѣли теряютъ все болѣе и болѣе почву подъ ногами. Дѣйствительность создала различныя формы цѣлей, и самое сохраненіе ихъ неизбежно доказываетъ существованіе въ ней условій ихъ удовлетворенія. Но достиженіе цѣли не значитъ проникновеніе ею дѣйствительности такъ, что дѣйствительность начинаетъ содержать въ себѣ лишь то, что составляло содержаніе стремленія. Цѣль реализуется въ средѣ—естественной и социальной—оказывающей своимъ собственнымъ содержаніемъ, своими собственными безсознательными и сознательными «цѣлями» противодѣйствіе измѣняющимъ вліяніямъ дѣйствующаго на нее фактора. Достиженіе цѣли означаетъ, поэтому, измѣненіе дѣйствующаго и среды стремленіемъ къ осуществленію и осуществленіемъ цѣли въ смыслѣ созданія другихъ условій для стремленія къ другимъ цѣлямъ и другихъ условій для осуществленія ихъ въ средѣ, опредѣленныхъ уже не одними лишь прежними качествами среды и дѣйствующаго, но и новыми качествами реализованной цѣли въ первой и достигнутого стремленія во второмъ. Всякая цѣль является, такимъ образомъ, не конечнымъ результатомъ, которымъ окончательно успокоивается дѣятельность желающаго, а лишь факторомъ измѣненія космическихъ и социологическихъ условій дальнѣйшаго развитія. Реализуясь, цѣль перестаетъ быть цѣлью и уступаетъ мѣсто новымъ цѣлямъ. Всякое достиженіе цѣли есть также преодоленіе цѣлевого, желательнаго характера этой цѣли. Въ области науки—то же самое. Разрѣшенная проблема перестаетъ быть проблемой и уступаетъ мѣсто другимъ проблемамъ. Принципъ, стремящійся быть проведеннымъ въ какой-нибудь области знанія, перестаетъ быть принципомъ въ той самой мѣрѣ, въ какой онъ про-

водится въ деталяхъ изслѣдованія, и изъ мышленія вытекаютъ уже другіе принципы, въ свою очередь стремящіеся быть проведенными въ детали и, въ свою очередь, видоизмѣняющіеся.

Системы существующихъ въ человѣчествѣ цѣлей не показываютъ абсолютнаго единства, но это не мѣшаетъ имъ образовывать различныя тѣсныя группы однородныхъ и солидарныхъ цѣлей, показывать различныя ступени желательности. Іерархія цѣнностей различныхъ цѣлей имѣетъ разнообразнѣйшія и измѣнчивыя структуры, смотря по ступени умственнаго и нравственнаго развитія личности, высоты развитія и формъ соціальной жизни, естественныхъ условій для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей. Между личностями и группами происходятъ споры и борьба о мѣстѣ, занимаемомъ опредѣленной группой цѣлей въ іерархіи цѣлей. Борьба классовъ и политическихъ партій основывается не только на противоположеніи одинаковыхъ интересовъ, но и на различіи оцѣнокъ разныхъ областей дѣятельности и дѣйствительности,—оцѣнокъ, дѣлаемыхъ этими партіями на основаніи различныхъ внѣшнихъ условій жизни и различныхъ ступеней и направленій психическаго развитія. Надъ этой непрерывной и медленной взаимной критикой оцѣнокъ въ соціальной жизни поднимается дѣятельность моралистовъ и законодателей, философовъ и ученыхъ, дающихъ обществамъ переоцѣнки ихъ цѣлей на основаніи углубленнаго проникновенія въ какую-нибудь сторону или область дѣйствительности, или интенсивнаго перечувствованія какой-нибудь изъ цѣлевыхъ массъ, данныхъ въ соціальной жизни. Имъ не удастся подчинить своимъ оцѣнкамъ дѣятельность всего человѣчества—слишкомъ ограниченно, односторонне, временно, индивидуально ихъ положеніе въ мірѣ. Всевозможныя комбинаціи цѣлей въ различныхъ іерархическихъ положеніяхъ существуютъ одна возлѣ другой, дополняются, борются, осуществляются, измѣняются, передвигаются; всѣ цѣли реализуютъ себя и реализуютъ другія цѣли—ни одна не реализуетъ только себя и вполнѣ себя, всякая реализуется вмѣстѣ съ другими цѣлями, отчасти ей противоположными, ее уничтожающими, во всякомъ случаѣ никогда не сливающимися въ одно общее теченіе, въ реализацію абсолютно единого, абсолютно желательнаго и верховнаго идеала. Совершенство скрыто отъ нашихъ глазъ. Мы не можемъ его осуществлять. Совершенствованіе есть

наша послѣдняя и высшая задача. Но совершенствованіе исключаетъ самодовлѣніе какой-либо изъ цѣлей — безграничное господство одной какой-либо цѣли надъ всѣми остальными. Оно исключаетъ также внутреннюю безцѣнность всякихъ отдѣльныхъ системъ цѣлей, вытекающихъ изъ ихъ отношенія лишь какъ средствъ къ единой высшей цѣли. Всякая цѣль носитъ свою цѣнность въ себѣ. Эта цѣнность не абсолютна, цѣль не безусловно желательна. Она перестанетъ; поэтому, быть желательной, какъ только она осуществится. Всякая цѣль несовершенна, всякая цѣль должна быть преодолѣна, — но черезъ ея осуществленіе. Осуществленіе какихъ именно цѣлей должно быть предпочтено, какія цѣли являются въ іерархіи высшими, какія менѣе высокими, но допустимыми, какія цѣли должны быть подавлены, потому что противорѣчатъ безусловно высшимъ и существеннымъ цѣлямъ — все это должна установить критическая мысль на основаніи внутренней оцѣнки различныхъ цѣлей, оцѣнки мѣриломъ душевной жизни развитой личности и переоцѣнки ихъ въ виду устанавливаемыхъ наукой и логическимъ мышленіемъ реальныхъ условій и послѣдствій ихъ осуществленія въ различныхъ областяхъ дѣйствительности. Устанавливаемая высшія цѣли, не будучи безусловными и исключительными мѣрилами всѣхъ остальныхъ цѣлей, смогутъ, если мы придемъ къ установленію не одной, а нѣкоторыхъ высшихъ цѣлей — что весьма вѣроятно, разъ мы увидѣли отсутствіе совпаденія всѣхъ путей человѣческой дѣятельности въ совершенно единомъ направленіи, — смогутъ быть одинаково желательными и будутъ признаны нами высшими на основаніи слѣдующаго критерія. *Мы будемъ признавать одинаково высшими цѣлями такія, осуществленіе которыхъ не перестаетъ быть безусловно желательнымъ даже тогда, когда осуществленіе другой безусловно желательной цѣли противорѣчитъ и ограничиваетъ ихъ осуществленіе.* Подчиненными же высшимъ цѣлямъ мы будемъ считать такія цѣли, осуществленіе которыхъ перестаетъ быть желательнымъ тогда, когда онѣ оказываются исключенными другими цѣлями, которыя признаны болѣе желательными. Такимъ образомъ, критеріемъ для іерархическаго распредѣленія цѣлей является *степень желательности цѣли, несмотря на ея противорѣчія съ другими цѣлями и ограниченія ими стремленія къ ней, — степень, установленная на основѣ познанія совокупности реальныхъ условій и послѣдствій ихъ осуществленія.* Что съ

подобнымъ критеріемъ нельзя установить абсолютной системы цѣлей — ясно изъ предыдущаго. Индивидуальныя познанія постоянно ограничены и подлежатъ совершенствованію. Индивидуальная психическая жизнь не можетъ быть мѣриломъ всѣхъ существующихъ и будущихъ координацій чувствованій и стремленій. Условія практическаго осуществленія цѣлей, наконецъ, сами измѣняются вмѣстѣ съ измѣнчивой и прогрессирующей соціальной жизнью и въ меньшей степени — съ измѣненіями естественной и біологической структуры среды и самого человека. Но эта система цѣлей не можетъ также, на основаніи установленныхъ критеріевъ, привести къ какой-нибудь абсолютной высшей цѣли. Цѣль должна быть *желательна и мыслима*. Но абсолютная цѣль не можетъ быть желательна, потому что не можетъ быть мыслима, а не можетъ быть мыслима, потому что не можетъ быть содержаніемъ стремленія, перестающаго быть по самому своему понятію стремленіемъ, какъ только оно реализуется. Самое существованіе мысли и цѣлей исключаетъ существованіе абсолютнаго, мышленіе абсолютнаго, стремленіе къ абсолютному. Понятіе абсолютнаго является функцией стремленія человека къ безграничному самосохраненію, принимающей въ различныхъ направленіяхъ человѣческой дѣятельности разнообразнѣйшіе, тончайшіе и неумовимые нюансы. Метафизическое понятіе абсолютнаго блага, эстетическое понятіе абсолютной красоты суть только высшія формы проявляющагося во всѣхъ областяхъ индивидуальной и соціальной жизни стремленія брать себя—*свою жизнь, свои вкусы, свои интересы, свои потребности, свои взгляды, свои страданія, свои требованія, свои силы, свое преобладаніе*—мѣрилами и опредѣлителями всего вокругъ насъ вращающагося бытія. Великое преобразование душевной жизни человечества соціальной жизнью выводитъ его постепенно изъ біологической централизаціи организма, какъ фокуса сохраненія, выводитъ къ тому, что въ новыхъ формахъ, подготовляемыхъ развитіемъ сознанія, онъ перелагаетъ центр тяжести отношеній къ міру—изъ индивидуума, въ современомъ значеніи слова, въ болѣе сложную—одновременно болѣе централизованную и болѣе расчлененную систему, къ возникновенію которой мы можемъ стремиться, но которой мы не можемъ себя представить и съ которой не можемъ отождествить что-либо нами испытанное, или для насъ мыслимое. Уничтоженіе поня-

тія абсолютнаго въ философіи является однимъ изъ посредствующихъ членовъ въ подготовленіи этого великаго преобразованія.

---

Сказаннымъ еще не дано *содержаніе* высшихъ и подчиненныхъ цѣлей и отдѣльныхъ нормъ человѣческой дѣятельности въ различныхъ областяхъ дѣйствительности. Установленіемъ этихъ цѣлей и нормъ занимаются этика и практическія социальныя науки, политическая экономія, юриспруденція, политика,—далѣе, различныя прикладныя науки, какъ технологія, гигиена, терапия и т. д. Практическое мышленіе происходитъ почти непрерывно въ обыденной сознательной жизни. Научныя свѣдѣнія, ежедневный опытъ, установленныя правила, привычки и логическое мышленіе ведутъ насъ въ большинствѣ случаевъ къ быстрому и однозначному выбору и рѣшенію. Сложныя и трудныя рѣшенія представляются въ меньшинствѣ въ теченіи обыденной жизни. Для уясненія общихъ методологическихъ положеній теоріи совершенствованія—преодолѣнія цѣлей черезъ стремленіе къ ихъ осуществленію, какъ высшаго принципа практической дѣятельности (такъ же впрочемъ, какъ и дѣятельности теоретической и эстетическаго творчества), укажемъ на основные принципы нравственности, къ которымъ приходитъ теорія совершенствованія, и на результаты ихъ критическаго приложенія къ вопросамъ экономическимъ, политическимъ и правовымъ.

Принципы блага человѣчества, личнаго счастья и господства разума надъ чувствованіями и волей возводятся этическими системами каждый въ единственный и верховный принципъ нравственной дѣятельности. Благо человѣчества могло бы быть такимъ принципомъ, если бы существовали для всего человѣчества одинаковыя условія удовлетворенія его потребностей, если бы человечество видѣло свое благо въ однородномъ, опредѣленномъ, для всѣхъ одинаковомъ состояніи и если бы это для всѣхъ одинаковое благо было для всѣхъ достижимо. И дѣйствительно, психологическія основы этого принципа и заключаются въ томъ, что онъ обращаетъ вниманіе на элементарныя общечеловѣческія потребности, удовлетворить которыя требуетъ сколько-нибудь развитое чувство гуманности. Принципъ блага человѣчества выступаетъ обыкновенно въ связи съ демократическими и утилитарными

требованіями и получаетъ только черезъ послѣднія опредѣленный смыслъ. Какъ верховный этическій принципъ, какъ однозначный критерій нравственной дѣятельности, онъ не выдерживаетъ критики. Удовлетвореніе матеріальныхъ потребностей человѣчества достигалось и достигается до сихъ поръ стремленіемъ къ достиженію различныхъ цѣлей социальной жизни и борьбой между ними. Какъ въ органической природѣ, индивидуумъ и въ обществѣ не является самоцѣлью, хотя социальная эволюція и управляется законами, отличными отъ законовъ эволюціи органической. И въ обществѣ слабые подавляются сильными, удовлетвореніе однихъ потребностей связано съ неудовлетвореніемъ другихъ, и удовлетвореніе потребностей однихъ личностей часто связано съ неудовлетвореніемъ потребностей другихъ личностей. Съ дифференціаціей общества благо человѣчества теряетъ всякую опредѣленность: благо одного не есть благо другого, или безразлично для другого. Принципъ блага человѣчества не даетъ указанія на то, какое изъ различныхъ благъ человѣчества—если существуютъ различныя блага и невозможно одновременно стремиться ко всѣмъ—должно быть предпочтительно положено въ основу нравственной дѣятельности: удовлетвореніе ли эстетическихъ, религіозныхъ и этическихъ потребностей, или удовлетвореніе потребностей матеріальныхъ и эгоистическихъ. Единственный изъ принципа блага человѣчества вытекающій критерій лежалъ бы въ требованіи удовлетворенія потребностей большинства людей вообще. Но чѣмъ шире кругъ людей, потребности которыхъ приходится принимать во вниманіе при размышленіяхъ объ ихъ удовлетвореніи, тѣмъ болѣе должны мы апеллировать къ чувствованіямъ, не непосредственно основаннымъ на этихъ потребностяхъ, ихъ ограничивающимъ, имъ противорѣчающимъ. Мы должны апеллировать къ нравственнымъ чувствованіямъ и волѣ, требовать коопераціи и солидарности—мы должны хотѣть возникновенія въ человѣчествѣ другихъ потребностей, кромѣ матеріальныхъ и въ противовѣсъ имъ. Принципъ блага большинства, положенный въ основу нравственной дѣятельности, тотчасъ же выводитъ за свои предѣлы и приводитъ къ другимъ принципамъ. Намъ приходится признать культивированіе и удовлетвореніе другихъ потребностей, чѣмъ матеріальныя потребности большинства,—потребностей познанія и сожитія, чувствованій любви и справедливости; намъ приходится признать ихъ желательными



и высшими, и цѣль удовлетворенія матеріальныхъ потребностей человѣчества переходитъ въ другую цѣль: удовлетвореніе матеріальныхъ и *духовныхъ* потребностей всюду, гдѣ онѣ имѣются, — и притомъ съ высшею оцѣнкою духовныхъ потребностей сравнительно съ матеріальными съ высшей оцѣнкою развитого меньшинства сравнительно съ неразвитымъ большинствомъ, насколько послѣднее не представляетъ условій, границъ и препятствій для дальнѣйшаго развитія меньшинства. Удовлетвореніе же матеріальныхъ потребностей большинства перестаетъ быть конечнымъ идеаломъ; оно должно вытекать изъ этическихъ стремленій меньшинства, какъ основы его цѣнности, и изъ стремленія удовлетвореніемъ матеріальныхъ потребностей сдѣлать возможнымъ умственное и нравственное развитіе широкихъ массъ и этимъ устранить ограниченность условій развитія, заключенныхъ въ тѣсныхъ социальныхъ группахъ, и препятствія къ высшему развитію, вытекающія изъ низкаго уровня широкихъ массъ, ихъ непониманія и несочувствія требованіямъ высшаго порядка.

Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ требованію роста любви въ человѣчествѣ. Любовь, это — стремленіе удовлетворить жизненнымъ требованіямъ другого человѣка, проникнуться этими требованіями, солидарно пережить жизненный процессъ этого человѣка. Познаніе и любовь взаимно обусловливаютъ другъ друга. Какъ для познанія необходима любовь — проникновеніе и углубленіе въ предметъ должно доставлять наслажденіе, такъ для любви необходимо познаніе — жизненные требованія другого человѣка не могутъ быть предметомъ стремленія безъ проникновенія ими. Но взаимное переживаніе жизненныхъ процессовъ другихъ людей лежитъ въ самой основѣ общественной жизни. Соціальный прогрессъ состоитъ въ ростѣ, расчлененіи и углубленіи солидарнаго переживанія между людьми. Условія, необходимыя для подавленія злоупотребленій, ненависти и борьбы между людьми, съ необходимостью приводятъ къ требованіямъ любви, солидарности между людьми. Увеличеніе человѣческой солидарности, увеличеніе любви между людьми является безусловнымъ нравственнымъ требованіемъ. Всякій фактъ любви и все ведущее къ созданію внутренней способности обширной и углубленной любви одобряются нравственнымъ сознаніемъ, какъ безусловно должное, всюду, гдѣ они встрѣчаются, и являются требованіемъ, которое мы предъявляемъ къ

собственнымъ поступкамъ—все равно удовлетворяютъ они, или не удовлетворяютъ этимъ требованіямъ.

Но именно отсутствіе постоянной возможности удовлетворять безусловное требованіе любви приводитъ къ отрицанію ея *единственной* безусловной желательности. Сочувствіе или состраданіе связанныя съ переживаніемъ тѣлесныхъ немощей и тѣлесныхъ потребностей другихъ людей, являются лишь очень смѣшанными проявленіями любви. Солидарное переживаніе ограничивается здѣсь сочувствіемъ къ этимъ тѣлеснымъ состояніямъ; разница условий и содержаній жизни заставляетъ противопоставлять себя страдаемому и во всемъ отношеніи къ міру руководиться не принципомъ любви, а эгоистическими требованіями собственнаго счастья, сохраненія, довольства. Даже въ самое состраданіе входятъ антагонистическіе страдающему элементы удовольствія,—рады передъ собственнымъ благосостояніемъ и возможностью помочь. И это отрицаніе принципа любви въ самыхъ попыткахъ его осуществленія лежитъ въ самыхъ ея основаніяхъ. Любовь направляется къ существу, внѣ насъ стоящему; утвержденіе его жизненнаго процесса не есть утвержденіе нашего, и наоборотъ. Съ точки зрѣнія различныхъ центровъ любви еѹ требуется, изъ нея вытекаетъ противоположное. И подобное отношеніе не приводитъ къ абсолютной солидарности, потому что таковая фактически не существуетъ и нѣтъ возможности ее осуществить. Жизненные процессы различныхъ людей имѣютъ разныя требованія и разныя внутреннія и внѣшнія возможности удовлетворенія этихъ требованій. Они имѣютъ также различныя цѣнности. Существуютъ люди развитые, любящіе, здоровые и существуютъ неразвитые, эгоистичные, больные и вырождающіеся. Отношенія между людьми различаются степенью взаимной солидарности или диссолидарности по отношенію къ внѣшней, социальной и несоциальной средѣ. Требованіе неограниченнаго, безпрестаннаго и исключительнаго руководства принципомъ любви въ нашей дѣятельности приводитъ, поэтому, къ невозможнымъ абсурдамъ. Здоровый человѣкъ долженъ принести себя въ жертву слабому и дряхлому, развитой и болѣе любящей человѣкъ долженъ подавлять свои требованія передъ требованіями неразвитого и эгоистичнаго человѣка. Болѣе тѣсная солидарность должна разрушиться, чтобы удовлетворить требованіямъ болѣе широкихъ и менѣе солидарныхъ круговъ. Все способное къ

любви и активно любящее должно само себя уничтожить и оставить переживающими лишь отрицателей принципа любви, во имя какъ разъ этого принципа! Таково слѣдствіе неограниченно проведеннаго принципа любви въ человѣческой жизни. Безусловная желательность возможно высокой и активной любви къ человѣчеству и въ человѣчествѣ связана и обусловлена желательностью другихъ, ее ограничивающихъ, частью ее отрицающихъ, но такъ же, какъ она, *безусловно* желательныхъ принциповъ свободы и истины, которые мы сейчасъ рассмотримъ.

