

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XIX.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга III (93).

МАЙ-ІЮНЬ.—1908 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.

Пименовская ул., соб. домъ.



СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Философскіе взгляды В. Я. Цингера. Л. М. Лопатина.	219
О предметѣ психологіи. Г. И. Челпанова.	228
Кризисъ современнаго правосознанія. П. И. Новгородцева. (Продолженіе).	257
<hr/>	
Пессимизмъ какъ вѣра и міропониманіе. Семена Грузен- берга.	305
Психастенія и навязчивыя психическія состоянія. С. А Су- ханова.	347
Къ критикѣ теоріи познанія Риккерта. Б. Яковенко.	379
Объ онтологической гносеологіи. Николая Бердяева.	413

Критика и библіографія.

I. Обзоръ книгъ.

Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt um die unsichtbare zu finden. Von Gustav Theodor Fechner Zweite Auflage besorgt von D-r Eduard Spranger. Mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen. Hamburg und Leipzig. Verlag von S. Voss. 1907 А. Огнева.	441
Erançois Picavet. Esquisse d' une histoire générale et composée des philosophies médiévales. Paris. XXXII+367. Давида Викторова.	444

II. Библіографическій листокъ.

Полемика.

Въ защиту интуитивизма. (По поводу статьи С. Аскольдова «Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго» и статьи проф. Л. Лопатина «Новая теорія познанія») Н. Лосскаго.	449
--	-----

Объявленія.

Философскіе взгляды В. Я. Цингера¹⁾.

Мм. Гг.! Я хотѣлъ бы высказать нѣсколько замѣчаній о той сторонѣ дѣятельности покойнаго В. Я. Цингера, которая далеко выходила за предѣлы его обычныхъ спеціальныхъ занятій, и которая тѣмъ не менѣе представляется мнѣ чрезвычайно важною для характеристики его удивительно даровитой личности. В. Я. Цингеръ не только былъ замѣчательнымъ математикомъ, вмѣстѣ съ этимъ онъ является однимъ изъ очень талантливыхъ и оригинальныхъ русскихъ философовъ. Немногія статьи его, посвященныя философскимъ вопросамъ, всегда отличаются ясностью основныхъ воззрѣній ихъ автора и своеобразною глубиною его выводовъ. Съ его взглядами можно не соглашаться, но и самый суровый критикъ долженъ отдать справедливость серьезной продуманности и независимой твердости его философскихъ убѣжденій. Однако, при оцѣнкѣ философскихъ работъ В. Я. Цингера нельзя ограничиться только внутренними достоинствами ихъ содержанія: по крайней мѣрѣ, первая изъ нихъ, озаглавленная „Точныя науки и позитивизмъ“ и напечатанная въ Университетскомъ Отчетѣ 1874 года, была крупнымъ общественнымъ событіемъ. Въ ней онъ подвергаетъ беспощадному анализу теоріи корифеевъ позитивистическаго движенія Огюста Конта и Джона Стюарта Милля и дѣлаетъ это въ то время, когда ихъ имена въ глазахъ образованной публики были окружены ореолами непоколебимаго фило-

¹⁾ Читано въ торжественномъ засѣданіи Математическаго Общества, 4 апр. 1908 г., посвященномъ памяти В. Я. Цингера.

софскаго авторитета. Въ наши дни значеніе этихъ классиковъ позитивизма замѣтно поблѣднѣло; имена Канта, Ницше, Когена, Маха, Авенариуса, Риккерта, конечно, ближе сердцу современнаго читателя. Но въ семидесятихъ годахъ прошлаго столѣтія Контъ и Милль пользовались болѣе широкимъ и безспорнымъ признаніемъ, чѣмъ любой изъ современныхъ кумировъ философской мысли. Теперь поклонники Когена не хотятъ считаться съ выводами Маха и Авенариуса, а послѣдователи эмпириокритицизма нисколько не признаютъ для себя обязательными ученія Канта, Когена или Виндельбанда; авторитеты въ философіи есть и въ наше время и ими даже очень увлекаются, но они, такъ сказать, раздробились. Напротивъ, тогда было гораздо больше единодушія: на почвѣ позитивизма сходились почти всѣ, кто интересовался общими вопросами философіи и науки. И вотъ въ самый разгаръ этой общей вѣры въ позитивную философію В. Я. Цингеръ выступилъ съ рѣшительной критикой самыхъ ея основъ. Чтобы сдѣлать такой шагъ, надо было имѣть не мало нравственнаго мужества: открыто разрывая съ общепринятыми оцѣнками, В. Я. Цингеръ долженъ былъ себя чувствовать одинокимъ. Антипозитивистическое движеніе въ Россіи только зарождалось: Вл. С. Соловьевъ только начиналъ печатать свой „Кризисъ западной философіи“; Б. Н. Чичеринъ еще всецѣло былъ погруженъ въ свою „Исторію политическихъ ученій“. У В. Я. Цингера не было союзниковъ, на которыхъ онъ могъ бы опереться. И тѣмъ не менѣе онъ повелъ нападеніе со всею прямою своего искренняго ума, не скрывая своихъ мыслей и не смягчая красокъ. Уже на первой страницѣ своей статьи „Точныя науки и позитивизмъ“ онъ называетъ позитивизмъ псевдо-философскимъ ученіемъ. Переходя къ Огюсту Контю, онъ про первые три тома его „Курса положительной философіи“, посвященные точнымъ наукамъ, говоритъ, что они наполнены „весьма плохимъ и невѣрнымъ изложеніемъ фактовъ изъ области математики, физики, химіи и физиологіи“¹⁾.

¹⁾ Стр. 44.

Онъ ставитъ Конту въ упрекъ его односторонность, самоувѣренность, узость и предвзятость его взглядовъ. Онъ говоритъ между прочимъ ¹⁾: „Обзоръ математики у Конта представляетъ явленіе въ высшей степени странное: едва ли гдѣ-нибудь можно встрѣтить такую шаткость познаній и несостоятельность разсужденій; съ трудомъ вѣрится, чтобы это могло быть написано человѣкомъ, получившимъ основательное математическое образованіе... Всякій внимательный читатель придетъ къ убѣжденію, что этотъ обзоръ есть нѣчто фальшивое, недодуманное, но съ самоувѣренностью выдаваемое за результатъ глубокомысленныхъ философскихъ соображеній“. И эти обвиненія не остаются голословными: В. Я. Цингеръ подтверждаетъ свой приговоръ подробнымъ и тонкимъ разборомъ важнѣйшихъ пунктовъ ученія Конта о математикѣ и механикѣ ²⁾.

Гораздо выше Конта ставитъ В. Я. Цингеръ его знаменитаго послѣдователя Дж. Ст. Милля. „Джонъ Ст. Милль,— говоритъ онъ ³⁾,— принадлежитъ къ числу самыхъ талантливыхъ и самыхъ популярныхъ писателей нашего времени; иногда его считаютъ даже первымъ современнымъ мыслителемъ. Во всѣхъ многочисленныхъ сочиненіяхъ его вмѣстѣ съ обширнымъ образованіемъ и начитанностью обнаруживается блестящій полемическій талантъ и рѣзкое остроуміе“. Но онъ выдвигаетъ и недостатки Милля: разбросанность, бессистемность и тенденціозность его мысли; „онъ по природѣ—софистъ, опутывающій читателя и самого себя блестящею смѣсью фактовъ цитатъ и остроумныхъ оборотовъ“. Въ особенности несостоятельными кажутся В. Я. Цингеру возрѣнія Милля на природу математическаго познанія и его эмпирическая теорія происхожденія математическихъ истинъ изъ индуктивныхъ обобщеній фактовъ опыта. Страницы, посвященные критикѣ этой теоріи, могутъ считаться лучшими въ разсматриваемой статьѣ по образцу-

¹⁾ Стр. 46—47.

²⁾ Тамъ же, стр. 47—59.

³⁾ Тамъ же, стр. 64—65.

вой ясности изложенія и принципиальной важности руководящихъ взглядовъ. Между прочимъ В. Я. Цингеръ съ особымъ вниманіемъ вскрываетъ элементарныя ошибки въ толкованіи Милля доказательства пятой теоремы Эвклида ¹⁾).

Я живо помню, какой потрясающій эффектъ произвела эта первая философская статья В. Я. Цингера на нѣкоторыхъ ея читателей, какъ много о ней спорили и какъ горячо обвиняли ея автора за рѣзкость его мнѣній. Что же вдохновило В. Я. Цингера на отважную борьбу съ столь признанными авторитетами? Несомнѣнно, его побуждали къ ней глубочайшія основы всего его міросозерцанія. Наперекоръ широкому господству односторонняго эмпиризма и матеріализма въ его время, онъ за всю свою долгую жизнь оставался убѣжденнымъ защитникомъ духовной сущности сознанія. Въ своей рѣчи на IX Съѣздѣ естествоиспытателей и врачей 1894 г., озаглавленной: „Недоразумѣнія во взглядахъ на основанія геометріи“, В. Я. Цингеръ говоритъ: „Послѣдователь эмпиризма уподобляется человѣку, который сталъ бы отрицать всякій смыслъ написаннаго или напечатаннаго на бумагѣ на томъ безспорномъ основаніи, что этого смысла нельзя открыть никакими микроскопическими изслѣдованіями бумаги и чернилъ“ ²⁾. Соотвѣтственно этому, онъ указываетъ два источника человѣческаго познанія: 1) непосредственное сознаніе разума о томъ содержаніи, которое дано въ немъ самомъ, и 2) чувственныя показанія внѣшняго опыта. Теоретическая цѣна этихъ двухъ источниковъ, по воззрѣнію В. Я. Цингера, весьма различна. „Чувственныя воспріятія съ принудительною силою удостоверяютъ насъ въ существованіи какого-то чуждаго намъ, загадочнаго и полнаго тайнъ матеріальнаго міра, постиженіе котораго составляетъ неисчерпаемую задачу и неотразимую привлекательность естествознанія. Но эти данныя чувственнаго опыта, именно вслѣдствіе ихъ чуждаго происхожденія и неустранимаго несовершенства доставляющихъ

¹⁾ Тамъ же, стр. 79—82.

²⁾ „Недоразумѣнія во взглядахъ“, стр. 5.

ихъ орудій, никогда не могутъ имѣть той безусловной достовѣрности и точности, какая свойственна идеальнымъ показаніямъ разума, на которыхъ зиждется, между прочимъ, и математическое познаніе“. По глубокому убѣжденію В. Я. Цингера, только науки, имѣющія характеръ умозрительный, какъ математика, способны обладать совершенною ясностью и непоколебимостью своихъ заключеній, будучи по своему содержанію насквозь пронизаемы для нашего ума: въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ нашими собственными идеальными построеніями въ ихъ необходимо мыслимыхъ отношеніяхъ между собою. Напротивъ, предметы опыта доступны точному изслѣдованію лишь въ мѣру своего предварительнаго упрощенія, идеализаціи и обобщенія, т.-е. такихъ умственныхъ операций, которыя сближаютъ эти предметы съ объектами умозрительнаго знанія. Однако въ опытѣ всегда остается нѣкоторый элементъ, чуждый для нашего сознанія: лучшимъ тому доказательствомъ служить фактъ, что въ научномъ языкѣ нѣтъ понятія болѣе неяснаго и неопредѣлимаго, чѣмъ то, которое выражается словомъ „вещество“ или „матерія“. Съ другой стороны, даже такая точная наука, какъ механика, обладаетъ совершенною и апіористическою достовѣрностью только въ томъ своемъ отдѣлѣ, который изучаетъ движеніе и носитъ названіе кинематики: это объясняется глубокою связью этой части механики съ геометрией. „Кинематическія представленія такъ близки и сродны съ геометрическими, что очень часто для наглядности чисто-геометрическихъ изслѣдованій, мы невольно прибѣгаемъ къ представленіямъ перемѣщенія, измѣненія формы и т. п.“¹⁾ Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ динамическими законами механики: „мы можемъ съ одинаковою отчетливостью представить себѣ, что два движущіяся тѣла при столкновеніи совершенно свободно проникаютъ другъ друга, какъ и то, что они при этомъ раздробляются или какъ угодно видоизмѣняются“. Поэтому основные законы механики остаются

1) „Точныя науки и позитивизмъ“, стр. 89.

въ сущности недоказанными, а признанными произвольно. Такъ, законъ инерціи, очевидно, не можетъ быть вполнѣ доказанъ ни умозрительнымъ, ни опытнымъ путемъ. „Этотъ законъ выводится изъ соображеній, въ которыхъ дѣйствительныя показанія опыта разсматриваются въ предѣльной, недостижимой формѣ“. Никогда никакой опытъ не могъ рѣшить, чтобы движеніе приближалось къ равномерному безпредѣльно. „Можно даже сказать, что для большаго согласія съ опытомъ слѣдовало бы признать не законъ инерціи, а законъ убыванія скорости въ нѣкоторой, хотя бы и медленной, прогрессіи“. Вообще всякое опытное знаніе представляетъ очень сложное сплетеніе умозрительныхъ и чисто-опытныхъ элементовъ; но только его умозрительные элементы доставляютъ его утвержденіямъ истинную необходимость и всеобщность. Поэтому умозрительнымъ началамъ всегда должно принадлежать первенство въ наукѣ ¹⁾.

Въ виду такого общаго взгляда, понятно отрицательное отношеніе В. Я. Цингера ко всѣмъ попыткамъ обосновать эмпирическое происхожденіе математическихъ аксіомъ. Не менѣе энергично возстаетъ онъ противъ мнѣнія, будто новыя математическія изслѣдованія въ области геометрической науки—Гаусса, Лобачевского, Римана, Гельмгольца и др.—совершенно подрываютъ достовѣрность общепринятой Эвклидовой геометріи. Онъ никакъ не отрицаетъ глубокой пользы подобныхъ изысканій: „ими, съ одной стороны, вызывается разработка новыхъ аналитическихъ пріемовъ; съ другой стороны, полученные результаты находятъ примѣненіе въ разныхъ отдѣлахъ математики и въ свою очередь являются усовершенствованными орудіями изслѣдованія“ ²⁾. Но все же эти новыя математическія изысканія не только не измѣнили, но и не могли измѣнить прежнихъ основаній геометріи. Достовѣрность этихъ основаній опирается на такой критерій, отвергнувъ который, мы уничтожимъ вся-

¹⁾ „Недоразумѣнія во взглядахъ“, стр. 5, 6 и д.

²⁾ Тамъ же, стр. 4.

кую достовѣрность чего бы то ни было. Основанія геометріи вытекають изъ очевидности,—изъ той очевидности, которая есть *само пространство*,—не какъ отвлеченное понятіе, но какъ живое, дѣятельное представленіе въ нашемъ умѣ. Въ этомъ представленіи мы имѣемъ дѣло съ простѣйшимъ умственнымъ актомъ, не допускающимъ ни сомнѣній, ни доказательствъ. Въ немъ выражается наша коренная способность воображенія или созерцанія (*Anschauung*), которую вѣрнѣе всего было бы называть *умозрѣніемъ*, если бы это слово не употреблялось въ иномъ значеніи. Эта способность не подчиняется никакимъ физическимъ законамъ,—она вполне самобытна,—можно только говорить объ ея подчиненіи законамъ математическимъ, но и это лишь потому, что математическіе законы составляютъ ея существенную принадлежность и основное свойство. Мы можемъ мысленно устранить всѣ матеріальные предметы, но „тогда передъ нашимъ умственнымъ взоромъ предстанетъ образъ безграничной, бесконечной, непрерывной, повсюду и по всѣмъ направленіямъ однообразной пустоты,—того абсолютнаго пространства, который оказывается необходимою средою и вмѣстилищемъ всѣхъ внѣшнихъ явленій и всѣхъ нашихъ представленій, и который носитъ названіе пространства. Это есть чистое, никакимъ внѣшнимъ чувствамъ недоступное и отъ нихъ совершенно независящее представленіе, съ совершенною полнотою и ясностію открытое для нашего ума. Все, что мы вполне отчетливо усматриваемъ въ пространствѣ, имѣетъ для насъ непосредственную достовѣрность и очевидность. Только благодаря представленію пространства, мы имѣемъ ясныя понятія о раздѣльности и непрерывности, о числѣ и величинѣ, о томъ, что есть цѣлое и что часть, что больше и что меньше и т. д. Какъ аксіомы геометріи, такъ и первыя положенія ариеметики и анализа получаютъ характеръ бесспорныхъ истинъ только чрезъ представленіе пространства“ ¹⁾. Но если такимъ образомъ въ основѣ всякой мате-

¹⁾ Тамъ же, стр. 9.

матической очевидности лежитъ очевидность нашихъ пространственныхъ созерцаній, то никакой абстрактный анализъ не можетъ измѣнить ихъ или подвергнуть сомнѣнію ихъ показанія: вѣдь въ послѣдней инстанціи онъ всегда самъ опирается на эти созерцанія.

Таковы взгляды, которые В. Я. Цингеръ постоянно проповѣдовалъ устно и въ печати, и которые дѣлають его однимъ изъ чрезвычайно оригинальныхъ русскихъ послѣдователей философіи Канта, мало похожимъ на другихъ неокантистовъ современнаго типа. Для него интуиція пространства есть первоначальная функція разума, лежащая въ основѣ всѣхъ другихъ его функцій: безъ представленія о пространствѣ не можетъ возникнуть ни одно содержательное умственное дѣйствіе и ни одно изъ тѣхъ общихъ понятій, съ которыми постоянно обращается наша мысль. Поэтому роль пространственной интуиціи В. Я. Цингеръ понимаетъ нѣсколько шире, чѣмъ Кантъ: въ ея оцѣнкѣ онъ скорѣе сближается съ Фихте. У Канта пространство есть специфическая форма чувственнаго воспріятія явленій внѣшняго опыта; въ глазахъ В. Я. Цингера интуиція пространства коренится въ самосозерцаніи разума вообще и поэтому есть условіе всякаго умозрѣнія.

Съ этимъ тѣсно связана другая существенная особенность идей В. Я. Цингера сравнительно съ взглядами обыкновенныхъ кантіанцевъ: въ его міровоззрѣніи какъ бы совсѣмъ отпадаетъ свойственный кантовой философіи *иллюзионизмъ* и *феноменизмъ*. Съ точки зрѣнія Канта, пространство и время существуютъ только для человѣка и пространственный, и временный порядокъ явленій реализуются только въ человеческомъ чувственномъ воспріятіи; дѣйствительность вещей сама по себѣ совершенно имъ чужда. Напротивъ, В. Я. Цингеръ видѣлъ въ пространствѣ истинный корень разумности и необходимой законосообразности во всякомъ бытіи вообще: лишь пространствомъ вносятся непоколебимыя разумныя нормы въ жизнь міра. Въ этомъ отношеніи В. Я. Цингеръ, въ противоположность субъективному идеализму

Канта, является сторонникомъ объективнаго идеализма въ духѣ Шеллинга и Гегеля. Поэтому, съ другой стороны, наша способность умозрительнаго знанія пространственныхъ отношеній служить для него величайшимъ свидѣтельствомъ, не односторонне чувственной, а, наоборотъ, высшей, духовной природы человѣка. Только потому, что въ насъ живетъ частица всемірнаго разума, намъ насквозь пронизуемо ближайшее осуществленіе разума въ мірѣ.

Тѣмъ самымъ въ борьбу В. Я. Цингера съ крайностями эмпирическаго взгляда вносится моральный и даже религіозный мотивъ: В. Я. Цингеръ настаиваетъ, что эмпиризмъ унижаетъ достоинство человѣка, что онъ дѣлаетъ его рабомъ матеріи. Противъ выводовъ эмпиризма возмущается нравственное чувство, такъ какъ отрицаніемъ духовнаго бытія уничтожается единственная прочная опора этики. Наука и знаніе не должны быть рабами опыта. Вѣрно, что наука должна руководиться не матеріальными, а идеальными стремленіями; но еще вѣрнѣе то, что она основывается не на матеріальныхъ, а на идеальныхъ началахъ. Свѣточъ науки—идеаль истины. „Но наука есть только одна изъ сторонъ духовнаго бытія и жизни человѣка; тотъ же идеаль истины является съ другихъ сторонъ, то какъ идеаль красоты и гармоніи, то какъ идеаль добра и чести, правды и человѣколюбія; это одинъ и тотъ же идеаль, тотъ идеаль, передъ которымъ мы всѣ, безъ различія возрастовъ и положеній, безъ различія взглядовъ и убѣжденій, безъ различія заслугъ и талантовъ; благоговѣнно преклоняемся, какъ передъ идеалами божественной мудрости и любви“¹⁾.

Этими прочувствованными словами, въ которыхъ вылились самыя задушевные вѣрованія покойнаго В. Я. Цингера, оканчивается онъ свою блестящую рѣчь о „Недоразумѣніяхъ во взглядахъ на основанія геометріи“.

Л. Лопатинъ.

¹⁾ Тамъ же, стр. 11.

О предметѣ психологіи ¹⁾.

Въ настоящей статьѣ я имѣю цѣлью рассмотреть вопросъ о предметѣ психологіи. Положеніе психологіи въ ряду другихъ наукъ все еще остается неопредѣленнымъ потому, что невыясненъ вопросъ, каковъ предметъ ея въ отношеніи къ предмету естествознанія. Если сказать, что предметомъ психологіи является міръ психическій, кореннымъ образомъ отличающійся отъ міра физическаго и именно тѣмъ, что міръ физическій есть міръ „внѣшній“ въ отличіе отъ міра психическаго, который является міромъ „внутреннимъ“, то получается такое представленіе, какъ если бы дѣло шло о двухъ мірахъ, отдѣленныхъ *пространственно* другъ отъ друга. Такое пониманіе нужно считать очень распространеннымъ. Очень многіе въ настоящее время думаютъ, что мысль совершается въ мозгу. Многіе, если и соглашаются съ тѣмъ, что это утверженіе невѣрно, однако все же считаютъ вполне законнымъ вопросъ: „а *идтъ* же совершаются психическіе процессы?“ и обыкновенно отвѣчаютъ на него такимъ образомъ, что они совершаются гдѣ-то въ предѣлахъ нашего организма. Изъ такого отвѣта получается представленіе какого-то особеннаго внутренняго психическаго міра, мыслимаго по аналогіи съ физическимъ міромъ, но только меньшаго размѣра. Но дѣйствительно ли такъ нужно понимать отношеніе между явленіями физическими и психическими? Не является ли такое толкованіе отношенія между явленіями физическими и психическими ложнымъ? Для того, чтобы рѣшить этотъ во-

1) Читано въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 22 марта 1908 г.

прось, необходимо опредѣлить, что такое „психическій“ въ отличіе отъ „физическаго“. Я не имѣю въ виду выяснять вопросъ о томъ, существуетъ ли душа отличная отъ тѣла и т. п. Моя задача заключается въ томъ, чтобы выяснитъ вопросъ, что мы называемъ „психическимъ“ въ отличіе отъ „физическаго“. Это я и называю вопросомъ о предметѣ психологіи.

Обыкновенно принято говорить, что между предметомъ психологіи и предметомъ наукъ о природѣ есть то существенное различіе, что предметъ психологіи познается путемъ особаго приѣма, который называется *самонаблюдениемъ*. Такой способъ выраженія нужно считать вполне правильнымъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что самонаблюденіе или внутреннее воспріятіе является исходнымъ пунктомъ познанія психическихъ явленій. Совершенно справедливо утвержденіе, что если бы мы даже объективно наблюдали проявленіе психической жизни, напр., у ребенка, у животныхъ, у душевно-больныхъ и т. п., то тѣмъ не менѣе эти проявленія могутъ сдѣлаться для насъ понятными только въ томъ случаѣ, если при истолкованіи ихъ мы воспользуемся тѣмъ, что намъ извѣстно изъ самонаблюденія. Но терминологія, которой мы пользуемся въ этомъ случаѣ, именно когда мы говоримъ, что мы воспринимаемъ при помощи „внутренняго чувства“, „внутренняго опыта“, „внутренняго зрѣнія“ и т. п., нуждается въ ближайшемъ разъясненіи, потому что попытка понимать процессъ такъ наз. внутренняго воспріятія по аналогіи съ процессомъ внѣшняго воспріятія можетъ привести къ ложному истолкованію природы психическихъ процессовъ. Возникаетъ вопросъ, какъ можно было бы истолковать процессъ внутренняго зрѣнія, самонаблюденія.

Прежде всего кажется, что процессъ самонаблюденія даже не можетъ осуществиться, что самое понятіе самонаблюденія есть *contradictio in adjecto*. Въ самомъ дѣлѣ, что долженъ наблюдать умъ въ процессѣ самонаблюденія? Свою собственную дѣятельность. Но для того, чтобы на-

блюдать процессы, въ немъ самомъ происходящія, умъ долженъ на время остановить свою дѣятельность, чтобы имѣть возможность заняться самонаблюденіемъ. Но если умъ прекратить свою дѣятельность, то что же въ такомъ случаѣ онъ будетъ наблюдать? Если умъ пріостановитъ свою дѣятельность, то и наблюдать ему будетъ нечего. Напримѣръ, я хочу наблюдать чувство гнѣва. Пока я испытываю это чувство, тогда я не могу его наблюдать, но какъ только я перестаю гнѣваться, тогда нечего наблюдать. Далѣе, если процессъ внутренняго воспріятія понимать по аналогіи съ процессомъ внѣшняго воспріятія, то тотчасъ же возникаетъ вопросъ, при помощи какого *органа* осуществляется процессъ самонаблюденія или воспріятія внутреннихъ процессовъ? Вѣдь, если для воспріятія внѣшнихъ процессовъ необходимы органы, то точно такимъ же образомъ и для воспріятія внутреннихъ процессовъ должны существовать такіе же органы или же органъ. „Я хочу показать,—говоритъ Огюсть Контъ,—что это мнимое, непосредственное созерцаніе духа есть чистая иллюзія. Очевидно, что человѣческій духъ можетъ наблюдать всѣ явленія, за исключеніемъ своихъ собственныхъ, ибо чѣмъ можетъ производиться такое наблюдение? Легко понять, по отношенію къ чувствамъ, что человѣкъ могъ бы наблюдать, напримѣръ, страсти, которыя его возбуждаютъ, по той анатомической причинѣ, что органы, которые являются ихъ мѣстопробываніемъ, отличны отъ тѣхъ органовъ, которые предназначаются для наблюдательныхъ функций“ ¹⁾. Такимъ образомъ кажется, что существованіе особаго органа необходимо для того, чтобы могло осуществиться воспріятіе. Но такъ какъ такого органа отыскать нельзя, то кажется, что и самый процессъ внутренняго воспріятія не можетъ осуществиться.

Но противъ этого возраженія слѣдуетъ сказать: какъ бы ни казался непонятнымъ процессъ самонаблюденія, одно

¹⁾ *Auguste Comte. Cours de philosophie positive, т. I и III.*

можно утверждать съ полною увѣренностью, именно, что онъ возможенъ, возможенъ потому, что фактически мы познаемъ психическіе процессы. Слѣдовательно, сомнѣваться можно не въ осуществимости процесса самонаблюденія, а въ объясненіи этого процесса. Что мы можемъ воспринимать психическіе процессы, въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія; сомнѣніе можетъ возникать относительно того, какъ слѣдуетъ объяснить осуществленіе этого процесса. Объясненіе осуществимости процесса самонаблюденія находится въ самой тѣсной связи съ пониманіемъ предмета психологіи.

Выше было сказано, что предметомъ психологическаго изслѣдованія является то, что мы называемъ міромъ внутреннимъ въ отличіе отъ міра внѣшняго, который является предметомъ изслѣдованія естествознанія или наукъ о природѣ. При такомъ формулированіи отличія предмета психологіи отъ предмета естествознанія кажется, что между предметомъ естествознанія и предметомъ психологіи лежитъ дѣлая пропасть. Но на самомъ дѣлѣ отношеніе между предметомъ психологіи и предметомъ естествознанія таково, что о нихъ можно было бы выразиться, что между ними въ извѣстномъ смыслѣ есть нѣкоторыя точки соприкосновенія. Это можно иллюстрировать при помощи слѣдующаго примѣра.

Предо мною находится домъ; онъ имѣетъ извѣстную величину, форму, цвѣтъ и т. п. и находится на извѣстномъ разстояніи отъ меня. Этотъ домъ есть вещь, предметъ внѣшняго воспріятія. Если я отвернусь отъ этого дома и не стану разсматривать его, но все же буду думать о немъ, то у меня будетъ то, что мы называемъ мыслью о домѣ. Такимъ образомъ мы имѣемъ съ одной стороны домъ, какъ вещь, съ другой стороны домъ, какъ мысль. Домъ, какъ мысль, имѣетъ извѣстное содержаніе. Спрашивается, отличается ли это содержаніе отъ того содержанія, которое мы приписываемъ дому какъ вещи? Можно прямо сказать, что совершенно не отличается. Домъ, какъ

вещь, мыслится мною какъ разъ съ тѣмъ самымъ содержаніемъ, съ какимъ мыслится и домъ, какъ мысль. Но съ другой стороны несомнѣнно, что между домомъ, какъ вещь, и домомъ, какъ мысль, есть огромное различіе. Для всякаго очевидно, что они не одно и то же. Я могу не думать о домѣ, у меня можетъ не быть мысли о домѣ, но тѣмъ не менѣе домъ будетъ существовать и, наоборотъ, домъ можетъ уничтожиться въ то время, какъ мысль объ этомъ домѣ можетъ оставаться въ моемъ сознаніи. Изъ такой независимости одного отъ другого можно сдѣлать то заключеніе, что „вещи“ и „мысли о вещахъ“ не одно и то же. Однако несомнѣнно также и то, что между ними есть общее, заключающееся въ томъ, что мы всегда мыслимъ ихъ съ однимъ и тѣмъ же содержаніемъ. Все равно, думаю ли я о самой вещи или о мысли объ этой вещи, я всегда мыслю ихъ съ однимъ и тѣмъ же содержаніемъ. Говорю ли я о домѣ или я говорю о своей мысли объ этомъ домѣ—содержаніе будетъ одно и то же.

Если такъ, то спрашивается, какимъ же образомъ я отличаю то и другое. Вѣдь если вещь и мысль о вещи имѣютъ одно и то же содержаніе, то я долженъ былъ бы смѣшивать одно съ другимъ; я долженъ былъ бы не отличать, что я, напримѣръ, въ томъ или другомъ случаѣ имѣю дѣло съ домомъ-вещью или съ домомъ-мыслью; однако на самомъ дѣлѣ я ихъ отличаю другъ отъ друга. Нужно очень немного размышленія, чтобы видѣть, чѣмъ обуславливается это различеніе. Если бы я сказала, что это происходитъ отъ того, что мы одинъ разъ одно содержаніе *субъективирuemъ*, а другой разъ *объективирuemъ*, то могло бы показаться, что мы имѣемъ дѣло съ простой тавтологіей, потому что сказать, что содержаніе нами объективируется—это все равно, что сказать, что извѣстное содержаніе кажется намъ вещью. Объ извѣстномъ содержаніи сказать, что оно нами субъективируется—это все равно, что сказать, что извѣстное содержаніе кажется намъ мыслью. Поэтому наша ближайшая задача будетъ заключаться въ томъ, чтобы по-

казать, что значитъ, что мы то или другое содержаніе субъективирuemъ, другими словами, *чѣмъ отличается процессъ субъективироваія известнаго содержанія отъ процесса его объективироваія*. Различіе между этими двумя процессами станетъ для насъ яснымъ, если я скажу, что я одно и то же содержаніе одинъ разъ привожу въ связь съ какими-либо вещами внѣ меня, въ другой разъ, я то или другое содержаніе мыслю въ какой-либо связи съ моимъ „я“. Напримѣръ, я въ классной комнатѣ показываю ученикамъ какой-либо минераль. Это есть предметъ естествознанія. Я представляю себѣ эту вещь какъ независящую отъ моего „я“. Я именно привожу ее въ связь съ вещами, находящимися внѣ моего „я“. Я уйду изъ этой комнаты, вещь остается въ этой комнатѣ. Я знаю, что если я черезъ нѣкоторое время возвращусь въ эту комнату, то я снова найду эту вещь въ этой комнатѣ. Я могу уѣхать изъ этого города, но у меня все же остается сознаніе, что эта вещь будетъ находиться въ этой комнатѣ. Другими словами—это содержаніе мыслится независимо отъ моего „я“. Но положимъ я въ настоящее время предаюсъ какому-нибудь размышленію. Вы спрашиваете меня, о чемъ я думаю? Я думаю о минералѣ въ классной комнатѣ. Какъ я мыслю объ этомъ содержаніи? Это содержаніе мнѣ уже представляется совсѣмъ въ другомъ видѣ. Я замѣчаю, что есть какая-то связь между этимъ содержаніемъ и между представленіемъ моего „я“. Я замѣчаю, что это содержаніе какъ будто бы не связано ни съ какимъ опредѣленнымъ мѣстомъ. Мнѣ даже оно представляется передвигающимся вмѣстѣ съ моимъ „я“. Во всякомъ случаѣ такъ или иначе связаннымъ съ моимъ „я“. Я замѣчаю, что отъ меня зависитъ, будетъ ли это содержаніе существовать, или нѣтъ. Это содержаніе можетъ забываться, ослабѣвать въ своей интенсивности или усиливаться—все это зависитъ отъ меня. Если такимъ образомъ это содержаніе не зависитъ ни отъ какого мѣста, то во всякомъ случаѣ оно какимъ-то образомъ связано съ представленіемъ моего „я“. Этотъ примѣръ дѣлаетъ яснымъ, что

мышленіе какого-либо содержанія въ связи съ представленіемъ нашего „я“ (свойства этого „я“ мы рассмотримъ ниже) дѣлаютъ изъ этого содержанія мысль просто; но если это содержаніе мыслится независимо отъ представленія нашего „я“, а въ связи съ вещами, независящими отъ нашего „я“, то мы имѣемъ дѣло съ содержаніемъ, которое дѣлаетъ вещь. Этотъ примѣръ показываетъ, что присоединеніе къ извѣстному содержанію представленія нашего „я“ дѣлаетъ то или другое содержаніе субъективнымъ.