Противорѣчивость выводовъ изъ принципа любви, какъ неограниченно управляющаго человѣческими поступками, не ускользнула отъ вниманія моралистовъ. Они указываютъ на врожденное всякому человѣку стремленіе къ самосохраненію или счастью. Естественный эгоизмъ представляетъ энергическій противовѣсъ альтруистическимъ инстинктамъ, послѣдніе слабѣе перваго и нечего бояться ихъ перевѣса; нужно стремиться къ такому ихъ усиленію, чтобы между ними и эгоизмомъ образовалась гармонія, больше всего соотвѣтствующая условіямъ общественнаго блага. Стремленіе къ счастью является такимъ образомъ, по мнѣнію этиковъ, такимъ же руководящимъ принципомъ нравственной дѣятельности. Не будемъ здѣсь останавливаться на совершенно несостоятельныхъ попыткахъ вывести требованіе любви изъ эгоистическихъ стремленій къ счастью и разумнаго расчета различныхъ источниковъ его достиженія, или на выведенномъ, опять-таки изъ стремленія каждаго къ счастью, моральномъ принципѣ наибольшаго счастья наибольшаго числа людей, котораго мы коснулись выше, а посмотримъ лишь, можетъ ли быть личное счастье положено, какъ основное требованіе, *на вѣду* съ требованіемъ любви.

По моему мнѣнію, понятіе счастья неудовлетворительно характеризуетъ совокупность тѣхъ стремленій, которыя не противопологаются всецѣло, въ средствахъ и послѣдствіяхъ своего удовлетворенія, требованію любви, но сами разсматриваются, какъ послѣднему не подчиненныя, равноправныя цѣли. Счастье означаетъ удовольствіе, наслажденіе, удовлетворенность и вытекаетъ изъ безпрепятственнаго теченія нашихъ жизненныхъ процессовъ, изъ соотвѣтственнаго органамъ, ихъ силамъ и ихъ подготовкамъ функционированія ихъ. Но изъ послѣдняго вытекаютъ въ высоко дифференцированныхъ обществахъ (въ которыхъ, впро-

чемъ, только и возникаетъ индивидуальное стремленіе къ счастью) еще и другія чувствованія и требованія, кромѣ удовольствія, наслажденія и т. п. Потребности познанія и эстетическаго созерцанія, въ которыхъ личность сильнѣе всего противопоставляется требованіямъ самоотверженія, имѣютъ въ результатѣ гораздо болѣе сложное чувствованіе, чѣмъ чувствованіе счастья. Въ личности можетъ даже образоваться презрѣніе къ счастью, ко всякимъ чувствованіямъ, доставляемымъ такими простыми объектами, что содержаніемъ стремленія является самое наслажденіе, самое счастье, а вовсе не объектъ. Въ ней можетъ возникнуть требованіе стремленія къ такимъ дѣятельностямъ и состояніямъ, которыя приносятъ съ собою чувствованіе, не достигаемое иначе, чѣмъ черезъ нихъ, въ ихъ собственномъ характерномъ содержаніи. Личность можетъ поставить свои требованія погрузиться въ художественное творчество и созерцаніе или въ теоретическое мышленіе мѣрилами своего «счастья», а не взять «счащеніе» мѣриломъ для установленія желательности, или нежелательности какихъ-либо содержаній. Какъ принципъ человѣческаго блага, ясно продуманный, приводитъ къ требованію любви къ человѣчеству, такъ и принципъ счастья приводитъ къ преодолѣнію его въ высшемъ требованіи, основанномъ на различіи и разнородности условій и содержаній счастья. Такимъ требованіемъ является принципъ *свободы*—безпрепятственнаго осуществленія внутреннихъ потребностей человѣческой личности во всемъ своеобразіи этихъ потребностей. Какъ и принципъ любви, принципъ свободы не можетъ быть мыслимъ, какъ единственно и неограниченно опредѣляющей нашу дѣятельность. Свобода одного не совпадаетъ со свободой другого. Сильный долженъ былъ бы совершенно подавлять слабого. Между сильными должна была бы происходить борьба и взаимное отрицаніе свободы. Разложеніе общества и исчезновеніе, въ силу этого, возможности для какаго бы то ни было человѣка удовлетворять свои потребности, или всеобщее порабощеніе нѣсколькимъ тиранамъ были бы необходимыми послѣдствіями неограниченнаго дѣйствія принципа свободы. Но въ реальности социальной жизни свобода оказывается такъ же, какъ и любовь, безусловно желательнымъ отношеніемъ къ людямъ. Ограниченіе свободы, какъ и ограниченіе любви, если и признаются необходимыми, считаются тѣмъ менѣе должными, желательными, чѣмъ выше потребности, удовлетвореніемъ кото-

рыхъ личности дана свобода и чѣмъ выше содержаніе и степень взаимнаго переживанія, на которыхъ основана любовь.

Увеличеніе материальныхъ и психическихъ возможностей любви и свободы достигается человѣчествомъ черезъ проникновеніе въ законы и процессы природы, челоѣка и общества, черезъ измѣненія душевной жизни развитіемъ сознанія и созданія, при помощи познанныхъ отношеній дѣйствительности, лучшихъ условий сохраненія и взаимодействія между личностями. Отсюда возникаетъ въ челоѣческомъ обществѣ требованіе познанія истины, какъ источника удовлетворенія всѣхъ идеальныхъ стремленій челоѣка. Познаніе, дѣятельность разума является такимъ могучимъ факторомъ стремленія къ нравственнымъ идеаламъ и ихъ осуществленія, что этическая мысль философовъ, посвящающихъ всю свою жизнь изслѣдованію истины и истинно-должнаго, въ самомъ своемъ началѣ пришла къ утвержденію разума, какъ высшаго принципа нравственной дѣятельности, — съ отрицаніемъ одновременно возникающихъ принциповъ личнаго счастья и блага ближняго, какъ высшихъ принциповъ. Разумъ, какъ высшій принципъ, берется то въ смыслѣ погруженія въ познаніе истины и уничтоженія всевозможныхъ аффектовъ и стремленій (Будда, стоики, Спиноза), то въ смыслѣ требованія исключенія изъ нравственной дѣятельности всякихъ мотивовъ чувственнаго и утилитарнаго характера. Ни въ той, ни въ другой формѣ познаніе не можетъ быть признано *единственнымъ* верховнымъ принципомъ челоѣческой дѣятельности, а его безусловная желательность на ряду съ другими этическими принципами должна быть точнѣе установлена.

А. Гуревичъ<sup>1)</sup>.

1) Статья посмертная.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## Обзоръ книгъ.

«Einleitung in die Philosophie» Von Hans Cornelius. Leipzig, B. G. Teubner, 1903, стр. XIV+357.

«Введеніе въ философію» проф. Корнелиуса — цѣлая философская система. Авторъ ея не вдохновенный пророкъ и, очевидно, не имѣетъ претензіи стать имъ. Особенно это чувствуется въ его отношеніи къ вопросамъ жизни. Онъ не стремится увлечь за собою читателя, а скорѣе хочетъ подѣйствовать на него убѣдительною доводами. Онъ пишетъ наглядно, ясно и безъ излишняго ученаго балласта. Последнее тѣмъ болѣе удивительно, что большая часть развиваемыхъ имъ взглядовъ обязана своимъ происхожденіемъ Авенаріусу, философствующимъ физикамъ Маху, Гертцу и фонъ-Кирхову, кантіанству и такъ называемому психологизму.

Корнелиусъ изо всѣхъ силъ ищетъ успокоенія. Конфликты ума и чувства ненавистны ему. По его мнѣнію, всякій философъ стремится къ тому же. Только совершенное уразумѣніе міра можетъ дать человѣку полное успокоеніе, и философія съ незапамятныхъ временъ жаждала подобнаго успокоенія и уразумѣнія. Такимъ образомъ стремленіе къ успокоенію является внутреннимъ стимуломъ достигаемой познаниемъ ясности. Интересно сопоставить съ этимъ взглядомъ мнѣніе Шопенгауэра. Шопенгауэръ (а до него еще Платонъ) находитъ, что изумленіе въ виду самыхъ обыденныхъ вещей и недоумѣніе по поводу самыхъ обыкновенныхъ фактовъ повседневной дѣйствительности составляетъ отличительное свойство философскаго ума. Для

Шопенгауэра философскій умъ ставитъ вопросы, такъ сказать, по собственной инициативѣ и слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ положительный, свободно-творческій даръ; для натуралистически же настроенныхъ мыслителей и въ частности для Корнелиуса онъ стремится къ ясности, чтобы преодолѣть свое безпокойство заглушить внутреннюю тревогу.

Взглядъ на источникъ философскаго отношенія къ міру бросаетъ свѣтъ и на предметъ философіи. Философія не только постигаетъ міръ, но и творитъ его. Вглядываясь въ глубину, охватывая своимъ ясновидящимъ взоромъ даль, философъ является пророкомъ въ царствѣ мысли, созерцающимъ болѣе совершенный, «истинный» міръ, по образу котораго онъ создаетъ свои построения и чеканитъ свои цѣнности. «Наука, какъ таковая—говоритъ Алоизъ Риль—не имѣетъ понятія цѣнности. Она познаетъ, но не судитъ. Но помимо научнаго взгляда на духовную жизнь, существуетъ еще другой взглядъ, открывающій въ ней цѣнности, и только послѣдній проникаетъ въ настоящую область духа». Философія, скажемъ мы словами Платона, является особой «формой жизни», она охватываетъ больше, чѣмъ наука и иначе это дѣлаетъ. Для Корнелиуса же наука заключается въ стремленіи къ ясному уразумѣнію (Klarheit), а стремленіе къ конечному пониманію (lezte Klarheit) является задачей философіи. Наука и философія, слѣдовательно, движутся по одной и той же линіи.—Мы тутъ коснулись принципиальнаго вопроса, въ послѣдніе пятьдесятъ лѣтъ особенно волнующаго философскіе умы. Эмпиризмъ вообще отрицалъ за философіей какое бы то ни было самостоятельное значеніе, Корнелиусъ же, какъ «критическій эмпиристъ», оставляетъ ей мѣсто при наукѣ и даже удостоиваетъ ее званія прислужницы послѣдней. Въ данномъ случаѣ ему не удалось освободиться изъ путъ «эмпиризма».

Пусть указанная Корнелиусомъ психологическая основа философскаго мышленія не внушаетъ читателю опасеній: Корнелиусъ все же достигаетъ высшаго примиренія и полнаго душевнаго равновѣсія. Дыханіе трагизма не коснулось его «системы», и все можно разрѣшить и объяснить, если бы правильно и умѣло поставить вопросы. Всего раньше необходимо сдѣлать критическій пересмотръ основныхъ философскихъ проблемъ, чтобы удовлетворить «потребности въ философской ясности». Нужно отвѣтить на вопросы, какимъ образомъ составились всевозмож-

ныя представленія о мірѣ, въ свое время удовлетворявшія «потребность въ ясности», почему они потомъ переставали удовлетворять ее и замѣнялись другими построениями.

Философское, или научное мышленіе создало цѣлый рядъ различныхъ объясненій міра, начиная съ антропоморфическихъ, міеологическихъ, фантастически-поэтическихъ и кончая догматически-научными или, собственно, до-научными, затѣмъ, критическими и «чисто-эмпирическими» воззрѣніями. Различіе между «догматизмомъ» и «чистымъ эмпиризмомъ» авторъ разбираемой книги видитъ въ томъ, что въ сужденіяхъ догматизма «включены нѣкоторыя эмпирически не вполне оправданныя предпосылки, другими словами, тамъ введены понятія, значеніе и примѣненіе которыхъ не обосновано исключительно и понятнымъ образомъ опытными данными». Человѣкъ, уже стоящій на относительно высокой ступени культуры, еще объясняетъ, на примѣръ, явленіе грома и молніи ихъ происхожденіемъ отъ высшаго человѣкоподобнаго существа; онъ слѣдовательно прибѣгаетъ при объясненіяхъ къ понятіямъ, *опытнымъ путемъ* не подтверждающимся. И несмотря на это, наивное мышленіе удовлетворяется подобными объясненіями не въ меньшей степени, нежели болѣе развитое сознаніе современными космогоніями. Какъ же это можетъ быть? Отвѣтъ получается самъ собою, если имѣть въ виду однородный методъ, общій всѣмъ видамъ объясненій. Въ выше приведенномъ примѣрѣ два независимыхъ непонятныхъ намъ явленія подводятся подъ болѣе знакомое представленіе о дѣятельности человѣко-подобнаго существа и, такимъ образомъ, различное и разнообразное связывается воедино. Точно также при научныхъ объясненіяхъ разнообразныя и менѣе извѣстныя явленія сводятся къ немногимъ извѣстнымъ понятіямъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ обнаруживается принципъ «экономизаціи мышленія» и стремленіе къ интеллектуальному успокоенію. Ради послѣдняго совершается переходъ отъ «догматизма» къ «эмпиризму», т. е. мы вынуждены каждый разъ провѣрять составъ и происхожденіе объясняющихъ понятій. Все не поддающееся объясненію, все «метафизическое» постепенно должно быть удалено изъ нашихъ понятій. Должно стремиться «объяснить совокупность всѣхъ фактовъ понятіями, не содержащими въ себѣ ничего неразъясненнаго, проблематичнаго». Наростаніе безконечныхъ вопросовъ должно, благодаря этому, прекратиться. Задача же фи-



лософіи въ узкомъ смыслѣ становится теоретико-познавательной: она ставитъ вопросъ о происхожденіи и значеніи объясняющихъ понятій. Само-же объясненіе есть не что иное, какъ сведенное воедино описаніе непосредственно даннаго опыта, очищеннаго отъ антропоморфическихъ, догматическихъ и метафизическихъ элементовъ. Остается только показать, какой видъ имѣть полученная такимъ путемъ картина міра.

\* \* \*

Всѣ въ теченіе тысячилѣтій созданныя человѣчествомъ представленія или, лучше сказать, понятія о мірѣ растворяются въ огромномъ, логически непрерывномъ процессѣ познанія міра. Задача философа найти движущія силы этого великаго познавательнаго механизма, условія его каждой формы, задерживающіе его развитіе факторы, пройденныя имъ ступени и цѣль его движенія. Если мы предположимъ, что цѣль эта найдена и что она есть объединяющая «чистый опытъ» въ вышеобозначенномъ смыслѣ мировая картина, то окажется, что это извлеченное изъ опыта *мировое понятіе* соотвѣтствуетъ не пройденной уже человѣческой мыслью фазѣ развитія, а ненаступившей еще. Другими словами, искомая картина міра находится не позади насъ, а впереди. Дорога къ цѣли ведетъ черезъ недифференцированный «естественный мировой образъ» донаучнаго періода, далѣе черезъ метафизическій фазисъ догматическаго мышленія и доходитъ до теоретико-познавательной эры, гдѣ приобретенный и приобретаемый опытъ подвергается коренному «очищенію». Родственная современному эмпиризму по духу позитивистическая философія часто возвращается къ подобному представленію о циклѣ развитія человѣческаго мышленія. Огюстъ Контъ говоритъ о трехъ стадіяхъ человѣческаго духа, о теологическомъ, метафизическомъ и позитивномъ періодахъ развитія; подобная же мысль находится у Людвигъ Фейербаха, Штирнера и др. Указывая на это чисто формальное сходство, я вовсе не думаю умалять значенія «теоретико-познавательнаго эмпиризма». Хотя съ его, какъ и съ точки зрѣнія позитивизма, пройденныя стадіи мышленія препятствовали образованію совершеннаго понятія о мірѣ, но зато «чистый эмпиризмъ» въ противоположность, на-примѣръ, къ Конту видитъ какъ разъ въ глубокой древности, такъ сказать, въ до-научномъ мышленіи фундаментъ для обра-

зовація всевозможныхъ міровыхъ образовъ. Надо только отыскать затерявшійся кладъ. Въ этомъ отношеніи новый эмпиризмъ сильно напоминаетъ философію непосредственно даннаго, развиваемую Фейербахомъ. (См. кн. послѣдняго: «Grundzüge der Philosophie der Zukunft» стр; 69 § 44 «Die Dinge im Original» слѣдуетъ искать, по его мнѣнію, «in der Ursprache»). Элементы, изъ которыхъ создается новый «эмпирическій» міровой образъ не новы; новъ только взглядъ на нихъ, ново понятіе. Новымъ является также исходный пунктъ познавательнаго механизма, и приемы генетико-критическаго эмпиризма тоже иные.

Исходнымъ пунктомъ въ развитіи мірового познанія является такъ называемая «естественная міровая картина» («das natürliche Weltbild»), которая уже въ слѣдующемъ метафизическомъ періодѣ мышленія даетъ поводъ къ возникновенію основныхъ философскихъ проблемъ. Можно спорить противъ возможности установить исторически-эмпирическимъ путемъ подобный міровой образъ. Но за то его гипотетическое существованіе вполне допустимо...

Въ дѣтской стадіи человѣческаго мышленія мы еще не въ состояніи различать между данными воспріятія, создающими картину окружающаго насъ міра, и предметами, не входящими въ сферу нашего воспріятія. Мы скорѣе представляемъ себѣ воспріятія прикрѣпленными къ постоянно существующимъ вещамъ, какъ неотъемлемыя свойства послѣднихъ. Какимъ образомъ складывается у насъ убѣжденіе о существованіи неизмѣняющихся, постоянныхъ вещей въ противоположность къ переходящимъ явленіямъ, о которыхъ свидѣтельствуютъ наши чувственныя воспріятія?—этимъ вопросомъ въ «первобытномъ состояніи» еще не задаются. Полученное *понятіе о независимомъ отъ нашихъ воспріятій существованіи бытія*, называемое Корнеліусомъ *натуралистическимъ* понятіемъ, еще долгое время спустя дѣйствуетъ задерживающимъ образомъ на познаніе, но въ то же время придаетъ особое практическое значеніе объясненіямъ, опирающимся на него и ему подобныя положенія. «Само собою понятныя» представленія объ одинаковой сущности тѣла и души, о тѣсной связи тѣлеснаго міра съ духовнымъ «я» суть другія натуралистическія понятія, составляющія содержаніе естественнаго состоянія мышленія. Но наряду съ возрѣніемъ на идентичность матеріи и духа наивное сознаніе также образуетъ проти-

воположное представлѣніе. Сны и подобныя проявленія заставляютъ «я» почувствовать свою полную независимость отъ власти тѣла и такимъ путемъ возникаетъ *второе по важности натуралистическое понятіе объ индивидуальности*. Даже такія представленія, какъ «законъ», причина и слѣдствіе, дѣйствующія силы, играющія роль и въ современномъ мышленіи и часто употребляющіяся въ смыслѣ самостоятельной внѣшней сущности, суть остатки естественнаго антропоморфизма. Понятія объ объективномъ времени и пространствѣ и двусмысленности устной и письменной рѣчи дополняютъ эту первобытную, т. е. естественную міровую картину.

Эти натуралистическія понятія ни въ какомъ случаѣ не суть призраки, а представляютъ собою на извѣстной ступени развитія мышленія первыя необходимыя формы установленія порядка въ нашемъ опытѣ. Посредствомъ нихъ уже на низкихъ ступеняхъ мысли реализуется биопсихическій принципъ наименьшей траты силъ. Но тотъ же принципъ, вызвавшій къ жизни натуралистическія понятія, въ слѣдствіи колеблетъ ихъ значеніе. Понятія эти больше не въ силахъ охватить весь нагроможденный человѣчествомъ опытъ и выполнить вытекающія изъ принципа экономизаціи мышленія обязанности. Послѣдствіемъ такого положенія вещей снова является умственное безпокойство.

Метафизическая фаза человѣческаго мышленія почти исключительно живетъ тѣмъ, что она унаслѣдовала отъ предшествовавшаго ей періода. Въ одинъ изъ основныхъ факторовъ догматическаго процесса познанія она, напримѣръ, возводитъ натуралистическое понятіе о существованіи объективнаго, свободнаго отъ свойствъ нашихъ чувствованій міра вещей. *Монистическій матеріализмъ* достаточно свидѣтельствуетъ о роли этого понятія. Матеріализмъ видѣлъ свою чуть ли не единственную задачу въ изслѣдованіи «натуральнаго» объективнаго внѣшняго міра, міру же ощущеній онъ придавалъ второстепенное значеніе. Но пытливая философская мысль скоро вынуждена констатировать, что рядомъ съ объективнымъ физическимъ міромъ существуетъ «внѣфизическій» субъективный міръ, т. е. сознание познающаго субъекта, имѣющее свои законы. Параллельно съ матеріалистической метафизикой развивается, такимъ образомъ, *дуалистическое направленіе* въ философіи и въ связи съ нимъ вырастаетъ вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ между субъективнымъ и объективнымъ мірами.

Возникають, по выраженію автора, посредствующія проблемы (Vermittlungsprobleme) о воздѣйствіи объективнаго міра на сознание, о возможности полнаго познанія внѣшняго міра, о вмѣшательствѣ духовнаго «я» въ физическіе процессы и связаннныя съ этимъ проблемы о волевыхъ, сознательныхъ проявленіяхъ и о свободѣ воли, т.-е. вопросъ о независимомъ мірѣ субъективныхъ феноменовъ. Признаніе самодовлѣющаго субъективнаго міра знаменуетъ собою новую *идеалистическую* фазу философской мысли, подвергающую серьезному сомнѣнію положеніе о существованіи вполнѣ независимаго объективнаго міра. Идеализмъ снова вызываетъ къ жизни монистическія системы и, размышляя надъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о внѣшнемъ мірѣ, сообщаетъ философіи теоретико-познавательное направленіе.

Я не могу здѣсь слѣдовать за авторомъ во всѣхъ его остроумныхъ историческихъ изысканіяхъ, имѣющихъ, правда, чисто методологическое значеніе. Онъ разбираетъ подобнымъ образомъ всѣ характерныя философскія теченія и повсюду старается показать, что подлежитъ, съ точки зрѣнія защищаемаго имъ эмпиризма, выдѣленію изъ всего растущаго и расширяющагося мірового механизма познанія. Послѣ этого онъ приступаетъ къ положительной части своего труда, къ своей теоріи познанія. Здѣсь онъ старается показать, какая получится картина міра при помощи очищеннаго отъ всякихъ историческихъ примѣсей «чистаго опыта» и каковы законы, управляющіе имъ.

Все содержаніе познанія составляется изъ взаимодействія двухъ факторовъ: изъ матеріаловъ нашихъ воспріятій, перерабатываемыхъ формами отвлеченнаго мышленія, т.-е. понятіями. Но матеріаль нашихъ ощущеній, равно какъ и понятія заключены въ сознаніи, т.-е. въ психической жизни. Общія понятія, пріобрѣтенныя эмпирически-индуктивнымъ путемъ, уже въ состояніи придать опыту общеобязательный характеръ и сообщить ему объективную форму. Нѣтъ нужды поэтому въ понятіяхъ и категоріяхъ чистаго ума или въ Кантовскихъ а priori, которыя должны, какъ того еще требовалъ въ своихъ «пролегоменахъ къ критикѣ чистаго опыта» учитель автора, элиминировать изъ содержанія опыта. Но какъ возможно, чтобы формы психической жизни, вырабатывающіяся въ той же лабораторіи, гдѣ созидается все субъективное, переходящее сознание, пріобрѣтали способность превращать это же субъективное сознание въ объ-

ективное и общеобязательное, иными словами, какъ создающіяся индуктивнымъ, эмпирическимъ путемъ понятія становятся *общеобязательными* и *постоянными*? Эта проблема, формулированная примѣнительно къ психологизму въ гносеологіи, адептомъ котораго является и Корнелиусъ, гласить: что представляетъ собою механизмъ индукціи, создающій общеобязательныя и постоянныя творческія формы сознанія или понятія? Этимъ вопросомъ мы затрогиваемъ самый важный и спорный пунктъ не только въ произведеніи Корнелиуса, но и въ современной теоріи познанія вообще. Кто берется за рѣшеніе этой проблемы, теряющейся въ глубинахъ метаисторическаго сознанія, обязанъ раньше всего выяснитъ позицію, занимаемую имъ по отношенію къ Юму и Канту. Вообще, проблема объ источникѣ объективности и общеобязательности опыта не разъ еще явится камнемъ преткновенія многихъ философскихъ умовъ: она «почти» всегда приводитъ къ метафизикѣ.

Давидъ Юмъ пытался доказать, что полученныя путемъ наведенія изъ отдѣльныхъ данныхъ опыта заключенія или формы сознанія не въ состояніи превратить опытъ въ общеобязательный. Принципы человѣческаго познанія, необходимость связи, устанавливаемой теоріей между отдѣльными комплексами ощущеній— все это является для него лишь выраженіемъ «привычки», т.-е. «субъективнаго», психологическаго принужденія. Кантъ развилъ дальше поставленную Юмомъ проблему и въ отвѣтъ на поставленный вопросъ выяснилъ, что опытъ превращается въ объективный и общеобязательный или въ познаніе при помощи формъ сознанія или понятій, независимыхъ отъ содержанія чувственнаго опыта. Для него познаніе есть выраженіе чисто логическаго принужденія, т.-е. чистаго мышленія, мыслимаго какъ творческое начало въ процессѣ объективации опыта. Корнелиусъ соглашается съ Кантомъ и неокантіанцами, что опытъ самъ по себѣ еще не есть познаніе, и этимъ, какъ видитъ всякій, онъ уже дѣлаетъ шагъ впередъ отъ философіи «непосредственно даннаго». Онъ далѣе вынужденъ согласиться съ кантіанствомъ, и это вопреки Юму, что существуютъ понятія, объективирующія опытъ и придающія ему общеобязательный характеръ. Но вмѣстѣ съ Юмомъ онъ настаиваетъ, что ихъ надобно искать въ конкретномъ содержаніи психической жизни и изъ него извлекать. Выводы Юма оказались не продуктивными, потому что онъ

имѣлъ неправильное представленіе о психической жизни, считая ее атомизированной. Корнеліусъ же раздѣляетъ обычный теперь у многихъ психологовъ взглядъ, что такъ называемые простые составные элементы душевной жизни сами суть сложные связанные конгломераты (*Zusammenhänge*), т.-е. своего рода «органическія» соединенія. Этими психическими конгломератами, даннымъ намъ, такъ сказать, споконъ вѣковъ, соотвѣтствуютъ наши общія понятія, эти факторы, перерабатывающіе опытъ въ познаніе. И эти общія понятія, проистекающія изъ существованія первоначальныхъ психическихъ конгломератовъ, сильно напоминающихъ монады Лейбница, во всякое время проявляли свое дѣйствіе. Они поэтому не могутъ быть рассматриваемы какъ продуктъ какого-нибудь психическаго развитія. «Всякое психическое развитіе необходимымъ образомъ базируеть именно на этихъ факторахъ». Они имманентны «соціализированной» психической жизни и суть ея выраженіе. Непосредственно намъ даны не изолированные элементы, являющіеся плодомъ научной абстракціи, а готовые конгломераты, составныя части которыхъ Корнеліусъ подвергаетъ психологическому анализу. Эти разъ навсегда данныя психическіе конгломераты и соотвѣтствующія имъ понятія суть тѣ элементы въ процессѣ образованія научнаго опыта, которые производятъ все объективное и неизмѣнное въ противовѣсъ къ мѣняющимся и переходящимъ даннымъ воспріятій. Таковыми являются въ сущности общія «свойства» всякаго какъ *единство* мыслимаго процесса сознанія, какъ-то: отношенія послѣдовательности, одновременности, сходства и т. п.; словомъ все то, что сообщаетъ содержанію сознанія качественное и количественное единство. Истинное постоянное бытіе, учить критическій эмпиризмъ, суть понятія, или точнѣе *условія* процессовъ и переживаній сознанія, но не сами эти переживанія. Объективное бытіе должно, значить, себя творить, чтобы сколько-нибудь быть мыслимымъ, возможнымъ. Какой неожиданный результатъ для сенсуализма и философіи «непосредственно даннаго», «чистаго опыта»! Сказка о непосредственно данномъ познаніи совершенно позабыта. Непосредственно даннымъ оказалось лишь единство души и вытекающія изъ него необходимыя отношенія, т.-е. метаисторическое сознаніе, оплодотворяющее все содержаніе исторически данныхъ процессовъ сознанія. Но и эти метаисторическія формы сознанія, утверждаемъ

мы, даны намъ лишь въ процессѣ творчества познанія, а не «непосредственно», внѣ всякаго познавательнаго творчества, «по той сторонѣ», какъ этого хочетъ «метафизика» Корнеліуса. Въ статическомъ состояніи намъ вообще ничего не дано: внѣ творчества нѣтъ ни объективации, ни качества и количества, ни міра момента и міра вѣчнаго. Но и безъ этого шага, «чистый» эмпиризмъ далеко пошелъ впередъ. Критическій идеализмъ можетъ съ чистой совѣстью усмотрѣть въ этомъ санкцію себѣ со стороны современнаго сенсуализма или чистаго эмпиризма. Тутъ сказались необходимость «эмпиризма» дѣлать концессіи нарождающемуся творческому идеализму.

По аналогіи съ представленіемъ о созиданіи объективнаго внѣшняго міра создается и личность духовная, т.-е., вѣрнѣе, понятіе о ней. И она приобретаетъ объективный характеръ благодаря тѣмъ же созидающимъ опыту факторамъ. Но такъ же ли несокрушима, т.-е. «безсмертна», духовная личность, какъ объективированный внѣшній міръ? На этотъ вопросъ, по мнѣнію Корнеліуса, нельзя дать ни положительнаго, ни отрицательнаго отвѣта: неизмѣнны и независимы отъ всякаго воздѣйствія времени только условія переживаемыхъ сознаниемъ процессовъ, но не эти мѣняющіяся переживания сами, обычно сопровождаемые физиологическими процессами. Но все же мы не въ правѣ утверждать, что психическая жизнь прекращается вмѣстѣ съ разрушеніемъ физиологическаго основанія, равно какъ мы не можемъ заключать о продолженіи нашей личной психической жизни послѣ смерти на основаніи постоянства всѣхъ условій всякой психической жизни. «Прекращается ли наше сознание съ наступленіемъ смерти, или оно пробуждается къ новой жизни сызнова, какъ послѣ сна, обморока, наркоза — есть одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которыхъ мы не въ состояніи рѣшить научно».

\* \*

Предложимъ себѣ теперь вопросъ, какой видъ имѣетъ міръ послѣ анализа и критики всеобщаго содержанія познанія, и насколько онъ отличается отъ міра «примитивнаго»? Новое представленіе о мірѣ Корнеліусъ называетъ эмпирическимъ. Соответственно-ему *homo sapiens* видитъ себя окруженнымъ, пространственно, уходящей въ безконечность природой. Для отдѣльнаго человѣка природа въ цѣломъ составляетъ только изъ его непосредственныхъ

переживаній, т.-е. изъ мѣняющихся явленій его психической жизни. Они освѣдомляютъ его о прошломъ, настоящемъ и въ неясныхъ образахъ о будущемъ. Теченіе выплывающихъ на поверхность и уходящихъ въ глубь переживаній сознанія проникнуто внутренней связью, созданной общими условіями психической жизни, т.-е. понятіями. Эта проходящая черезъ всѣ стороны жизни внутренняя связь сообщаетъ ей постоянство и все, чего коснется свѣтъ упорядочивающихъ опытъ понятій, приобретаетъ свойство долговѣчнаго, константнаго. Благодаря этой имманентной опыту связи *homo sapiens* находитъ твердую точку опоры въ водоворотѣ неустанно набѣгающихъ волнъ переживаній. Передъ нимъ раскрывается картина неизмѣнно существующихъ вещей, или объективнаго внѣшняго міра. Затѣмъ онъ видитъ себя вынужденнымъ мыслить понятіе духовнаго «я» съ постоянными диспозиціями и, наконецъ, передъ нимъ вырастаетъ задача, систематически подчинять факторамъ внутренняго объединенія все опытное разнообразіе явленій, находящееся еще, такъ сказать, внѣ его духовнаго контроля. Чѣмъ уже теперь міръ, гдѣ царствуетъ слѣпая игра незаконной судьбы, чѣмъ шире область, гдѣ имѣетъ силу внутренній строй понятій, тѣмъ ближе становится человѣку окружающій его міръ и тѣмъ меньше является поводомъ къ безпокойству, и тѣмъ уютнѣе чувствуетъ себя человѣкъ «эмпирическаго міровоззрѣнія», человѣкъ вообще. «Эмпиристъ» ощущаетъ въ себѣ и безсознательную жизнь, но ее онъ считаетъ послѣдствіемъ незнакомыхъ ему еще причинъ, неподчиненныхъ его интеллекту факторовъ. Въ этомъ мірѣ человѣкъ чувствуетъ себя также свободнымъ, но лишь до момента познанія. Здѣсь скорѣе люди пользуются родомъ кажущейся свободы. Каждый въ отдѣльности, какъ существо «научное», не свободенъ.

Корнеліусъ остается, такимъ образомъ, при старой точкѣ зрѣнія рационализма, не чуждой и нѣкоторымъ кантіанцамъ. Онъ приноситъ дань положенію Спинозы, что свобода есть «убѣжище незнанія», *asylum ignorantiae*, и переоцѣниваетъ силу вліянія объективирующаго опытъ познанія. Въ этомъ вопросѣ онъ совершенно отсталъ отъ требованій того самаго критицизма, сторонникомъ котораго онъ себя считаетъ. Но это имѣетъ свои основанія. Для Корнеліуса категоріи познанія не простыя средства созидающаго опытъ процесса; онѣ являютъ



собою истинную природу міра, его метафизическую сущность. Для чистаго же критицизма категоріи эти играютъ лишь роль средствъ познанія и то только въ области чувственнаго опыта. Вообще же картина міра, рисуемая «эмпиризмомъ», не многимъ отличается отъ подобной картины трансцендентальнаго идеализма, съ чѣмъ соглашается и самъ авторъ.

Читатель можетъ теперь убѣдиться, что новое «эмпирическое» міро-изображеніе въ сущности немногимъ отличается отъ «естественной» картины міра. Новое заключается лишь въ извѣстной интерпретаціи однихъ и тѣхъ же отношеній человѣка къ міру. Прибавилось лишь иное воззрѣніе на разъ навсегда найденные человѣкомъ конгломераты міра. Иначе и не могло быть, ибо, по «аксіомѣ» Авенаріуса, всякое научное знаніе есть только дальнѣйшее усовершенствованіе (Ausbildung) до-научнаго, и всѣ понятія философскихъ мировоззрѣній только продуктъ измѣненія (Abänderung) первоначальныхъ понятій (Annahme) о мірѣ. Ничего нѣтъ новаго подъ луной. Интересно было бы убѣдиться, насколько эта «аксіома» могла бы быть примѣненной къ развитію социальнаго сознанія, т.-е. къ мировой социальной исторіи.

Господствующіе въ настоящее время два направленія, «критицизмъ» и «эмпиризмъ», цѣлуются лишь интерпретировать разъ навсегда данный міръ. Не надо поэтому удивляться, что ихъ стремленіе не удовлетворить дальнѣе желанія достигъ разъ навсегда открытій противорѣчій между «теоріей» и «практикой», какъ нѣчто неизбѣжное и вѣчное.

Если сравнить «критическій эмпиризмъ» со старымъ англійскимъ эмпиризмомъ, то окажется, что эмпиризмъ совершилъ большую эволюцію, что проявляется также и при разсмотрѣніи проблемы практической философіи. Корнеліусъ видитъ себя вынужденнымъ обосновать свою этику на понятіи объ оцѣнкѣ, коренящемся, какъ и всякое другое понятіе, въ психической жизни и критиковать ойданизмъ, обычно сопутствовавшій эмпиризму. Кантъ предостерегалъ континентальныхъ философовъ отъ этического иллюзионизма англійскаго эмпиризма и довидимому голосъ Канта не прешелъ безъ послѣдствій для «чистыхъ» эмпириковъ. Всѣ понятія, связанныя съ представленіемъ о должествующемъ бытіи, сводятся для Корнеліуса къ вопросу о степени ихъ желательности, т.-е. къ ихъ цѣнности для насъ. И ихъ существованіе зависитъ каждый разъ отъ того, насколько

они отвѣчаютъ нашей свободной отъ стремленій момента и отъ вліяній традицій потребности въ установленіи обусловливающихъ нашу оцѣнку принциповъ. И тутъ сказывается томленіе по «последней ясности», по спокойствію. Погоня за жизнью безъ страданій, за жизнью, гдѣ отсутствуютъ всякіе душевные конфликты, является основнымъ нервомъ жизневоззрѣнія матеріализма, механистическаго натурализма и эмпиризма, и этой традиціи остался вѣренъ и авторъ. Этотъ основной стимулъ теоретической и практической жизни призванъ даже объединить «правду-истину и правду-справедливость». Въ стремленіи къ спокойствію, а слѣдовательно къ «конечной ясности», къ установленію строя понятій, базирующихъ, такъ сказать, на самихъ себѣ, на непосредственно данныхъ психическихъ конгломератахъ,—въ этомъ стремленіи растворяется и долженъ раствориться весь человѣкъ и все человѣческое. Только такимъ образомъ создается гармоническая личность, похожая по своему внутреннему совершенству на произведеніе искусства. Въ достиженіи такой созданной изъ однородныхъ мотивовъ и стремленій личности—весь смыслъ человѣческой жизни.