Этотъ психологическій анализъ на мой взглядъ уже дѣлаетъ совершенно яснымъ различіе между предметомъ психологіи и предметомъ естествознанія. Но чтобы это положеніе стало болѣе яснымъ, мы станемъ на точку зрѣнія *генетическую* и рассмотримъ, какимъ образомъ присоединеніе къ тому или иному представленію представленія нашего „я“ производитъ указанное различіе. Именно мы рассмотримъ тотъ возможный путь, который прошло человѣческое сознаніе, чтобы притти къ различенію между содержаніемъ психическимъ и содержаніемъ физическимъ. Мы рассмотримъ генезисъ того класса душевныхъ явленій, который называется *представленіями*, потому что разсмотрѣніе предметнаго или объективнаго характера именно представленій дѣлаетъ яснымъ, какъ устанавливается отличіе субъективнаго отъ объективнаго. Постараемся себѣ представить душевную жизнь ребенка на самой элементарной стадіи развитія. Представимъ, что онъ на этой стадіи развитія подвергается воздѣйствію какого-либо внѣшняго впечатлѣнія, напр., на него дѣйствуетъ какой-либо свѣтовой лучъ; тогда у него будетъ ощущеніе цвѣта. Спрашивается, можетъ ли онъ это ощущеніе воспринимать какъ нѣчто объективное, т.-е. какъ нѣчто принадлежащее вещи, находящейся внѣ его? Надо предполагать, что нѣтъ. Для того, чтобы ребенокъ могъ воспринимать что-либо какъ объективное или придавать какому-либо ощущенію объективный характеръ, т.-е. представлять себѣ извѣстное содержаніе какъ вещь, нужно, чтобы у него въ сознаніи уже

существовало различіе между субъектомъ и объектомъ, т.-е. между его „я“ и между вещами внѣшняго міра, между его „я“ и его „не-я“, чего мы относительно первоначальнаго сознанія, конечно, никакъ допустить не можемъ. Извѣстно, что, напр., ребенокъ на первоначальной стадіи развитія весьма часто кусаетъ руки, причиняя себѣ боль. Это происходитъ отъ того, что онъ не отличаетъ своихъ рукъ отъ предметовъ внѣшняго міра. Если бы онъ отличалъ свои руки отъ внѣшнихъ вещей, то не сталъ бы ихъ кусать. Такимъ образомъ на этой стадіи развитія у ребенка нѣтъ представленія объекта и субъекта, какъ чего-то раздѣльнаго. Но какъ обозначить то душевное состояніе, когда ребенокъ находится подъ воздѣйствіемъ какого-либо впечатлѣнія въ тотъ періодъ, когда у него нѣтъ представленія ни субъекта, ни объекта? Такое состояніе мы назовемъ просто *содержаніемъ* или *переживаніемъ*: оно ни субъективно, ни объективно. Конечно, для насъ такое гипотетическое состояніе даже не представляется мыслимымъ, потому что для насъ всякое содержаніе должно быть непременно или субъективнымъ или объективнымъ, всякое содержаніе для насъ должно быть или вещью или мыслью, однако теоретически такое состояніе мы должны допустить.

Вотъ это недифференцированное содержаніе и есть то единственное, что составляетъ предметъ первоначальнаго сознанія. Только такія состоянія можетъ переживать первоначальное сознаніе. Эти состоянія должны подвергнуться процессу дифференціаціи. Этотъ послѣдній процессъ можно представлять себѣ приблизительно слѣдующимъ образомъ. У развивающагося индивидуума составляетъ представленіе о его физическомъ „я“. Мы не станемъ ближе разсматривать, какимъ образомъ складывается это представленіе, но отмѣтимъ, что представленіе о физическомъ „я“ складывается изъ представленій, чувствъ, ощущеній и т. п., связанныхъ съ дѣятельностью организма; на примѣръ, зрительныхъ представленій собственнаго тѣла, ощущенія движенія, усталости, чувства боли и т. п. На ряду съ этимъ

выдѣленіемъ въ одну группу представленій, концентрирующихся около представленія физическаго „я“, составляется и представленіе о мірѣ объективномъ. Напримѣръ, ребенокъ замѣчаетъ, что нѣкоторыя представленія возникаютъ и продолжаютъ свое существованіе независимо отъ того, совершаетъ ли его тѣло какое-либо движеніе, находится въ состояніи какого-либо дѣйствія или нѣтъ; напримѣръ, представленіе о голубомъ цвѣтѣ неба, о стѣнѣ и т. п. Рядъ такихъ представленій, протекающихъ независимо отъ его „я“, составляетъ особую группу, которую мы можемъ назвать объективной или объектомъ. Образование обѣихъ этихъ группъ идетъ параллельно, хотя до извѣстной степени и независимо другъ отъ друга. Такимъ образомъ получаютъ двѣ группы представленій: представленій, группирующихся около субъекта, и представленій, группирующихся около объекта, при чемъ такого рода разграниченіе произошло *изъ одного общаго содержанія*. Разграничивались и выдѣлялись въ отдѣльныя группы ощущенія, о которыхъ было сказано, что они первоначально не представляютъ ничего ни объективнаго, ни субъективнаго.

Какъ мы видѣли, одно и то же содержаніе можетъ представляться намъ и субъективнымъ и объективнымъ. На разсмотрѣннй дифференціаціи содержанія этотъ анализъ подтверждается. Дифференціація происходитъ на одномъ и томъ же содержаніи. Въ такомъ случаѣ мы можемъ поставить вопросъ, почему одно и то же содержаніе кажется одинъ разъ объективнымъ, а другой разъ субъективнымъ? На этотъ вопросъ мы можемъ дать такой отвѣтъ. То или другое содержаніе кажется намъ объективнымъ или субъективнымъ, смотря по тому, съ какой группой представленій оно связывается. Если оно связывается съ той группой, которую мы назвали объективной, то содержаніе будетъ казаться объективнымъ. Если оно связано съ той группой, которую мы назвали субъективной, то содержаніе будетъ субъективнымъ. Данное содержаніе можетъ быть приведено въ связь съ той группой представленій, которая обра-

зуетъ представленіе внѣшняго міра, тогда оно будетъ ощущеніемъ предмета внѣшняго міра; или это ощущеніе можетъ быть приведено въ связь съ представленіемъ нашего „я“, тогда оно составитъ то, что мы называемъ ощущеніемъ, предметомъ внутренняго воспріятія. Такимъ образомъ одно и то же содержаніе можетъ быть то предметомъ естествознанія, то предметомъ психологіи, въ зависимости отъ того, съ какой группой представленій оно находится въ связи. Изъ этого становится яснымъ, въ чемъ заключается предметъ психологіи въ отличіе отъ предмета естествознанія. Предметъ психологіи, поскольку это, по крайней мѣрѣ, касается представленій и ощущеній, тотъ же, что и предметъ естествознанія, съ той разницей, что онъ мыслится съ отличной точки зрѣнія. Точка же зрѣнія становится отличной вслѣдствіе того, что къ тому или другому ощущенію примышляется представленіе нашего „я“.

Я долженъ обратить вниманіе на употребляемый мною терминъ: „примышляется то или другое представленіе нашего „я““. Этими я хочу сказать, что то или иное содержаніе можетъ быть или физическимъ или психическимъ, т.-е. быть предметомъ естествознанія или психологіи въ зависимости отъ того, приводится ли оно въ связь съ вещами внѣшняго міра или къ нему примышляется представленіе нашего „я“. Нѣкоторые психологи напр., Эббингаузъ, Кюльпе ¹⁾ и др., обсуждая этотъ вопросъ, употребляютъ нѣсколько отличный отъ этого способъ выраженія. Именно они въ этомъ случаѣ употребляютъ понятіе *зависимости* отъ нашего тѣлеснаго „я“. Они находятъ, что только тѣ переживанія являются предметомъ психологическаго изслѣдованія, которыя находятся въ зависимости отъ тѣлеснаго организма. Легко видѣть, что понятіе зависимости отличается отъ понятія простого примышленія нашего „я“. Согласно этому послѣднему выраженію, когда я мыслю то или иное содержаніе, то въ то же время въ

1) *Ebbinghaus*. Grundzüge der Psychologie. 1905. § 1. *Külpe*. Grundriss der Psychologie. § 1.

моемъ сознаниі является представленіе моего „я“. Я мыслю совмѣстно то или иное содержаніе съ представленіемъ моего „я“. Я мыслю одно въ связи съ другимъ. Въ этомъ случаѣ можно было бы также сказать, что я устанавливаю извѣстное отношеніе между тѣмъ или другимъ содержаніемъ и представленіемъ моего „я“. Такимъ образомъ, когда напр., Кюльпе и Эббингаузь говорятъ, что психическими элементами являются тѣ элементы, которые мыслятся нами зависящими, обусловленными тѣлесною дѣятельностью, то есть безспорное различіе между просто примышленіемъ и понятіемъ зависимости. Понятіе зависимости предполагаетъ обусловленность, причиненность и т. п. Обусловленность дѣятельностью физическаго „я“ производитъ то, что изъ простаго содержанія получается психическое переживаніе. Когда я употребляю понятіе примышленія, то объ условленности и проч. не можетъ быть рѣчи. Если переживанія считаются психическими потому, что они находятся въ зависимости отъ тѣлеснаго организма, то задача психологіи сводится къ изученію фізіологическихъ связей для изученія соотвѣтствующихъ психологическихъ. Отрицается самостоятельная психическая причинность и признается, что для изученія послѣдней необходимо изученіе соотвѣтствующей фізіологической причинности.

Такимъ образомъ развиваемая мною мысль сводится къ слѣдующему. Психическое и физическое, что касается ощущеній и представленій, составляютъ одно и то же содержаніе, кажутся же различными въ зависимости отъ той группы представленій, съ которой они приводятся въ связь.

Какъ легко видѣть, это утвержденіе близко подходитъ къ тому взгляду на отношеніе между физическимъ и психическимъ, который въ послѣднее время защищали *Махъ* и *Авенаріусъ*¹⁾. Къ отрицанію принципиальнаго различія между психическимъ и физическимъ *Авенаріусъ* пришелъ

¹⁾ *Махъ*. Die Analyse der Empfindungen. *Avenarius*. Der menschliche Weltbegriff.

вслѣдствіе того, что онъ отвергалъ понятіе интроекціи, т.-е. такое пониманіе, въ силу котораго психическія состоянія находятся гдѣ-то внутри нашего организма. Въ послѣднее время очень односторонне утверждалось, что отрицательное отношеніе къ интроекціи впервые было высказано Авенаріусомъ. Мнѣ кажется, что ненаучный характеръ этого понятія сдѣлался особенно яснымъ при постановкѣ проблемы пространственной проекціи.

Какъ извѣстно, сущность этой проблемы заключается въ слѣдующемъ. Я вижу на горизонтѣ звѣзду. Такъ какъ ощущеніе звѣзды, повидимому, имѣетъ мѣсто у меня въ мозгу, то непонятно, отчего звѣзда кажется находящейся на горизонтѣ. Самое простое разрѣшеніе этого вопроса заключалось бы въ томъ, что ощущеніе какимъ-то образомъ переносится отъ мозга къ горизонту. Такое перенесеніе можно было бы назвать проекціей ощущеній. Пространственная проекція, такимъ образомъ, есть перенесеніе психическихъ состояній изъ мозга въ міръ, находящійся внѣ насъ, въ міръ пространственный. Но противорѣчивость проекціи, понимаемой въ только что приведенномъ популярномъ смыслѣ, давно уже была отмѣчена и самое это понятіе было отброшено. вмѣстѣ съ этимъ необходимо падало и пониманіе пространственной отграниченности психическаго міра. Въ самомъ дѣлѣ, если бы допустить, что міръ психическій и міръ физическій—два пространственно раздѣльныхъ міра, то никакъ нельзя было бы понять, какимъ образомъ при абсолютномъ различіи ихъ предметовъ былъ бы возможенъ переходъ изъ одного міра въ другой. Приходилось признать, что пространственная проекція есть противорѣчивое понятіе. Въ такомъ случаѣ, чтобы объяснить, отчего ощущенія, повидимому, имѣющія мѣсто у насъ въ мозгу, на самомъ дѣлѣ кажутся находящимися внѣ насъ, нужно было допустить одно изъ двухъ: или *что весь пространственный міръ находится внутри мозга, или что все содержаніе сознанія находится внѣ моза.*

Для того, чтобы перемѣстить весь пространственный міръ

въ мозгъ, какъ это слѣлалъ Ибервегъ¹⁾, нужно было разсуждать слѣдующимъ образомъ. Ощущеніе не есть вещь, которая можетъ быть выброшена и которая можетъ существовать внѣ организма. Такая проекція за предѣлы организма, чтобы ощущеніе было тамъ, гдѣ нѣтъ души, невозможно. Мы не относимъ нашихъ ощущеній внѣ насъ, но весь видимый міръ находится въ предѣлахъ нашего собственнаго тѣла. Вещи суть наши представленія. Онѣ протяженны, слѣдовательно, представленія протяженны. Представленія находятся въ душѣ. Слѣдовательно, и душа протяженна. Если весь пространственный міръ находится у насъ въ мозгу, то голова наша достигаетъ до звѣзднаго міра. При такомъ допущеніи различіе между духовнымъ и матеріальнымъ совершенно утрачивалось бы. Тогда всѣ процессы и духовные и матеріальные совершались бы въ предѣлахъ этого мозга, вмѣщающаго въ себѣ весь воспринимаемый міръ.

Или можно было бы поступить наоборотъ и сказать, что такъ какъ сознаваемое по существу не можетъ находиться въ предѣлахъ мозга, то оно находится внѣ мозга. Изъ такого допущенія вытекало слѣдующее. Съ точки зрѣнія этой теоріи на вопросъ, гдѣ находятся ощущенія, мы можемъ отвѣтить: тамъ, гдѣ они намъ представляются, т.-е., напр., ощущеніе звѣзды находится на горизонтѣ. Представленіе церкви находится на разстояніи двухъ верстъ отъ меня. Всѣ представленія и всѣ ощущенія такимъ образомъ мы отнесемъ въ міръ, находящійся внѣ нашего мозга. И въ этомъ случаѣ различіе между матеріальными вещами и между представленіями утрачивается. Въ самомъ дѣлѣ, если признать, что все психическое находится внѣ мозга, тогда окажется, что пространственная локалізація должна быть ничѣмъ инымъ, какъ только лишь устанавливаніемъ опредѣленнаго отношенія

¹⁾ *Brasch*. Die Welt. und Lebensanschauung Ueberwegs. 1889. (Статья Zur Theorie der Richtung des Sehens), а также *Ланге*. Исторія матеріализма. Сиб. 199. 640—641.

между содержаніемъ сознанія. Тогда окажется, что одни элементы сознанія находятся ближе, а другіе дальше.

Словомъ сказать, какъ только ставился вопросъ о пространственной проекціи, тотчасъ же его рѣшеніе приводило къ отрицанію принципиальнаго различія между духовнымъ и матеріальнымъ, что касается представленій и ощущеній. Какъ только принципиальное различіе устраняется, то тотчасъ же поднимается вопросъ, какъ же опредѣлить различіе между ними, а этотъ вопросъ по необходимости приводитъ къ тому рѣшенію, которое нами было предложено выше.

Я разберу нѣсколько примѣровъ, чтобы показать, что дѣйствительно то, что я назвалъ содержаніемъ, дѣлается предметомъ психологіи въ томъ случаѣ, когда оно приводится въ связь съ представленіемъ нашего „я“. Я не буду говорить о чувствахъ, влеченіяхъ, желаніяхъ и т. п.: ихъ тѣсная, неразрывная связь съ представленіемъ „я“ вполне очевидна. Эти состоянія такъ интимно связаны съ представленіемъ нашего „я“, что имѣютъ всегда только субъективный характеръ. Предметный характеръ имъ никогда не можетъ быть присущъ: не можетъ быть объективных чувствъ, объективных желаній. Поэтому рѣчь можетъ идти только лишь объ ощущеніи т.-е. о тѣхъ элементахъ сознанія, которые такъ или иначе имѣютъ отношеніе къ объективному міру. Возьмемъ крайніе случаи. Я испытываю сильное чувство. Мое сознаніе такъ поглощено переживаніемъ этого чувства, что ничто объективное не мыслится. Мыслится только наше „я“. Тогда „я“ представляетъ собой болѣе или менѣе чистый *субъектъ*. Съ другой стороны, есть случаи, когда мы воспринимаемъ тѣ или иныя содержанія съ полнымъ забвеніемъ нашего „я“. Напримѣръ, когда мы любимся какимъ-нибудь пейзажемъ. Въ такомъ случаѣ принято говорить, что происходитъ сліяніе субъекта съ объектомъ. На самомъ дѣлѣ это есть то состояніе, когда мы воспринимаемъ, такъ сказать, чистый *объектъ*. Я возьму ощущенія и покажу, какъ измѣняется ихъ характеръ въ зависимости

отъ того, съ какой группой представленій мы приводимъ ихъ въ связь. „Я слышу звукъ, который исходитъ изъ источника звука, находящагося вправо отъ меня“. Въ этомъ случаѣ примышленіе моего субъекта едва ли можетъ подвергаться сомнѣнію. Если я скажу: „яркій лучъ свѣта мнѣ неприятенъ“, то и здѣсь указанное выше примышленіе не подвержено сомнѣнію и въ то же время не подвергается сомнѣнію чисто психологическій характеръ этихъ утвержденій. Для противоположенія рассмотримъ, въ какихъ случаяхъ тотъ же цвѣтъ, который только что являлся предметомъ психологіи, можетъ быть предметомъ естествознанія. Это можетъ быть только въ томъ случаѣ, если мы то или другое цвѣтовое содержаніе приписываемъ вещи, мыслимъ вещь, представляемъ себѣ извѣстную вещь окрашенной тѣмъ или инымъ цвѣтомъ, при чемъ совершенно не примышляемъ нашего „я“. Мы думаемъ о вещи какъ о чемъ-то такомъ, что существуетъ совершенно независимо отъ нашего „я“. Тогда содержаніе „цвѣтъ“ пріобрѣтаетъ исключительно объективный характеръ и дѣлается предметомъ естествознанія. Мы говоримъ о вещахъ окрашенныхъ, мы говоримъ объ измѣненіи цвѣта вещей и т. п. Далѣе, въ какомъ случаѣ звуки, напр., могутъ быть предметомъ естествознанія? Здѣсь разсужденіе такое же, какъ и относительно содержанія „цвѣтъ“. Звукъ можетъ дѣлаться предметомъ естествознанія въ томъ случаѣ, когда мы представляемъ себѣ звучаніе вещей, когда мы звучаніе приписываемъ вещи какъ его свойство на ряду съ другими свойствами. Напр., мы представляемъ колоколъ звучащій, камертонъ звучащій и т. п. Только въ этомъ случаѣ звукъ дѣлается предметомъ естествознанія. Вообще же звукъ, какъ ощущеніе, всегда мыслится въ связи съ дѣятельностью слухового аппарата или, другими словами, въ связи съ представленіемъ нашего физическаго „я“. Когда я говорю: „я слышу звукъ“, то примышленіе дѣятельности слухового аппарата несомнѣнно.

Возьмемъ примѣры посложнѣе. „Лунный свѣтъ слабѣе

свѣта солнца“. Есть ли это предложеніе предметъ психологии или физики? Конечно, и физика этотъ вопросъ можетъ занимать такъ же, какъ онъ можетъ занимать психолога, но не съ той точки зрѣнія, съ какой онъ занимаетъ психолога. Вѣдь высказывая это положеніе, я могу думать, что оно является продуктомъ измѣренія при помощи такъ называемой нормальной свѣчи; тогда я буду думать объ относительной интенсивности свѣта, какъ о чемъ-то отъ меня независимомъ. Это будетъ просто что-то объективное. Но если я говорю объ интенсивности свѣта въ томъ смыслѣ, какъ если бы я хотѣлъ выразить, что на меня производить такое впечатлѣніе, что одинъ свѣтъ сильнѣе другого, то это будетъ положеніе психологическое. Разъ я говорю, что на меня „производить впечатлѣніе“, то я этимъ хочу выразить, что въ этомъ случаѣ, мое „я“ задѣто опредѣленнымъ образомъ. Если такъ, то ясно, что отношеніе къ моему „я“, субъекту, имѣется. Если я скажу, что „звукъ проходитъ съ извѣстной скоростью“, то я говорю о чемъ-то объективномъ, отъ меня независимомъ. Какъ только я говорю о звукѣ, что оно пріятно, что оно непріятно и т. п., то сейчасъ же отношеніе къ моему „я“ и его субъективный характеръ становится отчетливымъ.

Изъ этихъ примѣровъ ясно, что представленіе, ощущеніе, сужденіе пріобрѣтаютъ психологическій характеръ въ томъ случаѣ, когда они приводятся въ связь съ представленіемъ нашего „я“, при чемъ это представленіе о нашемъ „я“ есть частью представленіе о нашемъ физическомъ, частью о нашемъ психическомъ „я“.

Въ тѣсной связи съ вопросомъ объ объективации и субъективации содержаній находится вопросъ о томъ, что *имѣетъ болѣе непосредственный характеръ: наши психическія состоянія или вещи внѣшняго міра?* Смыслъ этого вопроса сводится къ вопросу, что въ нашемъ первоначальномъ сознаніи мы начинаемъ *раньше* мыслить: процессы психическіе или вещи матеріальныя. Многіе отвѣчаютъ на этотъ вопросъ такимъ

образомъ, что психическія состоянія, напр., представленія, мы познаемъ непосредственно, между тѣмъ какъ вещи, физическій міръ, мы познаемъ черезъ посредство психическихъ состояній, представленій. Съ защищаемой здѣсь точки зрѣнія не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что первоначально мы начинаемъ мыслить ни психическое, ни физическое, а то, что мы мыслимъ, есть просто извѣстное содержаніе. Я умышленно обозначаю предметъ первоначальнаго воспріятія этимъ терминомъ, потому что едва ли иначе можно назвать то, что не имѣетъ ни субъективнаго, ни объективнаго характера, чему еще не придана та или другая окраска.

Если мы какое-либо изъ этихъ первоначальныхъ содержаній приводимъ въ связь съ представленіемъ субъекта, то получается предметъ психологическій, если оно приводится въ связь съ вещами, не зависящими отъ субъекта, то получается представленіе вещи. Эта дифференціація представленій на субъективныя и объективныя идетъ совместно, а потому о большей непосредственности одного класса представленій въ сравненіи съ другимъ не можетъ быть рѣчи. Психическіе и физическіе процессы для нашего сознанія имѣютъ одинаково непосредственный характеръ.

Но есть еще одна точка зрѣнія, съ которой можно говорить о большей или меньшей непосредственности познанія психическихъ и физическихъ явленій, это именно точка зрѣнія *интуитивности познанія или независимости отъ гипотетическихъ вспомогательныхъ понятій*. Въ этомъ смыслѣ, по Вундту, познаніе психическихъ явленій имѣетъ характеръ непосредственный, между тѣмъ какъ познаніе физическихъ явленій имѣетъ характеръ посредственный. По Вундту, „опытъ представляетъ нѣчто единое, находящееся въ связи. Всякій опытъ содержитъ два въ дѣйствительности нераздѣльныхъ фактора: объектъ опыта и испытывающій субъектъ. Естествознаніе старается опредѣлять свойства и взаимныя отношенія объектовъ. Оно поэтому абстрагируетъ совершенно, поскольку это возможно, въ силу общихъ

условія познанія, отъ субъекта. Поэтому его способъ познанія есть посредственный и, такъ какъ абстракція отъ субъекта требуетъ гипотетическихъ вспомогательныхъ понятій, которымъ не соотвѣтствуетъ какое-либо конкретное представленіе, то эти понятія суть въ то же время абстрактно понимаемыя (*begriffliche*). Психологія вновь уничтожаетъ абстракцію, введенную естествознаніемъ, чтобы изслѣдовать опытъ въ его непосредственной дѣйствительности. Поэтому она даетъ отчетъ о взаимоотношеніи между субъективными и объективными факторами непосредственнаго опыта и о возникновеніи отдѣльныхъ содержаній этихъ послѣднихъ и ихъ связи. Способъ познанія психологіи въ противоположность къ способу познанія естествознанія есть непосредственный и интуитивный, поскольку субстратомъ ея объясненій является сама конкретная дѣйствительность безъ примѣненія абстрактныхъ вспомогательныхъ понятій. Отсюда слѣдуетъ, что психологія есть опытная наука, координированная съ естествознаніемъ, и что разсмотрѣніе ихъ дополняетъ другъ друга въ томъ смыслѣ, что они вмѣстѣ исчерпываютъ возможно опытное познаніе¹⁾.

На первый взглядъ можетъ показаться, что то, что Вундтъ говоритъ о предметѣ психологіи и предметѣ естествознанія, находится въ тѣсной связи съ тѣмъ разсмотрѣніемъ, которое было представлено выше, однако на самомъ дѣлѣ Вундтъ въ этомъ мѣстѣ разсматриваетъ вопросъ о предметѣ психологіи съ точки зрѣнія чисто *методологической*. Именно, онъ хочетъ рѣшить вопросъ о способѣ изученія предмета психологіи и предмета естествознанія. Когда Вундтъ говоритъ, что „естествознаніе разсматриваетъ объекты опыта въ ихъ свойствѣ, мыслимомъ независимо отъ субъекта“, то это, другими словами, означаетъ требованіе, чтобы всякій изучающій явленія природы разсматривалъ ихъ независимо отъ индивидуальныхъ особенностей испытующаго индивидуума. Въ этомъ смыслѣ естествознаніе есть наука абстрагирующая

1) См. *Wundt*. Philosophische Studien B. XII. Статья Ueber die. Definition der Psychologie.

отъ индивидуума. Вопросъ же, которымъ мы интересуемся, заключается не въ этомъ. Мы стараемся выяснитъ вопросъ, каково различіе между „психическимъ“ и „физическимъ“. Когда мы мыслимъ различіе между психическимъ и физическимъ, то къ чему сводится это различіе для нашего мышленія? Если мы поставимъ вопросъ въ такомъ видѣ, то для насъ сдѣлается яснымъ, что представленіе предметовъ становится для насъ предметомъ внутренняго опыта, когда мы къ нему примышляемъ представленіе переживающаго индивидуума. Изъ этого ясно, что точка зрѣнія Вундта методологическая, отличается отъ нашей точки зрѣнія, которую мы можемъ назвать просто психологической. При этомъ слѣдуетъ отмѣтить, что если Вундтъ утверждаетъ, что процессы матеріальные рассматриваются при помощи абстракціи отъ переживающаго индивидуума, а что при разсмотрѣніи процессовъ психическихъ такой абстракціи не допускается, психическіе процессы познаются безъ посредства какихъ бы то ни было вспомогательныхъ понятій и въ этомъ смыслѣ воспринимаются непосредственно, то и съ методологической точки зрѣнія это утвержденіе нельзя считать правильнымъ, потому что на самомъ дѣлѣ и процессы психическіе не рассматриваются въ первоначальной непосредственности, а всегда подвергаются большому или меньшему измѣненію, и въ этомъ смыслѣ въ процессѣ изученія они тоже являются въ болѣе или менѣе абстрактномъ видѣ. Поэтому можно сказать, что психическіе и физическіе процессы одинаково абстрактны.

Теперь мы можемъ объяснить процессъ *самонаблюденія* послѣ того, какъ мы выяснили, въ какомъ пунктѣ предметъ естествознанія соприкасается съ предметомъ психологіи. Никакъ не слѣдуетъ думать, что есть какое-либо смотрѣніе внутрь. Этотъ образный способъ выраженія не долженъ насъ вводить въ заблужденіе. Въ то же время слѣдуетъ отмѣтить, что не существуетъ никакого особеннаго органа для воспріятія предметовъ внутренняго опыта. Процессъ внутренняго воспріятія можетъ быть объясненъ безъ при-

знанія какого бы то ни было органа. Воспроизведемъ аргументацію, приведенную нами выше. Если я воспринимаю какую-нибудь вещь, напр., столъ, и у меня въ сознаниі оказывается опредѣленное содержаніе, мысль о вещи, то это содержаніе совсѣмъ не отличается отъ того содержанія, которое у насъ бываетъ въ сознаниі въ то время, когда мы думаемъ, что у насъ есть представленіе стола. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ къ вышеуказанному содержанію присоединяется представленіе моего „я“ и прежде всего представленіе моего физическаго „я“. Именно, что я при желаніи имѣть только мысль о столѣ отворачиваюсь, что я закрываю глаза, что мое физическое „я“ удаляется и т. п. Мнѣ кажется, что мое физическое „я“ передвигается съ моими представленіями, словомъ сказать, содержаніе моего сознания становится независимымъ отъ того комплекса, который можно назвать объективнымъ. Въ этомъ случаѣ представленіе дѣлается предметомъ самонаблюденія. Чѣмъ же въ такомъ случаѣ отличается самонаблюденіе отъ наблюденія внѣшняго міра? Тѣмъ, что къ объективному содержанію примышляется еще представленіе о моемъ „я“. Чтобы этотъ процессъ примышленія сдѣлался яснымъ, возьмемъ въ примѣръ внутреннее воспріятіе какого-либо чувства. Я испытываю чувство гнѣва. Это есть просто переживаніе. Но вотъ я хочу его изучить такъ, какъ его изучаетъ психологъ. Тогда я воспроизвожу его въ слабой формѣ, я вновь переживаю чувство гнѣва, я вновь воспроизвожу по возможности всѣ тѣ психическія состоянія, которыя сопровождаютъ это чувство. Когда я просто переживаю это чувство, то сознание о моемъ „я“ возникаетъ въ неясной формѣ, когда же я воспринимаю чувство гнѣва съ той цѣлью, чтобы изучить его свойства, то въ моемъ сознаниі является представленіе аккомпаниментовъ этого чувства вмѣстѣ съ отчетливымъ представленіемъ моего „я“. Я къ образу моего „я“ примышляю состояніе гнѣва. Изъ этого примѣра ясно, что внутреннее воспріятіе какого-либо чувства состоитъ въ томъ, что мы представляемъ наше „я“ переживающимъ

извѣстное состояніе. Если бы я хотѣлъ выяснитъ, какимъ образомъ какое-либо ощущеніе дѣлается предметомъ само-наблюденія, то мнѣ пришлось бы повторить то, что мною было выше сказано относительно того, какъ какое-либо объективное содержаніе дѣлается психическимъ.

Такимъ образомъ разрѣшается парадоксъ, который приводилъ въ затрудненіе Огюста Конта, именно, какъ это „я“ можетъ наблюдать самого себя. Вмѣстѣ съ этимъ становится понятнымъ, какъ мы отвѣтимъ на вопросъ, гдѣ же находятся психическіе процессы, ощущенія, представленія и т. п.—въ мозгу или гдѣ-нибудь внѣ мозга? Я нахожу, что просто нельзя ставить вопроса *идѣ* по отношенію къ ощущеніямъ. Вѣдь *мѣсто можетъ принадлежать только объективированнымъ ощущеніямъ*; мѣсто есть понятіе исключительной объективности и потому пытаться примѣнить его къ тому, что именно лишено этой объективности, значить допускать противорѣчивое утвержденіе. Звѣзда, какъ вещь, находится на горизонтѣ. Ощущеніе звѣзды нигдѣ не находится. Психическій процессъ ощущенія въ данномъ случаѣ есть устанавливаніе отношенія между извѣстнымъ содержаніемъ и представленіемъ нашего „я“. Можетъ ли этому отношенію принадлежать мѣсто, и именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы его примѣняемъ къ объективному содержанію? Само собою разумѣется, что процессъ ощущенія, представленія и т. п. всегда будетъ казаться происходящимъ въ головѣ, потому что при рефлексіи, какъ уже было указано выше, мы примышляемъ дѣятельность нашихъ органовъ чувствъ: глаза, уха, мозга и т. п.

При указанномъ мною объясненіи процесса внутренняго воспріятія падаетъ то понятіе, которое такъ часто приводило въ затрудненіе мысль, когда хотѣли понять, что такое самонаблюденіе и употребляли понятіе „сознаніе сознанія“, при чемъ это „сознаніе сознанія“ повторяется безчисленное множество разъ. Это происходитъ вслѣдствіе того, что при мышленіи о самонаблюденіи мы находимся какъ бы подъ вліяніемъ сравненія съ отражающимъ зеркаломъ, которое

отражаетъ себя безчисленное множество разъ. Но это, разумѣется, неправильно. Процессъ настоящей умственной рефлексіи, самосознанія, „сознаніе сознанія“ можетъ осуществиться только одинъ разъ, а если мы говоримъ о повторной рефлексіи, то мы имѣемъ дѣло только лишь съ символическими представленіями, т.-е., вѣрнѣе сказать, оперируемъ просто съ метафорой. По обычному пониманію „я“, воспринимающее себя, какъ бы повторяется безчисленное множество разъ, между тѣмъ на самомъ дѣлѣ сознаніе нашего „я“, когда оно дѣлается объектомъ, предметомъ воспріятія, мыслится такъ же, какъ и вещь; второе „я“ мыслится нами по аналогіи съ предметами внѣшняго міра. Въ этомъ смыслѣ самосознаніе имѣетъ совершенно характеръ объективнаго познанія.

Но, чтобы то рѣшеніе вопроса о предметѣ психологіи, которое мною было предложено выше, пріобрѣло убѣдительность, необходимо выяснить, что слѣдуетъ понимать подъ *субъектомъ*, который, какъ было сказано, примышляется къ тому или иному содержанию. Можно думать, что дѣло идетъ о субъектѣ чисто духовномъ, но съ другой стороны можно думать также, что дѣло идетъ о просто физическомъ субъектѣ. Что меня касается, то я думаю, что дѣло идетъ о субъектѣ въ широкомъ смыслѣ слова; мы его мыслимъ со столько же духовными свойствами, сколько и съ физическими. Представленіе нашего „я“ составляется изъ представленія, по преимуществу, зрительнаго, нашего тѣла, различныхъ чувствъ, которыя группируются около представленія нашего тѣла. Наше „я“ представляется намъ какъ что-то активное, способное перерабатывать содержаніе ощущеній. „Я“ мыслится нами какъ нѣчто единое, центральный пунктъ всевозможныхъ переживаній, оно мыслится нами сохраняющимъ свое тождество и т. п. Такимъ образомъ, когда мы говоримъ о субъектѣ, то мы имѣемъ въ виду представленіе субъекта, складывающагося изъ конкретныхъ представленій, т.-е. какихъ-либо непосредственно воспринимаемыхъ ощущеній, чувствъ и т. п.

Изъ всего вышесказаннаго слѣдуетъ, что предметъ психологіи можетъ быть объясненъ безъ допущенія пространственной раздѣльности внутренняго и внѣшняго міра. Самый процессъ внутренняго воспріятія можетъ быть объясненъ безъ признанія какого-либо органа для этого воспріятія. Въ существованіи такого особеннаго органа никакой надобности не имѣется.

Кому-нибудь можетъ показаться, что я, говоря о предметѣ психологіи, ограничился только указаніемъ на общій корень происхожденія субъективныхъ и объективныхъ представлений и очень мало останавливался на вопросѣ о психическомъ субъектѣ и реальности этого послѣдняго, а это собственно и есть настоящій предметъ психологіи. Но по этому поводу я считаю необходимымъ замѣтить, что подробное разсмотрѣніе этого вопроса выходило бы за предѣлы поставленной мною задачи. Какъ я только что сказала, я признаю реальность психического субъекта, признаю также его своеобразную природу. Признаніе такого субъекта является для меня исходнымъ пунктомъ. Я исхожу изъ признанія, что субъектъ активный, цѣлеполагающій, оцѣнивающій имѣется налицо. Моя задача заключалась только въ томъ, чтобы выяснитъ психологически процессъ внутренняго воспріятія, самонаблюденія, объяснить различіе между предметомъ психологіи и предметомъ естествознанія, совершенно не касаясь вопроса о реальности духа и матеріи. Другими словами, я хотѣлъ установить чисто *психологическую природу понятія предмета психологіи*. Я исключилъ изъ своего разсмотрѣнія гносеологическую точку зрѣнія. Съ той точки зрѣнія, на какой я стою, можно притти также къ гносеологическому реализму, какъ и къ гносеологическому идеализму; можно притти къ позитивизму, такъ же, какъ и положить начало какой-либо метафизической системѣ, потому что моя задача, имѣющая чисто эмпирической характеръ, заключалась въ томъ, чтобы указать, въ какомъ пунктѣ соприкасаются представленія о вещахъ съ представленіями-мыслями, составляющими предметъ психологіи.

Г. Челпановъ.

Кризисъ современнаго правосознанія ¹⁾.

XI.

Въ теоріи Руссо принципиальное значеніе общей воли опредѣлялось предположеніемъ, что эта воля всегда является безспорной и справедливой. Будучи источникомъ справедливости, она обеспечиваетъ одинаковыя для всѣхъ равенство и свободу и утверждаетъ то общественное согласіе, которымъ отличается совершенное общеніе. Если спросить, почему у Руссо народная воля признается вмѣстѣ съ тѣмъ и справедливой, то отвѣтъ на это можно было бы найти въ другомъ его предположеніи, согласно которому эта воля представляетъ собою опредѣленный и постоянный элементъ, присущій волѣ отдѣльныхъ лицъ. Она является какъ бы общимъ разумомъ гражданъ, тѣмъ внутреннимъ разумнымъ закономъ, подчиненіе которому обеспечивается его безспорными преимуществами.

Очевидная ясность этихъ заключеній, неразрывно связанныхъ другъ съ другомъ, исчезаетъ, однако, тотчасъ же, какъ только подвергается сомнѣнію главное предположеніе, лежащее въ ихъ основѣ. Пока общая или народная воля можетъ быть мыслима, какъ опредѣленная и постоянная величина, возможно и утвержденіе, что она является твердымъ критеріемъ общественной справедливости. Но когда мы убѣдились, что такой опредѣленной и постоянной воли народа нѣтъ въ дѣйствительности, и что на самомъ

¹⁾ „Вопр. фил. и псих.“, кн. 91.

Вопросы философіи, кн. 93.

дѣлѣ она постоянно ищется и опредѣляется въ живомъ процессѣ общественныхъ взаимодействій, тогда становится очевиднымъ, что нельзя говорить и о ея безусловномъ этическомъ значеніи, какъ критерія справедливости. Напротивъ, приходится искать помимо нея высшихъ руководящихъ началъ, съ помощью которыхъ можно было бы разбираться въ хорѣ разнорѣчивыхъ общественныхъ явленій.

Могутъ сказать, конечно, что Руссо ожидалъ справедливости и гармоніи отъ нормальнаго общества, а мы живемъ въ ненормальномъ, что его теорія общей воли рассчитана на иной общественный строй и на иныя общественныя отношенія. Но вѣдь это значить то же самое, что въ условіяхъ дѣйствительной жизни, съ присущими ей противорѣчійми, теорія эта не приложима, и что гармонія, которую она обѣщаетъ, какъ послѣдствіе ея примѣненія, на самомъ дѣлѣ уже предполагается ею, какъ условіе ея успѣшнаго дѣйствія. Фактъ тотъ, что она не можетъ дать того, чего нѣтъ въ жизни, и что вмѣсто яснаго рѣшенія, она предлагаетъ лишь новыя задачи.

Высказанныя здѣсь соображенія не даютъ, однако, права сразу устранить весь вопросъ о справедливости общей воли. Для тѣхъ, кто послѣ Руссо отстаивалъ неизмѣнную правомѣрность народныхъ рѣшеній и кто признавалъ при этомъ неизбежность противорѣчій въ средѣ народа, указанный вопросъ разрѣшался въ томъ смыслѣ, что справедливымъ слѣдуетъ признавать мнѣніе большинства. Предполагалось, что при всемъ различіи воззрѣній, проявляющихся въ каждомъ обществѣ, всегда возможно узнать на чьей сторонѣ правда: это опредѣляется мнѣніемъ, получающимъ перевѣсъ. Въ виду того, что фактически общая воля всегда является волею большинства, утвержденіе о справедливости общей воли само собою переходитъ въ предположеніе о правдѣ большинства. Къ анализу этого предположенія мы и должны теперь обратиться, если хотимъ изслѣдовать до конца теорію общей воли.

При углубленіи въ существо подлежащаго нашему разсмотрѣнію вопроса мы должны были бы прежде всего обратить вниманіе на то, что не только мнѣніе большинства, но и единогласное постановленіе всѣхъ не обусловливаетъ еще справедливости вынесеннаго рѣшенія. Справедливость какого-либо сужденія опредѣляется внутренними признаками, а не количествомъ признающихъ его голосовъ. Достаточно хорошо извѣстно, что одинъ фактъ принятія извѣстнаго рѣшенія большинствомъ голосовъ не убѣждаетъ еще въ его преимуществахъ несогласное съ нимъ меньшинство. Нерѣдко это послѣднее столь же рѣшительно продолжаетъ отстаивать правду своего положенія, сколь рѣшительно стоитъ за свое мнѣніе большинство. Вслѣдствіе этого, независимо отъ численнаго соотношенія сторонъ, возникаетъ вопросъ, гдѣ правда. И если подъ общей волей понимать волю большинства, то надо сказать, что положеніе объ убѣждающей справедливости общей воли спорно не только по существу, но и съ внѣшней стороны, поскольку фактически правдѣ общей воли всегда противопоставляется оспаривающая ее правда меньшинства, неудовлетвореннаго и несогласнаго съ большинствомъ и покоряющагося не преобладающей правдѣ, а преобладающей силѣ. Одно это соображеніе превращаетъ въ ничто схему Руссо о справедливомъ государствѣ, основанномъ на общей волѣ.

Сила этого соображенія, какъ извѣстно, не укрылась отъ пронизательнаго взгляда Руссо, и въ своемъ „Общественномъ договорѣ“ онъ представилъ по этому поводу свои разъясненія. Онъ допускалъ случаи, когда ни одна изъ сторонъ, ни большинство, ни меньшинство не выражаютъ общей воли, и слѣдовательно ясно отличалъ внутреннія качества общей воли отъ внѣшняго факта поддерживающаго ее количественнаго большинства. Но рассматривая общую волю, какъ неизмѣнный элементъ, общій всѣмъ частнымъ волямъ, онъ думалъ—и совершенно правильно съ своей точки зрѣнія,—что болѣе естественно предположить совпаденіе общей воли съ мнѣніемъ большинства. И такъ какъ

при этомъ предположеніи большинство только выражаетъ то, что одинаково обще и справедливо для всѣхъ, то столь же естественно далѣе предположить, что меньшинство охотно покоряется тому правильному рѣшенію, котораго оно не сумѣло отгадать и въ которомъ оно видитъ теперь настоящую общую волю ¹⁾). Такимъ образомъ въ пониманіи Руссо общая воля дѣйствительно поднималась на высоту превосмогающей правды, предъ которой приходится склоняться случайно несогласному съ ней меньшинству. При нормальныхъ условіяхъ общаго единомыслія она представляется ему даже самоочевидной истиной, съ которой соглашается каждый, какъ только кто-либо на нее укажетъ.

Вся эта красивая мечта о силѣ общаго согласія, какъ мы уже замѣтили выше, падаетъ вмѣстѣ съ своимъ основнымъ предположеніемъ. Общая воля не есть неизмѣнная сущность частныхъ волей, а лишь колеблющійся и подвижный ихъ итогъ. И какъ только это становится яснымъ, приходится искать новыхъ основаній для оправданія общей воли. Теорія справедливой общей воли попадаетъ здѣсь въ затруднительное положеніе: она встрѣчается съ необходимостью доказать неизмѣнную правоту большинства, найти какую-либо связь между качествомъ сужденій и количествомъ раздѣляющихъ эти сужденія лицъ. Пифагоръ говорилъ нѣкогда, что числа правятъ міромъ, но онъ едва ли взялся бы доказать, что самая справедливость зависитъ отъ числа признающихъ ее людей. Между тѣмъ, какъ увидимъ далѣе, къ этому именно пришла теорія общей воли, чтобы въ

¹⁾ Ср. данное выше объясненіе спорнаго мѣста Руссо—L. IV, ch. II, въ первой части настоящей статьи „Вопр. фил. и псих.“, кн. 84, стр. 431—432, Руссо допускаетъ, что иногда и большинство можетъ не выражать общей воли, это прямо вытекаетъ изъ слѣдующихъ его словъ: *ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité: quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté*“ (L. IV, ch. II). Слова эти тѣмъ рѣшительнѣе подчеркиваютъ, что для Руссо представленіе о правотѣ большинства стояло въ связи не съ фактомъ его численнаго преобладанія, а съ предположеніемъ о внутреннемъ превосходствѣ его рѣшеній.

этомъ рискованномъ замыслѣ окончательно обнаружить свою внутреннюю несостоятельность.

Съ точки зрѣнія сложившихся отношеній и взглядовъ, принципъ рѣшающаго значенія большинства представляется само собою разумѣющимся и вполне естественнымъ. Всѣ привыкли къ тому, что въ политическихъ учрежденіяхъ и общественныхъ собраніяхъ дѣла рѣшаются по большинству голосовъ. Тотъ же принципъ примѣняется и всякими случайными собраніями лицъ, которымъ приходится совместно рѣшать какой-либо общій для нихъ вопросъ. Такой порядокъ надо признать утвержденнымъ долговременной практикой и вошедшимъ въ нравы. Однако, при ознакомленіи съ историческимъ прошлымъ политическихъ учреждений приходится сказать, что принципъ большинства далеко не всегда представлялся единственно правильнымъ. Непосредственному сужденію болѣе раннихъ стадій общественнаго развитія соответствуетъ скорѣе иной взглядъ на порядокъ общихъ рѣшеній. Въ своемъ сочиненіи *Das Recht der Minoritäten* Іеллинекъ ссылается на средневѣковыя воззрѣнія германскихъ народовъ, которые въ общихъ рѣшеніяхъ отдавали преимущество не количественнымъ, а качественнымъ опредѣленіямъ. „Мысль, что двое во всякомъ случаѣ значатъ больше, чѣмъ одинъ, противорѣчила сильно развитому индивидуалистическому чувству, отличавшему въ особенности германскіе народы. Если въ открытомъ бою какой-нибудь храбрецъ способенъ одолѣть пятерыхъ, то зачѣмъ онъ станетъ подчиняться большинству въ совѣтѣ? Вотъ почему мы нерѣдко находимъ въ средневѣковыхъ положеніяхъ о сословныхъ собраніяхъ принципъ, что рѣшать должна *pars sanior*, а не *pars maior*, т. е. что голоса слѣдуетъ взвѣшивать, а не считать... Въ общественной жизни германцевъ первоначально всякія рѣшенія, а главнымъ образомъ выборы принимались единогласно, въ большинствѣ случаевъ общимъ голосомъ (*durch Acclamation*), который, правда, покрывалъ иногда небольшое несогласное меньшинство. Даже и позднѣе, когда принципъ большинства

получилъ силу, все-таки стояли за требованіе единогласія, поскольку на меньшинство возлагалась обязанность присоединиться къ рѣшенію большинства“¹⁾. Можно спорить съ тѣмъ, насколько требованіе единогласныхъ рѣшеній вытекало здѣсь изъ „сильно развитого индивидуалистическаго чувства“, но для насъ важно въ данномъ случаѣ не объясненіе факта, а самый фактъ, тѣмъ болѣе любопытный, что онъ находитъ себѣ полную аналогію въ сходныхъ явленіяхъ древне-русской жизни. Такъ, напримѣръ, относительно вѣчевыхъ собраній древней Руси мы имѣемъ всѣ данныя утверждать, что основнымъ принципомъ рѣшеній являлось здѣсь начало единогласія, а не большинства, и что въ дѣйствительности нерѣдко рѣшенія постановлялись здѣсь „единными устами“, „единодушно“, „въ одиночествѣ“, „съ одного“, какъ выражаетъ это на разные лады лѣтопись. „Единодушное рѣшеніе или, собственно говоря, единогласное рѣшеніе требовалось обычаемъ, во-1-хъ, потому, что голосованія или рѣшенія дѣлать по большинству голосовъ не было вовсе въ обычаѣ въ древней Руси, а во-вторыхъ, потому, что трудно было бы привести въ исполненіе такое рѣшеніе вѣчевого собранія, за которое хотя и высказалось большинство, но большинство сравнительно слабое. Поэтому вѣчевыя собранія обычно продолжались до тѣхъ поръ, пока не достигалось „одиночества“, или во всякомъ случаѣ пока большинство, стоявшее за данное рѣшеніе, не являлось подавляющимъ, такъ что незначительное количественно и качественно меньшинство ему уступало, замолкало, удалялось, а не шло силою противъ рѣшенія даннаго собранія²⁾.

1) Jellinek, Das Recht der Minoritäten. Wien 1898. S. 2. Note 4.

2) А. Н. Филипповъ. Учебникъ исторіи русскаго права. Юрьевъ, 1907. стр. 159. Часть I. Ср. Сергѣевичъ, Русскія юридическія древности, Спб. 1893. Т. II. Вып. I. Вѣче и князь, стр. 63—68; Владимирскій-Будановъ, Обзоръ исторіи русскаго права. Изданіе 4-ое. Кіевъ 1905. Стр. 59.—Описанный способъ вѣчевыхъ рѣшеній есть способъ мирный; при невозможности его достигнуть стороны вступали въ междоусобную брань. Но, по справедливому замѣчанію Сергѣевича, „какъ необходимость соглашенія всѣхъ, такъ и

Въ параллель къ этимъ стариннымъ формамъ общественныхъ рѣшеній можно поставить сохранившіяся и въ новое время формы крестьянскаго „міра“, основанныя на томъ же началѣ единогласія. По мѣткому описанію дѣйствовавшихъ здѣсь порядковъ, сдѣланному въ началѣ шестидесятыхъ годовъ Н. П. Семеновымъ, „на мірскихъ сходяхъ крестьянъ счета голосовъ вообще не бываетъ. Да въ немъ и нѣтъ никакой надобности, потому что міръ рѣшаетъ свои дѣла всегда единогласно, и это происходитъ очень просто и какъ бы само собою. Начнутъ разбирать дѣло, толкуютъ иногда очень горячо и долго, но такъ или иначе, когда станетъ выясняться наилучшій исходъ и намѣчается благоразумное рѣшеніе, то къ нему присоединяется все больше и больше лицъ, а когда сдѣлается яснымъ, что на егѣ сторонѣ число участвующихъ на сходѣ значительно превосходитъ, къ нему присоединяются отсталые, а наконецъ и тѣ послѣдніе, которые упорствовали, можетъ быть, изъ какихъ-либо личныхъ видовъ или особыхъ соображеній, потому что отойти, по крестьянскому выраженію, отъ міра, никто никогда изъ входящихъ въ составъ его не рѣшится, и такимъ образомъ единогласный приговоръ устанавливается самъ собою“¹⁾. Кто бы сказалъ, что вѣкъ спустя послѣ Руссо его отвлеченное утвержденіе о естественномъ согласіи меньшинства съ большинствомъ послѣ

возможность междоусобной брани, въ случаѣ раздѣленія, суть двѣ стороны одного и того же явленія“ (Ibid., стр. 67). Нормальнымъ исходомъ междоусобицы было единогласіе, и стороны иногда состязались до тѣхъ поръ, пока не достигали этого желаннаго результата. Ключевскій дѣлаетъ интересное сравненіе такой междоусобицы съ судомъ Божиимъ: „это была своеобразная форма *пола*, суда Божія, какъ сбрасываніе съ Волховскаго моста осужденныхъ вѣчевымъ приговоромъ было пережиточной формой древняго испытанія водой“. Курсъ русской исторіи. Часть II. М. 1906. Стр. 83. Объясненіе отсутствію принципа большинства въ древней общинѣ изъ индивидуалистическихъ началъ даетъ П. А. Сороковскій, Исторія сельской общины на Сѣверѣ Россіи. Спб. 1877. Стр. 130—131.

¹⁾ Я беру это любопытное описаніе изъ труда Н. П. Семенова, Освобожденіе крестьянъ. Спб. 1892 г. Т. III, ч. 2, стр. 80. (Рѣчь Семенова въ засѣданіи Общаго присутствія редакціонныхъ комиссій 31 июля 1860 г.)

ознакомленія всѣхъ съ общей волей будетъ повторено въ конкретномъ описаніи дѣйствительной жизни. Единогласіе рѣшеній крестьянскаго міра, вытекающее не изъ индивидуалистическихъ, а изъ общинныхъ взглядовъ, изъ „хорового начала“, служить новымъ свидѣтельствомъ того, что болѣе раннія стадіи общественнаго развитія въ сущности не знаютъ принципа большинства и что признаніе этого принципа является результатомъ болѣе сложныхъ отношеній.

Мы ушли бы слишкомъ далеко отъ своей темы, если бы поставили себѣ цѣлью прослѣдить, какъ утвердилось постепенно то мирное признаніе рѣшающаго голоса большинства, которое повсюду наблюдается въ новое время. Но для насъ необходимо выяснить, какимъ образомъ ближайшіе послѣдователи Руссо, сохранивъ его ученіе о безспорныхъ внутреннихъ качествахъ общей воли, въ то же время утверждали, что подлинная общая воля всегда выражается большинствомъ. Утверждать, какъ это дѣлалъ, на примѣръ, Мирабо, что „этотъ простой и прекрасный законъ большинства“ составляетъ самое существо, „нравственное я“ общества ¹⁾, и говорить, что именно большинство выражаетъ истинную общую волю, не значить ли смѣшивать качество съ количествомъ и высказывать предположеніе, по меньшей мѣрѣ спорное и возбуждающее сомнѣнія? Спорность этого предположенія сознавалъ самъ Мирабо, а вслѣдъ за нимъ Сійесъ и другіе послѣдователи теории общей воли, какъ это показываетъ ихъ попытка найти выходъ изъ возникающихъ въ данномъ случаѣ затрудненій. Однако, мысль ихъ движется въ совершенно иной плоскости, чѣмъ разсужденія Руссо, и вмѣсто того, чтобы отставлять внутреннія качества общей воли, они въ сущности защищаютъ политическую неизбѣжность предпочтенія количественнаго большинства. Я ограничусь объясненіями Сійеса и Мирабо, краткими, но въ высшей степени цѣнными

¹⁾ Archives parlem. T. VIII, p. 299.

и тѣмъ болѣе для насъ любопытными, что они исходятъ отъ передовыхъ вождей Національнаго собранія.

Сіѣсь со свойственной ему отвлеченностью мысли и тѣмъ духомъ доктрины, который нерѣдко скрываетъ дѣйствительные мотивы высказываемаго взгляда, старается стать въ этомъ вопросѣ на точку зрѣнія чисто теоретическую. Подобно Руссо, онъ думаетъ, что образованіе политическаго союза должно быть результатомъ единодушной воли его членовъ. Но что касается общественнаго устройства, то, по мнѣнію Сіѣса, оно является результатомъ воли большинства. „Совершенно ясно, что единогласіе, будучи чрезвычайно трудно достижимымъ въ обществѣ, хотя бы и самомъ малочисленномъ, становится невозможнымъ въ обществѣ, состоящемъ изъ нѣсколькихъ милліоновъ. Общественный союзъ имѣетъ свои цѣли, и потому надо пользоваться возможными средствами для ихъ достиженія, надо удовлетвориться большинствомъ. Но слѣдуетъ замѣтить, что и здѣсь проявляется своего рода косвенное единогласіе: тѣ, которые единогласно хотѣли соединиться, чтобы пользоваться выгодами общенія, также единогласно хотѣли всѣхъ необходимыхъ средствъ, для того чтобы доставить себѣ эти выгоды. Только выборъ средствъ предоставленъ большинству, и всѣ тѣ, которые имѣютъ выразить свои желанія, соглашаются напередъ всегда сообразоваться съ большинствомъ. Вслѣдствіе этого большинство съ полнымъ основаніемъ вступаетъ на мѣсто единогласія. Общая воля, слѣдовательно, образуется волею большинства“¹⁾.

Аргументація Сіѣса, какъ можно видѣть изъ приведеннаго разсужденія, состоитъ изъ двухъ положеній, изъ которыхъ каждое было бы вполне достаточно для своей цѣли и даже исключало бы необходимость другихъ доводовъ, если бы оно казалось вполне удовлетворительнымъ самому доказывающему. Въ самомъ дѣлѣ, если принципъ большинства освящается потребностями общественной

1) Archives parlementaires, T. VIII, p. 260.

жизни, которыя побуждаютъ пользоваться средствами возможными и осуществимыми, то этимъ сказано все. Общественныя потребности могутъ заставитьъ удовлетвориться средствами несовершенными, оправданіе которыхъ въ томъ, что они единственно возможны: рѣчь идетъ въ этомъ случаѣ не о безусловной справедливости, а о политической возможности. Дальнѣйшія доказательства становятся излишними, такъ какъ политическая точка зрѣнія имѣетъ собственное оправданіе, и тотъ, кто сослался на нее, этимъ самымъ показалъ, что онъ ее признаетъ и цѣнитъ. Вотъ почему Сійесъ могъ бы свободно ограничиться ею, если бы онъ не чувствовалъ потребности оправдать свой взглядъ съ другой точки зрѣнія, проводимой въ Contrat social и вытекающей изъ идеи общаго согласія, какъ основы справедливаго общенія. Но здѣсь уже мы чувствуемъ явную натяжку, и когда знаменитый публицистъ доказываетъ, что политическая потребность въ данномъ случаѣ вполне совпадаетъ съ этическимъ требованіемъ, мы видимъ только, что онъ хочетъ и чего не можетъ доказать. Мы видимъ, отъ какого взгляда онъ исходилъ и затѣмъ долженъ былъ отступить, повинаясь практическому чутью дѣйствительныхъ политическихъ отношеній. Было бы недоразумѣніемъ придавать цѣну его выведенію большинства изъ единогласія; совершенно ясно, что центръ тяжести для него не въ этомъ: рѣшающее значеніе имѣетъ политическая точка зрѣнія, и строгія требованія общественнаго договора отступаютъ предъ нею на второй планъ ¹⁾.

¹⁾ Практическій характеръ воззрѣнія Сійеса подтверждается и тѣми разъясненіями его, которыя мы находимъ въ брошюрѣ: „Qu'est ce que le Tiers Etat?“ Принципъ большинства представляется ему безспорнымъ правиломъ, вытекающимъ изъ самыхъ простыхъ численныхъ соотношеній. Отвергая право меньшинства привилегированныхъ постановлять рѣшенія относительно большинства, онъ пишетъ: „Si donc on prétend qu'il appartient à la constitution française que deux à trois cent mille individus fassent, sur un nombre de vingt-six millions de citoyens, les deux tiers de la volonté commune, que répondre, si ce n'est qu'on soutient que deux et deux font cinq? (Ch. V, поизд. Edme Champion, p. 74, ср. ch VI, p. 82). Принципъ большинства представляется ему, какъ естественное требованіе общественнаго порядка и твердости законовъ.

То, что у Сієса прикрито легкимъ налетомъ отвлеченной теоріи, у Мирабо выступаетъ съ полной ясностью практическаго самоутвержденія. И онъ также—такова дань, которую каждый изъ дѣятелей этого времени платитъ своему вѣку—начинаетъ съ требованій общественнаго договора и съ идеи полнаго единогласія. Но вслѣдъ за тѣмъ онъ утверждаетъ, что законъ большинства есть одно изъ первыхъ послѣдствій этого договора. При иномъ порядкѣ „общество необходимо будетъ осуждено на расколъ, потому что ни въ одномъ обществѣ не можетъ быть узаконено, чтобы большее число подчинялось меньшему“. Считаая принципъ большинства необходимымъ условіемъ всякаго общества, безъ котораго оно было бы „осуждено на застой или на постоянно возобновляющіяся смуты“, что хочетъ Мирабо сказать, какъ не то, что принципъ большинства есть политическая необходимость? Онъ ссылается и на теорію общей воли, но, повидимому, только для того, чтобы подкрѣпить свою мысль, что въ обществѣ самое важное—способность хотѣть, *la faculté de vouloir*, и сопровождающая ее возможность дѣйствовать. И для того, чтобы усилить эту способность, онъ энергично требуетъ признанія, что законнымъ большинствомъ должно считаться простое, а не повышенное большинство; иначе, напримѣръ, четверть собранія могла бы препятствовать рѣшеніямъ остальныхъ трехъ четвертей (при требованіи большинства, превышающаго три четверти). „Если опасность требовать повышенное большинство можетъ ощущаться въ государствѣ, только что возникающемъ, насколько же эта опасность является угрожающей въ такомъ государствѣ, какъ Франція, гдѣ все нужно создать, привести въ связь и обдумать, гдѣ длинный рядъ злоупотребленій всякаго рода и вѣка рабства, проникая всю область устройства и управленія, не обнаруживаютъ ни одного закона, который можно было бы создать иначе, какъ чрезъ толстую кору предразсудковъ и безпорядковъ, подлежащихъ исправленію. При такомъ ли положеніи вещей было бы разумно ставить пре-

пятствія способности хотѣть?“ Мирабо опасается, что требованіе повышеннаго большинства подъ другимъ именемъ воспроизводитъ ту самую идею, которую отстаивали сторонники голосованія по сословіямъ: голоса привилегированныхъ сословій, представляющихъ меньшинство націи, какъ бы уравниваются съ голосомъ большинства и получаютъ возможность задерживать необходимыя преобразованія.

Но представляетъ ли большинство неизмѣнную справедливость, является ли оно, какъ училъ Сійесъ, правомѣрнымъ представительствомъ всего общества, единогласно и заранѣе вручившаго ему всѣ свои полномочія? Этихъ вопросовъ Мирабо не ставитъ, для него рѣшающимъ является другой рядъ соображеній: „въ обществѣ вліяніе должно принадлежать большинству, таково требованіе общаго блага; иначе общество обрекается на безволіе или на смуты¹⁾).

Этотъ взглядъ, столь ясно и выпукло выраженный у Мирабо, переводитъ теорію общей воли на совершенно новую почву. Мысль „Общественнаго договора“ о справедливой общей волѣ, въ образованіи которой каждый принялъ участіе и которая покоряетъ всѣхъ своимъ внутреннимъ совершенствомъ, здѣсь оставлена. *Не безусловная справедливость, удовлетворяющая всѣхъ, а благо большинства и потребность найти органъ для выраженія его воли—вотъ что ставится здѣсь на первомъ мѣстѣ.* Будетъ ли органъ этой воли выражать неизмѣнную справедливость—это не вопросъ для практической политики. Возможность рѣзкаго разногласія большинства съ меньшинствомъ, а слѣдовательно и возможность нарушенія желаній и правъ меньшинства здѣсь не исключена. Но для Мирабо, какъ и для всего его времени ясно, что желанія и права меньшинства, это желанія и права привилегированныхъ, противопоставленные интересу всей націи²⁾. Способность хотѣть и дѣйствовать должна найти для себя надлежащій органъ, который могъ бы свободно про-

1) Archives parlementaires. T. VIII, pp. 297—298, 299—300.

2) См. Saripolos, La démocratie et l'élection proportionnelle. Pp. 214—230.

бывать кору старыхъ предразсудковъ и совершать необходимыя преобразованія.

Мы встрѣчаемся здѣсь снова съ тѣмъ мотивомъ, который съ неизмѣнностью безспорной практической потребности постоянно парализоваль отвлеченныя умозрѣнія „Общественнаго договора“. Руссо далъ формальную схему общей воли и указаль ея *источникъ*—совокупность желаній всего народа. Но по мѣрѣ того, какъ выяснялось, сколь трудно извлечь общую волю изъ этого источника, повелительная необходимость заставляла найти *органъ* для этой воли. Если бы органъ общей воли могъ совпасть съ ея источникомъ въ томъ смыслѣ, какъ это предполагаль Руссо,—при идеальныхъ условіяхъ общаго единомыслія и безспорнаго самообнаруженія общей воли,—мы имѣли бы предъ собою непогрѣшимую „*volonté générale*“ Общественнаго договора. На практикѣ народная воля постоянно ищетъ органовъ для своего выраженія, а эти органы,—въ видѣ ли представительства, референдума или какихъ угодно другихъ учреждений—могутъ выражать народную волю лишь болѣе или менѣе приблизительно, но всегда неполно и несовершенно.

Какъ мы видѣли, и Мирабо, и Сійесъ въ сущности перевели вопросъ объ общей волѣ съ этической точки зрѣнія на политическую. Но при общемъ убѣжденіи дѣятелей революціонной эпохи въ призваніи своемъ къ раскрытію совершенной справедливости, немудрѣно, если понятія здѣсь смѣшивались до полной неразличимости. Въ сознаніи широкихъ круговъ общества, въ ихъ общемъ чувствѣ меньшинство это отождествлялось съ кучкой привилегированныхъ, отстаивающихъ старую неправду, а большинство съ представительствомъ истинной справедливости. Едва ли не лучшее выраженіе это чувство нашло у Ретифъ де ла Бретонъ. „Когда общество или его большинство хочетъ чего-либо, говорить этотъ выразитель массъ, оно право. Кто сопротивляется этому, кто призываетъ на народъ войну и мщеніе, тотъ—чудовище. Порядокъ всегда заключается

въ согласіи большинства. Меньшинство всегда виновато, я повторяю это, хотя бы оно и было право морально (*la minorité est toujours coupable, eût-elle raison moralement*); достаточно здраваго смысла, чтобы чувствовать эту истину¹⁾.

Такъ въ сознаниі этого времени права большинства приобрѣтали характеръ безспорной истины, вытекающей изъ здраваго смысла. Это было непосредственное сознание общества, воодушевленнаго стремленіемъ къ великимъ преобразованіямъ. Безспорной истиной считали принципъ большинства и Мирабо, и Ретифъ де ла Бретонъ. Это была одна изъ тѣхъ эпохъ, когда большинство призвано было сыграть свою великую историческую роль, когда оно должно было, по выраженію Прэнса, „противостать захватамъ олигархіи привилегированныхъ, быть естественной плотинной противъ ихъ насилій“²⁾.

Но непосредственное чувство не есть логическое обоснованіе. Въ условіяхъ великой революціи, которая должна была сбросить режимъ выдѣленій, исключеній, привилегій, дѣйствительно было достаточно здраваго смысла, чтобы сказать, что *большинство, желающее справедливости, право передъ меньшинствомъ, отстаивающимъ привилегіи*. Но частная ссылка на отдѣльную эпоху не рѣшаетъ общаго вопроса. Между большинствомъ и меньшинствомъ можетъ быть и совершенно иное отношеніе: можно привести примѣры меньшинства, выступающаго на защиту прогрессивныхъ началъ, пророковъ и реформаторовъ, борющихся съ коснымъ непониманіемъ массъ, передовыхъ людей, не находящихъ сочувствія въ своей средѣ. Судьба Сократа, осужденнаго на казнь аѣинскимъ народомъ, въ свое время вызвала скорбныя размышленія Платона о противорѣчии между условіями общественной жизни и требованіями высшей правды, и эти размышленія не могутъ быть устранены никакими доказательствами въ пользу права большинства. При безпристраст-

1) Saripolos, о. с. р. 256.

2) Prins, De l'Esprit du gouvernement démocratique. Bruxelles et Leipzig 1905. р. 229.

номъ разсмотрѣніи вопроса мы должны сказать, что и большинство и меньшинство одинаково могутъ быть неправы. Это опредѣленія количественныя, а не качественныя, и прямой связи съ качествомъ принимаемыхъ рѣшеній они не имѣютъ. Если говорятъ иногда, что истина возникаетъ въ головахъ немногихъ, и если согласиться съ тѣмъ, что это и бываетъ такъ нерѣдко, то на сторонѣ этихъ немногихъ, смотря по обстоятельствамъ, можетъ быть какъ меньшинство, такъ и большинство. Поэтому никакъ нельзя признать правильнымъ обобщеніе, сдѣланное Шиллеромъ и столь часто повторявшееся послѣ него:

Mehrheit ist Unsinn,
Verstand ist stets bei Wenigen nur gewesen.