Если ближе присмотрѣться къ намѣченному здѣсь жизневоззрѣнію, то окажется, что и въ немъ сказалась тенденція вѣка выйти изъ односторонностей раціонализма и сенсуализма. Но эта попытка эмпиризму въ лицѣ Корнеліуса не удалась. Раціонализмъ стремился растворить всю жизнь въ познаніи ея, а смыслъ жизни онъ видѣлъ въ этомъ же познаніи, въ стремленіи къ нему, или къ истинѣ. «Жизнь» превратилась здѣсь въ ряды логическихъ формулъ, въ сухой міровой механизмъ. Сенсуалисты видѣли, напротивъ, всю свою задачу въ томъ, чтобы растворить интеллектуальное сознаніе въ «жизни», чтобы заставить мысль служить мнимой непосредственно данной чувственной дѣйствительности. Но благодаря этому сузились какъ границы познанія, такъ и область жизни. Въ этомъ смыслѣ чистый интеллектуализмъ и чистый эмпиризмъ сошлись въ своихъ жизненныхъ стремленіяхъ. Выйти изъ этого положенія вещей не суждено и Корнеліусу и это несмотря на концессіи, дѣлаемыя имъ кантовскому раціонализму. Какъ разъ эти уступки дѣлаютъ книгу Корнеліуса своевременной, симптоматической. Онѣ показываютъ намъ, какъ часто аналитическій взглядъ на содержаніе опыта заставляеть и чистый эмпиризмъ превратиться въ критическій или, лучше сказать,

въ рационалистическій эмпиризмъ. Господствующій номинализмъ съ свойственнымъ ему индуктивнымъ методомъ уступаетъ мѣсто реализму съ сопутствующей ему дедукціей. Желая избѣжать априорнаго обоснованія основныхъ понятій познанія, Корнелиусъ вернулся, самъ того не замѣчая, къ средневѣковому мышленію и къ его представителю въ новое время—Гегелю. Непреходящимъ, вѣчнымъ, «истиннымъ», утверждаетъ онъ въ духѣ Гегеля, является все «общее», понятія, разъ навсегда данные психическіе конгломераты, т.-е. нѣчто такое, что не создается въ процессѣ образованія опыта. Уже этотъ взглядъ на источникъ и сущность понятій и отношеніе къ вопросу о сущности и безсмертіи души приближаетъ автора къ метафизическому мышленію и вводитъ противорѣчія въ его монистическую концепцію.

Мнѣ нѣтъ возможности и надобности болѣе подробно останавливаться на развиваемыхъ въ интересной, хотя и совершенно неоригинальной книгѣ взглядахъ. Моя замѣтка имѣетъ въ виду обратить на нее вниманіе интересующихся судьбами философіи «чистаго опыта», ея эволюціей и переходнымъ состояніемъ «эмпирическаго» направленія вообще. Съ этой точки зрѣнія «Введеніе въ философію» Корнелиуса заслуживаетъ серьезнаго къ себѣ отношенія.

Д. Нойгенъ.

**Алоизъ Риль. Введеніе въ современную философію. Переводъ съ нѣмецкаго С. Штейнберга.**

Алоизъ Риль одинъ изъ видныхъ представителей неокантианства и принадлежитъ къ тому его «лѣвому крылу», которое рѣшительно отвергаетъ возможность метафизики, какъ науки, и сводитъ всю задачу «научной философіи» къ теоріи и критикѣ познанія. Согласно такому толкованію, предметомъ «научной философіи» является уже проблема самой науки, какъ таковой, вопросъ о ея предпосылкахъ и границахъ, или, иначе говоря,—ея предметомъ служить самъ опытъ, какъ таковой. Но кто знаетъ лишь научное понятіе философіи, замѣчаетъ Риль, тотъ не знаетъ еще всей ея сущности. Наряду съ пониманіемъ философіи, какъ науки объ опытѣ, какъ таковой, существуетъ, по Риллю, и другое,—согласно которому философія является какъ бы своего рода «искусствомъ вести духовную жизнь», или «духовнымъ руководствомъ».

Остановимся подробнѣе на отношеніи Рила къ 3-мъ современнымъ философамъ: Оствальду; Авенаріусу и Ницше, стоящимъ теперь въ центрѣ философскаго интереса:

Оствальдъ является теперь, какъ извѣстно, однимъ изъ видныхъ противниковъ «механическаго міропониманія». Сомнѣніе въ правильности послѣдняго возникло, однако, какъ у Оствальда, такъ и у другихъ естествоиспытателей не подъ вліяніемъ гносеологическихъ соображеній о томъ, представляютъ ли понятія массы и силы или массы и движенія достаточныя формы для изображенія естественныхъ процессовъ. Критика «механическаго міропониманія» по своему генезису и по своимъ аргументамъ явилась всецѣло какъ бы внутреннимъ дѣломъ естествознанія. Основаніемъ для нея послужилъ тотъ существенный фактъ, что механическое міропониманіе, построенное по образцу видимаго движенія массъ, въ особенности же движенія планетъ, оказывается неподходящимъ и неудобнымъ уже при перенесеніи его на такіе физическіе процессы, какъ термическіе и электрическіе, которые не обладаютъ непосредственно механическими свойствами (ст. 98). Непосредственнымъ толчкомъ для развитія антимеханическаго направленія въ теоретическомъ естествознаніи явилось открытіе закона сохраненія энергіи. Къ неизмѣнности массы, доказанной Лавуазье, присоединилась, такимъ образомъ, другая неизмѣнная величина, первоначально названная силой, а позже, по примѣру Томсона, энергіей. И было вполнѣ естественно попытаться свести эти двѣ величины къ одной—энергіи. Честь первой такой попытки принадлежитъ Оствальду, пытавшемуся расширить ученіе объ энергіи въ цѣлую энергетическую натурь-философію. Механическому изображенію міра, вылившемуся въ форму системы ускореній и системы соединеній твердыхъ массъ, Оствальдъ пытался противопоставить новую и болѣе широкую энергетическую систему, видящую свою заслугу въ исключеніи всего гипотетическаго и ограничивающуюся доступными измѣренію явленіями; при чемъ, надо отмѣтить, однако, что эта новая система уступаетъ во многихъ случаяхъ въ наглядности старой. Это энергетическое изображеніе міра, предложенное Оствальдомъ, можетъ быть названо естественно-научнымъ монизмомъ, ибо оно пытается «преодолѣть» дуализмъ основныхъ понятій естествознанія, т.-е. сдѣлать лишнимъ понятіе матеріи рядомъ съ понятіемъ энергіи. Въ самомъ дѣлѣ,

Оствальдъ отрицаетъ реальность матеріи и полагаетъ, что все, что мы знаемъ о ней, заключается уже въ понятіи энергіи; «матерія же есть не что иное, какъ соподчиненная въ пространствѣ группа силъ». Если же скажутъ, аргументируетъ Оствальдъ, что энергія должна же имѣть какого-либо носителя, ибо она представляетъ нѣчто мыслимое, тогда какъ матерія есть дѣйствительно существующее, то на это можно возразить, что «наоборотъ, матерія есть лишь мыслимая вещь, которую мы сами же конструировали себѣ, чтобы представить постоянное въ смѣнѣ явленій» (ст. 112). Дѣйствительное, по Оствальду, «т.-е. то, что на насъ дѣйствуетъ, это—только энергія, лишь ей можетъ быть приписанъ предикатъ реальности». Рядомъ съ формами созерцанія, временемъ и пространствомъ, — она представляетъ, по мнѣнію Оствальда, единственную величину, общую различнымъ областямъ явленій (всѣмъ безъ исключенія).

Таковы вкратцѣ самыя основныя положенія энергетики Оствальда. Отношеніе къ ней Риль двоякое. Къ научному значенію энергетики и возможности для нея стать вмѣсто механики основной физики, Риль относится очень скептически, опираясь на закончившуюся неудачей попытку Герца преобразовать механическіе принципы въ этомъ направленіи. Къ философскому же значенію энергетики Оствальда Риль относится уже вовсе отрицательно, не соглашаясь съ тѣмъ, что она будто бы уничтожила дуализмъ основныхъ понятій естествознанія и сдѣлала лишнимъ понятіе матеріи (рядомъ съ понятіемъ энергіи). Основное положеніе Оствальда, что энергія является единственной величиной рядомъ съ пространствомъ и временемъ, Риль считаетъ ошибочнымъ, ибо, по его мнѣнію, каждая форма энергіи скорѣе представляетъ продуктъ *двухъ* величинъ: факторовъ емкости и напряженности, являющихся оба реальными величинами. «Емкость означаетъ способность воспріятія энергіи, и ея понятіе, очевидно, отличается отъ понятія самой энергіи, хотя по содержанию они связаны между собой. Въ емкости же, напр., массы, въ случаѣ кинетической энергіи, заключается эмпирическое понятіе матеріи, и энергетика, вмѣсто того, чтобы устранить его лишь назвала его другимъ именемъ... поэтому различіе между матеріей и энергіей такъ же реально, какъ различіе между пространствомъ и временемъ» (ст. 113, 114).

Еще болѣе скептически, чѣмъ къ энергетической натуръ-фи-

лософіи Оствальда, относится Риль и къ другому столь модному теперь философскому ученію, обыкновенно называемому эмпириокритицизмомъ. Риль относится отрицательно къ идеѣ «чистаго опыта»; изъ чистаго опыта, полагаетъ онъ, наука не можетъ произойти, ибо «чистый опытъ» не есть данное, а только продуктъ абстракціи, извлеченіе изъ дѣйствительно даннаго опыта. Этотъ же послѣдній всегда получается въ формахъ созерцанія и развивается слѣдующимъ образомъ мышленія. Предпосылкой всякаго опыта служитъ мышленіе, опытъ безъ мышленія не осуществимъ. Если бы даже намъ были извѣстны всѣ факты въ мірѣ, аргументируетъ Риль, то благодаря этому мы еще ничего бы не знали о законахъ этихъ фактовъ. Дополненіе фактовъ «чистаго опыта» посредствомъ мышленія— есть единственный путь къ ихъ пониманію.

Ученіе Авенариуса отнюдь не можетъ быть названо, по мнѣнію Рилья, позитивизмомъ, какъ это думаетъ самъ Авенариусъ и его сторонники, а скорѣе «импрессионизмомъ», ибо единственно реальное, что оно признаетъ—это чувственыя впечатлѣнія. Пытаясь освободить факты отъ подчиненія мысли, авторъ «Критики чистаго опыта» этимъ самымъ пришелъ къ такому же импрессионизму, какой свойственъ извѣстной художественной школѣ.

Относительно третьяго философа (т.-е. Ницше), стоящаго теперь на ряду съ Оствальдомъ и Авенариусомъ въ центрѣ философскаго интереса, Риль до извѣстной степени повторяетъ уже раньше высказанныя имъ воззрѣнія (см. его „Ницше какъ художникъ и мыслитель» и «Nietzsches Werk, въ Zukunft 6. October 1900 J.). Согласно толкованію Рилья, ключомъ къ правильному уясненію философіи Ницше является его отношеніе къ Шопенгауэру. Ницше, какъ извѣстно, былъ раньше сторонникомъ ученія Шопенгауэра и всецѣло находился подъ его вліяніемъ, затѣмъ сталъ его противникомъ. И всѣ своеобразныя мысли Ницше могутъ быть правильно поняты и оцѣнены лишь въ ихъ противоположности къ мыслямъ Шопенгауэра. Ницше защищаетъ жизнь противъ Шопенгауэра; онъ защищаетъ ее противъ всего, что умаляетъ ея значеніе, ослабляетъ и подкапываетъ ее, т.-е. онъ энергично борется противъ всякаго «декаданса» и вырожденія. Ницше—это философъ, убѣждающій жить. Онъ безгранично любитъ жизнь и не желаетъ ничего изъ нея вы-

читать—меньше всего великую судьбу, великое страданіе, ибо страданіе облагораживаетъ и возвышаетъ человѣка и даже самое умѣнье глубоко страдать является для Ницше какъ бы своеобразнымъ показателемъ степени благородства. Главнымъ предметомъ философіи Ницше является «обожествленіе и преображеніе жизни». И всѣ существенныя мысли Ницше: аристократическій индивидуализмъ, новая нравственность, сверхчеловѣкъ,—всѣ онѣ только являются дальнѣйшимъ развитіемъ этой основной идеи его ученія.

Михаилъ Шварцъ.

Ludw. Busse. Geist und Körper. Seele und Leib. Leipzig, 1903. S. X + 488.

Въ послѣдніе годы съ особой силой разгорѣлся споръ между сторонниками теоріи психофизическаго параллелизма и сторонниками теоріи психофизическаго взаимодействія. Все болѣе рѣшительно высказываются въ пользу теоріи взаимодействія и указываютъ на предоставляемую ею возможность иного рѣшенія и другихъ вопросовъ (о цѣлесообразности органической жизни, о свободѣ воли, о дуалистическомъ міросозерцаніи). Поэтому «споръ о параллелизмѣ» все болѣе занимаетъ умы и породилъ уже большую, все возрастающую литературу. Обсужденію и рѣшенію этого спора и посвящена книга Буссе. Авторъ, сторонникъ теоріи взаимодействія, не ограничивается обоснованіемъ ея, но задается цѣлью сдѣлать свой трудъ пригоднымъ для возможно полнаго ориентированія въ вопросѣ. Онѣ приводитъ и подвергаетъ оцѣнкѣ всѣ доводы, выставленные pro и contra обѣихъ теорій, систематически различаетъ типы и даже отгѣнки воззрѣній и по этимъ рубрикамъ, а не по именамъ представителей тѣхъ или другихъ точекъ зрѣнія, располагаетъ очень обширный литературный матеріалъ.

Книга открывается опроверженіемъ матеріализма, устраниющаго своимъ сведеніемъ психическаго къ матеріальному самую проблему объ отношеніи души къ тѣлу (стр. 12—61).

Обращаясь къ критикѣ психофизическаго параллелизма, Буссе различаетъ подлинныя, т. е. согласующіяся съ принципомъ параллелизма, формы его отъ ложныхъ, уклоняющихся отъ этого принципа. «По модальности» параллелизмъ бываетъ «эмпири-

чекимъ» (Вундтъ, Мюнстербергъ) или «метафизическимъ» (Фехнеръ, Паульсенъ). Сторонники эмпирическаго параллелизма усваиваютъ параллелистическому ученію только методологическое значеніе, какъ правилу эмпирическаго изслѣдованія, какъ «рабочей гипотезѣ», предоставляя окончательное рѣшеніе вопроса метафизикѣ. «Эмпирическій» параллелизмъ не исключаетъ въ такомъ случаѣ окончательнаго рѣшенія вопроса какъ разъ въ смыслѣ теоріи взаимодействія. Поэтому подлинной формой является только «метафизическій» параллелизмъ, какъ ученіе, притязающее на окончательное формулированіе отношенія души къ тѣлу,—на такое формулированіе, съ которымъ должна считаться метафизика. Буссе доказываетъ, что Вундтъ и Мюнстербергъ на самомъ дѣлѣ усваиваютъ теоріи параллелизма и метафизическое значеніе. «По количеству» различается параллелизмъ «универсальный» (Фехнеръ, Паульсенъ, Гефдингъ, Геймансъ и др.) и «частичный» (Вундтъ, Риль, Юдль, Цигенъ). Первый утверждаетъ, что всякому физическому процессу соотвѣтствуетъ психическій и обратно, признаетъ поэтому всеодушевленность природы и заполняетъ пробѣлы психическаго ряда допущеніемъ психическихъ процессовъ «подсознательныхъ» и «безсознательныхъ». Второй ограничиваетъ область психическаго сознательной живнью челоуѣка и высшихъ животныхъ. Цѣпь психической причинности, такимъ образомъ, обрывается, и причину появленія психическихъ процессовъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ на физической сторонѣ могутъ быть констатированы опредѣленные нервные процессы, остается искать въ свойствахъ послѣднихъ, въ тонкой и сложной структурѣ нервной системы. «Частичный» параллелизмъ отличается въ такомъ случаѣ отъ матеріализма только названіемъ. Буссе доказываетъ, что Вундтъ, Риль и Юдль при всемъ ихъ нерасположеніи къ допущенію «безсознательныхъ» психическихъ процессовъ вынуждаются логикой параллелистическаго ученія къ ряду уступокъ, приводящихъ ихъ къ параллелизму «универсальному». Наконецъ, «по качеству», или по метафизическому обоснованію нужно различать параллелизмъ «материалистическій» (Мюнстербергъ, Шпаульдингъ), «реалистически-монистическій» (классическій представитель—Спиноза, изъ новѣйшихъ—Спенсеръ, Бэнъ, Юдль, Карусъ и др.), «идеалистически-монистическій» (Паульсенъ, Фехнеръ, Вундтъ, Геймансъ, Гефдингъ, Эббингаузъ) и «дуалистическій». Для «материали-



чекимъ» (Вундтъ, Мюнстербергъ) или «метафизическимъ» (Фехнеръ, Паульсенъ). Сторонники эмпирическаго параллелизма усваиваютъ параллелистическому учению только методологическое значеніе, какъ правилу эмпирическаго изслѣдованія, какъ «рабочей гипотезѣ», предоставляя окончательное рѣшеніе вопроса метафизикѣ. «Эмпирическій» параллелизмъ не исключаетъ въ такомъ случаѣ окончательнаго рѣшенія вопроса какъ разъ въ смыслѣ теоріи взаимодействія. Поэтому подлинной формой является только «метафизическій» параллелизмъ, какъ ученіе, притязающее на окончательное формулированіе отношенія души къ тѣлу,—на такое формулированіе, съ которымъ должна считаться метафизика. Буссе доказываетъ, что Вундтъ и Мюнстербергъ на самомъ дѣлѣ усваиваютъ теоріи параллелизма и метафизическое значеніе. «По количеству» различается параллелизмъ «универсальный» (Фехнеръ, Паульсенъ, Гефдингъ, Геймансъ и др.) и «частичный» (Вундтъ, Риль, Юдль, Цигенъ). Первый утверждаетъ, что всякому физическому процессу соотвѣтствуетъ психическій и обратно, признаетъ поэтому вседушевленность природы и заполняетъ пробѣлы психическаго ряда допущеніемъ психическихъ процессовъ «подсознательныхъ» и «безсознательныхъ». Второй ограничиваетъ область психическаго сознательной жизнью человѣка и высшихъ животныхъ. Цѣпь психической причинности, такимъ образомъ, обрывается, и причину появленія психическихъ процессовъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ на физической сторонѣ могутъ быть констатированы опредѣленные нервныя процессы, остается искать въ свойствахъ послѣднихъ, въ тонкой и сложной структурѣ нервной системы. «Частичный» параллелизмъ отличается въ такомъ случаѣ отъ матеріализма только названіемъ, Буссе доказываетъ, что Вундтъ, Риль и Юдль при всемъ ихъ нерасположеніи къ допущенію «безсознательныхъ» психическихъ процессовъ вынуждаются логикой параллелистическаго ученія къ ряду уступокъ, приводящихъ ихъ къ параллелизму «универсальному». Наконецъ, «по качеству», или по метафизическому обоснованію нужно различать параллелизмъ «материалистическій» (Мюнстербергъ, Шпаульдингъ), «реалистически-монистическій» (классическій представитель—Спиноза, изъ новѣйшихъ—Спенсеръ, Бэнъ, Юдль, Карусъ и др.), «идеалистически-монистическій» (Паульсенъ, Фехнеръ, Вундтъ, Геймансъ, Гефдингъ, Эббингаузъ) и «дуалистическій». Для «материали-

своимъ содержаніемъ физическій процессъ, есть *дѣйствіе* наблюдаемаго психическаго процесса и слѣдуетъ во времени за нимъ. Такъ, положимъ, что кто-нибудь воспринимаетъ рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ физическихъ процессовъ *abcd*, которые находятся въ причинной связи. Если эти процессы признаются столь же реальными, какъ тѣ предполагаемые психическіе процессы *αβγδ*, внѣшнюю сторону которыхъ они составляютъ, то оба ряда, дѣйствительно, параллельны. Но, если съ идеалистической точки зрѣнія физическій рядъ *abcd* есть рядъ воспріятій въ сознаніи наблюдателя, то утверждать параллелизмъ обоихъ рядовъ (Геймансъ, Эббингаузъ)—значить утверждать, что воспріятіе съ содержаніемъ *a* посредствомъ какого-то психологическаго механизма вызываетъ воспріятіе съ содержаніемъ *b*, которое точно такъ же вызываетъ воспріятіе *c* и т. д., и что причинная связь этого ряда воспріятій какъ разъ соотвѣтствуетъ той причинной связи, которая опредѣляетъ послѣдовательность процессовъ *αβγδ*. Такая «предустановленная гармонія» совершенно непонятна, и дѣйствительная причинная связь здѣсь такова. Процессъ *a* для того, чтобы возникло воспріятіе его въ видѣ *a*, долженъ воздѣйствовать на душу наблюдателя. Процессъ *β*, вызываемый процессомъ *a*, долженъ въ свою очередь воздѣйствовать на наблюдателя, чтобы возникло воспріятіе *b*; и т. д. Между соотвѣтственными членами обоихъ рядовъ оказывается, такимъ образомъ, отношеніе причинной зависимости и временной послѣдовательности, а не параллелизмъ. Въ эмпирическомъ разсмотрѣніи дѣйствительности сторонники идеализма или спиритуализма могутъ, конечно, становиться на *реалистическую* точку зрѣнія, т.-е. разсматривать физическій міръ, какъ если бы онъ былъ не феноменальнымъ, а столь же реальнымъ, какъ и міръ духовный, и могутъ, слѣдовательно, соединять идеалистически-спиритуалистическую метафизику съ эмпирическимъ параллелизмомъ. Геймансъ и Паульсенъ считаютъ такое соединеніе даже необходимымъ. По ихъ мнѣнію, именно потому, что физическое есть *явленіе психическаго* и что все психическое для внѣшняго воспріятія проявляется или при извѣстныхъ условіяхъ могло бы проявиться въ чувственной формѣ, нужно съ эмпирико-реалистической точки зрѣнія разсматривать физическій міръ какъ замкнутое цѣлое, въ которомъ имѣетъ свое выраженіе все психическое, и признавать, что не душа дѣйствуетъ на

физическія тѣла и подвергается ихъ воздѣйствию, а *наше тѣло*, въ частности мозгъ. Далѣе, такъ какъ физическій міръ на самомъ дѣлѣ есть міръ феноменальный, то физическимъ процессамъ соотвѣтствуютъ въ истинно существѣ духовномъ мірѣ процессы психическіе. Буссе доказываетъ, что, исходя изъ спиритуализма или идеализма, можно придти къ пониманію эмпирическаго отношенія души къ тѣлу и въ смыслѣ ихъ взаимодействія. По его мнѣнію, изъ того, что мы надѣлены способностью чувственного воспріятія, совсѣмъ не слѣдуетъ, что *въ принципѣ* все должно быть доступно нашему чувственному воспріятію и что, если мы не можемъ чего-либо воспринимать въ чувственной формѣ, то это нужно приписать несовершенству нашихъ органовъ чувствъ. Вполнѣ мыслимо, что то обстоятельство, проявляются ли тѣ или другія вещи въ чувственной формѣ, зависитъ и отъ особой природы этихъ вещей, а въ такомъ случаѣ можно допустить, что наша душа въ чувственной формѣ не можетъ проявляться и что наше тѣло есть явленіе не души, а системы монадъ. Съ эмпирико-реалистической точки зрѣнія физическій міръ не есть тогда замкнутое цѣлое, и можно признавать, что *душа*, какъ таковая, дѣйствуетъ на наше тѣло, а черезъ него и на другія физическія тѣла, и, наоборотъ, *тѣло* дѣйствуетъ на душу (стр. 144—174). Буссе показываетъ далѣе, что, если исходить изъ идеалистически-спиритуалистической метафизики, то параллелистическое пониманіе эмпирическаго отношенія души къ тѣлу наталкивается прямо на затрудненія, которыхъ для теоріи взаимодействія не существуетъ. Однако, возможность точки зрѣнія параллелизма «дуалистическаго», для котораго параллелизмъ психическаго и физическаго есть конечный и; можетъ быть, необъяснимый фактъ мірового строя, побуждаетъ, по мнѣнію Буссе, изслѣдовать вопросъ о преимуществахъ той или другой теоріи независимо отъ связанныхъ съ ними метафизическихъ воззрѣній (стр. 174—183).

Сторонники параллелизма (Вундтъ, Юдль), ссылаясь противъ теоріи взаимодействія на принципъ причинности, утверждаютъ, что физическіе процессы должны имѣть физическія причины и могутъ имѣть только физическія слѣдствія, и что причинная связь между душой и тѣломъ невозможна, какъ невыразимая въ формѣ уравненія затрачиваемаго на одной сторонѣ и приобретаемаго на другой количество энергіи. Но понятіе причинности,

понимается ли подъ причинностью только отношеніе законо-мѣрной связи или, какъ и слѣдуетъ въ философской интерпретаціи, *воздѣйствіе* одной вещи на другую, не заключаетъ въ себѣ какъ логическихъ ингредіентовъ ни принципа замкнутой физической причинности, ни закона сохраненія энергіи. Далѣе, причинная связь между явленіями однородными не болѣе понятна, чѣмъ между явленіями разнородными. Напротивъ, воздѣйствіе души на тѣло есть *прообразъ* всякой причинной связи. Теорія взаимодѣйствія, прямо подсказываемая опытомъ, является точкой зрѣнія болѣе естественной, чѣмъ теорія параллелизма, и болѣе отвѣчающей принципу причинности и стремленію чело-вѣческаго мышленія къ единству міросозерцанія, такъ какъ міровая причинная связь признается единой, а не разорванной на-двое (стр. 183—208).

Второй пунктъ спора касается тѣхъ слѣдствій, которыя вытекаютъ изъ послѣдовательнаго проведенія принципа параллелизма. Отрицая воздѣйствіе психическаго на физическое, теорія параллелизма должна всю эволюцію органической жизни объяснять чисто механически. Если біологія (теорія естественнаго отбора) рассматриваетъ психическія способности какъ важный факторъ въ развитіи организмовъ и какъ могучее орудіе «въ борьбѣ за существованіе», то съ принятіемъ теоріи параллелизма нельзя говорить, что чувства представленія и волевые импульсы направляютъ поведеніе живыхъ существъ и уже однимъ этимъ вліяютъ на ходъ жизненныхъ процессовъ. Для параллелистическихъ теорій (Automatentheorie) жизненные процессы суть процессы автоматическіе, организмъ есть автоматъ, и всѣ движенія его нужно понимать по типу рефлекторныхъ движеній. Если Вундтъ и Юдль считаютъ необходимымъ для объясненія органической эволюціи признать вмѣшательство психическихъ факторовъ, то это является съ ихъ стороны отреченіемъ отъ параллелизма. Теорія автоматизма простирается и на самыя сложныя дѣйствія *человѣка*. Наконецъ, и все содержаніе культурной исторіи чело-вѣчества является на внѣшней своей сторонѣ результатомъ сплетенія однихъ физическихъ процессовъ. Ссылка на внутреннюю сторону этихъ процессовъ (Паульсенъ) неправильна, такъ какъ послѣдовательный параллелистъ долженъ признавать, что физическій рядъ протекаетъ такъ, какъ если бы психическаго совсѣмъ не было. Какъ ни абсурдна такая точка зрѣнія, однако есть по-

пытки чисто фізіологическаго конструированія такихъ дѣйствій человѣка, которыя обыкновенно истолковываются психологически. Всѣ эти попытки (Цигенъ, Мюнстербергъ и др.), оказываются произвольными построениями, принципиальная несостоятельность которыхъ обнаруживается уже въ томъ, что на самомъ дѣлѣ при этомъ руководствуются психологіей (стр. 230—321). Теорія параллелизма наталкивается и на другое затрудненіе. Изъ принципа параллелизма слѣдуетъ, что всѣ особенности психическаго ряда должны быть, конечно, иначе, но *соотвѣтственно* выражены въ физическомъ рядѣ. Между тѣмъ для единительныхъ, соотносящихся функцій сознанія немыслимы фізіологическіе корреляты. Такъ, когда мы воспринимаемъ два предмета и различаемъ ихъ, одинъ, какъ находящійся вправо отъ насъ, отъ другого, какъ находящагося влѣво отъ насъ, то, конечно, каждому изъ двухъ воспріятій можетъ соотвѣтствовать опредѣленный фізіологическій процессъ въ мозгу; но самое различіе положенія предметовъ въ пространствѣ не есть особое воспріятіе или представленіе, наряду съ тѣми двумя, которому соотвѣтствовалъ бы какой-нибудь третій фізіологическій процессъ. Оно не есть также простое суммирование тѣхъ двухъ воспріятій и не принадлежитъ къ ихъ содержанію, но устанавливается въ сознаніи вмѣстѣ съ ними, и оба воспріятія оказываются, такимъ образомъ, соотнесенными другъ къ другу. Между тѣмъ нельзя себѣ представить два соотвѣтствующихъ этимъ воспріятіямъ фізіологическихъ процесса какимъ-нибудь образомъ соотнесенными другъ къ другу. И для единства сознанія вообще нельзя указать коррелата на внѣшней сторонѣ. Ограничивать же параллелизмъ только элементарными процессами (ощущеніями), какъ это дѣлаетъ Вундтъ, запрещаетъ принципъ параллелизма (стр. 208—229). Послѣдовательнымъ параллелистамъ для проведенія полного параллелизма остается исходить изъ характера и особенностей физическаго ряда и конструировать психическій, какъ соотвѣтствующій ему коррелятъ. И вотъ, какъ тѣло представляетъ собою не единство, а множественность только функціонально соединенныхъ частей, такъ и душа, т.-е. внутренняя сторона тѣла, не есть *единое* и недѣлимое существо, не есть субстанція, а совокупность связанныхъ другъ съ другомъ, но самостоятельныхъ психическихъ состояній, «психомъ» (Psychomen oder Psychosen), т.-е. представлений, чувствъ и т. д. Отрицаніе субстанціальности

души, сказывающейся въ единствѣ сознанія, неизбѣжно для теоріи параллелизма и психологія параллелизма есть «психологія безъ души», психологія *плюралистическая*. Вундтъ и Паульсенъ, какъ параллелисты, *должны* отрицать субстанціальность души и отрицаютъ ее; но какъ нельзя обойтись безъ признанія субстанціальности души, указываетъ уже одно то обстоятельство, что на самомъ дѣлѣ и они признаютъ ее. Вся разница между субстанціалистами и ими состоитъ только въ слѣдующемъ. Первые особенно отгнѣняютъ то, что душа есть субстанція, но признаютъ въ то же время, что она не есть нѣчто существующее само по себѣ, позади или внѣ своихъ обнаруженій, — вторые особенно отгнѣняютъ многообразіе душевной жизни, но признаютъ въ то же время единую и связывающую это многообразіе основу «волю» (стр. 322—342).

Параллелистическое конструированіе душевной жизни не можетъ ограничиться отрицаніемъ субстанціальности души. Какъ части тѣла слагаются въ послѣднемъ счетѣ изъ атомовъ («центровъ силъ»), такъ и всѣ психическія состоянія, «психомы», состояются изъ первоначальныхъ единицъ, какъ бы психическихъ атомовъ (*Mind-Stuff-theorie*). Какъ всѣ тѣлесные процессы представляютъ собою комбинацію процессовъ элементарныхъ и разрѣшаются въ механику атомовъ, такъ и всѣ проявленія душевной жизни должны возникать какъ результатъ суммированія процессовъ элементарныхъ и сводиться къ чисто механическому соединенію душевныхъ атомовъ «Ассоціація представленій» должна стать типомъ всякой психической связи, и законы ассоціаціи должны всецѣло заправлять ходомъ душевной жизни. Психологія параллелизма есть (Цигенъ, Мюнстербергъ) или должна быть психологіей *ассоціативно-механической*. Для признанія самопроизвольности и свободы духа, частнымъ проявленіемъ которой нужно считать свободу воли, для признанія творческихъ синтезовъ, вносящихъ нѣчто новое въ синтезируемые элементы, для признанія своеобразной законмѣрности, логической и этической, на почвѣ параллелизма не можетъ быть мѣста. Апперцептивная и волюнтаристическая психологія Вундта несомѣстима съ параллелизмомъ. Насколько параллелизмъ несомѣстимъ съ истиннымъ характеромъ душевной жизни, Буссе иллюстрируетъ слѣдующей антиноміей. Необходимость того или другого ряда мозговыхъ процессовъ опредѣляется физико-химическими законами, т.-е. законами природы.

Послѣдовательный параллелистъ долженъ признавать, что законѣрность психическая, какъ внутренняя сторона закопомѣрности физической, аналогичнымъ образомъ, т.-е. чисто механически, опредѣляетъ необходимость параллельнаго ряда процессовъ психическихъ. Логическіе законы не суть тогда нормы, которымъ мы свободно подчиняемся въ своемъ мышленіи съ цѣлью достиженія истины, а такіе же «естественные» законы, какъ законы природы. Тотъ или другой логическій выводъ называется тогда не *логически необходимымъ*, а *психически вынужденнымъ*, и логическое мышленіе утрачиваетъ свой автономный характеръ. Можно идти дальше и сказать, что рядъ мыслей, составляющихъ какое-нибудь логическое умозаключеніе, *косвенно* опредѣляется законѣрностью параллельнаго ему ряда мозговыхъ процессовъ, а въ такомъ случаѣ допустимо, что по физико-химическимъ законамъ оказался бы необходимымъ такой мозговой процессъ, что въ параллель ему оказалась бы *необходимой* мысль *логически невозможная*. Эта антиномія для параллелизма неразрѣшима. Вообще, теорія параллелизма приводитъ къ такому воззрѣнію на совокупную духовную дѣйствительность, которая мало отличается отъ матеріалистическаго. Это примѣнимо и къ идеалистическому параллелизму, такъ какъ если всѣ особенности духовнаго міра должны обнаруживаться внѣшнимъ образомъ въ мірѣ явленій, слѣдуетъ заключать, что механической строй физическаго міра коренится какъ въ своей основѣ въ аналогичномъ строѣ духовнаго міра. Вся разница между матеріализмомъ и параллелизмомъ состоитъ въ томъ, что первый считаетъ послѣдними элементами дѣйствительности *физическіе* атомы, а второй въ параллель имъ или какъ основу ихъ признаетъ еще и едва различимые отъ нихъ *психическіе* атомы. По существу же міръ остается только огромнымъ механизмомъ, въ которомъ свобода нашей воли, наши этические идеалы и религіозные запросы обращаются въ иллюзіи. Слѣдовательно, притязаніе сторонниковъ параллелизма на примиреніе знанія и вѣры оказывается неоправданнымъ (стр. 342—370). Буссе указываетъ далѣе на несостоятельность попытокъ Паульсена и Фехнера показать совмѣстимость «постулата безсмертія души» съ параллелистическимъ ученіемъ (стр. 370—376).

Въ противоположность параллелистическому ученію теорія взаимодѣйствія оставляетъ за духовной жизнью ея своеобразный

и самобытный характеръ и уже тѣмъ самымъ болѣе отвѣчаетъ идеальнымъ запросамъ челоѣческаго духа. Къ тому же она является естественнымъ, даже [необходимымъ слѣдствіемъ идеалистическаго міросозерцанія (стр. 380—382). Но ее оспариваютъ ссылкой на принципъ замкнутой физической причинности и на принципъ сохраненія энергіи. Буссе доказываетъ, что принципъ замкнутой физической причинности не есть положеніе самоочевидное, а можетъ черпать свою доказательную силу только въ опытѣ. Можно признать законнымъ примѣненіе его къ процессамъ въ мірѣ неорганическомъ, но простираетъ по аналогіи его силу и на процессы въ мірѣ органическомъ нельзя уже потому, что здѣсь (по крайней мѣрѣ, на высшихъ ступеняхъ органической жизни) мы наталкиваемся на нѣчто новое,—именно, на явленія психическія и на эмпирическую связь ихъ съ процессами нервно-мозговыми. Если къ тому же есть положительные аргументы въ пользу психофизическаго взаимодействія, то оспаривать эти аргументы принципомъ замкнутой физической причинности,—значитъ допускать *circulus in demonstrando* (стр. 384—403).

Что касается принципа сохраненія энергіи, то въ данномъ случаѣ Буссе расходится съ другими сторонниками теоріи взаимодействія, считая несостоятельными всѣ попытки примирить ее съ этимъ принципомъ. Прежде всего онъ отклоняетъ воззрѣніе (Кюльпе, Штумфъ, Гротъ, Оствальдъ), которое признаетъ на ряду съ физической энергіей *психическую* и превращаемость ея въ энергію физическую и обратно. Правда, Буссе признаетъ, что нѣтъ основаній считать всѣ формы энергіи механическими энергіями и что съ этой стороны нельзя сдѣлать возраженій противъ теоріи «психической энергіи»; но, по его мнѣнію, противъ нея говорятъ факты душевной жизни (*самовозрастаніе* духовной энергіи). Кромѣ того, теорія эта непригодна потому, что принципъ сохраненія энергіи можно понимать какъ принципъ, требующій неизмѣнности общей суммы *физической* энергіи. Изъ такого пониманія принципа сохраненія энергіи исходятъ прочія попытки примиренія теоріи взаимодействія съ этимъ принципомъ. По теоріи Штумфа, физической процессъ можетъ въ качествѣ причины имѣть одновременно два дѣйствія: *физическое*, на произведеніе котораго затрачивается энергія, и наряду съ нимъ *психическое* безъ затраты энергіи на послѣднее (*Doppel-effekttheorie*). Такъ, ощущеніе является послѣдствіемъ нервнаго



процесса наряду съ физиологическими послѣдствіями этого процесса. Далѣе, какой-нибудь физическій процессъ можетъ имѣть одновременно двѣ причины: *физическую* и наряду съ ней *психическую* безъ того, чтобы отъ содѣйствія послѣдней получалось приращеніе энергіи (*Doppelursachentheorie*). Такъ, какой-нибудь процессъ въ двигательныхъ нервахъ возникаетъ благодаря не однимъ только физиологическимъ условіямъ, но и при содѣйствіи психической причины (аффекта, волевого импульса). Противъ теоріи двойного дѣйствія Буссе возражаетъ, что о воздѣйствіи тѣла на душу можно говорить только въ томъ случаѣ, если тѣло затрачиваетъ энергію, такъ какъ затрата энергіи есть необходимый ингредиентъ самаго понятія *воздѣйствія*, когда дѣло идетъ о *физическихъ* агентахъ. Если признаютъ, что тѣла, дѣйствуя другъ на друга, затрачиваютъ энергію, то нѣтъ основаній для исключенія такой затраты энергіи при дѣйствіи тѣла на душу. Что касается теоріи двойной причины, то, по мнѣнію Буссе, говорить, что тѣло подверглось воздѣйствію, можно только въ томъ случаѣ, если въ тѣлѣ получается приращеніе энергіи. При наличности двойной причины приращеніе энергіи въ подвергшихся воздѣйствію элементахъ тѣла, правда получается, но цѣликомъ на счетъ затраты энергіи другими элементами тѣла, а въ такомъ случаѣ тѣлесное движеніе возникло бы и было бы *такимъ же* и безъ участія психической причины. Другой исходъ предлагаетъ Венчеръ. По его мнѣнію, воздѣйствіе души на тѣло нужно понимать такимъ образомъ, что душа является причиной *разряженія* накопленной въ тѣлѣ (въ мозгу) потенциальной энергіи въ кинетическую. Буссе указываетъ на то, что разряженіе потенциальной энергіи въ кинетическую предполагаетъ устраненіе препятствія къ этому т. е. предполагаетъ «разряжающій» процессъ, который долженъ сопровождаться затратой энергіи на сторонѣ агента разряжающаго и приращеніемъ ея на сторонѣ препятствій. И вотъ, когда «разряжающимъ» процессомъ является процессъ психическій, въ тѣлѣ получается приращеніе энергіи безъ эквивалентной затраты ея, и принципъ сохраненія энергіи оказывается нарушеннымъ. Наконецъ указываютъ (Гартманъ, Кроманъ) на то, что воздѣйствіе души можетъ измѣнять *направленіе* тѣлесныхъ движеній, не увеличивая ихъ скорости и, слѣдовательно, не увеличивая количества энергіи въ тѣлѣ, какъ это бываетъ, на примѣръ, въ томъ случаѣ, когда къ какому-нибудь движущему

муся тѣлу приложена система силъ подѣ известнымъ угломъ къ направленію движенія. По мнѣнію Буссе, измѣненіе направленія движенія *всегда* предполагаетъ приращеніе энергіи въ движущемся тѣлѣ, если не въ формѣ кинетической энергіи, то въ формѣ «энергіи тепловой», «энергіи положенія» и т. д., а при воздѣйствіи души для этого приращенія нѣтъ соотвѣтственной затраты.