Возражая противъ *численнаго* большинства, слѣдуетъ вообще отрѣшиться отъ всякихъ численныхъ опредѣленій, и въ такомъ случаѣ одинаково невѣрно будетъ связывать истину и справедливость какъ съ большинствомъ, такъ и съ меньшинствомъ. Тѣ, кто защищаетъ положеніе, что правда всегда у меньшинства, занимаютъ позицію не менѣе рискованную, чѣмъ сторонники неизмѣнной правоты большинства. Немногіе, которые лучше другихъ понимаютъ истину, могутъ находиться и среди большинства. Нѣтъ рѣшительно никакихъ причинъ утверждать, что большинство никогда не слѣдуетъ за болѣе справедливыми рѣшеніями. Распространеніе властной и всепокоряющей истины всегда таково, что признаваемая въ началѣ немногими, она увлекаетъ затѣмъ весь міръ. Становится ли она болѣе или менѣе истиной оттого, что ее признаетъ большинство, признають, можетъ быть, всѣ? Совершенно очевидно, что количественныя опредѣленія тутъ ни при чемъ. Съ другой стороны, утвержденію, что истина возникаетъ въ головахъ немногихъ, можно противопоставить извѣстное наблюденіе, что правильныя рѣшенія созрѣваютъ въ процессѣ совместнаго обсужденія, въ результатѣ коллективнаго творчества, согласно извѣстной поговоркѣ: *du choc des opinions jaillit*

la vérité. Принципъ коллегіальныхъ рѣшеній имѣтъ за себя не только теоретическія соображенія, но и жизненную практику. Наконецъ, надо имѣтъ въ виду, что въ очень многихъ случаяхъ противопоставляются другъ другу не два мнѣнія большинства и меньшинства, а нѣсколько мнѣній, въ виду возможнаго раздѣленія какъ большинства, такъ и меньшинства на группы. Разобраться среди этихъ отдѣльныхъ мнѣній и рѣшить, на чьей сторонѣ правда, съ помощью однихъ количественныхъ опредѣленій невозможно. Какое бы то ни было количество голосовъ само по себѣ не служитъ критеріемъ истины, это положеніе, которое не нуждается въ доказательствахъ. Соотвѣтственно съ этимъ, и принципъ большинства никогда не можетъ разсматриваться, какъ безусловное начало справедливости.

Когда Руссо, а вслѣдъ за нимъ Кантъ говорили о необходимости общаго признанія для торжества справедливости, они имѣли въ виду признаніе *всѣхъ*, а не *большинства*. Только тогда, когда *каждый* распоряжается самъ собою, онъ не можетъ быть несправедливымъ къ себѣ, согласно правилу: „*volenti non fit injuria*“—такъ формулируетъ Кантъ принципъ соединенной воли народа. Та настойчивость, съ которой Руссо въ извѣстномъ мѣстѣ своего „Общественнаго договора“ старался свести большинство къ единогласію (L. IV, ch. II.), показываетъ лучше всего, гдѣ именно для него лежалъ центръ тяжести. Съ его точки зрѣнія, голосъ большинства обязываетъ всѣхъ прочихъ, поскольку онъ дѣйствительно является выраженіемъ общей воли, заставляющей всѣхъ склоняться предъ собою, какъ предъ безспорной истиной. Большинство беретъ тутъ, какъ органъ высшей правды, имѣющій значеніе въ соотвѣтствіи съ этой правдой и утрачивающій свою нравственную силу при отступленіи отъ нея. И въ качествѣ органа высшей правды, оно не противорѣчитъ принципу единогласія, а напротивъ поддерживаетъ и укрѣпляетъ его.

Если принять основное требованіе Руссо относительно справедливыхъ законовъ и углубить это требованіе соглас-

но ученію Канта, сблизивъ его съ идеей автономіи воли, то слѣдуетъ признать, что для осуществленія вытекающихъ отсюда началъ необходимо единогласіе, а не большинство: нарушается ли требованіе автономіи личности въ отношеніи къ одному, или нѣсколькимъ, для существа нравственнаго нарушенія безразлично. Начало справедливости не можетъ опредѣляться количественными признаками, а приближеніе къ нему можетъ быть только качественное, а не количественное. Принципъ большинства есть вмѣстѣ съ тѣмъ принципъ господства вопреки меньшинству, и одно это является отступленіемъ отъ принципа автономіи, причѣмъ съ точки зрѣнія моральнаго закона важно не количество его нарушеній, а самая наличность этихъ нарушеній, наносящая ему ущербъ. Если девяносто девять принуждаютъ къ чему-либо одного, совершается не меньшее нарушеніе справедливости, чѣмъ если одинъ принуждаетъ девяносто девять. Общество свободныхъ, утверждающееся на рабствѣ хотя бы одного человѣка, съ безусловной нравственной точки зрѣнія такъ же несправедливо, какъ несправедливо подчиненіе многихъ господству одного. Нарушаются ли права меньшинства или права большинства, характеръ нарушенія отъ этого количественнаго различія не мѣняется: въ обоихъ случаяхъ наносится ущербъ праву личности. Вотъ почему необходимое развитіе мысли приводитъ къ требованію охраны правъ меньшинства въ демократическихъ формахъ и къ поставленію границъ для господства большинства: въ безграничномъ господствѣ большинства заключается такая же несправедливость по отношенію къ личности, вынужденной ему подчиняться, какъ и въ безграничномъ господствѣ меньшинства надъ большинствомъ.

Исходя изъ указанныхъ здѣсь соображеній, мы должны признать, что большинство само по себѣ, какъ простое количество не имѣетъ этическаго значенія. Французскіе послѣдователи Руссо поступили совершенно правильно, когда, отстаивая принципъ большинства, они перевели

вопросъ съ этической точки зрѣнія на политическую. Они защищали этотъ принципъ не столько какъ критерій справедливости, сколько какъ начало общественного устройства, полагая, что для жизни и дѣятельности общества онъ является болѣе цѣлесообразнымъ.

Мы говорили уже о томъ, что въ эпоху французской революціи эта практическая точка зрѣнія не всегда проводилась съ полной ясностью: она осложнялась здѣсь стремленіемъ связать ее съ требованіями общественного договора и съ этическими основаніями ¹⁾. Въ этомъ отношеніи лишь новѣйшая теорія поставила вопросъ на твердую почву. Современный представитель теоріи народнаго суверенитета Эсменъ прекрасно формулируетъ новые взгляды, когда онъ говоритъ: „выраженіемъ народной воли по необходимости считается большинство голосовъ, высказавшихся въ извѣстномъ смыслѣ. Это происходитъ вовсе не отъ того, какъ говорили сторонники „Общественнаго договора“, что люди, основывая гражданское общество, единодушно сдѣлали изъ этого условіе своего соединенія. Это происходитъ изъ того, что правило это естественно и необходимо, какъ единственно мирное и пріемлемое для всѣхъ. Дѣйствительно возможны были бы еще только два другихъ рѣшенія, одинаково простыхъ и удовлетворительныхъ: одно заключается въ требованіи единогласія голосующихъ, другое—въ обращеніи къ суду самыхъ мудрыхъ. Но стремленіе къ единогласію есть химера въ сколько-нибудь обширномъ и разнородномъ собраніи людей: оно никогда не могло получить примѣненія иначе, какъ въ обществахъ очень тѣсныхъ и первобытныхъ, гдѣ оно является, впро-

¹⁾ Нельзя не сказать, однако, что это послѣднее обоснованіе было весьма слабо: дѣятелямъ революціи казалось, что оно дается самой жизнью. См. напр., то мѣсто въ рѣчи Мирабо по поводу принципа большинства, гдѣ онъ слегка касается этого вопроса, Archives parlementaires, T. VIII p. 298. См. также Cam. Desmoulins, La France libre, T. I p. 84: „La minorité ne peut pas invoquer la raison: comme chacun soutient qu'elle est de son côté, c'est la raison elle-même qui veut que la raison du petit nombre cède à la raison du plus grand“.

чемъ, болѣе кажущимся, чѣмъ дѣйствительнымъ, и сводится просто къ тому, что въ толпѣ не поднимается ни одного голоса противъ мнѣнія, высказаннаго какимъ-нибудь влиятельнымъ лицомъ. Въ обществѣ развитомъ требованіе единогласія было бы равносильно обреченію его на неподвижность. Что же касается самыхъ мудрыхъ, то по мѣрѣ удаленія отъ первобытныхъ обществъ, гдѣ старость вообще принимается за признакъ мудрости,—нельзя было бы найти достовѣрныхъ признаковъ для ихъ опредѣленія. Законъ большинства есть одна изъ тѣхъ простыхъ идей, которыя заставляютъ себя принять сразу; онъ представляетъ ту особенность, что напередъ никому не благопріятствуетъ и ставить всѣхъ голосующихъ въ одинаковое положеніе“ 1).

Какъ ясно изъ приведеннаго мѣста, Эсменъ видитъ въ принципѣ большинства лишь практической способъ рѣшенія общихъ дѣлъ. О томъ, что этотъ принципъ опредѣляетъ справедливость постановленій, здѣсь нѣтъ и рѣчи. Это не болѣе какъ требованіе общественной организаціи, находящее свое оправданіе въ томъ, что оно является „единственнымъ мирнымъ и пріемлемымъ для всѣхъ“. Но въ такомъ случаѣ и надъ принципомъ большинства, и надъ общей волей, коей онъ служитъ выраженіемъ, слѣдуетъ предположить высшія руководящія начала. Это именно мы и находимъ у Эсмена. Признавая высшимъ принципомъ права идею народнаго суверенитета, онъ въ то же время утверждаетъ, что суверенная власть народа должна согласоваться съ нормой справедливости и общаго блага 2). У общей воли отнимается, такимъ образомъ, значеніе опредѣляющаго нравственнаго принципа; доктрина Руссо пріобрѣтаетъ новую форму, совершенно измѣняющую ея первоначальный смыслъ. Таковъ выводъ современной теории права.

Однако, въ оправданіи принципа большинства, а вмѣстѣ

1) Esmein, Droit constitutionnel. 4-me édition. P. 225. (русск. пер. Дерюжинскаго, стр. 147).

2) См. выдержки, приведенныя выше. Вопр. фил. и псих. кн. 89. Стр. 413.

съ нимъ и общей воли, можно было итти и инымъ путемъ. Можно было попытаться доказать, что большее число лицъ, по сравненію съ меньшимъ, должно имѣть преимущество не только количественное, но и качественное. Эту попытку, имѣвшую цѣлью возвести численное большинство въ нравственный принципъ, мы находимъ не во французской теоріи, а въ англійской, у знаменитаго Бентама.

Воззрѣнія Бентама, которыя я имѣю здѣсь въ виду, принадлежатъ къ болѣе поздней порѣ его литературной дѣятельности, когда онъ перешелъ къ демократической точкѣ зрѣнія. Эти позднѣйшія воззрѣнія его, въ значительной мѣрѣ совпадающія съ идеями ближайшихъ послѣдователей Руссо, менѣе извѣстны, чѣмъ болѣе раннія, когда онъ выступалъ противникомъ французскихъ идей. А между тѣмъ, если кто заслуживаетъ быть поставленнымъ послѣ Руссо въ теоріи народнаго суверенитета по остротѣ и послѣдовательности взгляда, то именно Бентамъ. Онъ далъ видоизмѣненной теоріи Руссо то философское основаніе, котораго ей не доставало. Послѣ Руссо и до настоящаго времени никто не выражалъ съ такой теоретической силой начало народнаго суверенитета, и въ этомъ смыслѣ Бентаму принадлежитъ исключительное значеніе въ исторіи политическихъ идей. Чуждый утопическаго идеализма Руссо, онъ придалъ своимъ взглядамъ болѣе практической характеръ. Онъ не мечтаетъ о всеобщемъ единомысліи, о добровольномъ согласіи меньшинства съ большинствомъ, о непосредственномъ участіи всѣхъ въ выраженіи общей воли. Его теорія ближе къ той практической постановкѣ доктрины Руссо, которую она получила въ эпоху французской революціи. Но тѣмъ болѣе интересной является эта точка зрѣнія, соотвѣтствующая практическому приложенію идеи народнаго суверенитета. Объ основномъ характерѣ воззрѣній Бентама, во многомъ напоминающихъ уже извѣстныя намъ положенія Сійеса и Мирабо, хорошо можно судить по его письму къ испанскому народу относительно установленія верхней палаты. „Слѣдуетъ ли при-

бавить къ верховному собранію, пишетъ Бентамъ, избранному *большинствомъ подданныхъ* и всегда подлежащему смѣнѣ со стороны этого большинства, другое собраніе, котораго никто смѣнить не можетъ и которое не будетъ выбрано *большинствомъ подданныхъ*? Таковъ вопросъ, на который я долженъ отвѣчать. Испанцы, отвѣтъ лѣжитъ въ самомъ постановленіи вопроса. Какъ! *интересы меньшаго числа управляющихъ* будутъ поставлены, какъ препятствіе, интересамъ *большаго числа управляемыхъ*? Какое преобразование, какое улучшение, какой законъ въ пользу народа не встрѣтятъ помѣхи отъ оппозиціи *привилегированнаго меньшинства*? Что это за запретъ, который заранѣе налагается на все, что можетъ дать гарантію народу?" 1)

Мы видимъ, что практическій мотивъ, заставляющій Бентама ратовать противъ меньшинства, тотъ же, который мы отмѣтили выше у вождей французской революціи. Рѣчь идетъ у нихъ не о меньшинствѣ гражданъ и ихъ естественныхъ правахъ, а о меньшинствѣ управляющихъ или господствующихъ и ихъ привилегіяхъ. Бентамъ совпадаетъ съ французскими преемниками идей Руссо и въ другомъ отношеніи: отстаивая идею народнаго верховенства и во имя ея отвергая теорію раздѣленія властей и авторитетъ Монтескье, онъ, однако, вполнѣ допускаетъ возможность представительства. Верховное значеніе народной воли должно быть сохранено: народъ долженъ имѣть безусловную и неотъемлемую учредительную власть, ему должно принадлежать право всеобщей смѣняемости правителей и постоянное господство надъ исполнительной властью. Но выраженіе народной воли предоставляется законодательной палатѣ, которая для болѣе прочной связи съ народомъ должна избираться на короткій срокъ.

Основаніемъ теоріи представительства, сочетающимъ ее съ идеей народнаго верховенства, служить Бентаму его

1) Three tracts relative to Spanish and Portugeese affairs. Works. VIII Привожу это мѣсто въ переводѣ Чичерина, Ист. пол. уч. Ч. 3, стр. 316.

общее представлѣніе о человѣкѣ. Каждый человѣкъ стремится къ своему счастью и каждый самъ всего лучше понимаетъ, въ чемъ его счастье. Поэтому желаніе счастья, присущее народу, всего лучше обезпечиваетъ и способность его къ выборамъ. Правильные выборы должны быть основаны на началѣ всеобщей, тайной, равной и ежегодной подачи голосовъ. Всеобщая подача голосовъ прямо вытекаетъ изъ того, что счастье послѣдняго нищаго составляетъ такую же часть общаго счастья, какъ и счастье самаго богатаго и вліятельнаго гражданина. Съ точки зрѣнія всеобщаго счастья нельзя лишать права голоса и женщинъ¹⁾.

Тотъ же принципъ счастья служить Бентаму и основаніемъ къ оправданію права большинства. Признавая высшимъ началомъ политики, какъ и морали, наибольшее счастье наибольшаго количества людей, онъ полагалъ, что наилучшимъ средствомъ для осуществленія этого начала является передача власти въ руки большинства. Демократическая система представлялась ему исполненіемъ основного требованія морали утилитаризма. При этомъ ему казалось, что самымъ вѣрнымъ руководствомъ для законодательства служатъ чисто количественныя отношенія, измѣряемыя числами. Какъ онъ самъ говорилъ, тутъ достаточно одной ариеметики. „*Два* человѣка имѣютъ вдвое болѣе права на покровительство закона, чѣмъ одинъ, *три*—втрое и т. д. Соотвѣтственно съ этимъ главнымъ предметомъ заботы должны быть *всѣ*“²⁾.

Вотъ взглядъ, самый послѣдовательный изъ всѣхъ, который когда-либо примѣнялся къ защитѣ правъ большинства по отношенію къ меньшинству. Согласно принципамъ утилитаризма, справедливость утверждается на принципѣ сча-

1) См. Чичерина, Исторія политическихъ ученій. Ч. 3, стр. 314—317.

2) Bentham, Letters to Count Torreno. London 1892. Pp. 55—56: In my view of the matter, title to regard is determined, and degree of regard measured, by the numeration table: *two* have title to twice as much regard as *one*: *three*, to trice as much; and so on. Accordingly, in my Penal Code, my first care being to make provision in the most immediate way for the security of *all*...

ствя, а такъ какъ понятіе счастья есть чисто субъективное и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ опредѣляется личнымъ усмотрѣніемъ, то въ концѣ концовъ все рѣшается простымъ счетомъ голосовъ, на томъ основаніи, что два имѣютъ вдвое болѣе права, чѣмъ одинъ, три втрое и т. д. согласно чисто ариеметическому вычисленію. Можно сказать, что эта теорія возвращаетъ въ сущности вопросъ къ его началу и не отвѣчаетъ на самое главное, что она должна была бы разъяснить. Два имѣютъ болѣе права чѣмъ одинъ, поскольку они внутренно правы; они имѣютъ болѣе права *въ должномъ*. Если же они требуютъ себѣ покровительства, будучи по существу не правы, они не должны его получить. Одни количественныя опредѣленія здѣсь не помогутъ. Но тѣмъ не менѣе теорія Бентама является въ концѣ концовъ единственной опорой для тѣхъ, кто утверждаетъ неизмѣнную правоту большинства передъ меньшинствомъ. Она является и единственнымъ основаніемъ для теоріи общей воли, *сведенной къ воли большинства*, поскольку эта теорія притязаетъ на опредѣляющее этическое значеніе.

Нетрудно видѣть, что ученіе Бентама, будучи болѣе практическимъ, болѣе близкимъ къ воззрѣніямъ, которыя осуществились въ дѣйствительности, подставляетъ, однако, полъ начало общей воли совершенно иныя основанія. Здѣсь не говорится о внутреннемъ превосходствѣ общей воли, въ образованіи которой каждый принималъ участіе, не говорится о чистой и неизмѣнной справедливости, которую она представляетъ, въ противоположность частному интересу. Предположеніе Руссо о томъ, что въ извѣстныхъ случаяхъ и большинство, и меньшинство одинаково не выражаютъ общей воли, если они уклоняются отъ пути справедливости и свободы, у Бентама не можетъ имѣть мѣста. Рѣшающее значеніе получаетъ численное превосходство большинства надъ меньшинствомъ, такъ какъ счастье большинства выше счастья меньшинства. Дѣло не въ томъ, является ли воля большинства болѣе справедливой и просвѣщенной, а въ томъ, что она представляетъ собою пользу

большаго числа лицъ. Противъ этого можно замѣтить, что меньшинство имѣетъ также свои права, и если оно отстаиваетъ эти права противъ угнетающей власти большинства, справедливость будетъ не на сторонѣ большинства. Но Бентамъ не видитъ потребности въ ограниченіи своего основного принципа. Онъ прямо говоритъ: „для счастья народа нужно одно: народное верховенство; все остальное ведетъ только къ ограниченію этого начала, а потому вредно“. Когда надъ справедливостью и правомъ, въ качествѣ высшаго принципа, ставится требованіе пользы наибольшаго количества лицъ, иного вывода сдѣлать нельзя.

Какъ ни далека была эта теорія народнаго суверенитета отъ доктрины „Общественнаго договора“, однако именно въ этомъ выраженіи она болѣе всего соотвѣтствовала усвоенію идеи народовластія въ дѣйствительной жизни. Освобожденная отъ романтическихъ мечтаній, отъ притязаній на всеобщую справедливость и умиротворяющую гармонію, бентамовская теорія попросту опиралась на стремленіе массъ къ счастью и, если угодно, на тотъ здравый смыслъ, о которомъ говорилъ нѣкогда Ретифъ де ла Бретонъ. Она вполне соотвѣтствовала и тому переходу отъ идеи общей воли къ идеѣ воли большинства, который характеризуетъ собою эту новѣйшую форму выраженія теоріи народнаго суверенитета. Съ идеалистической точки зрѣнія, имѣющей въ виду высшія идеальныя цѣнности жизни, это было значительнымъ пониженіемъ и упрощеніемъ смысла разсматриваемой теоріи. Но политическая жизнь не сразу поддается высшимъ и болѣе тонкимъ сомнѣніямъ и запросамъ, и не удивительно, если въ основу современнаго правового государства была положена доктрина, по существу столь элементарная и неглубокая. Если мы спросимъ себя, на какихъ основаніяхъ утверждена была практически теорія народнаго суверенитета, то мы должны будемъ признать, что это были именно основанія Бентама. Забыты были возвышенныя мечтанія Руссо, но болѣе практическія положенія англійскаго юриста-мыслителя остались въ силѣ.

XII

Въ ученіи Бентама въ основу идеи народнаго суверенитета былъ положенъ тотъ законъ числа, который считаютъ иногда существеннымъ опредѣленіемъ этой идеи ¹⁾. Въ этомъ видѣ теорія народовластія стала болѣе близкой къ дѣйствительности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе доступной для нѣкоторыхъ принципиальныхъ возраженій. Когда выяснилось, что общая воля есть въ сущности воля большинства или тѣхъ, которые умѣютъ заставить признать себя за большинство, мечтѣ о безусловной справедливости этой воли былъ нанесенъ серьезный ударъ. Пока вопросъ стоялъ на той исторической и конкретной почвѣ, на которой онъ представлялся Сійесу и Мирабо, казалось безспорнымъ, что справедливость на сторонѣ обездоленной массы, а не привилегированнаго меньшинства. Но этимъ чисто временнымъ противопоставленіемъ большинства и меньшинства нельзя было ограничиться; вопросъ имѣлъ болѣе общее значеніе, и заслуга Бентама заключалась въ томъ, что онъ далъ проблемѣ господства большинства отвлеченную постановку. Только въ этомъ видѣ она и могла получить надлежащее освѣщеніе.

Одновременно съ тѣмъ, какъ теорія вывела свои послѣднія заключенія изъ идеи общей воли, и на практикѣ выяснились возможные послѣдствія примѣненія этой идеи. Великая заатлантическая республика ранѣе европейскихъ государствъ успѣла утвердить у себя демократическій строй. Здѣсь всего лучше можно было оцѣнить, что даетъ теорія народовластія, и именно отъ этого опыта жизни отправляется та замѣчательная критика демократіи, которую мы находимъ у Токвиля. Классическое сочиненіе французскаго писателя „Демократія въ Америкѣ“ представляетъ собою какъ бы поворотный пунктъ въ теоріи народной воли: здѣсь съ особенной яркостью высказывается требованіе ограни-

1) См. напр. у Esmein, Droit constit. pp. 231—232.

ченія народовластія нѣкоторыми высшими принципами. Не кто иной, какъ Милль, отмѣчаетъ въ своей автобіографіи, что для него знакомство съ книгой Токвиля было началомъ переворота въ политическихъ воззрѣніяхъ ¹⁾. Авторитетъ Токвиля, котораго онъ назвалъ однажды „Монтескье нашего времени“, затмилъ въ его представленіяхъ другой доселѣ первенствовавшій для него авторитъ Бентама ²⁾. Тотъ принципъ, который вносилъ французскій писатель, заключался въ признаніи, что „надъ волей народной стоитъ справедливость, ограничивающая права каждаго народа“. По существу тутъ не было ничего новаго: мы указывали выше, что у Монтескье объективный принципъ справедливости ставился выше всякихъ положительныхъ законовъ и соглашеній. Съ другой стороны, въ то самое время, какъ въ конституціяхъ революціонной эпохи провозглашался принципъ суверенной воли народа, рядомъ съ нимъ ставился принципъ неотчуждаемыхъ правъ личности. Декларация правъ стояла въ несомнѣнномъ противорѣчій съ идеей народнаго суверенитета, но это противорѣчіе оставалось незамѣченнымъ.

Значеніе Токвиля заключается въ томъ, что онъ расчленилъ идеи, представлявшіяся слитными, и не отрицая ни демократіи, ни демократической теоріи, внесъ въ нее необходимыя ограниченія. „Встрѣчаются люди, — замѣчаетъ онъ, — которые не боятся говорить, что народъ въ интересахъ, относящихся собственно къ нему, не можетъ выйти изъ границъ справедливости и разсудительности, и что

¹⁾ Autobiography. Third edition. London 1874. P. 191. См. подробный очеркъ о сочиненіи Токвиля въ статьѣ Милля: «M. de Tocqueville on Democracy in America», перепечатанной въ сборникѣ *Dissertations and Discussions*. Vol. II.

²⁾ Критика Бентама, которую Милль далъ въ статьѣ, посвященной этому писателю (см. *Dissertations and Discussions*. Vol. I, статью «Bentham», особ. pp. 376—383), стоитъ въ несомнѣнной связи съ влияніемъ на него Токвиля, какъ это подтверждается и ожиданіемъ Милля, что именно отъ этого писателя придетъ необходимое исправленіе демократической теоріи: «we are possibly destined to receive this benefit from the Montesquieu of our own times, M. de Tocqueville» (p. 382).

вслѣдствіе этого неопасно предоставить большинству, представляющему собою народъ, неограниченную власть. Но это языкъ рабовъ. Развѣ большинство не есть индивидуумъ, который имѣетъ убѣжденія и чаще всего страсти, противныя другому индивидууму—меньшинству? Если вы вѣрите, что человѣкъ, облеченный неограниченной властью, можетъ употреблять эту власть во вредъ своимъ противникамъ, отчего же вы не хотите допустить, что такъ же можетъ поступить и большинство? Развѣ люди, соединяясь вмѣстѣ, измѣняютъ свои характеры?“ „Между тѣмъ,—разсуждаетъ далѣе Токвиль,—нѣтъ на землѣ власти, до того сильной въ самой себѣ, или облеченной до того священными правами, что ей можно было бы дозволить дѣйствовать безъ контроля и господствовать безъ препятствій. Итакъ, когда я вижу, что право дѣлать все предоставлено какой-нибудь власти, народу или королю, демократіи или аристократіи, правительству монархическому или республиканскому, то я говорю: тамъ заключается зародышъ тираніи, я же хочу жить подъ другими законами ¹⁾).

1) Tockville, De la démocratie en Amérique, L. II, ch. VII.—Интересно отмѣтить, что Токвиль дѣлалъ въ отношеніи къ Америкѣ такую оговорку: „я не утверждаю, чтобы въ настоящее время большинство въ Америкѣ часто пользовалось тираніей, но я только утверждаю, что здѣсь нѣтъ гарантіи противъ тираніи“. Если принять во вниманіе эту оговорку, то слѣдуетъ признать, что поправки, которыя впоследствии пытался внести Брайсъ въ утвержденія Токвиля, въ сущности предусмотрѣны самимъ Токвилемъ. Если Брайсъ указываетъ на то, что «тиранія большинства не является теперь въ Америкѣ серьезнымъ зломъ», и что въ настоящее время самъ Токвиль «призналъ бы, что онъ преувеличилъ опасности отъ тираническаго большинства» (см. Bryce, Essays in History and Jurisprudence, Vol. I. pp. 422, 428, статья о Гамильтонѣ и Токвилѣ), то съ другой стороны и онъ не отрицаетъ господства въ Америкѣ массы надъ личностью. Въ этомъ господствѣ нѣтъ, по его словамъ, ни легальной, ни нравственной принудительной силы; это скорѣе естественный фактъ, имѣющій сходство съ непреодолимыми силами природы, почему Брайсъ и называетъ его «фатализмомъ массы». И никто лучше Брайса не изобразилъ, какъ въ странѣ, «гдѣ воля большинства абсолютна и призывается къ разрѣшенію всякаго вопроса» слагаются соответствующія вѣрованія въ умахъ народа. «Одно изъ такихъ вѣрованій заключается въ томъ, что большинству должно принадлежать господство... Изъ этого догмата возникаетъ другой, менѣе безспорный, который скорѣе подразумевается, чѣмъ ясно сознается,—

Тѣ законы, подъ которыми хотѣлъ жить Токвиль, должны были прежде всего слѣдовать справедливости и охранять права личности противъ неограниченной власти, кому бы она ни принадлежала. Какъ говорилъ въ послѣдствіи Милль, „власть большинства благодѣтельна, поскольку она примѣняется для защиты, а не для нападенія и поскольку проявленіе ея умѣряется уваженіемъ къ личности и къ превосходству развитой интеллигенціи ¹⁾. Такова была существеннѣйшая поправка къ теоріи народовластія, которая была внесена въ эту теорію политической мыслью XIX вѣка. Наряду съ Токвилемъ и Миллемъ цѣлый рядъ писателей высказался въ томъ же направленіи. Геръ, Спенсеръ и Мэнъ, Кальгунъ, Бенжаменъ Констанъ, Гизо, Лабуле, Дюпонъ-Уайтъ, а въ послѣднее время Іеллинекъ, всѣ развивали ту же мысль, что неограниченное господство большинства есть гнетъ и деспотизмъ и что этому господству должны быть положены необходимыя границы ²⁾. Развивая это положеніе, Іеллинекъ справедливо замѣчаетъ, что если противопоставляютъ власти большинства право меньшинства, то подъ этимъ правомъ въ сущности слѣдуетъ разумѣть право личности: „существованіе признанныхъ правъ отдѣльной личности служить непереходимой границей волѣ большинства; личности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и меньшинству должно принадлежать право протеста противъ всякихъ попытокъ большинства вторгнуться въ изъятую изъ его вѣдѣнія об-

что большинство всегда право. А изъ этихъ двухъ догматовъ зарождается еще менѣе ясное, но на практикѣ не менѣе вліятельное сознаніе, что было бы напрасно противиться большинству, или порицать его». (Bryce, *The american commonwealth*, Vol. II, pp. 346 — 347; русск. пер. ч. 3, стр. 93 — 94). Можно считать болѣе правильнымъ то объясненіе «тираніи большинства», которое мы находимъ у Брайса, но самый фактъ этой тираніи признается и имъ хотя и съ извѣстными поправками, вытекающими изъ различія эпохъ (см. *ibid*, pp. 335—343, глава о тираніи большинства). Іеллинекъ правъ, когда въ изображеніи Брайса онъ находитъ сходство съ картиной, нарисованной Токвилемъ (*Das Recht der Minoritäten*, Note 53).

¹⁾ Mill, *Dissertations and discussions*, Vol. I, p. 381.

²⁾ См. всѣ необходимыя ссылки по этому вопросу у Іеллинека, *Das Recht der Minoritäten*, S. 24, Note 42.

ласть“¹⁾. Такимъ образомъ, когда требуютъ ограниченія общей воли и принципа большинства, это дѣлается во имя того начала, которое мы должны признать безусловнымъ и священнымъ,—во имя человѣческой личности. Какъ хорошо говорить по этому поводу Н. А. Бердяевъ: „когда личность и свобода ея ставятся въ зависимость отъ воли людей, когда признается суверенность какого бы то ни было челоѣковластія, личность теряетъ свой абсолютный характеръ, а права ея на свободу падаютъ отъ случайныхъ челоѣческихъ желаній, отъ челоѣческой субъективности, отъ челоѣческихъ страстей. Тогда субъективная воля пролетаріата ли, царя ли, или иной челоѣческой власти можетъ лишитъ личность и свободы совѣсти, и права на жизнь, и всякаго права“²⁾. Но идея личности есть не только граница, но вмѣстѣ съ тѣмъ и норма, и основаніе народной воли. Если бы предположить, что не большинство, а вся совокупность данного союза согласилась сдѣлать постановленіе, противорѣчащее идеѣ неотчуждаемыхъ правъ личности, это несправедливое рѣшеніе не стало бы справедливымъ отъ общаго согласія съ нимъ всѣхъ. Если большинство имѣетъ право лишь настолько, насколько оно согласуется съ идеей челоѣческой личности, то вѣдь это значитъ также, что эта идея является для него руководящей нормой. Воля народная сама по себѣ не можетъ быть нормой, ибо она является лишь возможностью желаній, достоинство которыхъ опредѣляется ихъ цѣлью, а не ихъ распространенностью. Стоить отринуть понятіе объ этой цѣли, и мы придемъ къ необходимости узаконить произволь субъективной и измѣнчивой челоѣческой воли; и все равно будетъ ли это воля индивидуальная или коллективная, воля личная или народная, она не можетъ быть источникомъ твердыхъ нормъ, если она сама не признаетъ надъ собою какой-либо высшей и твердой нормы. А въ об-

¹⁾ Ibid, S. 24.

²⁾ Н. А. Бердяевъ, *Sub specie aeternitatis*. Сборникъ статей. С.ПБ. 1907, Стр. 421 (статья «О народной волѣ»).

шественныхъ отношенійхъ такой нормой можетъ служить лишь то начало, которое является нравственной основой человѣческаго общенія, т.-е. начало личности ¹⁾.

Если до сихъ поръ, изслѣдуя вопросъ въ его практическомъ значеніи, мы пришли къ убѣжденію въ недостаточности и отвлеченности принципа народовластія, какъ организующаго принципа государственной жизни, теперь этотъ выводъ подтверждается для насъ съ философской точки зрѣнія. Народный суверенитетъ, въ качествѣ морально-политическаго принципа, оказывается не основнымъ, а производнымъ. Для того, чтобы явиться опредѣляющимъ началомъ государственной жизни, принципъ народной воли долженъ и философски войти въ сочетаніе съ болѣе основными началами и отъ нихъ получить свое опредѣленіе.