Рѣшеніе вопроса, предлагаемое самимъ Буссе, сводится къ слѣдующему. Указавъ на то, что принципъ сохраненія энергіи не есть положеніе самоочевидное, онъ различаетъ въ немъ вслѣдъ за Вундтомъ два момента: *принципъ эквивалентности* (Äquivalenzprinzip) и *принципъ постоянства* (Konstanzprinzip). Согласно первому принципу, добытому опытнымъ путемъ, можно утверждать только то, что «если при взаимодействіи *толь* (будь они составныя части міра неорганическаго или органическаго) въ одномъ мѣстѣ затрачивается опредѣленное количество энергіи, то въ другомъ появляется такое же количество энергіи въ той же или другой формѣ». Относясь только къ взаимодействию *физическихъ* агентовъ, «принципъ эквивалентности» нисколько не исключаетъ взаимодействія между душой и тѣломъ. Напротивъ «принципъ постоянства» такое взаимодействіе безусловно исключаетъ, но самый «принципъ постоянства» не доказанъ и не можетъ быть доказанъ. Онъ могъ бы быть выведенъ изъ «принципа эквивалентности», но только въ томъ случаѣ, если бы можно было доказать, что физическій міръ есть замкнутая система, недоступная для вліянія извнѣ (т. е. для воздѣйствія факторовъ, къ ней не принадлежащихъ) и сама не простирающая вліянія ни на что внѣ ея. Такимъ образомъ, обнаруживается, что «принципъ постоянства» опирается на принципъ замкнутой физической причинности, а, слѣдовательно, и падаетъ вмѣстѣ съ нимъ (стр. 404—474).

Въ заключительной части книги (стр. 475—482) Буссе набрасываетъ эскизъ мірового цѣлаго съ точки зрѣнія теоріи взаимодействия, исходя при этомъ сначала изъ предположенія реальности физическаго міра, а потомъ указывая, какъ мѣняется картина міра, если стать на почву спиритуализма (монадологическаго), къ которому склоняется самъ, или на почву «объективнаго идеализма» (имманентной философіи).

Трудъ Буссе разработанъ въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ чуть не энциклопедически. Авторъ знакомитъ читателя со всѣмъ разно-

образіемъ мнѣній даже относительно частныхъ вопроса и, приводя in extenso выдержки какъ изъ большихъ трудовъ и специальныхъ монографій, такъ и изъ многочисленныхъ журнальныхъ статей, даетъ много матеріала для объективнаго сужденія о вопросѣ.

А. Лазаревъ.

**Giuseppe Rossi.** La dottrina kantiana dell'educazione. Torino, 1902.

Возродившійся повсюду интересъ къ Канту особенно силенъ въ Италіи, философы которой особенно проникнуты идеалистическимъ направленіемъ, такъ что иной разъ даже слишкомъ подчеркиваютъ его у самого Канта, и въ своихъ статьяхъ изображаютъ основателя критической философіи гораздо бѣльшимъ идеалистомъ, чѣмъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ. И Росси въ своей книгѣ интересуется преимущественно идеализмомъ Канта, и, пользуясь тѣмъ, что его педагогическій трактатъ лишень строгой системы и изданъ въ видѣ отрывковъ и даже не самимъ Кантомъ, итальянскій авторъ-идеалистъ обращаетъ главное вниманіе не на самую педагогику Канта, а на тѣ общія положенія его философіи, на которыя опирается педагогика. Въ бѣльшей части своей книги Росси, оставляя въ сторонѣ многія подробности, касающіяся воспитанія, просто излагаетъ философію Канта, поскольку она имѣетъ отношеніе къ вопросамъ педагогики. Такъ, въ первыхъ главахъ своего сочиненія, желая опредѣлить отношеніе философіи Канта къ педагогикѣ, Росси ставитъ себѣ три вопроса: 1) Почему вообще возможно воспитаніе? 2) Не противорѣчитъ ли оно признанію неподвижности нравственнаго характера человѣка? 3) Какъ примирить возможность воспитанія съ кореннымъ зломъ въ человѣческой природѣ? На эти вопросы онъ даетъ слѣдующіе отвѣты, почерпнутые имъ, однако, не изъ педагогическаго трактата, а изъ другихъ сочиненій Канта. 1) Возможность воспитанія обусловливается двумя постулатами: автономнаго стремленія человѣка къ совершенству и умопостигаемой свободы, какъ цѣли этого стремленія. 2) Признавая умопостигаемый характеръ человѣка дѣйствительно неизмѣннымъ, Кантъ полагаетъ задачу воспитанія въ томъ, чтобы помогать обнаруженію этого характера, не выходя, однако, изъ границъ, положенныхъ природою. 3) Ученіе о радикальномъ злѣ

въ человѣческой природѣ не только не противорѣчитъ педагогикѣ Канта, но даже подкрѣпляетъ ее, давая возможность объяснить безсиліе добраго воспитанія противъ дурной природы. Конечно, прибавляетъ Росси, такое объясненіе будетъ слишкомъ просто и ясно, ибо кромѣ природы, воспитанію противодѣйствуютъ многія другія обстоятельства. Въ дальнѣйшихъ главахъ книги, касаясь вопросовъ о дисциплинѣ и о воспитаніи физическомъ, умственномъ и нравственномъ, Росси не отступаетъ отъ принятой имъ манеры излагать больше философію, чѣмъ педагогику Канта. Только здѣсь прибавляются иногда указанія на сходство или различіе между Кантомъ и Руссо, о которомъ, впрочемъ, уже упоминалось раньше по поводу вопроса объ умопостигаемомъ характерѣ. По теоріи Канта, обнаруженіе этого характера, вызванное воспитаніемъ, можетъ произойти сразу и совершенно неожиданно; то же самое говоритъ и Руссо въ «Эмилѣ», да и съ нимъ самимъ, дѣйствительно, произошла такая *réforme personnelle* въ возрастѣ около 30 лѣтъ, когда онъ, послѣ серьезной болѣзни, вдругъ сильно измѣнился и принялъ твердое рѣшеніе жить согласно принципамъ. Зато въ вопросѣ о дисциплинѣ Кантъ и Руссо значительно расходятся: горячій поборникъ свободы, врагъ всякихъ стѣсненій, швейцарецъ Руссо превозноситъ свободу дикарей; а строгій нѣмецъ Кантъ презираетъ ихъ за способность легко утрачивать эту свободу и ставить самоотреченіе и подчиненіе чужой волѣ необходимыми условіями освобожденія человѣка отъ животности и приготовленія его къ разумной свободѣ путемъ выработки твердаго характера. Вообще, по мысли Канта, воспитаніе должно имѣть идеалистическій характеръ и стремиться не къ тому, чтобы сдѣлать людей счастливыми, а къ созданію истиннаго человѣка, потому что, говоритъ Кантъ, *der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung*. Для достиженія этого высокаго идеала необходима работа цѣлаго ряда поколѣній, можетъ быть всего человѣчества, вотъ почему воспитаніе въ значительной степени должно быть космополитично и считать служеніе государству и семьѣ только временными своими цѣлями. При всемъ томъ, Росси съ понятнымъ для чистаго идеалиста удивленіемъ, замѣчаетъ у Канта интересъ къ опытной педагогикѣ, въ частности, къ успѣхамъ Базедовскаго Филантропина. Но, конечно, этотъ интересъ къ педагогическимъ экспериментамъ нисколько не удивителенъ въ создателѣ критическаго идеализма, ученіе котораго не осталось

безъ нѣкотораго вліянія даже на представителей экспериментальной психологіи и педагогики. Въ заключительныхъ главахъ книги Росси приводитъ общія, мало характерныя соображенія Канта по вопросамъ физическаго, умственнаго и нравственнаго воспитанія, и при этомъ останавливается на нѣкоторыхъ подробностяхъ. Такъ, въ VIII главѣ онъ защищаетъ Канта отъ обвиненія въ борьбѣ противъ привычекъ, которыя многіе педагоги считаютъ краеугольнымъ камнемъ воспитанія. Росси полагаетъ, что Кантъ, вполне признавая значеніе нравственныхъ привычекъ, вооружается противъ физическихъ, также противъ тѣхъ изъ нравственныхъ привычекъ, которыя, подобно физическимъ, на всю жизнь остаются только привычками и, не переходя въ разумную дѣятельность, порабащаютъ волю человѣка и приближаютъ его къ животному. Говоря объ умственномъ воспитаніи, Кантъ и игру, и трудъ признаетъ одинаково цѣлесообразными средствами къ достиженію высшаго умственнаго развитія; нужно только чтобы и игра имѣла характеръ серьезнаго занятія, и трудъ соединялся съ интересомъ къ дѣлу. Росси вполне соглашается съ этою мыслью Канта, но еще охотнѣе присоединяется къ сожалѣнію философа о томъ, что это исканіе интереса породило стремленіе къ разнообразію типовъ школы и программъ преподаванія; а между тѣмъ любимая мысль современной итальянской педагогики—важны не программы, а искусство воспитанія, цѣль котораго не въ томъ, чтобы дать средства къ жизни, а въ томъ, чтобы сдѣлать человѣка человѣкомъ. Въ послѣдней, очень краткой, главѣ Росси говоритъ о нравственномъ воспитаніи, но такъ какъ высшее нравственное развитіе есть идеальная цѣль человечества, то вопросы нравственности суть конечные вопросы всякой философіи, а тѣмъ болѣе Кантовой; поэтому и въ педагогическомъ трактатѣ повторяется то же ученіе о нравственности, какое мы находимъ въ философской системѣ Канта. Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что сочиненіе Росси далеко не вполне соответствуетъ своему заглавію, и собственно педагогика Канта представлена въ ней довольно блѣдными чертами. А между тѣмъ, для науки не столь необходимо новое изложеніе философіи Канта, какъ приведеніе въ систему его педагогическихъ теорій, о которыхъ вообще написано такъ мало. Любопытно было бы также подвергнуть критикѣ педагогiku Канта, разсмотрѣть подробнѣе указываемыя имъ средства къ достиженію тѣхъ цѣлей, которыя онъ ставитъ человечеству въ своей теоретиче-

ской философіи. Правда, могутъ сказать, что трактатъ Канта и не заслуживаетъ особенно подробнаго разбора, ибо въ немъ очень мало новаго и самостоятельнаго сравнительно съ педагогикой Руссо. Въ такомъ случаѣ приходится пожалѣть о томъ, что Росси не остановился подолже на взаимныхъ отношеніяхъ Канта и Руссо, и если не считать немногихъ мелкихъ замѣчаній, взятыхъ болѣею частью отъ французскихъ критиковъ, обратилъ очень мало вниманія на близкое родство двухъ педагогическихъ системъ и совсѣмъ не заинтересовался вопросомъ о причинахъ нѣкоторыхъ разногласій между ними.

Н. Н. Вальденбергъ.

### Новыя книги и брошюры, полученные въ редакціи.

**Мэтью Арнольдъ.** Задачи современной критики. Москва. 1902. Ст. 25. Ц. 15 к. Изд. «Посредника».

**С. С. Бобчевъ.** Юбилеенъ споменъ за десетгодишнината на «Българска Сбирка». Софія. 1903. Ст. 94.

**Г. І. Брюнгесъ.** Рескинъ и библия. Москва. 1902. Ст. 157. Ц. 90 к. Изд. «Посредника».

**П. А. Буланже.** Жизнь и ученіе Конфуція. Со статьей Л. Н. Толстого «Изложеніе китайскаго ученія». Москва, 1903. Ст. 162. Ц. 75 к. Изд. «Посредника».

Труды педагогическаго Общества, состоящаго при Москов. Имп. Унив. II. **Вопросы обученія и воспитанія.** Москва, 1904. Ст. 166. Ц. 1 р.

**Проф. Гейманъ.** Половая жизнь съ точки зрѣнія естественной исторіи развитія. Съ вступит. замѣткой графа Л. Н. Толстого. Москва, 1903. Ст. 43. Ц. 25 к. Изд. «Посредника».

**Викторъ Евтихievъ.** Идея. Драматическій діалогъ въ 4-хъ дѣйствіяхъ. Москва, 1904. Ст. 139. Ц. 50 к.

Библиотека для самообразованія. XXV.

**В. Желѣзновъ.** Очерки политической экономіи. 2-е изданіе. XXIII + 83 г. Ц. 3 р.

**С. А. Котляревскій.** Ламеннэ и новѣйшій католицизмъ. Москва. 1904. Ст. IX + 622. Ц. 3 р.

**Н. В. Краинскій.** Ученіе о памяти съ точки зрѣнія теоріи психической энергіи. Спб., 1903. Ст. 59.

**Dr. G. Loygue.** Un homme de génie. Th. M. Dostoïewsky. Etude médico-psychologique. Paris. 1904. P. 185.

**Александръ Нечаевъ.** Очеркъ психологіи для воспитателей и учителей. Спб., 1904. Ст. 184. Ц. 1 р.

**Нирвана.** Буддійское сказаніе. Москва. Ст. 48. Ц. 30 к. Изд. «Посредника».

**Отчетъ о дѣятельности Педагогическаго Общества,** состоящаго при Имп. Моск. Унив. за 1902—1903 годъ. Москва, 1904. Ст. 48.

**Плато ф. Рейснеръ.** Русско-нѣмецкій самоучитель. 1904. Ст. XV + 24. Ц. 20 к.

**Е. П. Радинъ.** Біо-психологическій параллелизмъ. Ст. 53.

**Избранныя мысли Дж. Рёскина.** Москва, 1902. Ст. 47. Ц. 20 к. Изд. «Посредника». Вып. I и II.

**М. Ребиндеръ.** Задачи общаго образованія. Юрьевъ, 1904. Ц. 25 к. Ст. 21.

**Г. А. Русановъ.** Душа Гоголя. Москва, 1902. Ст. 108. Ц. 25 к. Изд. «Посредника».

**Georg Simmel.** Kant. Лейпцигъ. 1904. Ст. VI + 181. Ц. 3 м. Duncker & Humblot.

**Н. И. Стороженко.** Апостоль гуманности и свободы Теодоръ Паркеръ. Москва. 1900. Ст. 44. Ц. 20 к. Изд. «Посредника».

**Мысли мудрыхъ людей на каждый день.** Собраны **гр. Л. Н. Толстымъ.** Москва, 1903. Ст. 371. Ц. 80 к. Изд. «Посредника».

**Г. Д. Торо.** Философія естественной жизни. Москва, 1903. Ц. 40 к. Изд. «Посредника».

**Ученіе графа Толстого о жизни.** Москва, 1902. Ст. 24. Ц. 15 к. Изд. «Посредника».

**Louis Favre.** Notes sur l'histoire générale des sciences. Ц. 2 fr.

**Фильдингъ.** Душа одного народа. Переводъ съ англ. Москва. 1904. Ст. IV + 307. Ц. 1 р. Изд. «Посредника».

**Вильямъ Чаннингъ.** О самовоспитаніи. Москва, 1903. Ст. 178. Ц. 80 к. Изд. «Посредника».

**В. И. Щербатскій.** Теорія познанія и логика по ученію позднѣйшихъ буддистовъ. Часть I. Спб. 1903. Ст. LVI + 301. Изд. факультета восточныхъ языковъ Императорскаго С.-Петербург. Университета.

**Р. В. Эммерсонъ.** Высшая душа. Москва, 1902. Ст. 35. Ц. 20 к. Изд. «Посредника».

**Энциклопедическій словарь.** Томъ XL. Шуйское — Электровозбудимость. Издатели Ф. А. Брокгаузъ (Лейпцигъ), И. А. Ефронъ (С.-Петербургъ). Спб.: 1904.

## Московское Психологическое Общество.

### ССХІІІ. Протоколъ очередного закрытаго (съ гостями) засѣданія 31 января 1904 г.

Засѣданіе было открыто въ залѣ Правленія Университета въ 9 часовъ вечера подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи гг. д. чл. Н. Н. Баженова, Ц. П. Балталона, П. В. Безобразова, В. В. Воробьева, П. Б. Ганнушкина, П. Д. Первова, М. Н. Розанова, Г. И. Россолимо, Ф. А. Совея-Могилевича, В. Ф. Саводника, В. П. Сербскаго, члена соревнователя М. А. Каринской и посторонней публики.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

- 1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
- 2) Сторонній посѣтитель М. О. Шайкевичъ прочелъ докладъ: «Психопатологическій методъ въ русской литературной критикѣ»; референтъ посвятилъ свой докладъ памяти недавно скончавшагося литератора Н. К. Михайловскаго.
- 3) Докладъ вызвалъ оживленныя пренія, въ которыхъ принимали участіе: В. В. Воробьевъ, Е. Д. Жураковскій, Г. И. Россолимо, Л. М. Лопатинъ и референтъ.

Засѣданіе закрыто въ 12 часовъ ночи.

### ССХІV. Отчетъ о годичномъ распорядительномъ засѣданіи психологическаго общества 14 февраля 1904 г.

Засѣданіе было открыто въ 9<sup>1</sup>/<sub>2</sub> часовъ вечера въ залѣ Правленія Университета подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. Н. Бернштейнѣ, въ присутствіи гг. д. чл. А. С. Бѣлкина, Н. А. Абрикосова, Н. П. Корелиной, Г. А. Рачинскаго и В. П. Сербскаго,



Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Предсѣдатель довелъ до свѣдѣнія собранія о понесенныхъ Обществомъ потеряхъ въ лицѣ скончавшихся: почетнаго члена Б. Н. Чичерина и дѣйствительнаго члена В. Р. Буцке и предложилъ почтить память усопшихъ вставаніемъ.

2) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

3) Товарищъ секретаря А. Н. Бернштейнъ прочелъ отчетъ о дѣятельности Общества въ 1903 г.

4) Казначей Н. А. Абрикосовъ прочелъ отчетъ о движеніи денежных суммъ Общества въ 1903 г.

5) Секретарь редакціи «Вопросовъ Философіи и Психологіи» Н. П. Корелина прочла отчетъ по изданію журнала въ 1903 г.