Но какое же значеніе имѣеть, однако, принципъ народной воли или, точнѣе говоря, принципъ большинства? Въ какомъ смыслѣ онъ является рѣшающимъ въ политикѣ? Иначе говоря, на чемъ основаны въ рѣшеніяхъ преимущества большинства передъ меньшинствомъ? Отвѣчая на это, говорятъ обыкновенно, что предоставленіе рѣшающаго голоса меньшинству перевернуло бы весь нормальный порядокъ общественной жизни: „Это было бы извращеніемъ отношеній,—говоритъ Йеллинекъ,—если бы придавать въ палатѣ или общинѣ голосу меньшинства бѣльшую цѣну, нежели голосу большинства“. Но вѣдь это прежде всего потому, что меньшинство ничуть не болѣе чѣмъ большинство имѣеть шансы быть на сторонѣ справедливыхъ рѣшеній.—Предоставленіе власти меньшинству и предпочтеніе его мнѣнію передъ мнѣніями большинства имѣло бы смыслъ только тогда, если бы

¹⁾ Я беру здѣсь это начало въ томъ значеніи, въ какомъ оно употребляется Влад. Соловьевымъ въ его сочиненіи «Оправданіе добра» (Полн. собр. соч. Т. VII, стр. 273—279), не въ качествѣ самодовлѣющаго принципа, стоящаго внѣ связи съ міровымъ закономъ добра, а въ смыслѣ нравственной основы общенія. Въ этомъ смыслѣ Вл. Соловьевъ называетъ принципъ личности *единственной* нравственной нормой. См. мою статью въ «Проблемахъ идеализма»: «Нравственный идеализмъ въ философіи права».

меньшинство почему-либо имѣло преимущество правильныхъ рѣшеній. Между тѣмъ численный перевѣсъ рѣшающей группы имѣетъ значеніе, если не какъ показатель справедливости ея мнѣній, то какъ основаніе для опредѣленія количества интересовъ, связанныхъ съ даннымъ рѣшеніемъ. *Количество интересовъ—не принципъ, но это факторъ, съ которымъ приходится считаться.* Этотъ факторъ имѣетъ значеніе не только, какъ опора для прочности данного рѣшенія, которое будетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ на большее количество лицъ оно будетъ опираться; но также и какъ основаніе для внутренняго содержанія данного рѣшенія, которое будетъ тѣмъ болѣе общимъ и широкимъ, чѣмъ болѣе широкій кругъ лицъ оно охватываетъ своимъ охраняющимъ авторитетомъ. Если бы оно могло охватить въ своемъ содержаніи всѣхъ, согласить всѣ интересы и желанія, оно было бы наиболѣе широкимъ и всеобъемлющимъ; это придавало бы и его содержанію характеръ исчерпывающей полноты. При невозможности этого достигнуто, приходится довольствоваться приближеніемъ къ такому примиряющему единству. Однако, интересы и желанія какого угодно числа лицъ не создаютъ справедливыхъ нормъ, а являются только необходимыми данными при установленіи этихъ нормъ, какъ матеріаль, подлежащій опредѣленію. Отсюда понятно, что численный перевѣсъ рѣшающаго большинства самъ по себѣ не имѣетъ абсолютнаго значенія и лишается нравственнаго оправданія каждый разъ, когда становится въ противорѣчіе съ принципомъ личности.

Указавъ отношеніе принципа личности къ понятію общей воли, мы не выяснили, однако, еще того значенія, которое въ этой связи понятій имѣетъ идея народнаго суверенитета. Для того, чтобы это сдѣлать, намъ надо подвести итоги предшествующему анализу и вывести изъ него необходимые заключенія. Эти заключенія послужатъ вмѣстѣ съ тѣмъ и заключительнымъ отвѣтомъ на вопросъ о принципиальномъ значеніи теоріи общей воли и народнаго суверенитета.

XIII.

Теорія народнаго суверенитета и связанная съ ней теорія общей воли въ своемъ историческомъ происхожденіи были противопоставлены идеѣ независимости власти отъ общественнаго мнѣнія, идеѣ власти милостью Божіей. Практическое значеніе доктрины Руссо становится для насъ особенно понятнымъ, когда мы противопоставляемъ ее ученію монархическаго абсолютизма. Сторонники абсолютизма, какъ наприм., Боссюэтъ, считали единственной гарантіей законности страхъ Божій, отвѣтственность монарха передъ Богомъ; какія-либо ограниченія власти со стороны народа, со стороны человѣческихъ учреждений и законовъ они признавали излишними и даже невозможными. Вотъ этому взгляду и является противоположною доктрина „Общественнаго договора“. Руссо требоваль не только подчиненія, но и сліянія власти съ народомъ. Онъ не видѣль возможности осуществить справедливые законы иначе, какъ черезъ народъ, черезъ господство народной воли. Юридическимъ выраженіемъ этого взгляда и являлась теорія народнаго суверенитета. Надо сдѣлать такъ, чтобы народная воля была суверенной, чтобы голосъ народа былъ неизмѣннымъ источникомъ всѣхъ властей и законовъ. Для того, чтобы быть справедливой, верховная власть должна совпадать съ народомъ, такъ, чтобы каждый гражданинъ въ одно и то же время и властвовалъ, и подчинялся и чтобы всѣ пребывали въ неизмѣнной гармоніи общихъ воззрѣній. Это требованіе, какъ уже было разъяснено выше, заключало въ себѣ глубокую мысль, — о необходимомъ объединеніи отдѣльныхъ элементовъ народа въ нѣкоторомъ высшемъ общеніи интересовъ и стремленій. Это была мысль о единствѣ народа, какъ цѣлаго и какъ нравственной основы государственнаго союза. Отсюда вытекало отрицаніе независимости власти отъ народа, равно какъ и отрицаніе несправедливаго предпочтенія однихъ элементовъ народа передъ другими.

Для тѣхъ, кто становился на почву этихъ идей, возникаль,

однако, съ необходимостью вопросъ: какъ облечь вытекающія изъ нихъ требованія въ положительную практическую форму? Революціонная доктрина, которая встрѣтилась съ этимъ вопросомъ, должна была внести въ исходныя положенія Руссо существенныя поправки. Для нея было ясно, что сдѣлать народную волю суверенной, какъ хотѣлъ того Руссо, невозможно: нельзя достигнуть всеобщаго и исчерпывающаго самообнаруженія народной воли и нельзя осуществить полное сліяніе власти съ народомъ. Для государства нужна организація, нужно выдѣленіе органовъ власти изъ среды народа, и потому слѣдуетъ требовать *не совпаденія власти съ народомъ, а зависимости власти отъ народа*. Такимъ образомъ теорія народнаго суверенитета получила новое выраженіе, согласно которому всѣ власти должны *исходить* отъ народа. Уже тогда это неопредѣленное понятіе исхожденія, эманации было разъяснено въ томъ смыслѣ, что оно обозначаетъ пользованіе властью въ интересахъ народа. Такое толкованіе, принадлежавшее Мунье, не было распространеннымъ, но во всякомъ случаѣ общимъ было сознаніе, что народный суверенитетъ не есть фактическое господство народной воли, а лишь идеальное или нравственное ея вліяніе. Короче говоря, уже тогда народный суверенитетъ изъ возможнаго факта былъ превращенъ въ абстрактную идею и вмѣсто юридической силы получилъ лишь нравственное значеніе.

Но при такомъ оборотѣ понятій возникалъ новый вопросъ: если народный суверенитетъ есть не болѣе, какъ идея, выражающая нравственную зависимость власти отъ народа, то правильно ли сохранять для этой идеи названіе народнаго суверенитета. Если на самомъ дѣлѣ верховенство народа обозначаетъ не реальную власть, а лишь нравственную санкцію, то очевидно выраженіе народный суверенитетъ слѣдуетъ понимать не въ подлинномъ, а въ переносномъ смыслѣ. Это собственно не верховенство власти, а нравственный авторитетъ. Но въ такомъ случаѣ все выраженіе совершенно утрачиваетъ характеръ точнаго юридическаго

термина и превращается въ неясную литературную фигуру.

Согласно толкованію новѣйшаго сторонника идеи народнаго суверенитета, Эсмена, „признать, организовать и уважать народный суверенитетъ,—это значитъ дать обществу мнѣнію, этой высшей силѣ, точное выраженіе, юридическое значеніе, законный авторитетъ“ ¹⁾. Какъ и у Руссо, народный суверенитетъ обозначаетъ для Эсмена господство общей воли, но еще ярче и рѣшительнѣе, чѣмъ у ближайшихъ послѣдователей этой доктрины, выступаетъ у Эсмена несоотвѣтствіе между этими двумя идеями. Менѣе всего понимаетъ онъ подъ народнымъ суверенитетомъ прямое и непосредственное господство народа. „Законъ прежде всего ёсть норма справедливости и общаго блага, и та система управленія лучше, которая болѣе способна обезпечить изданіе законовъ справедливыхъ, полезныхъ, рациональных“. На этомъ основаніи Эсмень предпочитаетъ представительство референдуму. Но нельзя не согласиться съ Дюги, когда онъ говоритъ, что изъ этихъ основаній никоимъ образомъ не слѣдуетъ признаніе суверенной народной воли; отсюда вытекаетъ только обязательство для власти дѣйствовать въ согласіи съ общественнымъ мнѣніемъ. Дюги правъ, когда онъ настаиваетъ на различеніи, съ одной стороны, авторитетнаго общественнаго мнѣнія, а съ другой—суверенной народной воли. Понятія эти не совпадаютъ, и, вопреки утвержденію Эсмена, второе понятіе не можетъ быть признано точнымъ юридическимъ выраженіемъ перваго. Для выраженія идеи зависимости власти отъ народа въ настоящее время юристы пользуются другими понятіями, болѣе скромными, но и болѣе отвѣчающими своей цѣли,—понятіемъ о народѣ, какъ о субъектѣ государственной власти, понятіемъ о юридической личности государства и т. п. Но если эти послѣднія понятія могутъ быть признаны удовлетворительными съ точки зрѣнія юридической кон-

1) Esmein, Droit constitutionnel, 4-ème édition 1906. P. 213.

струкціи, то они совершенно не пригодны въ качествѣ философскаго обоснованія. Идея народнаго суверенитета имѣла не только юридическое, но также и философское и этическое значеніе. Она давала морально-философское обоснованіе правового государства. Чѣмъ же должна быть она замѣнена съ этой стороны?

Этическое начало, заключавшееся въ теоріи народнаго суверенитета, мы выразили выше, какъ признаніе зависимости власти отъ народа. Но что означаетъ зависимость отъ народа? Съ самаго начала и до настоящаго времени, съ этимъ понятіемъ связывали двойкій смыслъ: одни имѣли въ виду обязанность дѣйствовать въ *общемъ интересѣ*, другіе необходимость сообразоваться съ *общей волей*. Понятія эти нельзя признать безусловно совпадающими: бываютъ обстоятельства, при которыхъ можно управлять въ *общемъ интересѣ* и вопреки *общей волѣ* и наоборотъ. Съ другой стороны, представленія отдѣльныхъ группъ какъ объ *общемъ интересѣ* такъ и объ *общей волѣ* также не совпадаютъ между собою. Каждое изъ отдѣльныхъ направленій заявляетъ обыкновенно, что оно лучше другихъ понимаетъ *общій интересъ* и *общую волю*, и всѣ они опираются въ концѣ концовъ на извѣстныя идеальныя представленія, которымъ они себя подчиняютъ и признанія которыхъ они требуютъ отъ другихъ. Для того, чтобы избавить эти заявленія отъ произвола субъективныхъ толкованій, необходимо открыть заключенный въ нихъ объективный элементъ. Въ этомъ и заключается задача философскаго обоснованія правового государства. Но высшей нормой, которая должна быть принята при этомъ во вниманіе, можетъ быть только то начало, которое является нравственной основой общественности. Такой основой служить принципъ личности, и тѣ требованія, которыя вывелись ранѣе изъ идеи народнаго суверенитета, на самомъ дѣлѣ должны быть выведены изъ этой основной нормы общественныхъ отношеній. Такъ, если теорія народнаго суверенитета требуетъ признанія зависимости власти отъ народа, то это требованіе получа-

еть свое высшее оправданіе въ представленіи о народѣ, какъ о союзѣ свободныхъ и равноправныхъ лицъ, какъ о нравственномъ единствѣ. Если теорія народнаго суверенитета требуетъ далѣе устраненія привилегій и неравенствъ, то и это опять-таки находитъ свое послѣднее обоснованіе въ идеѣ равенства гражданъ, какъ лицъ. Равнымъ образомъ и всѣ другія требованія, которыя связываются съ этой теоріей, могутъ быть выведены изъ того же начала личности.

Издавна понятіе естественнаго права, поскольку оно относилось къ понятію личности, соединялось съ двумя основными принципами: свободы и равенства. Къ этому сводила ихъ и теорія „Общественнаго договора“. Но въ предположеніяхъ Руссо свобода, равенство, народный суверенитетъ, все это совпадало въ гармоническомъ единствѣ. Вопросъ, который самъ собою ставится для послѣдующаго изложенія, состоитъ въ опредѣленіи взаимоотношенія этихъ началъ. Но для этого надо войти въ обсужденіе самаго принципа личности. Простымъ указаніемъ на этотъ принципъ мы никакъ не можемъ считать нашъ анализъ исчерпаннымъ; напротивъ, здѣсь то и начинается рядъ новыхъ вопросовъ. Не только требованія, вытекающія изъ понятія личности, но и самое понятіе личности въ наше время представляется инымъ и несравненно болѣе сложнымъ, чѣмъ въ эпоху Руссо. И здѣсь совершилось то же усложненіе проблемъ, которое характеризуетъ все новѣйшее движеніе въ области политики и права и которое заставляетъ насъ говорить о кризисѣ современнаго правосознанія.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

П. Новгородцевъ.

Пессимизмъ какъ вѣра и міропониманіе ¹⁾.

(Опытъ критическаго анализа и классификаціи основоположеній и выводовъ пессимизма).

V. Нравственный пессимизмъ. Первый типъ: „интуитивный пессимизмъ“.

Безнадежно мрачное возрѣніе на міръ, какъ на царство зла и юдоль неисцѣлимыхъ страданій, восходитъ къ сѣдой древности: пессимизмъ, какъ непосредственное *настроение*, какъ *чувство недовольства* нравственнымъ міропорядкомъ, съ незапамятныхъ временъ служилъ темой нравственныхъ представленій и вѣровацій, облакавшихся въ форму поэтическихъ образовъ и религіозныхъ обычаевъ: такъ, напр., по свидѣтельству Геродота, скиѣи встрѣчали рожденіе человѣка съ воплями и слезами, какъ величайшее несчастье, а покойниковъ, напротивъ, предавали погребенію съ ликованіемъ и танцами, радуясь избавленію умершаго отъ жизни; глубокой міровой скорбью запечатлѣны два неувыдаемыхъ памятника еврейскаго глубокомыслія — книга Іова и «Экклезіастъ» царя Соломона: жалобы многострадальнаго Іова на то, что «человѣкъ, рожденный женщиной, — краткодневенъ и пресыщенъ печалями», продиктованы мрачнымъ отчаяніемъ въ цѣнности жизни; еще ярче и глубже изображена тщета жизни и призрачность житейскихъ благъ въ «Экклезіастѣ»: «и возненавидѣлъ я жизнь, потому что противны стали мнѣ дѣла, совершающіяся подъ солнцемъ: ибо *все суета суетъ и томленіе духа!*» Но ни въ одномъ памятникѣ древности мрачное отчаяніе въ нравственной цѣнности жизни не было выражено съ такой яркостью и глубиной, съ такимъ захватывающимъ драматизмомъ,

¹⁾ „Вопр. Фил. и Псих.“ кн. 92.

Вопросы философіи, кн. 93.

какъ въ буддизмѣ: берега священнаго Ганга, гдѣ проповѣдоваль отреченіе отъ міра юный царевичъ Сакья Муни, добровольно промѣнявшій царскую корону на посохъ странника-аскета, по справедливости считаются родиной міровой скорби; въ проповѣди Будды, провозгласившаго «всякое существованіе зломъ» и въ священныхъ книгахъ Ману и Ведъ, этихъ «самыхъ глубокомысленныхъ», по словамъ Шопенгауэра, «твореніяхъ человѣческой мудрости», нравственный пессимизмъ достигъ своего апогея ¹⁾; къ глубоко пессимистическимъ религіямъ относятъ также христіанство съ его проповѣдью аскетическихъ идеаловъ, съ его тоской по «царствѣ не отъ міра сего» и призывомъ къ міроискупленію.

Въ греческой литературѣ пессимистическіе мотивы можно подмѣтить у Теогнозія, Гезіода, Симонида Аргосскаго, Соеокла, Эврипида, Эсхила, Эмпедокла и отчасти у Платона; въ одной изъ дошедшихъ до насъ элегій Теогнозія мы находимъ основной тезисъ пессимизма Гартмана, согласно которому небытіе міра слѣдуетъ предпочесть его бытію: «было бы лучше,—говоритъ Теогнозія,—если бы дѣти земли не рождались вовсе, но разъ они уже родились, то самое лучшее для нихъ—возможно скорѣе пройти черезъ ворота подземнаго царства»; тотъ же пессимистическій мотивъ мы находимъ въ трагедіи Софокла «Эдипъ въ Колонѣ»: «не родиться вовсе—вотъ что разумнѣе всего!» Жалобы на тщету жизни и эфемерность благъ слышатся также въ вопляхъ Кассандры въ «Агамемнонѣ» Эсхила: «Увы!

¹⁾ «Если читатель — говоритъ Шопенгауэръ въ предисловіи къ первому изданію „Міра какъ воли и представленія“, — посвященъ уже въ древнюю индійскую мудрость и успѣлъ воспринять ее, то въ такомъ случаѣ онъ наилучшимъ образомъ подготовленъ къ усвоенію того, что я имѣю ему изложить; тогда это не будетъ казаться ему, какъ кажется многимъ другимъ, чуждымъ, даже враждебнымъ, такъ какъ я, если бы это не показалось слишкомъ притязательнымъ, готовъ утверждать, что каждое изъ отдѣльныхъ и отрывочныхъ изреченій, составляющихъ Упанишады, можетъ быть выведено, какъ слѣдствіе, изъ высказываемой мною мысли“. Не упуская случая принести дань благоговѣйнаго удивленія глубокомыслию Упанишадъ, Шопенгауэръ упорно замалчиваетъ „Экклезіастъ“ (нужно думать—изъ враждебнаго отношенія къ юдаизму, какъ оптимистическому міровоззрѣнію), между тѣмъ влияніе этого безсмертнаго памятника еврейской письменности на пессимистическія воззрѣнія Шопенгауэра было такъ велико, что франкфуртскаго отшельника не безъ основанія называютъ даже „вторымъ Соломономъ“.

Какъ жалко существованіе смертныхъ! Когда они счастливы,—одно облачко тѣни можетъ все уничтожить; когда же, наоборотъ, они несчастливы, то мокрая губка стираетъ всю картину. «Счастье,—жалуется Эврипидъ,—непродолжительно: его едва хватаетъ на одинъ день!» Платонъ восхваляетъ смерть, какъ избавительницу отъ страданій жизни: «если смерть—отсутствіе всякаго чувства, сонъ безъ сновидѣній, то *какая громадная выгода умереть!* Пусть кто-нибудь сравнитъ подобную ночь, проведенную въ глубокомъ снѣ, не смущаемомъ никакими сновидѣніями, со всѣми остальными днями и ночами своей жизни, пусть онъ поразмыслитъ и скажетъ по совѣсти, много ли онъ видѣлъ въ своей жизни дней и ночей счастливѣе этой!»

Ту же мысль высказалъ величайшій пессимистъ XIX вѣка лордъ Байронъ:

Сочти часы своихъ ты наслажденій
И дни, свободные отъ думъ и опасеній,
И внай, что кѣмъ бы ни былъ ты иль чѣмъ,—
Всежъ лучше было бы не быть тебѣ совсѣмъ!..

Въ римской литературѣ къ числу проповѣдниковъ нравственнаго пессимизма можно отнести Лукреція, Сенеку, Марка Аврелія, Плинія Старшаго и отчасти Горация; наконецъ, въ европейской литературѣ пессимизмъ далъ блестящую плеяду первоклассныхъ поэтовъ и мыслителей: въ нѣмецкой литературѣ — Шеллинга, Гёте, Гейне, Ленау, Поля Гейзе, Грильпарцера; въ англійской—Шекспира, Байрона, Шелли, Шатобріана, Свифта и Карлейля; во французской—Паскаля, Жозефа де-Местра, Ламартина, Аккермана, Поля Бурже, Мопассана и отчасти—Вольтера и Ренана; въ итальянской—графа Джакомо Леопарди и отчасти—Петрарку, въ испанской—Кальдерона и Бальтазара Граціана; въ норвежской—Генрика Ибсена; въ русской литературѣ къ проповѣдникамъ міровой скорби можно отнести гр. Л. Н. Толстого и отчасти Лермонтова, поскольку на его міровоззрѣніи отразилось вліяніе пессимизма Байрона¹⁾.

¹⁾ По словамъ Шопенгауэра «если бы для подтвержденія его пессимистическихъ взглядовъ понадобилось привести изреченія великихъ умовъ всѣхъ вѣковъ во враждебномъ оптимизму духѣ, то перененъ получился-бы безконечный». Приведенныя мѣста цитируются мною по книгѣ Селли «Пессимизмъ». Наиболѣе полныя указанія литературы пессимизма читатель най-

Поэтическіе образы и уподобленія, навѣянные чисто субъективнымъ настроеніемъ, такъ же, какъ и религіозныя догмы и представленія, запечатлѣнныя пессимистическимъ характеромъ, не могутъ быть, однако, отнесены къ пессимизму, какъ извѣстному типу *философскаго* жизнепониманія. Пессимизмъ, какъ субъективное исповѣданіе вѣры въ призрачность счастья и наслажденій жизни, какъ нравственный протестъ противъ міропорядка, представляетъ, по справедливому замѣчанію Каро—«не систему, а апофеозъ *личнаго* страданія» ¹⁾.

Интуитивный или «непосредственный» пессимизмъ, какъ чисто *субъективное чувство* недовольства земнымъ удѣломъ человѣка, замыкается душевнымъ складомъ даннаго индивида и не подымается, поэтому, на высоту философскаго пессимизма, какъ *объективнаго* сужденія о нравственномъ міропорядкѣ: «интуитивный» пессимистъ отправляется въ своихъ сужденіяхъ о цѣнности жизни не отъ *объективныхъ* данныхъ, добытыхъ путемъ научнаго анализа эмпирическаго содержанія явленій, а отъ чисто *субъективныхъ* ощущеній и воспріятій, какъ они преломляются въ его сознаніи и окрашиваются его мрачнымъ *настроеніемъ*; такой пессимистъ—своего рода нравственный дальтонистъ; никакіе доводы не разубѣдятъ его: разувѣрять его такъ же бесполезно, какъ бесполезна всякая попытка доказать голодному, что онъ—не долженъ ощущать голода; доколѣ пессимизмъ почерпаетъ санкцію непогрѣшимости своихъ сужденій о жизни въ чисто *субъективномъ чувствѣ* недовольства земнымъ удѣломъ человѣка, дотолѣ не можетъ быть и рѣчи о пессимизмѣ, какъ *философскомъ* типѣ міропониманія, потому что, по справедливому замѣчанію Эдуарда Гартмана—«чувство, какъ таковое, не можетъ заключать въ себѣ ни обмана, ни лжи» ²⁾; спорить научно съ такимъ пессимизмомъ, продиктованнымъ субъективнымъ чувствомъ не-

детъ въ книгѣ О. Plümacher „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“. Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg, 1884. Удачную выборку изреченій пессимистовъ древности даетъ также Каро („Пессимизмъ“).

¹⁾ См. Е. Каро: „Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ“, пер. П. Мокіевскаго, М., 1893, стр. 41.

²⁾ Эдуардъ Гартманъ: „Философія безсознательнаго“, сокращ. перев. проф. А. Козлова, т. II, стр. 259. Ср. также А. Tauber: „Der Pessimismus und seine Gegner“ Berl., 1873, s. 18.

довольства міропорядкомъ, не представляется никакой возможности, такъ какъ «о вкусахъ, — по словамъ латинской пословицы, — не спорятъ» («de gustibus non disputandum est»): всякій споръ тутъ завѣдомо безплоденъ, потому что вопросъ уже *предрѣшенъ* исповѣданіемъ субъективной вѣры въ преобладаніе зла надъ добромъ. «Взятый самъ по себѣ пессимизмъ, — по словамъ Гартмана, — такъ же мало можно разсматривать какъ *чувство*, какъ и біологію реальныхъ жизненныхъ процессовъ въ организмѣ; самъ по себѣ пессимизмъ такъ же безуменъ причинить намъ боль, какъ ученіе о наркозѣ безуспѣшно привести насъ въ состояніе опьянѣнія» ¹⁾.

Всѣ категоріи интуитивнаго пессимизма представляютъ не что иное, какъ произвольное и одностороннее *обобщеніе* личныхъ невзгодъ и страданій, разсматриваемыхъ сквозь увеличительное текло мрачнаго настроенія. Въмѣсто того, чтобы сказать «я лично разочарованъ въ жизни», интуитивный пессимистъ хочетъ увѣрить насъ въ томъ, что міръ *самъ по себѣ* дуренъ и что *человѣчество* должно предпочесть небытіе міра его бытію. Логическая ошибка интуитивнаго пессимизма заключается въ томъ, что такой пессимизмъ *a priori предрѣшаетъ въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о цѣнности жизни вмѣсто того, чтобы объективно рѣшить этотъ вопросъ. Доколь пессимисты и оптимисты спорятъ о томъ, стоитъ ли жить, или не стоитъ, — они, сами не замѣчая того, впадаютъ въ завѣдомо праздный и безплодный споръ о словахъ, потому что за выраженіемъ «стоитъ жить» скрывается предложеніе: «я хочу жить», которое напередъ уже предрѣшило этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ и дѣлаетъ, поэтому, ненужнымъ и празднымъ дальнѣйшій споръ о цѣнности жизни.*

Пессимисты говорятъ: «существующій міръ — наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ; *слѣдовательно*, небытіе міра предпочтительнѣе его бытія». Однако, изъ утвержденія, что подлунный міръ — наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ, отнюдь еще не слѣдуетъ, что я *долженъ* предпочесть небытіе міра его бытію. *Ошибочность такого умозаключенія состоитъ въ томъ, что пессимисты молчаливо опускаютъ большую посылку, которая гласитъ: «не стоитъ (т.-е.*

¹⁾ Eduard von Hartmann: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ 2 Auflage. S. 70 (см. главу: „Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen?“).

я не хочу) жить, если существующій міръ—наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ¹⁾; въ этой то молчаливо опускаемой пессимистами послылкѣ и кроется основная ошибка всякаго пессимизма, какъ сужденія о мірѣ, потому что послылка эта напередъ уже *предрѣшаетъ* вопросъ о цѣнности жизни въ отрицательномъ смыслѣ и содержитъ въ себѣ *implicita* апологію пресѣченія жизни.

Отсюда объясняется, почему всякій научный споръ съ «интуитивнымъ» пессимистомъ завѣдомо бесплоденъ: какъ бы я ни разувѣрялъ *такого* пессимиста, какіе бы доводы я ни приводилъ въ опроверженіе его пессимизма, онъ отвѣтитъ мнѣ совершенно такъ же, какъ отвѣчала, по словамъ Горация, строптивая жена на доводы своего мужа: „я такъ хочу—и basta!“ Такой отвѣтъ совершенно обезоруживаетъ противника, потому что самый вопросъ *предрѣшенъ уже напередъ* въ выраженіи: «я такъ хочу!»

Безконечныя жалобы и пререканія пессимистовъ съ оптимистами напоминаютъ сѣтованія мужа на непокорную жену въ извѣстной нѣмецкой сказкѣ о золотой рыбкѣ; право пессимисты и оптимисты ничѣмъ не лучше того рыбака, который жаловался золотой рыбкѣ на досадное упрямство своей неподатливой жены:

„Meine Frau die Isebill'
Will nicht so, wie ich's gern will!“

(«Моя жена Изабелла какъ на зло не хочетъ того, чего какъ разъ хочу я!».)

Различіе между пессимизмомъ какъ субъективнымъ настроеніемъ и объективной философской доктриной и нынѣ не установлено въ литературѣ съ надлежащей опредѣленностью: и нынѣ въ большинствѣ случаевъ допускаютъ смѣшеніе этихъ важныхъ понятій; отсюда объясняется, почему, по справедливому замѣчанію Таубера, „противники пессимизма дѣлаютъ ему упреки съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія и зачастую приводятъ діаметрально противоположныя другъ другу соображенія; самый фактъ разногласія во взглядахъ доказываетъ, сколь неясно еще броженіе умовъ, когда заходитъ рѣчь о пессимизмѣ»²⁾.

1) Эту послылку можно формулировать также слѣд. образомъ: „стоило бы жить въ томъ только случаѣ, если бы существующій міръ не былъ *наихудшимъ* изъ всѣхъ возможныхъ міровъ“, т.-е. „*мнѣ* стоило бы жить и т. д.“

2) А. Tauber: „Der Pessimismus und seine Gegner“. Berl., 1873, s. 8.

Пессимизмъ, какъ *философская* проблема цѣнности міра, требуетъ теоретическаго обоснованія: безъ такого обоснованія пессимизмъ превращается въ чисто субъективное настроеніе, въ догму, почерпающую санкцію своей непогрѣшимости въ исповѣданіи вѣры въ призрачность житейскихъ благъ и преобладаніе зла надъ добромъ. «*Философскій пессимизмъ*,—по справедливому замѣчанію Гартмана,—чисто *теоретическая* или пессимистическая теорія, не имѣющая ничего общаго ни съ личнымъ недовольствомъ (т.-е. недовольствомъ своимъ личнымъ положеніемъ), ни съ міровой скорбью, ни съ мимолетнымъ чувствомъ неудовлетворенности, ни съ хронической меланхоліей. Философскій пессимизмъ занимается вопросомъ, представляется ли отрицательнымъ балансъ наслажденій міра; это—чисто *теоретическій вопросъ*, который можетъ быть разрѣшенъ лишь интеллектуальными средствами»¹⁾).

Интуитивный пессимизмъ ставитъ объективную оцѣнку міра въ *причинную* связь съ субъективными нравственными постулатами и не подымается, поэтому, надъ размышленіемъ о суетности жизни, между тѣмъ какъ *философскій* пессимизмъ идетъ диаметрально противоположнымъ путемъ и ставитъ субъективную оцѣнку нравственной цѣнности жизни въ причинную связь съ объективнымъ требованіемъ пресѣченія міра; поэтому пессимизмъ второго рода можно назвать *объективнымъ* и *критическимъ*, а пессимизмъ перваго рода—*субъективнымъ* и *антикритическимъ* или *догматическимъ*²⁾).

VI. Второй типъ нравственнаго пессимизма. Нигилизмъ или вселенскій (космическій) пессимизмъ.

Второй типъ нравственнаго пессимизма—*нигилизмъ* или «вселенскій пессимизмъ», сводится, подобно интуитивному песси-

¹⁾ *Eduard von Hartmann*: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ 2 Aufl. S. 69. Приведенное опредѣленіе пессимизма представляетъ въ сущности *definitio per se*, такъ какъ, опредѣляя „*философскій пессимизмъ*“ какъ „*пессимистическую* теорію“, Гартманъ опредѣляетъ *x* посредствомъ *x*.

²⁾ *О. Плюмахеръ* („Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“. Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg, 1884, s. 17) слѣдующимъ образомъ характеризуетъ философскій пессимизмъ: „когда неугомонный духъ (*der nie-zufriedene Geist*) дѣлаетъ предметомъ своихъ размышленій недовольство міромъ и ищетъ основаній и оправданія такого недовольства, тогда философское размышленіе претворяется въ пессимизмъ“.

мизму, къ утвержденію, что небытіе міра, какъ *наихудшаго* изъ всѣхъ возможныхъ, предпочтительнѣе его бытія; но если нигилизмъ сходится съ интуитивнымъ пессимизмомъ въ конечныхъ *выводахъ*, то за то онъ существенно расходится съ нимъ въ *основаніяхъ* для апологіи небытія міра: интуитивный пессимизмъ требуетъ пресѣченія міра исключительно по *нравственнымъ* основаніямъ; нигилизмъ же проповѣдуетъ уничтоженіе вселенной (почему его можно назвать также „*вселенскимъ* или *космическимъ* пессимизмомъ“) не только по *нравственнымъ*, но и по *логическимъ* основаніямъ; если, съ точки зрѣнія интуитивнаго пессимизма, существующій міропорядокъ неприемлемъ *нравственно*, то съ точки зрѣнія нигилизма, онъ неприемлемъ *не только нравственно, но и логически*; если интуитивный пессимизмъ—*нравственный* протестъ противъ существующаго міропорядка, то нигилизмъ—не только *нравственный*, но и *логическій* протестъ противъ *неразумнаго* міроустройства; пессимизмъ перваго типа отчаивается въ *нравственной* цѣнности жизни; пессимизмъ втораго типа отрицаетъ не только *нравственную* цѣнность, но и *разумность* міропорядка. Пессимизмъ перваго рода гласитъ: существующій міръ—*наихудшій* изъ всѣхъ возможныхъ, такъ какъ онъ *нравственно* несостоятеленъ; пессимизмъ втораго рода идетъ еще дальше и утверждаетъ: существующій міръ—*наихудшій* изъ всѣхъ возможныхъ, такъ какъ онъ не только *нравственно*, но и *логически* несостоятеленъ; такимъ образомъ на языкѣ нигилизма терминъ „*наихудшій*“ означаетъ не только „дурной“, но и „*неразумный*“.

Интуитивный пессимизмъ, какъ мы видѣли, молчаливо отправляется отъ заранѣе данныхъ *нравственныхъ* постулатовъ, какъ отъ непогрѣшимой догмы, и *предпринимаетъ*, поѣтому, въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о цѣнности міра; напротивъ, нигилизмъ, отправляясь отъ извѣстныхъ *нравственныхъ* представлений, какъ отъ *теоретическихъ* предпосылокъ, пытается уяснить себѣ содержаніе *нравственныхъ* явленій путемъ анализа актива и пассива экономіи духовныхъ силъ человѣка и даетъ *объективное* логическое обоснованіе вѣрѣ въ *неразумность* мірового процесса и преобладаніе зла надъ добромъ; такимъ образомъ нигилизмъ, въ отличіе отъ интуитивнаго пессимизма, ставитъ *нравственное* сужденіе о мірѣ въ *причинную* связь съ доказательствомъ *неразумности* мірового процесса и относится,

поэтому, къ интуитивному пессимизму,—какъ философской *размышленіе* къ непосредственному настроенію или какъ *критическій анализъ* къ догматической *вѣрѣ*.

Для интуитивнаго пессимизма преобладаніе зла надъ добромъ—безспорный *фактъ*, не требующій никакихъ доказательствъ, такъ какъ самое зло для него, по вѣрному замѣчанію Каро—«сумма вполне *реальныхъ* ощущеній, ваятыхъ изъ опыта, а не размышленій»; для нигилизма вопросъ о балансѣ добра и зла—*проблема*, которую нужно еще рѣшить; пессимизмъ перваго рода напередъ *предрѣшаетъ* вопросъ «стоитъ ли жить?» въ отрицательномъ смыслѣ; пессимизмъ втораго рода—объективно рѣшаетъ этотъ вопросъ и объясняетъ, *почему* «нашъ міръ»—говоря словами одного буддійскаго изреченія «таковъ, что онъ не долженъ былъ бы вовсе существовать». Интуитивный пессимизмъ относится, поэтому, къ нигилизму, какъ *вѣра*—къ *размышленію*.

Тема интуитивнаго пессимизма—*человѣкъ* и его нравственная природа; тема нигилизма—*міръ* и его логическое содержаніе; пессимизмъ перваго типа—скорбь о земномъ удѣлѣ *человѣка*; пессимизмъ втораго типа—скорбь о трагической судьбѣ *міра* и требованіе пресѣченія вселенной; пессимизмъ перваго рода мечтаетъ о той блаженной порѣ, когда „исполнятся времена“ и изъ наболѣвшей груди *послѣднихъ* дѣтей земли, говоря словами поэта, вырвется наконецъ радостный крикъ облегченія:

«Plus d'hommes sous le ciel: nous sommes les derniers!» («Нѣтъ больше людей: *мы—послѣдніе люди!*»)

Нигилизмъ идетъ еще дальше и лелѣетъ мечту не только о прекращеніи *человѣческаго* рода, но и космическомъ самоубійствѣ *міра*, о смертномъ часѣ вселенной, когда «перестанетъ существовать время» и «нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями» превратится въ «абсолютное ничто»—въ «*nihil absolutum*», такъ что послѣдній сынъ земли воскликнетъ, наконецъ, съ Шопенгауэромъ: «*Нѣтъ міра!*»

Интуитивный пессимизмъ требуетъ лишь прекращенія *человѣческаго* рода; нигилизмъ же проповѣдуетъ необходимость абсолютнаго пресѣченія не только *человѣческаго* рода, но и всей вселенной и разрѣшается, по словамъ Каро, въ «апокалипсисъ конца міра». Интуитивный пессимизмъ гласитъ: «*creat genus humanum!*» («да погибнетъ *человѣчскій* родъ!»)

Нигилизмъ идетъ еще дальше и провозглашаетъ: «regeat mundus!» («да погибнетъ міръ!»)

Родоначальникомъ философскаго пессимизма считаютъ Шопенгауэра, хотя многіе авторы оспариваютъ пальму первенства «западнаго Будды» въ пользу основателя критической философіи—Иммануила Канта: такъ, напр., по мнѣнію Гартмана «Шопенгауэра неправильно считаютъ основателемъ пессимизма; скорѣе эта честь, или, какъ полагаютъ многіе, это безчестіе, принадлежитъ генералу ордена новѣйшей нѣмецкой философіи—Иммануилу Канту; именно у Канта пессимизмъ выраженъ въ чистомъ видѣ и не навѣянъ личнымъ настроеніемъ... Основныя положенія пессимизма Шопенгауэра до мельчайшихъ чертъ приуготовлены въ сочиненіяхъ Канта, такъ что Шопенгауэръ могъ бы позаимствовать у него цѣлыя контуры для окраски своего пессимизма»¹⁾. Того же мнѣнія и проф. Фолькельтъ: «въ теоріи познанія и въ другихъ частяхъ своего ученія», говоритъ онъ въ своемъ трудѣ «Артуръ Шопенгауэръ»²⁾, Шопенгауэръ ссылается

1) Eduard von Hartmann: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ (s. 8). Тотъ же взглядъ на Канта, какъ родоначальника пессимизма, Гартманъ проводитъ также въ слѣд. сочиненіяхъ: „Philosophische Fragen der Gegenwart“ (S. 111—115); „Kant als Vater modernen Pessimismus“; „Kant und Pessimismus“; „Kategorienlehre“, „Ethische Studien“ и „Das sittliche Bewusstsein“. Ср. также статью Wentscher'a: „War Kant Pessimist?“ (въ „Kantstudien“ Bd. IV). Взглядъ Гартмана раздѣляетъ и Е. де Роберти („Пессимист. теорія познанія“).

2) См. „А. Шопенгауэръ, его личность и ученіе“ І. Фолькельта, пер. съ нѣм. М. Фитермана. Изд. „Образованія“. Спб. 1902, стр. 262. Напротивъ, Бергсонъ (см. „Бесѣда о пессимизмѣ происход. въ Берлинскомъ философскомъ обществѣ“, стр. 319) относитъ Канта къ *оптимистамъ*, ссылаясь на слѣдующія слова его: „Я все яснѣе убѣждаюсь, что цѣлое есть наилучшее и все хорошо ради цѣлаго“. Бергсонъ могъ бы сослаться въ подтвержденіе своего взгляда также на предисловіе къ предполагаемой человѣческой исторіи Канта: „однако очень важно быть довольнымъ *провидѣніемъ*, хотя оно и начертало намъ такой трудный путь, отчасти для того... чтобы, не приписывая вину нашихъ несчастій судьбѣ, а намъ самимъ, которые, вѣроятно, являются единственной причиной всего зла, искать въ самосовершенствованіи средства къ спасенію и т. д. По мнѣнію Филиппова („Пессимизмъ“ въ „Научн. Обзор.“ 1898, № 12) „Кантъ не можетъ считаться ни пессимистомъ, ни оптимистомъ“. М. Безобразова („Пессимизмъ въ философіи“) считаетъ отцомъ пессимизма Мопетью (Maupetuis), автора „Essay de philosophie morale“. Нѣкоторые авторы считаютъ родоначальникомъ пессимизма папу Инокентія III, автора трактата „О преврѣннѣ къ міру“. Вопросъ о томъ, кого слѣдуетъ считать родоначальникомъ философскаго пессимизма, и понынѣ остается открытымъ.

на Канта; ему слѣдовало бы сдѣлать то же самое и въ своемъ пессимистическомъ ученіи. Поразительно, — въ какой степени Кантъ является предшественникомъ Шопенгауэра во взглядахъ на счастье въ жизни, на природу страданія и удовольствія, на распространеніе зла въ человечествѣ...»

Во всякомъ случаѣ, если Кантъ можетъ быть названъ родоначальникомъ философскаго пессимизма, то «наслѣдникъ Кантова престола философіи» — Шопенгауэръ долженъ быть признанъ отцомъ философскаго *нигилизма*, такъ какъ только въ его системѣ нравственный пессимизмъ впервые разрѣшается въ апологию нигилизма въ смыслѣ проповѣди пресѣченія бытія.

Въ отличіе отъ интуитивнаго пессимизма нигилизмъ не только проповѣдуетъ необходимость пресѣченія міра, но и *указываетъ практическіе пути къ уничтоженію всякаго бытія*; если для интуитивнаго пессимизма постулатъ прекращенія человѣческаго рода — *primum desiderium*, чистое пожеланіе, завѣдомо *несбыточная мечта*, то для нигилизма, *одушевленнаго вѣрой въ безусловную возможность пресѣченія міра*, требованіе погашенія воли къ жизни служить *темой* всякой этики и всякой культурной программы.

Указанное различіе между интуитивнымъ пессимизмомъ и нигилизмомъ не установлено въ литературѣ съ достаточной опредѣленностью: и понынѣ многіе авторы разсматриваютъ нигилизмъ какъ одинъ изъ видовъ *интуитивнаго* пессимизма; такъ, напр., по опредѣленію Вейгольда «отправныя точки зрѣнія философскаго (т.-е. «интуитивнаго») пессимизма сводятся къ слѣдующимъ четыремъ положеніямъ: 1) человѣческая жизнь представляетъ больше страданій, чѣмъ радостей; 2) мировой принципъ представляетъ самъ по себѣ принципъ злополучія; 3) небытіе съ теоретической точки зрѣнія предпочтительнѣе бытія; 4) *пресѣченіе бытія можно и должно осуществить также практически*»¹⁾. Бóльшей стройностью отличается классификація Гартмана, хотя и она не проводитъ демаркаціонной черты между интуитивнымъ пессимизмомъ и нигилизмомъ: въ своей статьѣ «Кантъ и пессимизмъ», посвященной обсужденію «программныхъ» вопросовъ пессимизма, Гартманъ различаетъ слѣдующіе типы «нравственнаго пессимизма»: «Нравственный пессимизмъ» («ethi-

¹⁾ См. „Kritik des philosophischen Pessimismus der Neuzeit“ von Dr. G. P. Weygold. Leiden. 1875, S. 137.

scher Pessimismus»), говорить онъ, «можетъ обозначать: 1) «пессимистическую этику», т.-е. такую этику, которая покоится на естественномъ фундаментѣ эвдемонологическаго ¹⁾ пессимизма; 2) «нравственный пессимизмъ сопротивленія» или протестъ противъ несоотвѣтствія дѣйствительности нравственному идеалу; 3) «эволюціонный ²⁾ пессимизмъ въ отношеніи къ нравственности», т.-е. отсутствіе вѣры въ нравственное усовершенствованіе человѣчества; 4) «эвдемонологическій пессимизмъ въ сферѣ нравственной жизни», т.-е. отрицательный балансъ чувства удовольствія и страданія, покоящійся на нравственномъ доказательствѣ; 5) «пессимизмъ въ отношеніи нравственной цѣнности міра» или отрицательная оцѣнка міра съ точки зрѣнія нравственнаго масштаба» ³⁾).

Если *религіозный* нигилизмъ достигъ своего апогея въ буддизмѣ, то *философскій* нигилизмъ доведенъ до *pes plus ultra* въ системахъ Шопенгауэра и Гартмана.

Провозгласивъ абсолютное пресѣченіе бытія единственнымъ условіемъ спасенія міра, Шопенгауэръ указываетъ въ особой главѣ «порядокъ спасенія» человѣчества: два пути, учитъ Шопенгауэръ, ведутъ къ абсолютному пресѣченію міра и всякаго бытія: 1) чистое *познаніе* страданія, озаренное свѣтомъ искусства (художественной интуиціи), и 2) непосредственное *претерпваніе* страданій, озаренное «очистительнымъ пламенемъ» міроискупленія; первый путь, по которому слѣдуютъ художники и мыслители, ведетъ къ «эстетической геніальности»; второй путь, доступный лишь для святыхъ и аскетовъ, приводитъ къ «этической геніальности» или къ святости. Чистое познаніе страданія открываетъ намъ тайну бытія въ *эстетическомъ экстазѣ*, сущность котораго состоитъ въ томъ, что художественные образы претворяются въ нашемъ сознаніи въ непреходящія (Платоновы) идеи или неизмѣнные, извѣчные типы міровой воли; непосредственное претерпваніе страданія открываетъ намъ истинную сущность міра (т.-е. страданіе) въ *нравственномъ экстазѣ*, сущность кото-

1) „Эвдемонологическій“, т.-е. относящійся къ ученію о достиженіи счастья, какъ цѣли нравственныхъ стремленій человѣка.

2) „Эволюціонный“, т.-е. допускающій постепенное развитіе и усовершенствованіе.

3) См. „Kant und der Pessimismus“ von E. v. Hartmann („Kantstudien“ 1900, Bd. V, Heft 1, S. 23).

раго состоитъ въ томъ, что, воспринимая чужія страданія, какъ свои собственные, мы непосредственно ощущаемъ интимную родственную связь со всѣмъ страждущимъ человѣчествомъ и претворяемъ въ своемъ самосознаніи страданія ближняго въ представленіе о всеединой волѣ, составляющей ядро міра.

Такое отождествленіе своего «я» со всѣмъ человѣчествомъ составляетъ тему аскетизма, какъ «преднамѣреннаго сокрушенія воли путемъ отказа отъ пріятнаго и изысканія непріятнаго, добровольной жизни покаянія и самобичеванія ради непрестаннаго умерщвленія воли». Такое умерщвленіе воли служитъ «величайшимъ благомъ (*summum bonum*), единственнымъ радикальнымъ лекарствомъ, которое одно навсегда утоляетъ и прекращаетъ стремленіе воли, — истиннымъ безволіемъ, которое одно даетъ довольство, уже ничѣмъ ненарушимое, одно избавляетъ отъ міра». Подавивъ въ себѣ всякіе проблески желаній, аскетъ, «который послѣ упорной, тяжелой борьбы съ собственной своей природой, наконецъ окончательно побѣдилъ ее, остается только чистымъ познающимъ существомъ, яснымъ *зеркаломъ міра*. Его ничто уже не можетъ тяготить, ничто не можетъ волновать, ибо онъ обрѣзалъ всѣ тѣ тысячи нитей хотѣній, которыя связываютъ насъ съ міромъ и въ видѣ алчности, страха, зависти и гнѣва влекуть насъ, постоянно заставляя страдать. Съ покойной улыбкой озирается онъ назадъ на обманчивые призраки этого міра, которые нѣкогда могли волновать и мучить его, но на которые онъ взираетъ теперь такъ же равнодушно, какъ на шахматныя фигуры по окончаніи игры или какъ смотримъ мы утромъ на брошенныя маскарадныя платья, которыя дразнили и беспокоили насъ въ святочную ночь». Пройдя черезъ горнило очистительнаго страданія, аскетъ, преображенный искупленіемъ, обрѣтаетъ душевный покой и безмятежное, умиротворенное состояніе духа. Отнынѣ онъ взираетъ на міръ новыми очами: «жизнь и ея образы проносятся передъ нимъ лишь какъ мимолетное видѣнье, словно передъ полупробужденнымъ — легкой утренней сонъ, сквозь который просвѣчиваетъ уже дѣйствительность и который не можетъ болѣе обманывать». Въ отличіе отъ самоубійцы, который уничтожаетъ не самоё волю къ жизни, а лишь внѣшнюю оболочку ея, аскетъ умерщвляетъ какъ самоё волю міра, такъ и внѣшнее проявленіе ея — тѣло: «такъ, онъ прибѣгаетъ къ посту, хватается даже за самобичеваніе и самоистязаніе, чтобы постоян-

ными лишеніями и страданіями все болѣе и болѣе сокрушать и убивать волю, которую онъ признаетъ и ненавидитъ, какъ источникъ мучительнаго бытія, собственнаго и міроваго.

Претворивъ страданія всего человѣчества въ свою собственную скорбь, аскетъ преобразуется во *вселенскаго челоуѣка*; всякая грань между нимъ и страждущимъ челоуѣкомъ ступшевуется настолько, что смерть аскета влечетъ за собой пресѣченіе міра, такъ какъ въ лицѣ аскета умираетъ съ нимъ вмѣстѣ и міръ: «смерть, какъ вождельнное искупленіе, въ высшей степени отрадна для аскета, и онъ пріемлетъ ее съ радостью; *со смертью аскета не кончается здѣсь, какъ у друиухъ, только явленіе* (т.-е. индивидуальная воля аскета), *а отмиъняется само существо* (т.-е. воля міра), которое здѣсь только въ явленіи и посредствомъ его имѣло слабое бытіе; эта послѣдняя связь въ свою очередь разрывается. *Для того, кто кончается такимъ образомъ (т.-е. какъ аскетъ), въ то же время оканчивается и міръ*».

Аскетизмъ, какъ путь къ абсолютному пресѣченію міра, представляетъ, по словамъ Шопенгауэра, «важнѣйшее и значительнѣйшее явленіе, на какое только можетъ указать міръ». Аскетъ, подавивъ въ себѣ всякіе проблески желаній, становится «не всемірнымъ завоевателемъ, а *побѣдителемъ міра*», такъ какъ смерть его знаменуетъ переходъ міра изъ *нѣчто* въ *ничто*: «въ полной святости заключается отрицаніе и устраненіе всякаго хотѣнія и тѣмъ самымъ *избавленіе отъ міра*, коего все бытіе оказалось для насъ страданіемъ, намъ именно это самое является *переходомъ въ ничто*... Вмѣстѣ со свободнымъ отрицаніемъ, отмиъной воли, отмиъняется все ея проявленіе, даже, наконецъ, общія ея формы—время и пространство, а также послѣдняя ея форма—субъектъ и объектъ. *Нѣтъ воли,—нѣтъ представленія, нѣтъ міра! Передъ нами остается одно ничто!*»

Мрачное отрицаніе міра звучитъ въ суровыхъ заключительныхъ словахъ «Міра какъ воли и представленія»: съ воодушевленіемъ пророка призываетъ Шопенгауэръ страждущее челоуѣчество къ космическому самоубійству, — какъ къ единственному средству избавиться отъ міра и его страданій: «мы же прямо исповѣдуемъ: что остается послѣ совершенной отмиъны воли... есть *ничто!* Для тѣхъ, у кого воля обратилась вспять и отрицаетъ себя самое, весь этотъ нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями—*ничто!*»

«Отречься отъ всего долженъ ты, отречься!»—могъ бы воскликнуть Шопенгауэръ устами Фауста: «Горе, горе! Ты уничтожилъ прекрасный міръ: онъ рушится, онъ гибнетъ!» Остается абсолютное *ничто!*

Если нигилизмъ Шопенгауэра разрѣшается на послѣдокъ въ отрицаніи міра, то нигилизмъ Гартмана идетъ еще дальше и доводитъ пессимистическія положенія Шопенгауэра до чудовищныхъ предѣловъ: признавая вслѣдъ за Шопенгауэромъ необходимость уничтоженія бытія, какъ единственное условіе спасенія міра, Гартманъ діаметрально расходится со своимъ предшественникомъ во взглядахъ на *практическіе пути* къ достиженію послѣдней цѣли мірового процесса: для Шопенгауэра такой путь—*отрицаніе* воли (*Verneinung des Willens*), а для Гартмана, наоборотъ, *утвержденіе* воли къ жизни (*Bejahung des Willens zum Leben*); пессимизмъ Шопенгауэра отправляется отъ *отрицательнаго* принципа; напротивъ, съ точки зрѣнія Гартмана «базисомъ *практической* философіи можетъ быть лишь *положительный* принципъ: этотъ *положительный* принципъ заключается, по словамъ Гартмана, «въ томъ, чтобы личность вполне предала себя міровому процессу ради его цѣли—міроспасенія, или, иными словами, личность должна сдѣлать цѣли безсознательнаго своими цѣлями. Этимъ принципомъ *на время* провозглашается единственной нормой (поведенія человѣчества) *утвержденіе* воли». Аскетизмъ какъ путь къ пресѣченію міра «несовмѣстимъ, по мнѣнію Гартмана, съ основными началами философіи Шопенгауэра»¹⁾, такъ какъ «стремленіе къ *индивидуальному* отрицанію воли *столь*

¹⁾ Несовмѣстимость постулата аскетизма съ основными началами философіи Шопенгауэра отмѣчена мною въ моемъ изслѣдованіи „Нравственная философія Шопенгауэра“. Критика основныхъ началъ философіи Шопенгауэра (Спб. изд. П. Сойкина. 1901, стр. 50—54): „Аскеза—учить Шопенгауэръ—есть *двухсторонній* актъ погашенія воли, а именно—отмѣна воли, какъ „вещи въ себѣ“ и воли, какъ „явленія“... Самоубійство же представляетъ лишь *односторонній* актъ уничтоженія воли, какъ явленія... Легко видѣть, что поскольку въ феноменѣ аскезы немислимо уничтоженіе воли, какъ „вещи въ себѣ“, требующее нелѣпаго „умопостигаемаго“ дѣйствія (т.-е. уничтоженія завѣдомо неуничтожаемой воли, какъ „вещи въ себѣ“), постольку аскеза превращается въ такой же „безцѣльный и бессмысленный поступокъ“, что и самоубійство, коль скоро аскеза такъ же, какъ и самоубійство, разрѣшаетъ лишь волю какъ „явленіе“, при чемъ сущность явленія—„вещь въ себѣ“—остается неразрушимой“ и т. д.

же нелѣпо и безцѣльно, даже нелѣпѣе, чѣмъ самоубійство, ибо первое средство (аскетизмъ) медленнѣе и мучительнѣе достигаетъ только того же, чего достигаетъ и послѣднее (самоубійство), а именно—прекращенія *даннаго* явленія (т.-е. индивидуальной воли аскета), нисколько не затрагивая сущности (т.-е. воли міра). Этими соображеніями и доказывается, по мнѣнію Гартмана, что всякій аскетизмъ и всякое стремленіе къ индивидуальному отрицанію воли есть *зablужденіе*, конечно, *zablужденіе* только относительно *пути*, но не относительно *цѣли*».

Пресѣченіе человѣческаго рода, провозглашаемое интуитивнымъ пессимизмомъ,—какъ послѣдняя цѣль мірового процесса, представляется съ точки зрѣнія нигилизма несостоятельнымъ, такъ какъ оно не ведетъ къ пресѣченію *бытія*: «Какой прокъ, напр., былъ бы отъ того, что *человѣчество вымерло бы* вслѣдствіе полового воздержанія, а несчастный *міръ продолжалъ бы свое существованіе!*»—патетически восклицаетъ Гартманъ: «вѣдь въ результатѣ оказалось бы, что бессознательное должно было бы воспользоваться первымъ случаемъ *создать новаго человѣка или ему подобный типъ, и вся исторія стопа и скорбей пошла бы сызнова*».

Абсолютное пресѣченіе *бытія*, а не одного только человѣческаго рода, «мыслимо, по словамъ Гартмана, лишь какъ *всединный актъ*, не какъ *индивидуальное*, но какъ *космически-универсальное отрицаніе воли, какъ послѣднее мновеніе, послѣ котораго не будетъ никакого воленія, никакой дѣятельности и «время перестанетъ быть»*».

Съ воодушевленіемъ фанатика идеи призываетъ Гартманъ человѣчество къ борьбѣ съ міромъ, борьбѣ, которая должна увѣнчаться побѣдой «*ничто*» надъ «*нѣчто*»: «Какъ бы то ни было»,—восклицаетъ апостоль нигилизма, «въ извѣстномъ мірѣ мы—первенцы духа и должны честно бороться! Не удастся побѣда,—вина не наша; но если именно мы способны къ побѣдѣ и не одержимъ ея по своей косности, то тѣмъ долѣе будемъ переносить мы муки бытія... *Итакъ, немедленно впередъ, въ міровой процессъ, ибо только въ немъ—спасеніе!*»—гласитъ бранный кличъ философа-мірборца...

Въ двѣнадцатой главѣ «Философіи бессознательнаго», носящей выразительное заглавіе «*Цѣль мірового процесса и сознаніе*», смѣлый полетъ фантазіи Гартмана, упоеннаго дерзновенной меч-

той—пресѣчь бытіе міра, рисуеть чудовищную, чтобы не сказать химерическую, картину космическаго самоубійства міра: «Въ заключеніе остается заняться вопросомъ, какъ нужно представить себѣ конецъ мірового процесса, переходъ всякаго воленія въ абсолютное неволеніе, переходъ, съ которымъ тѣмъ самымъ исчезаетъ и прекращается всякое такъ называемое бытіе». Воспаленное воображеніе «побѣдителя міра», поднявшаго, по меткому выраженію Алеши Карамазова, «бунтъ противъ міра», рисуеть безумный проектъ всемірнаго конгресса для изысканія техническихъ изобрѣтеній и мѣръ къ уничтоженію земнаго шара! Я не пародирую,—нѣтъ: послушайте самого философа, диктующаго смертный приговоръ міру:

«Первымъ условіемъ для успѣха дѣла должно быть то, чтобы значительно большая часть проявляющагося въ существующемъ мірѣ духа сосредоточилась въ человѣчествѣ, ибо только отрицаніе воли со стороны его можетъ уничтожить безъ остатка совокупность дѣятельности міровой воли, а въ этомъ-то—и все дѣло».

«Второе условіе—возможность побѣды—заключается въ томъ, чтобы человѣчество вполне прониклось сознаніемъ безумія воли и бѣдственности бытія и исполнилось такой неутолимой жаждой покоя и безболѣзненности небытія, что стремленіе къ уничтоженію воли и бытія, какъ практическій мотивъ, достигло бы непреоборимой силы. Впрочемъ,—добавляетъ Гартманъ,—относительно второго условія можно замѣтить, что для него достаточно, чтобы не все человѣчество, а только такая большая часть его была проникнута этимъ сознаніемъ, чтобы дѣйствующій въ ней духъ составлялъ большую половину дѣйствующаго въ цѣломъ мірѣ духа».

Наконецъ, «третье условіе состоитъ въ достаточныхъ средствахъ сообщенія между населеніемъ земнаго шара для того, чтобы возможно было общее одновременное рѣшеніе. На этомъ пунктѣ, зависящемъ только отъ усовершенствованія и искуснаго приложенія техническихъ изобрѣтеній, можно предоставить свободу фантазій каждому».

Таковы три заповѣди, завѣщанныя намъ евангелистомъ метафизическаго анархизма. Космическое самоубійство міра знаменуетъ, по словамъ Гартмана, «дѣяніе послѣдней минуты, послѣ чего не будетъ болѣе ни воли, ни дѣятельности, послѣ чего,

какъ говоритъ св. Іоаннъ, «время прекратитъ свое существованіе». Этой «окончательной катастрофой» (*finale Katastrophe*) міра завершается апоѳеозъ міровой трагедіи. «Отнынѣ исторія,—говоря образнымъ языкомъ Джорджъ Эллиотъ,—обрывается и переходитъ, такъ сказать, въ *ничто!*»

«Окончательная катастрофа», которую предрекаютъ міру апостолы пессимизма, приводитъ, однако, ближайшимъ образомъ къ трагической катастрофѣ всякой философіи до философіи пессимизма включительно: послѣдовательно проведенный принципъ отрицанія культуры и пресѣченія міра привелъ бы прежде всего къ отрицанію не только философіи Шопенгауэра и Гартмана, но даже—*horribile dictu*—къ отрицанію самого Шопенгауэра, самого Гартмана!.. «Всякое нравственное жизнеученіе,—писалъ я въ другомъ мѣстѣ,—каковы бы ни были его основанія и конечные выводы, возможно лишь при одномъ молчаливомъ и неотъемлемомъ условіи и покоится на одномъ постулатѣ,—что *жить стоитъ, что жизнь есть наивысшее благо*. Въ этомъ смыслѣ всякая мораль—оптимистична, такъ какъ она говоритъ жизни и міру побѣдное «да!» и такимъ путемъ впервые создаетъ возможность сознательнаго и разумнаго прогресса, направленнаго на достиженіе возможнаго максимума человѣческаго счастья. Безъ этого молчаливаго постулата жизни, безъ этой апологіи міра немислима никакая этика, никакая культура, потому что всякая мораль и культурный ростъ человечества возможны и нужны лишь постольку, поскольку признается нужнымъ и цѣннымъ земное существованіе человѣка» ¹⁾.

¹⁾ См. мою бесѣду съ Максомъ Нордау о пессимизмѣ гр. Л. Н. Толстого въ моемъ письмѣ изъ Парижа: „У Макса Нордау“ („Новости“, № 198, отъ 21 іюля 1902 г.). Поскольку Левъ Толстой проповѣдуетъ отреченіе отъ міра и аскетическое погашеніе воли къ жизни, постольку онъ неизбѣжно впадаетъ въ непримиримую внутреннюю антиномію, на которой покоится молчаливо всякій нигилизмъ: „Отрицая государство, семью и собственность, эти корни, питающіе древо всякаго человѣческаго общежитія,—писалъ я о пессимизмѣ Льва Толстого,—отрицая самую надобность земнаго существованія человѣка, Толстой, однако, въ то же самое время проповѣдуетъ дѣятельную любовь къ людямъ, т.-е. требуетъ въ то же самое время подтвержденія воли къ жизни“. Въ этомъ смыслѣ я указывалъ на „сходство между нравственнымъ жизнепониманіемъ Толстого и пессимизмомъ Шопенгауэра. Оба мыслителя впадаютъ въ непримиримую внутреннюю антиномію: оба они требуютъ, съ одной стороны, полнаго отреченія отъ міра и пресѣченія жизни, а съ дру-

Проповѣдую космическое самоубійство міра, отрицая самую надобность жизни и культуры, нигилизмъ дѣлаетъ тщетной всякую постановку нравственныхъ идеаловъ; въ этомъ смыслѣ нигилизмъ не только понижаетъ нравственную цѣнность жизни, но исключаетъ вообще всякую надобность въ усовершенствованіи нравственного типа человѣчества и ставитъ крестъ надъ соціальными стремленіями и нравственными запросами человѣ-

гой стороны—проповѣдуютъ состраданіе и дѣятельную любовь къ людямъ, т.-е. требуютъ интенсивнаго *подтвержденія воли къ жизни*“. Въ этомъ смыслѣ всякій нигилизмъ „поскольку онъ содержитъ въ себѣ отрицаніе жизни и міра, съ логической неизбежностью разрѣшается въ такую внутреннюю антиномію, т.-е. въ *одновременное* требованіе отрицанія и подтвержденія воли къ жизни“. Болѣе подробно я говорю объ указанной антиноміи пессимизма Шопенгауэра и о теоретическомъ происхожденіи ея въ статьѣ моей „Ученіе Шопенгауэра“ о свободѣ воли“ (см. „Научное обозрѣніе“ за 1899, 1900 и 1901 гг.), вошедшей впослѣдствіи въ мою работу „Нравственная философія Шопенгауэра (изданіе П. П. Сойкина, Спб., 1901, стр. 84—94): „Этика Шопенгауэра покоится на непримиримой внутренней антиноміи; тезисъ этой антиноміи гласитъ: „жизнь есть вѣчный источникъ вражды природы (*discordiae naturae*), неисцѣлимыхъ страданій и безысходнаго зла; поэтому слѣдуетъ пресѣчь самый корень жизни, какъ зла по природѣ своей, слѣдуетъ отречься самое волю къ жизни, подавлять въ себѣ проблески всякихъ желаній, слѣдуетъ, словомъ, *отрѣшиться* отъ безнадежно грѣховнаго міра, слѣдуетъ заглушить въ себѣ всякую охоту къ жизни“. Антитезисъ же утверждаетъ: „жизнь есть вѣчный источникъ зла; сама воля по природѣ своей есть безнадежное страданіе; поэтому слѣдуетъ питать состраданіе къ людямъ, какъ порожденіямъ злой воли міра; поэтому слѣдуетъ *любить* все живущее, слѣдуетъ *исцѣплять* его страданія; поэтому слѣдуетъ всячески *способствовать* *утвержденію воли къ жизни* въ другомъ и тѣмъ самымъ *наиболѣе* могучимъ способомъ *утверждать* свою собственную волю къ жизни за предѣлами своего „я““. Поэтому слѣдуетъ *любить* жизнь и интенсивно *утверждать* волю міра какъ источникъ всякой жизни... Нельзя, однако, проповѣдовать состраданіе и любовь къ людямъ, проповѣдую въ то же время отвращеніе ко всему живущему, ненависть къ самой жизни... Проповѣдовать любовь къ людямъ на ряду съ *отрицаніемъ* самой жизни—значитъ проповѣдовать любовь на кладбищахъ, среди мертвецовъ!.. Безъ человѣка, какъ условія и носителя нравственнаго міропорядка, немислима никакая нравственность. Отнимите живого человѣка, превратите міръ въ необитаемую пустыню безъ малѣйшаго признака жизни и мысли,—и нравственность превратится въ самую жалкую химеру. Не даромъ Гете называлъ міръ „нравственнымъ феноменомъ (явленіемъ)“: какъ всякое явленіе, *нравственный міръ возможенъ лишь постольку, поскольку существуетъ* *человѣкъ*—носитель *нравственныхъ идеаловъ*“ (см. стр. 91 и 92 моей „Нравственной философіи Шопенгауэра“. Ср. также „послѣсловіе“ къ моей работѣ, стр. 97 и 99).

Примѣч. С. Г.

ческаго сердца, превращая міръ въ кладбище заживо погребенныхъ чаяній человѣческаго духа.

Такимъ образомъ *этика нигилизма* разрѣшается напоследѣдокъ въ ту же непримиримую внутреннюю антиномію, на которой, какъ мы видѣли, покоится молчаливо интуитивный пессимизмъ, требующій въ одно и то же время отрицанія и утвержденія воли къ жизни. Тезисъ этой антиноміи гласить: послѣдняя цѣль, вѣнчающая нравственныя стремленія человѣчества, заключается въ абсолютномъ пресѣченіи всякаго бытія, въ переходѣ міра изъ «*нѣчто*» въ «*ничто*»; поэтому, —учатъ пессимисты,— всѣ усилія человѣческаго духа должны быть направлены къ тому, чтобы міръ, который таитъ въ себѣ самомъ источникъ зла и неисцѣлимыхъ страданій, прекратилъ свое существованіе; всякая нравственность возможна, поэтому, лишь постольку, поскольку она отправляется отъ требованія *отрицанія міра и воли къ жизни*, т.-е. поскольку она *способствуетъ* возможно скорѣйшему осуществленію послѣдней цѣли мірового процесса и ведетъ къ *абсолютному отрицанію воли къ жизни*.

Такъ гласить тезисъ; антитезисъ же приходитъ къ діаметрально противоположному выводу и утверждаетъ: послѣдняя цѣль, раскрываемая въ міровомъ процессѣ, ведетъ къ спасенію наихудшаго изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, т.-е. къ абсолютному пресѣченію зла и страданій жизни; такое пресѣченіе зла и страданій требуетъ усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества, призваннаго приуготовить «катастрофу міра»; поэтому всѣ усилія культуры должны быть направлены къ возможно болѣе безпрепятственному развитію нравственныхъ силъ человѣчества; слѣдовательно, нравственность возможна лишь постольку, поскольку она отправляется отъ требованія *утвержденія міра* или, иными словами, поскольку она ведетъ къ безусловному *подтверженію воли къ жизни*.