6) По вопросу о засѣданіи, посвященномъ памяти Канта, постановлено просить гг. референтовъ сообщить къ слѣдующему засѣданію о срокѣ, къ которому могутъ быть ими приготовлены обѣщанныя рѣчи, и рѣшеніе о времени устройства засѣданія отложить до 21 февраля.

7) Постановлено назначить ближайшимъ срокомъ представленія сочиненій на соисканіе преміи Д. А. Столыпина 1 января 1906 года съ тѣмъ, чтобы, если къ означенному времени сочиненій представлено не будетъ и премія по одному изъ представленныхъ сочиненій присуждена не будетъ, возбудить въ свое время надлежащее ходатайство объ измѣненіи условій преміи.

Засѣданіе закрыто въ 10<sup>1</sup>/<sub>2</sub> часовъ вечера.

## Отчетъ о дѣятельности Психологическаго Общества съ 8 февраля 1903 года по 14 февраля 1904 года.

### Составъ Общества.

Въ отчетномъ году въ составѣ Общества произошли слѣдующія измѣненія: скончались почетные члены, *Alex. Bain*, *Herbert Spencer* и Б. Н. Чичеринъ и дѣйствительные члены: М. В. Духовской, А. И. Кирпичниковъ, Н. В. Бунаевъ, Г. Н. Дурдуфи и В. Р. Буцке. Избраны въ дѣйствительные члены: М. К. Любавскій, М. Н. Розановъ, П. Д. Первовъ, А. А. Спасскій, А. И. Бачинскій и В. К. Поржезинскій, въ члены-соревнователи К. Н. Горскій. Къ 14 февраля 1904 г. Общество состоитъ изъ 20 почет-

ныхъ членовъ, 8 членовъ учредителей, 160 дѣйствительныхъ членовъ, 20 членовъ соревнователей и 7 членовъ корреспондентовъ, а всего изъ 215 лицъ.

### Совѣтъ Общества.

Въ годичномъ засѣданіи 8 февраля 1903 года происходили выборы членовъ Совѣта, при чемъ были избраны: предсѣдателемъ профессоръ *Л. М. Лопатинъ*, товарищемъ предсѣдателя профессоръ кн. *С. Н. Трубецкой*, кандидатомъ товарища предсѣдателя профессоръ *В. П. Сербскій*, секретаремъ прив.-доц. *Н. Д. Виноградовъ*, товарищемъ секретаря прив.-доц. *А. Н. Бернштейнъ*, кандидатомъ товарища секретаря *Н. П. Корелина*, казначеемъ *Н. А. Абрикосовъ*, товарищемъ казначея прив.-доц. *А. С. Блжкинъ*, кандидатомъ товарища казначея прив.-доц. *С. А. Сухановъ*, библіотекаремъ *Ю. И. Айхенвальдъ*, редакторомъ «Трудовъ» Общества *Г. А. Рачинскій*; членами ревизіонной комиссіи *Н. П. Постовскій*, прив. доц. *Д. В. Викторовъ* и профессоръ *П. И. Новгородцевъ*.

### Дѣятельность Общества.

1) Засѣданія. Въ теченіе отчетнаго періода Общество имѣло 9 засѣданій, изъ которыхъ одно было годичнымъ распорядительнымъ.

Въ очередныхъ засѣданіяхъ были сообщены и обсуждены слѣдующія сообщенія:

*Ф. Е. Рыбакова*: Психологическія условія гипноза.

*Ф. В. Софроница*: Умозрѣніе и математика въ социологіи.

*И. Н. Холчева*: Мечтательная ложь.

*В. В. Воробьева*: Основы энергетическаго міросозерцанія (В. Оствальдъ: «Философія природы»).

*А. І. Бачинскаго*: Что такое натуралистическій идеализмъ.

*Л. М. Лопатина*: Объ умозрительныхъ предпосылкахъ научнаго міросозерцанія.

*Л. М. Лопатина*: Научное міровоззрѣніе и философія.

*М. О. Шайкевича*: Психопатологическій методъ въ русской литературной критикѣ.

Кромѣ того, по предложенію д. чл. *П. А. Некрасова*, въ одномъ изъ засѣданій обсуждались тезисы къ книгѣ его: «Философія и логика наукъ о массовыхъ проявленіяхъ человѣческой дѣятельности (пересмотръ основаній социальной физики Кетле)».

2) *Журналь „Вопросы философии и психологии“* издавался и въ истекшемъ году подъ редакціей Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубецкого; въ составъ редакціоннаго комитета входили кромѣ того: Ю. И. Айхенвальдъ, А. Н. Бернштейнъ, А. С. Бѣлкинъ, Н. Д. Виноградовъ, Б. К. Млодзѣевскій, П. И. Новгородцевъ, Г. А. Рачинскій, В. П. Сербскій и Н. А. Умовъ.

3) *Изданія Общества.* Въ отчетномъ году Общество собственныхъ изданій не печатало. Подъ его редакціей издана А. С. Суворинымъ книга: Н. Я. Гротъ. «Философія и ея общія задачи». Сборникъ статей. С. П. Б. 1904 г.

4) Въ Общество поступило ходатайство отъ постояннаго бюро Съѣздовъ русскихъ исправительныхъ заведеній о принятіи на себя разработки вопроса о наиболѣе рациональной постановкѣ медико-педагогическаго изученія и надзора за поступающими въ пріюты малолѣтними воспитанниками. Въ виду того, что подобное же ходатайство было обращено и къ Обществу Невропатологовъ и Психіатровъ, состоящему при ИМПЕРАТОРСКОМЪ Московскомъ Университетѣ, Психологическое Общество постановило образовать, по соглашенію съ Обществомъ Психіатровъ, соединенную *Комиссію* для совмѣстной работы. Въ составъ этой Комиссіи вошли изъ членовъ Психологическаго Общества слѣдующія лица: Н. Н. Баженовъ, А. Н. Бернштейнъ, А. С. Бѣлкинъ, В. В. Воробьевъ, Г. И. Россолимо, В. П. Сербскій и С. А. Сухановъ. Предсѣдателемъ соединенной комиссіи избранъ В. П. Сербскій, секретаремъ А. С. Бѣлкинъ.

Комиссія имѣла 4 засѣданія, но еще не закончила своихъ занятій, результаты которыхъ будутъ своевременно доложены въ соединенномъ засѣданіи обоихъ Обществъ.

5) По случаю празднованія почетнымъ членомъ Общества Ed. Zeller'омъ 90 годовщины дня рожденія, юбиляру было послано отъ Общества *привѣтствіе* по телеграфу.

6) Дѣйств. чл. кн. Е. Н. Трубецкой прочиталъ 15 апрѣля 1903 г. въ аудиторіи Историческаго музея *публичную лекцію* «Ученіе Ницше о сверхчеловѣкѣ», чистый сборъ съ которой поступилъ въ кассу Общества.

Тов. секретаря Александръ Бернштейнъ.

## Отчетъ казначея Психологическаго Общества за 1903 годъ.

*Поступило:*

Остатокъ отъ п./г. . . . .	256 р. 83 к.	
Членскіе взносы . . . . .	255 " — "	
Пособіе отъ университета . . . . .	400 " — "	
За продажу изданій Общества . . . . .	1266 " 33 "	
Отъ продажи билетовъ и про- граммъ на лекцію кн. Е. Н. Трубецкого . . . . .	544 " 40 "	
% по тек. сч. Юнкеръ и К <sup>о</sup> . . . . .	4 " 59 "	
% по вкладнымъ билетамъ Моск. Уч. Б. . . . .	58 " 62 "	
	<hr/>	2785 р. 77 к.

*Выдано:*

На устройство засѣданій и пр. . . . .	91 р. 03 к.	
Расходъ по лекціи кн. Е. Н. Трубецкого въ И. М. . . . .	131 " 99 "	
Почтов., телегр. и разѣздн. . . . .	14 " 65 "	
Канцелярск., типогр. и наградн. . . . .	18 " 59 "	
За книги и журналы для биб- ліотеки . . . . .	53 " 66 "	
За объявленія въ газетахъ . . . . .	60 " 36 "	
Опекуншѣ надъ дѣтьми В. П. Преображенскаго съ прода- жи соч. Паульсена . . . . .	500 " — "	
Въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» на расходъ по изданію журнала . . . . .	1690 " — "	
Внесено % на тек. сч. Юнкеръ и К <sup>о</sup> . . . . .	4 " 59 "	
Присоединены %, полученные по вкладамъ, къ вкладному билету М. У. Б. . . . .	58 " 62 "	
	<hr/>	2623 р. 49 к.
Остатокъ на 1 января 1904 г. въ приходо-расходной кассѣ . . . . .	<hr/>	162 р. 28 к.

## Состояніе капиталовъ Психологическаго Общества.

*Къ 1 января 1904 года:*

Въ прихода-расходной кассѣ . . . . .	162 р. 28 к.
На тек. счету у Юнкеръ и К <sup>о</sup> . . . . .	124 „ 80 „
На вкладахъ въ Моск. Учстн. Банкѣ:	
Билеть за № 40668, капиталъ преміи	
Д. А. Столыпина . . . . .	1000 „ — „
Билеть за № 12737, накопившіеся <sup>0</sup> / <sub>100</sub>	
на этотъ капиталъ . . . . .	<u>562 „ 94 „</u>
	1850 р. 02 к.

Казначей Психологическаго Общества **Н. Абрикосовъ.**

**Списокъ членовъ Психологическаго Общества, состоящаго при  
Императорскомъ Московскомъ Университетѣ, по 20-ое апрѣля  
1904 года.**

---

**Почетные члены:**

1. Герье, Владиміръ Ивановичъ.
2. Звъревъ, Николай Андреевичъ (членъ-учредитель).
3. Каринскій, Михаилъ Ивановичъ.
4. Ключевскій, Василій Осиповичъ.
5. Кони, Анатолій Ѳедоровичъ.
6. Мержеевскій, Иванъ Павловичъ.
7. Струве, Генрихъ Егоровичъ.
8. Стѣеновъ, Иванъ Михайловичъ.
9. Толстой, гр., Левъ Николаевичъ.
10. Вундтъ, Вильгельмъ (Германія).
11. Гартманъ, Эдуардъ (Германія).
12. Гефдингъ, Гаральдъ (Данія).
13. Джэмсъ, Уильямъ (С. Америка).
14. Зигвартъ, Христофъ (Германія).
15. Паульсенъ, Фридрихъ (Германія).
16. Рибо, Томасъ (Франція).
17. Рише, Шарль (Франція).
18. Фишеръ, Куно (Германія).
19. Фулье, Альфредъ (Франція).
20. Целлеръ, Эдуардъ (Германія).

**Члены-учредители:**

21. Анучинъ, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
22. Ковалевскій, Максимъ Максимовичъ, членъ-корреспондентъ  
Академіи Наукъ.

23. Колоколовъ, Георгій Евграфовичъ, } профессора Московск.  
 24. Миллеръ, Всеволодъ Ѳедоровичъ, } университета.  
 25. Муромцевъ, Сергѣй Андреевичъ, профессоръ Император-  
 скаго лицея.  
 26. Стороженно, Николай Ильичъ, проф. Моск. унив.  
 27. Фортунатовъ, Филиппъ Ѳедоровичъ, академикъ Имп. Акад.  
 Наукъ.  
 28. Чупровъ, Александръ Ивановичъ, проф. Моск. унив.

### Дѣйствительные члены:

29. Абрикосовъ, Алексѣй Алексѣевичъ.  
 30. Абрикосовъ, Николай Алексѣевичъ.  
 31. Адольфъ, Андрей Викентьевичъ, директоръ гимназіи.  
 32. Айхенвальдъ, Юлій Исаевичъ.  
 33. Андреевъ, Константинъ Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.  
 34. Анри, Викторъ.  
 35. Аппельротъ, Германъ Германовичъ, адъюнктъ - профессоръ  
 сельскохозяйственнаго института.  
 36. Баженовъ, Николай Николаевичъ, докторъ медицины.  
 37. Балталонъ, Цезаръ Павловичъ, преподаватель средн. учебн.  
 заведеній.  
 38. Бартеневъ, Юрій Петровичъ.  
 39. Басистовъ, Алексѣй Павловичъ, магистрантъ философіи.  
 40. Бачинскій, Алексѣй Осиповичъ, преподав. средн. учебн.  
 заведеній.  
 41. Безобразова, Марья Владиміровна, д-ръ философіи Берн-  
 скаго университета.  
 42. Безобразовъ, Павелъ Владиміровичъ.  
 43. Бернштейнъ, Александръ Николаевичъ, психіатръ.  
 44. Боборыкинъ, Петръ Дмитріевичъ, писатель.  
 45. Бобровъ, Евгенийъ Александровичъ, профессоръ Варшавскаго  
 университета.  
 46. Боткинъ, Яковъ Алексѣевичъ, психіатръ.  
 47. Брунъ, Михаилъ Исакиевичъ, присяжн. повѣрен.  
 48. Брюхатовъ, Левъ Дмитріевичъ, преподав. средн. уч. завед.  
 49. Булгановъ, Сергѣй Николаевичъ, профессоръ Кіевскаго  
 политехническаго института.  
 50. Быковскій, Константинъ Михайловичъ, академикъ-архитект.

51. **Бѣлинъ**, Алексѣй Сергѣевичъ, прив.-доц. Москов. унив.
52. **Вагнеръ**, Владиміръ Александровичъ, магистръ зоологіи.
53. **Васильевъ**, Александръ Васильевичъ, проф. Казанск. унив.
54. **Введенскій**, Александръ Ивановичъ, проф. Спб. унив.
55. **Введенскій**, Алексѣй Ивановичъ, проф. Московск. духовн. академіи.
56. **Вентцель**, Константинъ Николаевичъ.
57. **Веселовскій**, Алексѣй Николаевичъ, проф. Моск. унив.
58. **Вернадскій**, Владиміръ Ивановичъ, проф. Моск. унив.
59. **Вешняковъ**, Ѳедоръ Владиміровичъ.
60. **Викторовъ**, Давидъ Викторовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
61. **Випперъ**, Робертъ Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
62. **Викторскій**, Сергѣй Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
63. **Виноградовъ**, Николай Дмитріевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
64. **Виноградовъ**, Павелъ Гавриловичъ, проф. Оксфордск. унив.
65. **Воробьевъ**, Викторъ Владиміровичъ, психіатръ.
66. **Вульфертъ**, Антонъ Карловичъ.
67. **Вырубовъ**, Григорій Николаевичъ, писатель.
68. **Гамбаровъ**, Юрій Степановичъ.
69. **Ганнушкинъ**, Петръ Борисовичъ, психіатръ.
70. **Герасимовъ**, Осипъ Петровичъ, директоръ дворянскаго пансіона-пріюта.
71. **Гіацинтовъ**, Владиміръ Егоровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
72. **Гиляровъ**, Алексѣй Никитичъ, проф. Кіевск. унив.
73. **Голицынъ**, кн., Борисъ Борисовичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.
74. **Гольцевъ**, Викторъ Александровичъ, писатель.
75. **Горбовъ**, Николай Михайловичъ.
76. **Гротъ**, Константинъ Яковлевичъ, проф. Петерб. унив.
77. **Горская**, Зинаида Степановна
78. **Гуторъ**, Василій Петровичъ.
79. **Давыдовъ**, Николай Васильевичъ, предсѣдатель Московскаго окр. суда.
80. **Данилевскій**, Василій Яковлевичъ, проф. Харьк. унив.
81. **Де-Роберти**, Евгеній Валентиновичъ, писатель.
82. **Дерюжинскій**, Владиміръ Ѳедоровичъ, редакторъ журнала Министерства Юстиціи.
83. **Джонстонъ**, Вѣра Владиміровна.
84. **Дриль**, Дмитрій Андреевичъ, докторъ уголовного права.



85. **Елеонскій**, Николай Александровичъ, священ., профессоръ Москов. университета.
86. **Ефименко**, Александра Яковлевна, писательница.
87. **Жуковскій**, Николай Егоровичъ, проф. Моск. унив.
88. **Занцевичъ**, Константинъ Петровичъ, присяжн. повѣрен.
89. **Зеленогорскій**, Ѳедоръ Александровичъ, проф. Харьковскаго университета.
90. **Зерновъ**, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
91. **Зографъ**, Николай Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
92. **Зыковъ**, Владиміръ Павловичъ, прив.-доц. Моск. унив.
93. **Ивановскій**, Владиміръ Николаевичъ, прив.-доц. Казанск. унив.
94. **Иванцовъ**, Николай Александровичъ.
95. **Иванюковъ**, Иванъ Ивановичъ, д-ръ политической экономіи.
96. **Казанскій**, Александръ Павловичъ, проф. Новорос. унив.
97. **Камаровскій**, гр., Леонидъ Алексѣевичъ, проф. Казанск. унив.
98. **Капнисть**, гр., Павелъ Алексѣевичъ, сенаторъ.
99. **Карѣевъ**, Николай Ивановичъ, д-ръ всеобщей исторіи.
100. **Колубовскій**, Яковъ Николаевичъ, преподаватель педагогич. курс. въ Петербургѣ.
101. **Конисси**, Даниилъ Павловичъ.
102. **Корелина**, Надежда Петровна, секретарь редакціи «Вопросовъ Фил. и Псих.».
103. **Корниловъ**, Александръ Александровичъ, прив.-доц. Моск. университета.
104. **Коробинъ**, Ѳедоръ Семеновичъ, препод. средн. учебн. зав.
105. **Коршъ**, Ѳедоръ Евгеньевичъ, проф. Моск. унив., академикъ Имп. Академ. Наукъ.
106. **Котляревскій**, Сергѣй Андреевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
107. **Ланге**, Николай Николаевичъ, проф. Новорос. унив.
108. **Ланнъ**, Фердинандъ, лекторъ Моск. унив.
109. **Лапшинъ**, Иванъ Ивановичъ, прив.-доц. Спб. унив.
110. **Лесевичъ**, Владиміръ Викторовичъ, писатель.
111. **Лопатинъ**, Левъ Михайловичъ, проф. Моск. унив.
112. **Любавскій**, Матвѣй Кузьмичъ, проф. Моск. унив.
113. **Лютославскій**, Викентій Францевичъ.
114. **Мальшинъ**, Александръ Ивановичъ, психіатръ.
115. **Мамуна**, гр., Иванъ Андреевичъ, врачъ.
116. **Масаринъ**, Ѳома Осиповичъ, проф. Чешскаго универс. въ Прагѣ.