Тезисъ категорически отказывается *примирить* проповѣдь пресѣченія міра съ требованіемъ усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества; антитезисъ же, напротивъ, пытается примирить отрицаніе міра съ постулатомъ этики; съ точки зрѣнія антитезиса нравственный подъемъ духовныхъ силъ человѣчества *способствуетъ* достиженію послѣдней цѣли мірового процесса (абсолютному пресѣченію міра); напротивъ, съ точки зрѣнія тезиса, всякій поступательный ростъ культуры, всякая нравствен-

ная побѣда человѣческаго духа *препятствуетъ* возможно скорѣйшему прекращенію бытія и, слѣдовательно, *отдаляетъ* чело-вѣчество отъ успѣшнаго достиженія этой цѣли; для антитезиса нравственный ростъ чело-вѣчества—могучее орудіе борьбы съ міромъ; для тезиса же, наоборотъ, успѣхъ культуры служитъ, говоря словами Гуго Зоммера, «не опорой, а *разрушеніемъ* всякой этики» ¹⁾. Съ точки зрѣнія нигилизма не можетъ быть и рѣчи о какой бы то ни было этикѣ: самое выраженіе «нигилистическая этика» представляетъ въ сущности сочетаніе двухъ исключających другъ друга понятій, такъ какъ *всякая* этика покоится на молчаливомъ требованіи *бытія міра* и несовмѣстима, поэтому, съ нигилизмомъ, какъ съ проповѣдью *небытія*: признавая неприемлемымъ *всякій* вообще міропорядокъ, нигилизмъ съ логической неизбѣжностью исключаетъ тѣмъ самымъ и возможность *нравственнаго* міропорядка; объявляя смертный приговоръ міру, нигилизмъ выноситъ такой же точно приговоръ всякой морали и себѣ самому такъ какъ въ лозунгѣ: «да погибнетъ міръ!» («*pergeat mundus!*») молчаливо приготовленъ уже девизъ: «да погибнетъ мораль!» («*pergeat ethica!*»). Но если нигилизмъ разрѣшается на послѣдокъ въ отвѣдъ *всякой* вообще этики, то какъ возможна *нигилистическая* этика, какъ возможна какая бы то ни было нравственная философія на почвѣ нигилизма?!

Такимъ образомъ нигилизмъ, какъ проповѣдь космическаго самоубійства міра, съ логическою неизбѣжностью разрѣшается въ «самоубійственную», по меткому выраженію Владиміра Соловьева, «этику»: самоубійство міра неминуемо влечетъ за собой самоубійство всякой этики (до нигилистической и пессимистической включительно), всякой культуры, потому что нигилизмъ уподобляетъ міръ фениксу, который долженъ погибнуть съ тѣмъ, чтобы никогда уже болѣе не возродиться изъ своего пепла!.

«Я духъ, все отрицающій и, поступая такъ, бываю совершенно правъ, потому что *все существующее кончаетъ непременно шибелью, вслѣдствіе чего было бы лучше, если бы оно не существовало совсѣмъ!*»—эти слова Мефистофеля могли бы служить девизомъ всякаго нигилизма. Намъ остается лишь отвѣтить на это словами Фауста: «значить, вѣчному движенію и спасительной твор-

¹⁾ См. „Der Pessimismus und die Sittenlehre“ von Hugo Sommer. Berlin., 1883, S. 163.

ческой работѣ ты противопоставляешь свой ледяной чертовъ кулакъ, да и тотъ, несмотря на все твое коварство, ты сжимаешь понапрасну! Въ такомъ случаѣ, попробуй-ка лучше, чудовищный сынъ хаоса, начать что-нибудь иное ¹⁾!».

VII. Агностицизмъ или гносеологическій пессимизмъ. Проблема міропознанія какъ тема гносеологическаго пессимизма.

Для полноты классификаціи важнѣйшихъ типовъ пессимизма слѣдуетъ упомянуть также о своеобразномъ видѣ міровой скорби—*агностицизмъ* или *гносеологическомъ (интеллектуальномъ) пессимизмъ*. Предметомъ этого типа пессимизма *sui generis* служитъ не нравственная, а исключительно лишь *интеллектуальная* цѣнность міра (почему этотъ типъ пессимизма можно назвать также «интеллектуальнымъ»). Если тему нравственнаго пессимизма составляетъ міропоспасеніе, то темой агностицизма служитъ *міропознаніе*; если нравственный пессимизмъ отчаивается въ нравственной цѣнности жизни, то интеллектуальный пессимизмъ отчаивается въ возможности *познанія истинной сущности міра*; съ точки зрѣнія нравственнаго пессимизма, существующій міропорядокъ неприемлемъ практически, т.-е. по нравственнымъ и логическимъ основаніямъ; съ точки зрѣнія агностицизма, онъ неприемлемъ теоретически, т.-е. по *гносеологическимъ* основаніямъ; если нравственный пессимизмъ признаетъ существующій міръ нравственно и логически несостоятельнымъ, то агностицизмъ считаетъ его завѣдомо *непознаваемымъ*, т.-е. отчаивается въ возможности разгадать когда-либо тайну бытія. Отсюда объясняется слѣдующее принципиальное различіе между нравственнымъ и интеллектуальнымъ пессимизмомъ: пессимизмъ перваго типа отправляется отъ исповѣданія субъективной вѣры въ преобладаніе пассива надъ

1) Пессимизмъ Шопенгауэра и Гартмана, отмѣчающій, по словамъ Владимира Соловьева, „настоящую минуту философскаго сознанія“, породилъ въ нѣмецкой литературѣ самостоятельную школу. Изъ ближайшихъ послѣдователей и учениковъ Шопенгауэра и Гартмана, углубившихъ ихъ отправныя положенія, заслуживаютъ вниманія: Юліи Фрауэнштедтъ, прозванный Шопенгауэромъ „первымъ, воинственнымъ и усерднѣйшимъ апостоломъ“, П. Дейсенъ, Л. Гелленбахъ, Юліи Банзенъ, Г. Мейнертъ, Ф. Майнлендеръ, Анна Тауберъ (первая супруга Эдуарда Гартмана), А. Бильгарцъ, К. Петерсъ и *отчасти*—Фридрихъ Ницше и Рихардъ Вагнеръ.

активомъ въ нравственной экономіи міра и тѣмъ самымъ напередъ *предрѣшаетъ вопросъ о существованіи добра и зла*; напротивъ, пессимизмъ второго типа безусловно отвергаетъ всякое заранѣе данное мѣрило истины и ищетъ критерія познаваемого и непознаваемого въ объективномъ изслѣдованіи вопроса о достовѣрности, границахъ и возможности всякаго научнаго знанія; агностицизмъ представляетъ, поэтому, *единственный* типъ строго критическаго или научнаго (философскаго) пессимизма, такъ какъ для него міръ—не предметъ нравственнаго одобренія или протеста, продиктованнаго субъективнымъ исповѣданіемъ вѣры въ «наивысшее благо», а *гносеологическая* проблема, т.-е. тема объективнаго, строго научнаго изслѣдованія интеллектуальной природы человека. Агностицизмъ исключаетъ всякую вообще нравственную оцѣнку существующаго міропорядка, такъ какъ для него міръ не можетъ быть ни худымъ, ни хорошимъ, но единственно лишь—познаваемымъ или непознаваемымъ. Самый вопросъ о добрѣ и злѣ, составляющій тему нравственнаго пессимизма, *безразличен* для агностицизма, такъ какъ съ точки зрѣнія гносеологическаго пессимизма «слѣдуетъ»,—говоря словами Спинозы,—«не ужасаться передъ вещами, не оплакивать, не осмѣивать вещи, но единственно лишь *познавать* ихъ». Въ отличіе отъ интуитивнаго пессимиста интеллектуальный пессимистъ относится къ міру съ такимъ же объективнымъ спокойствіемъ, съ такимъ же безпристрастіемъ, съ какимъ математикъ относится къ алгебраической задачѣ—отысканію неизвѣстной величины x по даннымъ величинамъ $a, b, c, d...$ Нравственный пессимизмъ спрашиваетъ: «гдѣ критерій добра и зла?» («unde bonum et malum?»). Интеллектуальный пессимизмъ ищетъ отвѣта на вопросъ Пилата: «что есть истина». «Какъ Архимеду,—говоритъ Декартъ во второмъ «размышленіи» («Meditationes de prima philosophia»),—нужна была только одна твердая точка опоры, чтобы сдвинуть землю, такъ и я въ правѣ питать большія надежды, если мнѣ удастся найти хотя бы одно *положеніе совершенно достовѣрное и стоящее внѣ всякихъ сомнѣній*». Нравственный пессимизмъ отправляется отъ сомнѣнія въ нравственной цѣнности жизни и приходитъ къ отрицанію міра, какъ *наихудшаго* изъ всѣхъ возможныхъ; интеллектуальный пессимизмъ отправляется отъ сомнѣнія въ истинѣ и приходитъ къ отрицанію достовѣрности всякаго знанія и возможности міропознанія.

Интеллектуальный пессимизмъ, какъ безнадежное отчаяніе въ возможности познать истинную сущность міра, восходитъ къ сѣдой старинѣ ¹⁾: слѣды агностицизма можно подмѣтити у самыхъ древнихъ мыслителей и философовъ (Ксенофана, Парменида, Гераклита, Анаксагора, Гегезія, Сократа, Платона, элеатовъ, въ буддизмѣ, въ «Екклесіастѣ»). По мнѣнію философа-соціолога Евгенія де-Роберти «возможно даже, что пессимизмъ первоначально зародился именно въ области теоріи познанія и отсюда уже перешелъ въ область этическихъ вопросовъ; не даромъ Кантъ считается предшественникомъ Шопенгауэра. Съ этой точки зрѣнія Канта можно сравнить съ врачомъ, превосходно описывающимъ симптомы болѣзни, которою онъ самъ одержимъ не въ меньшей, если не въ большей степени, чѣмъ его пациенты... Современный агностицизмъ, подобно агностицизму прежняго времени, основанъ теоретически на различеніи феномена ²⁾ (явленія) отъ нумена ³⁾ (или «вещи въ себѣ»), раз-

1) Исторія агностицизма, (слѣды котораго можно подмѣтити у философовъ всѣхъ временъ и народовъ) такъ тѣсно связана съ исторіей древней и новой философіи (скептицизмъ Монтезя, Шаррона, Санхеца, Левайе, Сорбьера, Фуше, Гленвиля, Гирнгайма, Бейля и отчасти—Локка, Беркли, Юма, ученіе Канта и Шопенгауэра о непознаваемой «вещи въ себѣ» и т. д.), что даже самый бѣглый и поверхностный историческій обзоръ важнѣйшихъ теченій гносеологическаго пессимизма вывелъ бы меня далеко за скромные предѣлы настоящаго очерка. Я ограничусь лишь указаніемъ на агностицизмъ, какъ на особый типъ пессимизма sui generis, упорно замалчиваемый въ литературѣ.

2) Кантъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ „феноменъ“ или „явленіе“: „Явленія суть единственные предметы, которые могутъ быть непосредственно намъ даны опытомъ, и то, что въ нихъ непосредственно относится къ предмету, называется воспріятіемъ. Но явленія не суть „вещи въ себѣ“ (или „нумены“), а только *представленія*, имѣющія, въ свою очередь, свой предметъ, который, поэтому, не можетъ быть воспринимаемъ нами и можетъ быть названъ предметомъ *неэмперическимъ*, т. е. *трансцендентальнымъ* (т. е. выходящимъ за предѣлы опыта и посему абсолютно непознаваемымъ“ („Крит. чист. разума“, стр. 107).

3) „Понятіе нумена, — говоритъ Кантъ, — не есть *положительное* понятіе: оно обозначаетъ не строго опредѣленное знаніе какого-либо предмета, а только мысль о чемъ-то вообще, взятомъ независимо отъ какой бы то ни было формы чувственнаго воспріятія... Для того, чтобы нумень означалъ дѣйствительный предметъ, отличный отъ всѣхъ явленій, необходимо... *допустить* существованіе еще другого вида воспріятія, кромѣ чувственнаго, т. е. интеллектуальное воспріятіе, которое намъ не свойственно и существованіе котораго мы не можемъ даже представить себѣ,—только тогда мы могли бы

личеніи столь же древнемъ, какъ сама европейская философія. Мы встрѣчаемъ его уже у предшественниковъ Сократа, напр. у элеатовъ. Далѣе оно занимаетъ видное мѣсто и въ теоріяхъ Платона, котораго Аристотель упрекаетъ за то, что онъ безъ всякой нужды удваиваетъ міръ чувствъ присоединеніемъ къ нему міра отвлеченнаго разума ¹⁾).

Если задача агностицизма сводится къ тому, чтобы,—говоря словами Гете,—«*познать міръ, а не презирать его*» («*die Welt zu erkennen und nicht zu verachten*»), то объ интеллектуальномъ пессимизмѣ, какъ о требованіи *престъченія міра*, не можетъ быть и рѣчи: отчаяніе въ возможности познать истинную сущность міра приводитъ къ *отрицанію науки и достовѣрности всякаго знанія*, но никакъ не къ отрицанію цѣнности жизни и къ *отрицанію міра*. Изъ допущенія безнадежной непознаваемости міра отнюдь еще не слѣдуетъ, что и нравственный міропорядокъ долженъ быть признанъ *наихудшимъ* изъ всѣхъ возможныхъ и что небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ. По справедливому замѣчанію Джемса Селли, «мы не можемъ ставить рѣшеніе вопроса о *цѣнности жизни въ зависимость отъ условія совершеннаго и абсолютнаго знанія*. Предположимъ даже, что стремленіе къ чему-то, лежащему внѣ сферы явленій, составляетъ постоянный элементъ духа; едва ли, однако, мы въ правѣ утверждать, что тщетность всякихъ подобныхъ попытокъ сама по себѣ представляетъ настолько крупный и важный фактъ въ человѣческомъ опытѣ, чтобы рѣшительно склонить чашу вѣсовъ въ сторону удовольствія или страданія... Во всякомъ случаѣ, предполагаемое *существованіе неразрѣшимой тайны въ мірѣ едва-ли достаточно, чтобы осудить его въ цѣломъ, даже въ глазахъ самыхъ пылкихъ ревнителей духовнаго свѣта*».

Съ другой стороны, и перспектива обладанія абсолютной тай-

имѣть дѣло съ нуменомъ въ *положительномъ* смыслѣ... Понятіе нумена есть, поэтому, понятіе *ограничительнаго*, имѣющее цѣлью удержать въ должныхъ границахъ притязанія чувственнаго опыта и играющее лишь *отрицательную* роль. Мы жалуемся на невозможность постигнуть внутреннюю сущность вещей.. Если бы даже вся природа открыла намъ свои тайны, мы все-таки не могли бы отвѣтить на трансцендентные вопросы, выходящіе за предѣлы естества“ („Крит. чист. раз.“, стр. 231 и слѣд.).

¹⁾ См. статью Е. де-Роберти: „Пессимистическія теоріи познания“ въ „Вопросахъ философіи“, 1891, кн. 8, стр 48 и 49.

ной вселенной сама по себѣ не обязывала бы еще человѣка смотрѣть на существованіе, какъ на условіе счастья ¹⁾. *Простое удовлетвореніе инстинктивной умственной любознательности недостаточно еще само по себѣ, чтобы придать цѣнность существующему міру* ²⁾. Гносеологическій пессимизмъ въ смыслѣ *теоріи познанія*, отрицающей въ конецъ возможность познанія истинной сущности міра, не слѣдуетъ однако смѣшивать съ тѣмъ уродливымъ уклоненіемъ отъ этого типа пессимизма, которое граничитъ съ душевнымъ недугомъ и можетъ быть названо, поэтому, *патологическимъ явленіемъ*: я имѣю въ виду интеллектуальный пессимизмъ, *поскольку онъ утрачиваетъ свой первоначальный, строю гносеологическій характеръ и, не ограничиваясь отчаяніемъ въ цѣнности науки и достовѣрности всякаго знанія, разрѣшается въ интеллектуальный нигилизмъ, т.-е. приводитъ къ отрицанію міра и жизни. Отрицаніе жизни и міра по чисто гносеологическимъ основаніямъ*—вотъ то *патологическое* уклоненіе отъ строго гносеологическаго пессимизма, которое разрѣшается въ проповѣдь самоубійства. «Самоубійцы на почвѣ агностицизма, все чаще и чаще встрѣчающіеся въ послѣдніе годы, — говоритъ Максъ Нордау, — вотъ послѣдовательные адепты метафизическаго пессимизма, отрицающаго жизнь и проповѣдующаго тонко замаскированное самоубійство, подъ мистическимъ покровомъ постулата пресѣченія міра. Одинъ изъ героев моего романа, молодой философъ, отчаявшись въ возможности разгадать тайну жизни и потерявъ всякую вѣру въ *нравственную цѣнность* міра, кончаетъ жизнь самоубійствомъ; въ лицѣ этого героя моего романа я изобразилъ трагическую судьбу одного молодого нѣ-

1) Джемсъ Селли: „Пессимизмъ“, пер. В. Яковенко. Изд. Ф. Павленкова. Спб., 1893, стр. 100—101.

2) Ту же мысль высказываетъ Достоевскій устами героя „Записокъ изъ подполья“: „Разсудокъ есть вещь безспорно хорошая, но разсудокъ удовлетворяетъ только разсудочной способности человѣка, а *хотьниѣ* есть проявленіе *всей жизни*, т.-е. всей человѣческой жизни и съ разсудкомъ, и съ его всѣми почесываніями. И хоть жизнь наша въ этомъ направленіи выходитъ дрянно зачастую, но все-таки жизнь, а не только извлеченіе изъ квадратнаго корня. Вѣдь я, напр., совершенно естественно *хочу для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей разсудочной способности, т.-е. какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить*“. Ср. также слова Заратустры („Такъ говорилъ Заратустра“ Ницше): „За мыслями и чувствами твоими стоитъ *болѣе могуще-*

мецкаго философа Филиппа Б. ¹⁾, который во цвѣтѣ лѣтъ *покончилъ самоубійствомъ послѣ того, какъ впалъ въ агностицизмъ*, это философское отчаяніе въ возможности разгадать вѣковѣчную загадку жизни» ²⁾. На почвѣ разочарованія въ жизни по-

ственный повелитель, безвѣстный мудрецъ — онъ называется: „само“. Въ твоемъ тѣлѣ оно живетъ, оно и есть твое тѣло. Въ твоемъ тѣлѣ больше мудрости, чѣмъ въ твоей лучшей мудрости“.

¹⁾ Максъ Нордау имѣетъ въ виду одного изъ „послѣднихъ могокановъ“ пессимизма—Филиппа Батца (Philipp Batz), писавшаго подъ псевдонимомъ *Филиппа Майнлэндера* (Philipp Mainländer). Филиппъ Батцъ (родился въ 1841 г.) покончилъ самоубійствомъ на 35 году своей жизни (онъ умеръ въ Оффенбахѣ въ 1886 г.), отчаявшись въ возможности научнаго міропознанія и въ достовѣрности всякаго знанія. Одинъ изъ крупнѣйшихъ нѣмецкихъ пессимистовъ второй половины девятнадцатаго столѣтія (имя котораго ставятъ на ряду съ Гартманомъ), Майнлэндеръ углубилъ основныя положенія философіи Шопенгауэра, придавъ имъ, однако, самостоятельное освѣщеніе. Мировой процессъ представляется Майнлэндеру эманацией Бога, сила котораго, все болѣе и болѣе ослабѣвая, можетъ, наконецъ, перейти въ состояніе небытія. Человѣчество призвано способствовать половымъ воздержаніемъ переходу міра въ абсолютное небытіе. Главное сочиненіе Майнлэндера— „Философія искупленія“ („Die Philosophie der Erlösung“. Berlin, 1876), выдержало два изданія (второе изданіе вышло въ 1879 г.). Большой извѣстностью пользуются также его „Философскіе опыты“ („Philosophische Essays“). О жизни Майнлэндера см. статью Фрица Зомерлада („Aus dem Leben Ph. Mainländer“ въ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, 1898 г., стр. 74—101); о философіи Майнлэндера см. М. Seiling: „Mainländer ein neuer Messais“. Munch., 1888, и статью А. Красносельскаго „Пессимизмъ и прогрессъ“ въ „Вѣстникѣ Европы“ за 1885 г., №№ 8 и 9 (единственная на русскомъ яз. статья о Майнлэндерѣ). Краткія свѣдѣнія о Майнлэндерѣ приводятъ проф. И. Мечниковъ въ своей книгѣ „Etudes sur la nature humaine“. Essai de philosophie optimiste. Paris 1904, p. 244—248.

²⁾ См. мое письмо изъ Парижа „У Макса Нордау“ („Новости“ № 198 отъ 21 іюля 1902 г.). Ср. также примѣчаніе къ 54 стр. моей работы: „Нравственная философія Шопенгауэра“ (изд. П. Сойкина, Спб., 1901 г.): „мнѣ бы хотѣлось выдѣлить своеобразную группу самоубійць на почвѣ агностицизма въ виду идейной темы чисто *носеологическаго пессимизма* подобныхъ людей, извѣрившихся въ возможность міропознанія. Приведу для примѣра случай самоубійства (въ западномъ краѣ Россіи) престарѣлаго простаго еврея, котораго въ праздникъ Троицы нашли покончившимъ счеты съ жизнью за чтеніемъ разбора третьей антиноміи „Критики чистаго разума Канта“. „По этому поводу“—говоритъ И. И. Лапшинъ, приводя этотъ случай въ своемъ трудѣ „Законы мышленія и формы познанія“ (Спб. 1906, стр. 327 въ интересной главѣ „Средство противъ трусости мышленія“) — „въ печати указывалось на безотрадность критическаго идеализма, который ведетъ къ самоубійству. Въ томъ же году въ студенческомъ обществѣ при Спб. университетѣ читался

кончили самоубійствомъ стоики Зенонъ и Клеантъ (см. рѣчь проф. В. Модестова: «Философъ Сенека и его письма къ Люцилю»).

О массовомъ самоубійствѣ на почвѣ разочарованія въ цѣли и цѣнности жизни свидѣтельствуетъ образовавшаяся въ Александриі «академія соумирающихъ» (τὸν συυαποδαυομένων), числившая въ списокѣ своихъ членовъ Антонія и Клеопатру¹⁾. «Въ началѣ III вѣка до Р. Х.,—говоритъ Каро,—въ Александриі процвѣтала школа пессимизма, открытая однимъ изъ наиболѣе извѣстныхъ философовъ Киренейской школы—знаменитымъ Гегезіемъ (авторомъ книги «Разочарованный»), который неожиданно изъ послылокъ Аристиппа вывелъ доводы противъ жизни... Гегезій умѣлъ такъ краснорѣчиво описывать въ мрачныхъ краскахъ человѣческую жизнь, что получилъ прозваніе «τεριθνατος» (проповѣдникъ смерти), а царь Птолемеѣ, испуганный смущеніемъ, вносимымъ имъ въ умы слушателей, закрылъ его школу, чтобы спасти его слушателей отъ маніи самоубійства... Римляне время упадка приносили на послѣднемъ пиру свою жизнь въ жертву судьбѣ и въ сладостномъ опьянѣніи бросались

интересный рефератъ, въ которомъ указывалось на то, что критицизмъ ведетъ къ иллюзионизму и высказывались такія же опасенія относительно практическаго значенія этого ученія“. Гносеологическій пессимизмъ нерѣдко ведетъ къ отчаянію въ цѣнности и цѣли жизни и къ утратѣ *вѣры въ людей*, *вѣры* въ свои силы, въ смыслъ жизни и къ *одиночеству* (на этой почвѣ, какъ указывалось въ печати, въ Петербургѣ и въ другихъ городахъ среди учащейся молодежи народилась идея—основать клубы одинокихъ.) Отмѣчу трагическій случай самоубійства молодой, весьма симпатичной и даровитой дѣвушки, покончившей въ двѣтъ лѣтъ расчеты съ жизнью на почвѣ разочарованія въ людяхъ и въ цѣли жизни. „Тверь, 10 мая. Вчера на Волгѣ около Борисоглѣбской церкви найденъ былъ трупъ воспитанницы женской учительской школы Е. М., бросившейся 27 апрѣля съ желѣзнодорожнаго моста. Покойная была лучшей ученицей выпуска этого года и отличалась недюжинными способностями и безукоризненнымъ поведеніемъ. Въ день своей трагической смерти М. послала начальницѣ школы, г-жѣ С—ой, письмо, въ которомъ просила никого не винить въ ея смерти: „Я рѣшила безповоротнo умереть, потерявъ вѣру въ людей и въ себя, не видя цѣли въ жизни и не считая себя способной принести кому-либо существенную пользу“. Въ карманахъ ея платья кромѣ увѣсистаго булыжника, найдена записка, въ которой она говоритъ, что къ самоубійству прибѣгаютъ не одни только психически больные“ („Новое Время“ № 9763 отъ 11 мая 1903 г. въ отдѣлѣ телеграммъ).

¹⁾ Каро, „Пессимизмъ“, стр. 6.

въ то *неизвѣстное*, которое они считали небытіемъ. Петроній, поэтъ римскихъ оргій, до послѣдней минуты игралъ съ самоубійствомъ, заставляя то пускаться, то останавливать себя кровью, какъ бы для того, чтобы больше испытывать чувство своего освобожденія отъ жизни» ¹⁾. Въ началѣ XVIII столѣтія въ Америкѣ и въ Западной Европѣ народились «общества друзей самоубійства», (извѣстныя въ Америкѣ подъ именемъ «клубовъ самоубійцевъ» или такъ называемыхъ «черныхъ клубовъ»). Въ одномъ изъ такихъ клубовъ, основанныхъ въ Парижѣ, — по словамъ А. Ковалевскаго (см. «Studien zur Psychologie des Pessimismus» von D-r Arnold Kowalewsky, priv.-docenten an d. Univ. Königsberg. Wiesbaden. Verl. v J. Bergmann. 1904 S. 10) — «ежегодно, согласно уставу общества, бросали жребій, рѣшавшій, кто изъ членовъ его долженъ покончить самоубійствомъ... Статуты устава парижскаго общества самоубійцевъ гласили, между прочимъ, что «каждый членъ долженъ: 1) быть человѣкомъ чести; 2) испытать на себѣ людскую несправедливость, неблагодарность друзей, измену жены или возлюбленной и въ 3) ощущая въ душѣ своей ничѣмъ незаполнимую пустоту, питать отвращеніе ко всему, что способна дать глѣнная жизнь» (см. также сообщеніе Dieudonné въ «Archiv für Kulturgeschichte» I, 1903, 3 Heft S. 357.)

Историческимъ прототипомъ гносеологическаго пессимизма останется навсегда «Экклезіастъ» — этотъ неувыдаемый памятникъ еврейскаго глубокомыслія, передъ которымъ безсильна ржавчина времени: меланхолическій образъ вѣнченоснаго печальника объ истинѣ, провозгласившаго «томленіемъ духа» всякую попытку разгадать вѣковѣчную тайну бытія, по справедливости считается родоначальникомъ *интеллектуальной скорби*: «и предалъ я сердце мое тому, чтобы познать мудрость... Узналъ, что и это — томленіе духа, потому что во многой мудрости много печали, и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь!» — жалуется разочаровавшійся въ жизни мудрецъ, проклинавшій день своего рожденія. Въ высшей степени примѣчательно, что на ряду съ «Экклезіастомъ» Соломона мы находимъ въ исторіи еврейской философіи непревзойденный шедевръ *интеллектуальнаго оптимизма*: я имѣю въ виду проповѣдь «интеллектуальной любви къ Богу» (amor Dei intellectualis), которая вѣнчаетъ «Этику» Спинозы... Въ художе-

1) Ibid., стр. 6—14.

ственной литературѣ самый яркій по захватывающему драматизму образъ разочарованнаго искателя истины завѣщалъ намъ Гете въ своемъ Фаустѣ, этомъ безсмертномъ героѣ *инсологической трагедии*, которая навсегда останется художественной іереміадою интеллектуальнаго пессимизма. Какой глубокой грустью, какой горькой насмѣшкой надъ безсиліемъ пытливаго человѣческаго ума звучитъ исповѣдь Фауста: «Я не знаю радости... Не старайтесь увѣрить меня, что я въ состояніи познать истину! Не увѣряйте меня, что я въ силахъ научить людей чему бы то ни было, чтобы улучшить и исправить ихъ!»—жалуется разочарованный «вопросатель природы», исполненный томленіемъ по недостигаемой истинѣ: «Природа скрыла отъ меня свои тайны! Ясная нить моей мысли порвалась, и *всякое стремленіе къ истинѣ опротивило мнѣ!*»—воскликаетъ съ горечью разувѣрившійся въ жизни мечтатель, порывавшійся, по собственному признанію, «проникнуть въ источникъ первобытныхъ началъ» и «вмѣстить въ своей груди радости и страданья всего человѣчества, поднять и расширить значеніе своего «я» до такой степени, въ какой только оно способно чувствовать, чтобы затѣмъ вмѣстѣ съ нимъ погибнуть». Утративъ въ тщетныхъ поискахъ за истиной всякую охоту къ жизни, отчаявшись въ цѣнности жизни, Фаустъ восклицаетъ съ горечью: «*О если бы я не родился!*»

Если Фаустъ—духъ интеллектуальной скорби, то Мефистофель—духъ лукаваго суетумудрія и равнодушнаго скептицизма, граничащаго съ *интеллектуальнымъ цинизмомъ*: «О, мужъ благочестивый!—говоритъ онъ Фаусту съ язвительной усмѣшкой,—развѣ вы впервые даете ложное свидѣтельство! Развѣ не давали вы съ полной силой убѣжденія, съ гордо поднятой головой и отвагой въ груди объясненій существа Бога, міра, того, что на немъ движется, человѣка и всего, что есть у него въ сердцѣ и въ головѣ! Вѣдь если вы захотите быть откровеннымъ съ самимъ собой, то должны будете сознаться, что обо всѣхъ этихъ вещахъ вы знаете ровно столько же, сколько и о смерти господина Швердлейна!..» Какимъ безграничнымъ цинизмомъ, какимъ холоднымъ равнодушіемъ къ вѣчнымъ запросамъ пытливаго человѣческаго ума продиктованы, напр., слѣд. слова Мефистофеля: «Теченіе нашихъ мыслей похоже на работу ткацкаго станка, гдѣ одинъ толчокъ задѣваетъ тысячу нитей. Челноки бѣгаютъ взадъ и впередъ: нитки невидимо перекрещиваются,

рождая однимъ ударомъ тысячу сочетаній. Философъ, не обинуясь, объяснить вамъ, что все происходитъ тутъ такъ, какъ должно происходить, что если первое и второе произошло *такъ*, то третье и четвертое должно непременно произойти *этакъ*, и что, наоборотъ: если бы не было ни перваго, ни втораго, то, навѣрное, не произошло бы ни третьяго, ни четвертаго. Это правило признають участники всѣхъ школъ, хотя они и не дѣлаются черезъ это ткачами. Кто хочетъ познать и объяснить строеніе какого-нибудь живого предмета, начинаетъ съ того, что лишаетъ его жизни: тогда въ вашихъ рукахъ сосредоточатся всѣ составныя части, но духовная связь ихъ—увыл!—безслѣдно исчезнетъ. Химія называетъ это «*encheiresin naturae*» и при этомъ, сама не замѣчая, добродушно посмѣивается надъ собою!»

Черты нравственнаго и интеллектуальнаго пессимизма можно подмѣтить въ меланхолическомъ образѣ Гамлета: «Телята и бараны гѣ, кто полагаются на прочность написаннаго на ихъ кожѣ!»—воскликаетъ разочарованный датскій принцъ, отчаявшись въ нравственной цѣнности жизни. Наиболѣе яркій по художественной законченности образъ интеллектуальнаго пессимиста рисуетъ Карлейль въ своемъ «*Sartor Resartus*».

Въ нашей литературѣ непревзойденной іереміадой интеллектуальнаго пессимизма останется навсегда неувядаемый памятникъ русскаго глубокомыслия «Братья Карамазовы» Достоевскаго, завѣщавшаго родной литературѣ русскаго Фауста—въ лицѣ Ивана Карамазова и русскаго Мефистофеля—въ образѣ «чорта»¹⁾ (въ главѣ: «Чортъ», кошмаръ Ивана Ѳедоровича): діалогъ между двумя героями этой величавой гносеологической трагедіи—Иваномъ Карамазовымъ и «чортомъ», по гибкости діалектики, по глубинѣ философскаго проникновенія и энергіи художественной экспрессіи можно поставить вровень съ знаменитымъ діалогомъ между Фаустомъ и Мефистофелемъ.

Черты нравственнаго пессимизма, навѣяннаго философскимъ скепсисомъ, можно подмѣтить и у Тургенева въ его трогательной исповѣди вдумчиваго художника, извѣрившагося въ художественной правдѣ искусства и художественной цѣнности жизни

¹⁾ См. статью С. Булгакова „Иванъ Карамазовъ какъ философскій типъ“ въ „Вопросахъ философіи“ (1902 г., кн. I, стр. 826—863).

(«Довольно»). Наконецъ, въ «Кандидѣ» Вольтера мы находимъ неподражаемую, по своему чисто французскому юмору, сатиру на *интеллектуальный оптимизмъ*: въ лицѣ педанта Панглоса Вольтеръ поражаетъ ядовитой стрѣлой наивную вѣру своего вѣка во всеиліе науки.

Поскольку гносеологическій пессимизмъ выходитъ за предѣлы чисто интеллектуальнаго скепсиса и разрѣшается въ *интеллектуальный нигилизмъ*, т.-е. въ проповѣдь самоубійства, какъ единственнаго пути къ рѣшенію проблемы міропознанія, постольку мы, вслѣдъ за Мебіусомъ и Пере, должны признать такой *патологическій* пессимизмъ душевнымъ недугомъ *sui generis*.