117. Мензбирь, Михаилъ Александровичъ, проф. Моск. унив.
118. Милюковъ, Павелъ Николаевичъ, магистръ русск. исторіи.
119. Минцловъ, Рудольфъ Рудольфовичъ.
120. Михайловскій, Викторъ Михайловичъ, прив.-доц. Моск. унив.
121. Млодзѣевскій, Болеславъ Корнеліевичъ, проф. Моск. унив.
122. Мокіевскій, Павелъ Васильевичъ, докт. мед.
123. Мороховець, Левъ Захаровичъ, проф. Моск. унив.
124. Некрасовъ, Павелъ Алексѣевичъ, попеч. Моск. Учебн. Округа.
125. Немировичъ-Данченко, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
126. Новгородцевъ, Павелъ Ивановичъ, проф. Моск. унив.
127. Оболенскій, Леонидъ Егоровичъ, писатель.
128. Огневъ, Иванъ Флоровичъ, проф. Моск. унив.
129. Охоровичъ, Юліанъ, д-ръ медицины.
130. Первовъ, Павелъ Дмитріевичъ, препод. средн. учебн. завед.
131. Петровскій, Александръ Григорьевичъ, врачъ.
132. Плевако, Ѳедоръ Никифоровичъ, присяжн. повѣрен.
133. Поповъ, Иванъ Васильевичъ, проф. Моск. духовн. акад.
134. Поржезинскій, Викторъ Карловичъ, проф. Моск. унив.
135. Постовскій, Николай Павловичъ, психіатръ.
136. Преображенскій, Петръ Васильевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
137. Пржевальскій, Владиміръ Владиміровичъ.
138. Радловъ, Эрнестъ Львовичъ, профессоръ философіи въ училищѣ Правовѣдѣнія.
139. Рачинскій, Григорій Алексѣевичъ.
140. Ржондковскій, Николай Ивановичъ.
141. Розановъ, Матвѣй Никаноровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
142. Россолимо, Григорій Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
143. Ротъ, Владиміръ Карловичъ, проф. Моск. унив.
144. Рузскій, Николай Виттовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
145. Рутковскій, Л. В., прив.-доц. Спб. унив.
146. Рыбановъ, Ѳедоръ Егоровичъ, д-ръ медицины.
147. Савей-Могилевичъ, Ѳедоръ Андреевичъ, психіатръ.
148. Савинъ, Александръ Николаевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
149. Саводникъ, Владиміръ Ѳедоровичъ, препод. средн. учебн. заведеній.
150. Сербскій, Владиміръ Петровичъ, проф. Моск. унив.
151. Серджи, Джованни, проф. антропологии въ Римск. унив.
152. Синорскій, Иванъ Алексѣевичъ, проф. Кіевск. унив.
153. Скрябинъ, Александръ Николаевичъ, профес. Московской консерв.

154. Смирновъ, Ѳедоръ Александровичъ.
155. Соболевскій, Василій Михайловичъ.
156. Соколовскій, Павелъ Эмиліевичъ, проф. Моск. унив.
157. Соколовъ, Павелъ Петровичъ, доц. Моск. духовн. акад.
158. Софроновъ, Ѳедоръ Васильевичъ, земскій врачъ.
159. Спасскій, Анатолій Алексѣевичъ, проф. Моск. дух. акад.
160. Старынкевичъ, Сократъ Ивановичъ.
161. Стрѣльцовъ, Павелъ Павловичъ, психіатръ.
162. Сухановъ, Сергѣй Алексѣевичъ, д-ръ медицины.
163. Танѣевъ, Владиміръ Ивановичъ, присяжн. повѣр.
164. Тимирязевъ, Клементій Аркадьевичъ, проф. Моск. унив.
165. Тимковскій, Николай Ивановичъ, писатель.
166. Тихомировъ, Павелъ Васильевичъ, доц. Моск. дух. акад.
167. Трубецкой, кн., Евгенийъ Николаевичъ, проф. Кіевск. унив.
168. Трубецкой, кн., Сергѣй Николаевичъ, проф. Московскаго университета.
169. Уляницкій, Владиміръ Антоновичъ, проф. Харьковскаго университета.
170. Успенскій, Сергѣй Николаевичъ, психіатръ.
171. Умовъ, Николай Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.
172. Фаворскій, Андрей Евграфовичъ, присяжн. повѣрен.
173. Филипповъ, Александръ Никитичъ, проф. Моск. унив.
174. Фонъ-Штейнъ, Станиславъ Ѳедоровичъ, прив.-доц. Москов. университета.
175. Цвѣтаевъ, Иванъ Владиміровичъ, проф. Москов. унив.
176. Цертелевъ, кн., Дмитрій Николаевичъ.
177. Цингеръ, Василій Яковлевичъ, проф. Моск. унив.
178. Челпановъ, Георгій Ивановичъ, проф. Кіевск. унив.
179. Чижъ, Владиміръ Ѳедоровичъ, проф. Юрьевск. унив.
180. Шварцъ, Александръ Николаевичъ, попечитель Варшавскаго учебнаго округа.
181. Шервинскій, Василій Дмитріевичъ, проф. Моск. унив.
182. Шишкинъ, Николай Ивановичъ, преподав. средн. учебн. завед.
183. Шмидтъ, Евгенийъ Александровичъ.
184. Штейнъ, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
185. Эверлингъ, Сергѣй Николаевичъ.
186. Эртель, Александръ Ивановичъ, писатель.
187. Якоби, Павелъ Ивановичъ, психіатръ.
188. Яковенко, Владиміръ Ивановичъ, психіатръ.

## Члены-соревнователи:

189. **Абрикосова**, Марія Филипповна.
190. **Абрикосова**, Глафира Алексѣевна.
191. **Абрикосовъ**, Александръ Алексѣевичъ.
192. **Андреева**, Александра Алексѣевна.
193. **Глики**, Юлія Ивановна.
194. **Гончарова**, Анна Сергѣевна.
195. **Горскій**, Константинъ Николаевичъ.
196. **Каринская**, Марія Александровна.
197. **Любеннова**, Юлія Львовна.
198. **Львовъ**, кн., Дмитрій Петровичъ.
199. **Мазаровичъ**, Николай Ивановичъ.
200. **Мошкина**, Екатерина Дмитріевна.
201. **Мальновская**, Софья Александровна.
202. **Мамонтовъ**, Михаилъ Анатоліевичъ.
203. **Мамонтовъ**, Анатолій Ивановичъ.
204. **Павловъ**, Александръ Владиміровичъ.
205. **Петрункевичъ**, Анастасія Сергѣевна.
206. **Ремезовъ**, Иванъ Дмитріевичъ.
207. **Селивачовъ**, Ѳедоръ Дмитріевичъ.
208. **Шахъ-Назаровъ**, Семень Григорьевичъ.

## Члены-корреспонденты:

209. **Гелеръ фонъ-Равенбургъ**.
210. **Максъ Дессуаръ**.
211. **А. Байерсдерферъ**, предсѣд. Мюнхенскаго Психологическаго Общества.
212. **Шренкъ фонъ-Нотцингъ**, секретарь того же Общества.
213. **Левицкій**, И. Н.
214. **Демковъ**, М. И.
215. **Гартвигъ**, Андрей Ѳедоровичъ.

*Примѣчаніе.* Членскіе взносы принимаются въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», а во время засѣданій—въ залѣ засѣданія. Иногороднихъ членовъ просятъ адресовать свои взносы въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Взносъ для дѣйствительныхъ

членовъ 5 руб., для членовъ-соревнователей 10 р. въ годъ. Совѣтъ Общества обращаетъ вниманіе гг. членовъ Общества на § 9 Устава.

**Условія для соисканія преміи, учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпнымъ за сочиненіе на тему по философіи наукъ.**

Московское Психологическое Общество вновь назначаетъ премію въ 1.000 рублей за лучшее сочиненіе на прежнюю тему:

„Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (coïncidence spontanée) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (unité logique et scientifique)“. См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стр. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Для полнаго разрѣшенія задачи желательно особое разсмотрѣніе философій физики, химіи и біологіи въ ихъ главныхъ методахъ и основныхъ законахъ, какъ онѣ изложены во II и III тт. «Курса» (ср. брошюры жертвователя Д. А. Столыпина: Двѣ философіи. Единство науки. Ученіе Ог. Конта. Начала социологіи.—Очерки философій и науки. — Мировой законъ равновѣсія и гармоніи въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ. Москва, 1888—92).

Срокъ подачи сочиненій—1-е января 1906 года. Присужденіе преміи особою комиссіей при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1906 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафій представленныхъ сочиненій.

*Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества.*

## ПОЛЕМИКА.

### Вѣра и мысль.

(По поводу статьи А. И. Бачинскаго: Что такое натуралистическій идеализм?)

Въ № 70 «Вопросовъ философіи» была помѣщена статья г. Бачинскаго: Что такое натуралистическій идеализмъ? Авторъ задался цѣлью построить «цѣльное философское мировоззрѣніе исключительно на фундаментѣ точныхъ наукъ и разсмотрѣніи ихъ эволюціи». Нарисовавши картину смѣны физическихъ теорій за послѣднее столѣтіе и замѣтивши даже чередованіе нѣкоторыхъ изъ нихъ, онъ приходитъ къ заключенію, что физическія явленія одинаково хорошо объясняются различными теоріями. Подтвержденіе для своего взгляда онъ между прочимъ находитъ въ трудѣ (Treatise on Electricity and Magnetism) знаменитаго физика Максвелла, который для объясненія электромагнитныхъ и свѣтовыхъ явленій пользуется сознательно четырьмя противорѣчивыми теоріями. Онъ ссылается также на теорему Анри Пуанкаре, по которой «нѣкоторая группа явленій, допускающая одно механическое истолкованіе, допускаетъ безчисленное множество механическихъ истолкованій». Опираясь на это, авторъ устанавливаетъ положеніе: «истина или недостижима, или допускаетъ безконечное множество различающихся другъ отъ друга значеній (многозначна)».

Слѣдствіемъ этого положенія является отрицаніе объективнаго міра, «такъ какъ если бы дѣйствительно существовалъ такой независимый отъ насъ міръ вещей въ себѣ, то истинное знаніе должно бы было быть имъ адекватно, а слѣдовательно однозначно, какъ они». Это, по мнѣнію автора, нисколько не подрываетъ, какъ могло бы казаться «поверхностному уму»,

естествознанія; «задача науки лишь перефразируется:... предметъ физики составляетъ не извѣстная группа явленій внѣшняго міра, а соотвѣтствующая группа явленій міра внутренняго». Построенное на этомъ взглядѣ міровоззрѣніе, по которому «идеи, перцепируемая умомъ, суть продуктъ его собственнаго непрестаннаго творчества», авторъ называетъ натуралистическимъ или естественно-научнымъ идеализмомъ.

Итакъ, «натуралистическій идеализмъ», отвергая существованіе объективнаго, внѣшняго по отношенію къ намъ міра, въ то же время утверждаетъ существованіе субъективнаго, внутренняго міра, рассматривая его какъ продуктъ непрестаннаго творчества нашего «я». Намъ кажется однако, что «натуралистическій идеализмъ» останавливается (при этомъ) на полѣ пути. Въ самомъ дѣлѣ, почему г. Бачинскій, рѣшившись построить «цѣльное философское міровоззрѣніе исключительно на фундаментѣ точныхъ наукъ», произвольно прекращаетъ это построеніе въ тотъ моментъ, когда доходитъ до отрицанія внѣшняго міра? Вѣдь если держаться послѣдовательно научнаго метода, то можно усумниться въ реальномъ существованіи и того носителя явленій, который способенъ къ «непрестанному творчеству идей». Примѣромъ такого развитія научнаго мышленія является міровоззрѣніе, которое было высказано вѣнскимъ физикомъ Махомъ.

— Первоначальнымъ,—говоритъ Махъ,—является не «я», а элементы (ощущенія). Элементы образуютъ «я». Я ощущаю зеленый цвѣтъ—это значитъ, что элементъ зеленый цвѣтъ имѣетъ мѣсто въ извѣстномъ комплексѣ другихъ элементовъ (ощущеній, воспоминаній). Когда я перестаю ощущать зеленый цвѣтъ, когда я умираю, элементы не появляются больше въ прежней комбинаціи. Этимъ сказано все. Перестала существовать не какая-то реальная единица, а лишь идеальная, создающаяся въ виду экономіи мысли.

Если мы не удовлетворимся познаніемъ связи элементовъ (ощущеній) и зададимъ себѣ вопросъ: *кто* имѣетъ эту сумму ощущеній, *кто* ошущаетъ? то мы попадемъ во власть старой привычки подчинять каждый элементъ (ощущеніе) нѣкоторому комплексу, *не подвергнутому анализу*, и тѣмъ незамѣтно для себя возвращаемся къ старой, болѣе глубокой и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе ограниченной точкѣ зрѣнія. Правда, ссылаются часто на то, что немислимо такое психическое состояніе, которое въ то

же время не было бы психическимъ состояніемъ опредѣленнаго субъекта. Этимъ думаютъ доказать важность единства сознанія. Но вѣдь сознаніе нашего «я» можетъ имѣть много разныхъ ступеней и составляется изъ различнѣйшихъ случайныхъ воспоминаній.

«Въ своихъ философскихъ замѣткахъ Лихтенбергъ говоритъ: «мы имѣемъ нѣкоторыя представленія, независимыя отъ насъ; другія,—мы такъ по крайней мѣрѣ думаемъ,—зависятъ отъ насъ; гдѣ же разница? Мы знаемъ лишь то, что наши ощущенія, представленія и мысли существуютъ. Подобно тому, какъ мы говоримъ: *сверкаетъ*, мы должны были бы говорить: *мыслится*. *Cogito*, если его переведаютъ словомъ: *я мыслю*,—это уже слишкомъ много. Принятіе, постулированіе «я» является практической необходимостью» <sup>1)</sup>.

«Итакъ, міръ не состоитъ изъ какихъ-то загадочныхъ существъ, которыя путемъ взаимодействія съ другимъ столь же загадочнымъ существомъ, съ нашимъ «я», производятъ ощущенія, т.-е. то, что является единственно доступнымъ намъ; цвѣта, звуки, пространства, времена—вотъ послѣдніе элементы, данную связь которыхъ мы должны изслѣдовать».

Послѣдовательно развиваемый научный методъ приводитъ насъ не только къ отрицанію реальности внѣшняго міра, но и къ отрицанію реальности внутренняго міра и нашего «я», оставляя намъ лишь «Гераклитовскій» потокъ явленій.

Останавливая научный методъ передъ «творческимъ я», г. Бачинскій сознательно становится на почву метафизическаго знанія, о чемъ впрочемъ онъ и самъ говоритъ въ своей статьѣ. Но можетъ быть по отношенію къ Маху нельзя уже сдѣлать этого упрека? Можетъ быть онъ остается правымъ, заботливо отмѣчая свои антипатіи ко всякой метафизикѣ и называя себя прямо антиметафизикомъ? Правда, что онъ называетъ идею вещи въ себѣ, отличной отъ своего проявленія, чудовищной <sup>2)</sup>, но вѣдь за то свой «Гераклитовскій» потокъ явленій онъ считаетъ исчерпывающимъ все содержаніе міра, приписывая ему характеръ полной безусловности. Но развѣ эта безусловность, подъ какимъ бы видомъ она ни входила и въ какую бы форму она ни

1) Эрн. Махъ. Научно-популярные очерки. Часть 1. Стр. 129—131.

2) Эрн. Махъ. Научно-популярные очерки. Часть 1. Стр. 119.



воплощалась, не является вѣрнымъ признакомъ и атрибутомъ метафизическаго знанія? Намъ кажется, что метафизичность этихъ системъ да и вообще какихъ-либо философскихъ системъ и мировоззрѣній заключается въ полной и живой увѣренности или вѣрѣ въ то, что даннос мировоззрѣніе всецѣло воплощаетъ въ себѣ истину. Этой вѣрой объясняется нетерпимость одного мировоззрѣнія къ другому. Вѣдь постоянно приходится встрѣчать коренное различіе между мировоззрѣніями одинаково сильныхъ и искреннихъ умовъ. Причина этого лежитъ въ вѣрѣ. Нельзя сказать, чтобы это не сознавалось въ настоящее время и самими мыслителями. Никто вѣдь теперь, подобно Спинозѣ, Гегелю или Лейбницу, не вѣритъ въ то, что можно изъ очевиднаго принципа вывести всю систему. Въ настоящее время существуетъ много объясненій вселенной и много системъ, но онѣ всѣ считаютъ свои принципы индуктивными. Это суть гипотезы, способныя объяснить факты. Мы имѣемъ здѣсь методъ, подобный методу естественныхъ наукъ. «Философія,—говоритъ Виндельбандъ,—давала сознательное выраженіе дѣятельности человѣческаго разума, преобразуя ея продукты изъ первоначальной формы взглядовъ, чувствъ и стремленій въ форму познанія»<sup>1)</sup>.

А вотъ что по этому поводу говорилъ В. С. Соловьевъ: «хотя для мыслителя извинительно можетъ быть желаніе признать мышленіе безусловнымъ, себѣ довлѣющимъ началомъ и концомъ всего, но искушеніе принять это желаніе за истину и философствовать такъ, какъ будто бы вселенная дѣйствительно создавалась нашей мыслью,—это искушеніе не можетъ болѣе манить умъ тайной неизслѣдованнаго подвига и неиспытаннаго наслажденія. Послѣ того какъ опытъ построенія всего изъ чистой мысли былъ испробованъ (въ гегельянствѣ), легче становится исполнить нравственное требованіе философіи—мыслить добросовѣстно, заботясь прежде всего не о великолѣпіи, а объ основательности своихъ мысленныхъ построеній»<sup>2)</sup>.

И далѣе:

«Итакъ, для мысли дѣйствительной, кромѣ мыслительнаго состава съ его общимъ значеніемъ, требуется еще *предоставленное назначеніе этого состава служить нѣкоторой положительной*

<sup>1)</sup> Виндельбандъ. Исторія философіи. Перев. Рудина. Стр. 8.

<sup>2)</sup> Достовѣрность разума. „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 43. Стр. 397.

или преслѣдуемую цѣль. Вѣра, такъ сказать, является душой нашего знанія и нашей мысли, она даетъ ему начало, она его движетъ, она даетъ ему цѣль.

Однако существуетъ мнѣніе, что всякое знаніе начинается съ сомнѣнія. Это—вѣрно, но надо только добавить, что не съ сомнѣнія вообще во всемъ до законовъ мышленія включительно, но съ сомнѣнія въ какомъ-нибудь положеніи, которое считается въ данный моментъ почему-либо воплощеніемъ истины. Полное же сомнѣніе, полный скептицизмъ не только не можетъ быть плодотворнымъ, но онъ даже самъ себя въ концѣ концовъ уничтожаетъ. Если скептикъ говоритъ: я сомнѣваюсь во всемъ, то или онъ ничего не утверждаетъ, или онъ утверждаетъ нѣчто. Но первое невозможно для говорящаго человѣка, остается второе.

Философія, занимающаяся отвѣтомъ на всѣ наиболѣе существенные вопросы жизни, должна установить свой исходный пунктъ. Сфера философіи слишкомъ обширна и серьезна, чтобы останавливаться на первомъ попавшемся положеніи какъ аксіомѣ. Останавливаясь на своемъ сознаніи, мы видимъ, что основа его природы—вѣра, какъ утвержденіе безусловно обязательнаго нѣчто. Мыслители въ большинствѣ случаевъ, подыскивая для этой вѣры содержаніе, даютъ ей содержаніе сомнительное и условное, совершенно несоотвѣтствующее сущности вѣры. Безусловнымъ содержаніемъ является Абсолютная Истина, какъ Самобытное Начало.

Человѣкъ постоянно, можно сказать, носитъ при себѣ утвержденіе безусловно обязательнаго или вѣру и постоянно воплощаетъ ее во что-нибудь. Въ этомъ легко убѣдиться. Начните, наприкладъ, размышлять надъ дѣйствительностью или реальностью какого-нибудь предмета, который находится передъ вашими глазами. Я вѣрю, наприкладъ, въ лампу, которая стоитъ передо мной. Но стоитъ мнѣ начать размышлять надъ ея формой, цвѣтомъ, упругостью, теплотой и т. д., какъ она сейчасъ же обращается въ фантомъ или призракъ, который ускользаетъ тѣмъ больше, чѣмъ больше я размышляю, и остается со мной лишь та вѣра, какъ утвержденіе безусловно обязательнаго нѣчто, которую я всюду воплощаю.

Николай Соловьевъ.