Еще Шопенгауэръ показалъ, со свойственнымъ ему остроуміемъ, полную несостоятельность и нецѣлесообразность самоубійства какъ средства для погашенія воли къ жизни: попытка самоубійцы пресѣчь въ корнѣ бытіе міра напоминаетъ ему того наивнаго чудака, который не на шутку полагалъ, что достаточно остановить стрѣлку на циферблатѣ часовъ, чтобы тѣмъ самымъ остановить теченіе *времени*. Своимъ ученіемъ о бесполезности самоубійства, какъ пути къ міроспасенію, Шопенгауэръ разоблачилъ самозваннаго притязанія *жефилософскихъ* проповѣдниковъ самоубійства на ореолъ философскаго пессимизма и положилъ такимъ путемъ прочное основаніе для различенія *физиологій и патологій мышленія*: если гносеологическій пессимизмъ какъ отрицаніе возможности познанія истинной сущности явленій — вполнѣ *нормальное* проявленіе протеста противъ земного удѣла человѣка то гносеологическій *нигилизмъ*, поскольку онъ разрѣшается въ проповѣдь самоубійства, слѣдуетъ признать прискорбнымъ *патологическимъ* явленіемъ¹⁾. Философія не только не въ правѣ освящать или даже попускать это грустное проявленіе *патологій ума*, но она призвана и обязана безпощадно бичевать это опасное по своимъ практическимъ послѣдствіямъ *недомысліе* и разобла-

1) „Даже у дѣтей“ — говорятъ А. Ковалевскій („Studien zur Psychologie des Pessimismus“ Wiesbaden, 1904, 9) — „самоубійство принимаетъ угрожающіе размѣры. Съ 1876 по 1896 г. т.-е. въ теченіе 20 лѣтъ число самоубійць, не достигшихъ двадцатилѣтняго возраста, увеличилось почти вдвое“. Ср. также: „Etudes sur la nature humaine“. Essai de philosophie optimiste par Elie Metchnikoff“. Paris. 1904, p. 248. О самоубійствѣ дѣтей школьнаго возраста приведены интересныя статистическія данныя въ изслѣдованіяхъ д-ра Хлопина, д-ра Гордона и др.

читать его логическую и нравственную несостоятельность: гносеологическій пессимизмъ относится къ интеллектуальному нигилизму какъ философія къ *жефилософіи*, какъ знаніе—къ *предразсудку*, который не можетъ быть терпимъ съ точки зрѣнія интересовъ *шиены духа*; нельзя, поэтому, не привѣтствовать попытки одного изъ крупнѣйшихъ современныхъ историковъ агностицизма отнести гносеологическій пессимизмъ, какъ проповѣдь пресѣченія жизни, къ разряду уродливыхъ извращеній интеллектуальнаго чувства: «мы встрѣчаемся,—говоритъ Е. де-Роберти,—съ особымъ *видоизмѣненіемъ чувства* уже не въ области половыхъ ощущеній или ощущеній слуха, обонянія и т. д., а въ области интеллектуальныхъ чувствъ или «эмоцій», зависящихъ отъ положительнаго или отрицательнаго удовлетворенія духовной (и скажемъ отъ себя: «нормальной») потребности—жажды знанія, часто столь же сильной и неумолимой, какъ и чисто физическія нужды. Этой своей стороною, не замѣченной или умышленно оставленной въ тѣни, философія ограничить уже не съ физиологіей, а съ *патологіей ума*. Пессимизмъ на почвѣ *теоріи познанаія*—вотъ, по нашему мнѣнію, наиболѣе правильное опредѣленіе истинной сущности всякаго агностицизма»¹⁾.

Поскольку гносеологическій пессимизмъ впадаетъ въ интеллектуальный нигилизмъ, т.-е. разрѣшается напослѣдокъ въ требованіе пресѣченія міра и всякаго бытія, постольку онъ съ логической неизбѣжностью повторяетъ указанныя выше логическія погрѣшности умозаключенія нравственнаго пессимизма: гносеологическія пессимисты утверждаютъ: «такъ какъ міръ абсолютно *непознаваемъ*, то, *слѣдовательно*, небытіе міра предпочтительнѣе его бытію». Однако, изъ утвержденія: «міръ завѣдомо *непознаваемъ*» вовсе еще не вытекаетъ, что я долженъ предпочесть небытіе міра его бытію. Ошибочность такого умозаключенія состоитъ въ томъ, что гносеологическіе пессимисты *молчаливо опускаютъ большую посылку, которая гласитъ: «стоило бы жить въ томъ только случаѣ, если бы міръ былъ безусловно познаваемъ»*, или—что то же самое—«я не хочу жить, если существующій

¹⁾ «Пессимистическія теоріи познанаія», стр. 48. Евгению де-Роберти принадлежитъ также монографія по изслѣдованію агностицизма „L'inconnaisable, sa metaphysique, sa psychologie“ и трудъ по исторіи пессимизма „Causes actuelles de l'extension du pessimisme“.

міръ—завѣдомо непознаваемъ!» Въ этой-то молчаливо опускаемой послыжкѣ и кроется логическая ошибка умозаключенія интеллектуальнаго пессимизма, потому что вопросъ о цѣнности жизни напередъ уже предпринятъ въ фразѣ, «я не хочу жить», которая содержитъ въ себѣ *implicitè* отрицаніе міра и жизни и дѣлаетъ, поэтому, невозможнымъ да и ненужнымъ дальнѣйшее обсужденіе вопроса о цѣнности жизни.

Своеобразное русло агностицизма или интеллектуальнаго пессимизма представляетъ такъ называемый *солипсизмъ* (отъ трехъ латинскихъ словъ «solus ipse sum»—«одинъ лишь я самъ и существую», т. е. нѣтъ никого и ничего кромѣ моего «я»). Солипсизмъ или «теоретическій эгоизмъ» (какъ принято называть его со временъ Вольфа ¹⁾), а по терминологіи Фаге—«эгоцентризмъ») можно опредѣлить какъ безусловное сомнѣніе во всемъ безъ изъятія, за исключеніемъ лишь факта существованія сомнѣвающегося. Солипсизмъ считаетъ безспорнымъ единственно лишь фактъ существованія того, кто сомнѣвается въ существованіи міра. Связанный съ именами Вольфа и въ особенности Декарта ²⁾ (а въ новѣйшей философіи съ именами Шопенгауэра и Спенсера), солипсизмъ отрицаетъ существованіе міра и приходитъ въ конечномъ итогѣ къ отрицанію объективной истины. «Всеобщее сомнѣніе» («doute universelle»), провозглашая девизъ «слѣдуетъ сомнѣваться во всемъ безъ изъятія» («de omnibus dubitandum»), съ логической неизбѣжностью приводитъ къ отрицанію міра и объективной истины; въ этомъ смыслѣ солипсизмъ разрѣшается напослѣдокъ въ интеллектуальный пессимизмъ, такъ какъ сводится въ конечномъ итогѣ къ отрицанію познаваемости міра. Агностицизмъ признаетъ объективное существованіе міра и истины и отрицаетъ лишь возможность міропознанія; солипсизмъ отрицаетъ не только возможность познанія міра и истины, но и самый фактъ существованія міра и объективной истины. Гезисъ агностицизма гласитъ: «нѣтъ позна-

¹⁾ По словамъ Пфафа, автора „Oratio de egoismo nova philosophica“, терминъ „эгоизмъ“ встрѣчается впервые у Вольфа.

²⁾ На русскій языкъ переведены слѣдующія сочиненія Декарта: 1) „Разсужденіе о методѣ“ съ поясненіями. Пер. проф. Н. Любимова. Спб., 1886 г. (имѣется также устарѣлый переводъ М. Скиада. Воронежъ, 1873 г.) и 2) „Метафизическія размышленія“. Пер. подъ ред. и со статьей проф. А. И. Введенскаго „Декартъ и рационализмъ“, Труды петерб. фил. общ., Спб. 1901 г.

ваемой истины»; солипсизмъ идетъ еще дальше и утверждаетъ: *«нѣтъ истины»*; агностицизмъ отрицаетъ возможность *познанія міра*, солипсизмъ идетъ еще дальше и отрицаетъ не только возможность міропознанія, но и самое *существованіе міра*; поэтому послѣднее слово агностицизма гласитъ *«нѣтъ науки»*, а солипсизмъ провозглашаетъ девизъ: *«нѣтъ міра!»* Коренная ошибка агностицизма заключается въ томъ, что отрицая въ конецъ возможность познанія истины, агностицизмъ самымъ фактомъ отрицанія міропознанія притязаетъ на возможность познать міръ, такъ какъ самое сужденіе *«міръ непознаваемъ»* представляетъ не что иное, какъ *познаніе міра со стороны его непознаваемости*; въ самомъ дѣлѣ, если міръ абсолютно непознаваемъ, то *какъ возможно познаніе непознаваемости міра?* Вѣдь самое утвержденіе *«міръ непознаваемъ»* молчаливо предполагаетъ возможность познанія міра и тѣмъ самымъ предрѣшаетъ въ утвердительномъ смыслѣ вопросъ о познаваемости міра *in pace* (въ корнѣ). Въ такое же противорѣчіе впадаетъ и солипсизмъ; коренная ошибка солипсизма заключается въ томъ, что, отрицая въ конецъ существованіе истины, солипсизмъ самымъ фактомъ отрицанія ея претендуетъ на абсолютное познаніе истины и *тѣмъ самымъ молчаливо предрѣшаетъ вопросъ о ея существованіи*: самое сужденіе *«нѣтъ истины»* становится впервые возможнымъ лишь при молчаливомъ допущеніи существованія истины, такъ какъ безъ такого молчаливаго допущенія сужденіе это утратило бы всякій смыслъ и превратилось бы въ логическій *non sens*; такимъ образомъ самое отрицаніе существованія истины есть въ то же время не что иное, какъ явное притязаніе познать истину, что, въ свою очередь, молчаливо предрѣшаетъ (въ утвердительномъ смыслѣ) вопросъ о ея существованіи. Въ самомъ дѣлѣ: если и впрямь *«нѣтъ истины»*, то спрашивается: какъ возможна та безспорная, исключаящая всякое сомнѣніе истина, которая гласитъ: *«нѣтъ истины»*? Вѣдь самый фактъ отрицанія истины есть уже не что иное, какъ *непреложная истина* и свидѣтельствуется *toto genere* о ея существованіи! Стало быть, сами солипсисты, оставаясь послѣдовательными, съ логической неизбежностью должны признать существованіе, по крайней мѣрѣ, *этой-то одной непреложной истины!* Такимъ образомъ абсолютное отрицаніе существованія истины дѣлаетъ невозможнымъ самый фактъ отрицанія истины, такъ какъ при такихъ условіяхъ самое сужде-

ніе «*нѣтъ истины*» утратило бы всякую истинность и превратилось бы въ логическій *non sens*.

Я не знаю болѣе нагляднаго, болѣе неотразимаго аргумента противъ солипсизма, какъ ссылка на самый фактъ его существованія; логическая несостоятельность солипсизма краснорѣчивѣе всякихъ словъ разоблачается воочію самымъ фактомъ его существованія: если правъ солипсизмъ, отрицая въ конецъ существованіе истины, то какъ возможна истинность солипсизма, какъ возможна его правота? Если и впрямь «нѣтъ истины», то какъ возможенъ солипсизмъ, выдающій себя за непреложную истину и претендующій на абсолютное познаніе ея?!

Если *теоретическій* солипсизмъ отрицаетъ существованіе теоретической истины, то *нравственный солипсизмъ* отрицаетъ въ конецъ существованіе *нравственной истины*, т.-е. существованіе добра и зла; если «теоретическій эгоизмъ» отрицаетъ объективное существованіе міра, то «нравственный эгоизмъ» (или «моральное одиночество»,—какъ называетъ его Уилльямъ Джемсъ) отрицаетъ объективное существованіе *нравственнаго міропорядка* и разрѣшается напослѣдокъ въ *аморализмъ* или отрицаніе всякой нравственности; въ этомъ смыслѣ нравственный солипсизмъ относится къ нравственному нигилизму такъ же, какъ теоретическій солипсизмъ—къ интеллектуальному нигилизму: послѣднее слово теоретическаго солипсизма гласитъ: «нѣтъ міра,—*ergo* нѣтъ и міропознанія!»; послѣдній выводъ нравственнаго солипсизма утверждаетъ: «нѣтъ нравственнаго міропорядка,—*ergo* нѣтъ познанія нравственнаго міропорядка, нѣтъ нравственности!» Моральный солипсизмъ можно опредѣлить какъ безусловное сомнѣніе въ нравственной цѣнности всего безъ изыятія за исключеніемъ самаго факта нравственной самоцѣнности сомнѣвающагося. Моральный солипсизмъ считаетъ безспорнымъ единственно лишь фактъ нравственной самоцѣнности того, кто сомнѣвается въ существованіи нравственнаго міропорядка. Связанный съ именами скептика Анаксарха, Монтеня, Вовенарга, Гоббса, Руссо и главнымъ образомъ съ именами Макса Штирнера и Фридриха Ницше, моральный солипсизмъ, отправляясь отъ *моральнаго аностицизма*, съ логической послѣдовательностью приходитъ къ проповѣди *нравственнаго безразличія*. Такъ какъ «истины нѣтъ»,—учить теоретическій эгоизмъ,—то *все сомнительно* съ логической точки зрѣнія; такъ какъ «нѣтъ нравственной истины»,—учить

моральный эгоизмъ,—то *все сомнительно* съ нравственной точки зрѣнія; такъ какъ нѣтъ критерія истины,—учить теоретическій солипсизмъ,—то, слѣдовательно, нѣтъ ни истины, ни заблужденія; *поэтому—все дозволено въ логическомъ смыслѣ этого слова*; такъ какъ нѣтъ критерія *нравственной* истины,—учить моральный солипсизмъ,—то, слѣдовательно, нѣтъ ни добра, ни зла; *поэтому все дозволено въ нравственномъ смыслѣ этого слова*. Къ такой апологіи нравственного безразличія пришелъ въ наше время Фридрихъ Ницше, провозгласивъ заимствованный имъ у средне-вѣковыхъ ассасинъ девизъ: „*нѣтъ ничего истиннаго—все дозволено!*“¹⁾. Двухчленная формула эта, сочетая въ себѣ *отрицательный* тезисъ моральнаго солипсизма съ *положительнымъ* тезисомъ нравственнаго нигилизма, сочетаетъ въ себѣ также и указанныя выше логическія погрѣшности обоихъ этихъ типовъ пессимизма: если «нѣтъ ничего истиннаго» (въ нравственномъ смыслѣ этого слова), если нѣтъ нравственной истины, то возникаетъ вопросъ, какъ возможна *непреложная* нравственная истина, которая гласитъ: «все дозволено»? Если нѣтъ и не можетъ быть никакого критерія достовѣрности нравственныхъ (нормативныхъ) сужденій, то спрашивается, гдѣ же слѣдуетъ искать критерій для достовѣрности той нравственной истины, которая гласитъ: «все дозволено»? А вѣдь солипсизмъ провозглашаетъ эту безспорную истину какъ *единственный непогрѣшимый критерій* для оцѣнки нравственнаго поведенія человѣка! Если нѣтъ и не можетъ быть *никакой* вообще санкціи поведенія людей, то спрашивается, какъ возможна та высшая санкція нравственнаго общежитія, которая гласитъ «все дозволено», которая все дозволяетъ, все санкционируетъ?

А вѣдь максима «все дозволено» провозглашается солипсизмомъ какъ единственная и притомъ непререкаемая санкція нравственнаго поведенія!..

Самое сужденіе «нѣтъ (нравственной) истины—все дозволено» становится впервые возможнымъ лишь при молчаливомъ допущеніи существованія нравственной истины, такъ какъ въ противномъ случаѣ сужденіе это утратило бы всякій смыслъ; такимъ

¹⁾ Къ апологіи нравственнаго безразличія приходитъ также Иванъ Карамазовъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ Достоевскаго: „человѣкъ возвеличится духомъ... и явится *человѣкъ-богъ*. Въ этомъ смыслѣ ему „*все позволительно*“ и т. д.

образомъ моральный солипсизмъ, подобно «теоретическому эгоизму», самимъ фактомъ безусловнаго отрицанія истины притязаетъ *toto genere* на познаніе ея и тѣмъ самымъ молчаливо предрѣшаетъ (въ утвердительномъ смыслѣ) вопросъ о ея существованіи.

Несостоятельность формулы «все дозволено» объясняется молчаливымъ допущеніемъ возможности категоріи „дозволеннаго“ безъ санкціонирующей, „дозволяющей начала“ или—что то же самое—одновременнымъ требованіемъ категоріи «дозволеннаго» и отрицаніемъ нормативнаго, «дозволяющаго» начала. «Дозволеннымъ» мы почитаемъ все то, что согласуется съ нашимъ представленіемъ о «наивысшемъ благѣ», которое напередъ уже принимается нами за масштабъ для распознаванія «дозволеннаго» и «недозволеннаго»; предикатъ «дозволенный» означаетъ, въ сущности, не что иное, какъ «дозволенный съ точки зрѣнія того руководящаго начала, которое почитается *дозволяющимъ* одни дѣйствія и *запрещающимъ* другія. Самое понятіе о «дозволенномъ» становится впервые возможнымъ лишь при молчаливомъ допущеніи существованія санкціонирующаго или «дозволяющаго» начала, такъ какъ въ противномъ случаѣ понятіе это утрачиваетъ всякій смыслъ и превращается въ логическій *non sens*: безъ молчаливаго допущенія нормативнаго «дозволяющаго» начала немислимо представленіе о критеріи «дозволеннаго» и «недозволеннаго», немислима самая антитеза между добромъ и зломъ, немислимо самое понятіе о «дозволенномъ».

Такимъ образомъ понятіе «дозволеннаго» напередъ уже молчаливо предрѣшаетъ (въ утвердительномъ смыслѣ) вопросъ о существованіи нѣкотораго руководящаго начала (назовемъ его *x*), которое молчаливо принимается нами за непреодолимый критерій «дозволеннаго» и «недозволеннаго», за масштабъ для нравственной оцѣнки явленій и исключаетъ, поэтому, всякое сомнѣніе въ допустимости нравственной санкціи поведенія человѣка. |

Формула «нѣтъ истины—все дозволено» не только не разрѣшается въ отрицаніе нравственной отвѣтственности, не только не отрицаетъ нравственнаго достоинства человѣка, но, наоборотъ, отправляется отъ молчаливой *аполгии* нравственности, такъ какъ въ противномъ случаѣ она утратила бы всякій *raison d'être* и превратилась бы въ логическій *non sens*.

Такимъ образомъ, формула эта по самому строенію своему

оказывается логически несостоятельной, такъ какъ разрѣшается напослѣдокъ въ непримиримую внутреннюю антиномію. Тезисъ этой антиноміи *отрицаетъ* въ конецъ допустимость нравственной истины («*нѣтъ* истины») и тѣмъ самымъ *исключаетъ* самую возможность нравственнаго критерія *fas* и *nefas*, «дозволеннаго» и «недозволеннаго» («*нѣтъ* ничего недозволеннаго» = «все дозволено»); антитезисъ, напротивъ, отправляется отъ провозглашенія нравственной истины и; *признавая* тѣмъ самымъ допустимость таковой истины, съ логической неизбѣжностью *признаетъ* нравственный критерій *fas* и *nefas*, «дозволеннаго» и «недозволеннаго»; тезисъ разрѣшается въ *отрицаніе* всякой нравственности; антитезисъ, напротивъ, сводится въ конечномъ итогѣ къ *апологи* нравственности.

Антиномія эта устраняется въ томъ только случаѣ, если мы привнесемъ въ формулу «все дозволено» указанную выше поправку и примемъ терминъ «дозволенный» въ смыслѣ «*нравственно дозволеннаго*»; въ этомъ послѣднемъ случаѣ формула эта приметъ слѣдующій видъ: «все дозволено *лишь постольку, поскольку согласуется съ требованіемъ „наивысшаго блага“ или съ нормативной идеей, которая напередъ уже принимается за критерій добра и зла и даетъ нравственную санкцію поведенію чловѣка*».

Легко видѣть, однако, что въ такой редакціи формула эта утрачиваетъ свой *кажущійся, мнимый характеръ проповѣди нравственною безразличія* и разрѣшается въ *апологию* нравственности.

Пессимизмъ, *какъ вѣра и міропониманіе*, сводится напослѣдокъ къ утвержденію, что существующій міръ—*наихудшій* изъ всѣхъ возможныхъ, но при этомъ предикатъ „*наихудшій*“, какъ мы видѣли, получаетъ *три* значенія; сообразно *тремъ* значеніямъ термина «наихудшій» пессимизмъ расчленяется на *три основныхъ типа* рѣшенія проблемы цѣнности міра и жизни: 1) на языкѣ нравственнаго или *интуитивнаго пессимизма* терминъ «наихудшій» означаетъ „*нравственно несостоятельный*“; 2) съ точки зрѣнія *нигилизма* или *вселенскаго пессимизма* терминъ «наихудшій» нужно понимать какъ „*несостоятельный не только нравственно, но и логически*“; 3) наконецъ, агностицизмъ или *интеллектуальный пессимизмъ* разумѣетъ подъ терминомъ «наихудшій» „*не только нравственно и логически несостоятельный, но и безнадежно непо- знаваемый*“.

Тезисъ пессимизма *перваго* типа гласить: «міръ—*несостоятеленъ въ нравственномъ отношеніи*, а такъ какъ приємлемъ только нравственно состоятельный міропорядокъ, то, слѣдовательно, небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ».

Тезисъ пессимизма *второго* типа утверждаетъ: «міръ—*несостоятеленъ въ логическомъ смыслѣ* этого слова, а такъ какъ нравственно приємлемъ только логически состоятельный міропорядокъ, то, слѣдовательно, небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ».

Наконецъ, тезисъ пессимизма *третьяго* типа учитъ: «міръ *завѣдомо непознаваемъ*, а такъ какъ нравственно и логически приємлемъ только познаваемый міропорядокъ, то, слѣдовательно, небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ».

Суммируя признаки трехъ указанныхъ въ нашей классификаціи типовъ пессимизма, мы получимъ слѣдующую схему:

Схема классификаціи категорій пессимизма.

I. Первый типъ пессимизма:

нравственный пессимизмъ расчленяется на:

1.	2.
интуитивный пессимизмъ:	нигилизмъ или вселенскій пессимизмъ:
а) религиозный пессимизмъ.	а) постулатъ спасенія міра.
б) поэтическій пессимизмъ.	б) постулатъ пресѣченія человѣческаго рода.
в) пессимизмъ какъ настроеніе.	в) постулатъ пресѣченія міра.

II. Второй типъ пессимизма.

смѣшанный типъ пессимизма и оптимизма расчленяется на:

1.	2.
меліоризмъ или проповѣдь противленія злу добромъ (постулатъ приумноженія активнаго добра).	квіетизмъ или проповѣдь непротивленія злу зломъ (постулатъ приумноженія пассивнаго добра).

III. Третій типъ пессимизма:

агностицизмъ или интеллектуальный (гносеологическій) пессимизмъ

(философскій пессимизмъ) расчленяется на:

1.	2.
теоретическій агностицизмъ	моральный агностицизмъ
разрѣшается въ	разрѣшается въ
теоретическій солипсизмъ	моральный солипсизмъ
или	или
проповѣдь теоретическаго эгоизма.	проповѣдь нравственнаго эгоизма.

IV. Четвертый типъ пессимизма:

патологическій пессимизмъ или интеллектуальный нигилизмъ

(проповѣдь самоубійства и пресѣченія міра по гносеологическимъ основаніямъ).

V. Пятый типъ пессимизма:

соціальный пессимизмъ

(проповѣдь усовершенствованія соціального типа человѣчества).

Доколѣ пессимизмъ почерпаетъ свое обоснованіе въ авторитетныхъ и властныхъ догматахъ вѣры, бесполезно, конечно, защищать или оспаривать правоту его мрачнаго взгляда на жизнь: субъективное исповѣданіе вѣры въ преобладаніе зла надъ добромъ напередъ уже *предрѣшаетъ* въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о цѣнности міра и дѣлаетъ невозможнымъ и ненужнымъ объективное рѣшеніе этого вопроса.

Но доколѣ пессимизмъ покоится на вѣрѣ въ несовершенство *соціального* міропорядка и печалуется объ обновленіи соціального типа человѣчества, его недовольство земнымъ удѣломъ человѣка разрѣшается въ единственный *непреходящій* типъ пессимизма— въ *соціальную міровую скорбь*.

Соціальный пессимизмъ съ его печалованіемъ о грядущемъ человѣкѣ, съ его тоской по недостижимымъ идеаламъ человѣческаго счастья, разрѣшается въ проповѣдь *соціальной любви къ человѣку* и не мирится, поэтому, съ отрицаніемъ міра и куль-

туры: нравственный протестъ противъ социальнаго міропорядка разрѣшается въ бодрящій призывъ къ социальному творчеству человѣка:

„Im Weiterschreiten find'er Qual und Glück,
„Er, unbefriedigt jeden Augenblick!“

(„Въ неустанномъ шествованіи впередъ обрѣтеть онъ, неутомимый, источникъ мукъ и счастья“.)
„Фаустъ“.)

Соціальная любовь покоится на вѣрѣ въ безсмертіе духа, въ безсмертіе человѣка, какъ автономнаго творца нравственныхъ идеаловъ, диктующаго законы социальному общежитію грядущаго человѣчества. Предвосхищеніе грядущаго царства соціальной любви, этого града Божія на землѣ, прокладываетъ мостъ къ социальному безсмертію человѣка, какъ это художественно высказала Джорджъ Эллиотъ устами пророка Мардохея: «Я ощущаю въ своей груди радостное предвосхищеніе иной грядущей жизни, иного грядущаго міра, котораго мнѣ не суждено увидѣть своими глазами, и въ которомъ душа моя, быть можетъ, не будетъ признана моею. Я вѣрую въ эту грядущую жизнь и люблю ее такъ, что готовъ принести на ея алтарь мою жалкую жизнь и сказать: «сторай, сторай, мое сердце, и превратись въ то, что есть моя любовь, а не я самъ!»

Въ соціальной любви къ человѣку почерпаетъ свое обоснованіе вѣра въ социальное безсмертіе, какъ высшій синтезъ, примиряющій антитезу между нравственными постулатами пессимизма и оптимизма. Если пессимизмъ не хочетъ превратиться въ ту философію, которая, — по словамъ Паскаля, — «сама надъ собой смѣется», онъ долженъ «не презирать, а познавать міръ»; въ противномъ случаѣ пессимизмъ разрѣшается въ *лжефилософію*, такъ какъ ему неминуемо грозитъ та трагическая катастрофа, которую онъ предрекаетъ міру и всякой культурѣ: апокалипсисъ кончины міра разрѣшается въ апокалипсисъ кончины пессимизма ¹⁾.

Семенъ Грузенбергъ.

¹⁾ Пользуюсь случаемъ выразить признательность моимъ почтеннымъ оппонентамъ — профессору А. И. Введенскому, доценту И. И. Лапшину, С. А. Аскольдову, В. И. Вейдеману и Н. П. Нехорошеву за указанія, сдѣланныя ими въ преніяхъ по поводу настоящей статьи, прочитанной въ качествѣ доклада въ засѣданіи Петербургскаго философскаго общества 6 марта с. г. С. Г.

Психастенія и навязчивыя психическія состоянія.

I.

Современное ученіе о *психастеніи* тѣсно связано съ тѣмъ, что извѣстно подъ названіемъ «*навязчивыхъ психическихъ состояній*». Послѣ того, какъ эти послѣднія были хорошо изучены въ своихъ проявленіяхъ, послѣ того, какъ они были детально описаны цѣлымъ рядомъ выдающихся изслѣдователей и наблюдателей, видѣвшихъ въ нихъ одинъ изъ своеобразныхъ видовъ психической дегенерации, наступаетъ новое направленіе, которое разсматриваетъ навязчивыя психическія состоянія не съ точки зрѣнія клинико-антропологической, а съ точки зрѣнія клинико-психологической; и это новое направленіе въ данной области стремится создать изъ навязчивыхъ психологическихъ состояній новую логическую единицу, самостоятельный, автономный неврозъ или, вѣрнѣе, психо-неврозъ, между тѣмъ какъ еще недавно всѣми признавалось, что навязчивыя психическія состоянія суть не что иное, какъ своеобразное сочетаніе симптомовъ, какъ симптомъ, сопровождающій собой то, что называется дегенераціей. Новыя точки зрѣнія, новыя воззрѣнія, касающіяся навязчивыхъ состояній, имѣютъ значеніе не только въ смыслѣ обобщенія и синтеза; они многое, надо сказать, освѣтили ярче и сильнѣе; они обратили вниманіе на нѣкоторыя стороны, прежде оставшіяся въ тѣни.

Такъ какъ навязчивыя психическія состоянія являются однимъ изъ наиболѣе бросающихся въ глаза признаковъ психастеніи, необходимо дать общую ихъ характеристику, ихъ описаніе; и это будетъ тѣмъ болѣе умѣстно, что въ русской литературѣ нѣтъ описанія сколько-нибудь полной картины навязчивыхъ психическихъ состояній, представляющихъ интересъ въ психологи-

ческомъ отношеніи и часто встрѣчающихся въ той или другой формѣ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи картины навязчивыхъ психическихъ состояній я буду пользоваться не ссылками и примѣрами, взятыми у другихъ авторовъ, а главнымъ образомъ своими личными наблюденіями и изслѣдованіями, которыя мнѣ удалось сдѣлать въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ моей медицинской дѣятельности.

Навязчивыя психическія состоянія выражаются самымъ различнымъ образомъ; приходится говорить о навязчивыхъ мысляхъ или идеяхъ, навязчивыхъ страхахъ или фобіяхъ, навязчивыхъ представленіяхъ, желаніяхъ, побужденіяхъ, влеченіяхъ, движеніяхъ и проч.; для обозначенія различныхъ проявленій этого рода предложенъ цѣлый рядъ специальныхъ названій; и этой терминологіей прежде пользовались больше, чѣмъ теперь, когда она даже въ значительной степени игнорируется. Мнѣ придется ниже упоминать о нѣкоторыхъ терминахъ этого рода, когда будетъ идти рѣчь объ опредѣленныхъ навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ.

Отдѣльные психическіе процессы, конечно, являются не изолированными, не обособленными; и наше дѣленіе навязчивыхъ психическихъ состояній будетъ, несомнѣнно, искусственнымъ; но мы будемъ пользоваться имъ ради нѣкотораго удобства при изложеніи, ради того, что оно даетъ намъ возможность группировки, правда несовершенной, навязчивыхъ психическихъ состояній. Такъ какъ терминъ «*навязчивыя психическія состоянія*» нѣсколько длиненъ, неуклюжъ, то иногда, вмѣсто него, особенно тамъ, гдѣ можно будетъ говорить о навязчивыхъ идеяхъ и навязчивыхъ представленіяхъ, я буду употреблять терминъ «*обсессіи*».

Основными отличительными чертами навязчивыхъ психическихъ процессовъ будутъ слѣдующія: 1) о нихъ возможно говорить тамъ, гдѣ сознание субъекта остается непомраченнымъ, незатуманеннымъ, яснымъ; 2) индивидуумъ, у котораго существуютъ обсессіи, хорошо понимаетъ и ясно сознаетъ, что онѣ всплываютъ въ полѣ его сознанія противъ его воли, противъ его желанія; 3) онѣ носятъ характеръ чего-то чуждаго и посторонняго данному состоянію сознанія и мало поддаются устраненію при волевыхъ усиліяхъ; 4) онѣ могутъ нарушать въ той или другой степени правильное и нормальное теченіе жизни; 5) онѣ сопро-

вождаются депрессивной эмоціей, чувствомъ тревоги, чѣмъ онѣ отличаются отъ простыхъ *idées fixes*; 6) онѣ не разрушаютъ интеллекта, не разстраиваютъ способности соображенія и логическихъ сужденій и пр., если, конечно, не выходятъ за извѣстные предѣлы; 6) возникновеніе ихъ можетъ сопровождаться физическими явленіями; 7) навязчивыя мысли и представленія могутъ быть названы паразитарными. — Человѣкъ, у котораго наблюдаются навязчивыя психическія состоянія, сохраняетъ свой здравый смыслъ, остается разумнымъ, сознавая нелѣпность, странность, ненужность и даже абсурдность ихъ.

То, что называется *навязчивыми мыслями* или *навязчивыми идеями*, можетъ выражаться различнымъ образомъ; однако, чаще всего обсессіи обнаруживаются въ видѣ *болѣзненныхъ сомнѣній*, въ формѣ того, что прежде описывалось, какъ *folie du doute*; этотъ симптомъ проявляется въ слѣдующемъ: сдѣлаетъ такой индивидуумъ что-нибудь, и у него возникаетъ мысль о томъ, такъ ли онъ исполнилъ это, какъ нужно; онъ даже начинаетъ сомнѣваться, дѣйствительно ли онъ сдѣлалъ это, и размышлять, не нужно ли было бы это сдѣлать иначе или передѣлать. Когда такой индивидуумъ закроетъ, напр., форточку или погаситъ лампу или свѣчу, у него тотчасъ же возникаетъ въ полѣ сознанія мысль о томъ, сдѣлалъ ли онъ это или сдѣлалъ ли онъ это, какъ слѣдуетъ; онъ начинаетъ беспокоиться, волноваться, тревожиться; онъ сомнѣвается какъ будто въ своихъ дѣйствіяхъ, онъ долженъ провѣрить себя и убѣдиться въ томъ, что онъ не ошибся и все исполнилъ такъ, какъ это было нужно; убѣдивши себя такъ или иначе, успокоивши себя, онъ снова начинаетъ волноваться, у него снова зарождается сомнѣніе такого же рода; онъ снова оказывается во власти тѣхъ же навязчивыхъ мыслей; и онъ провѣряетъ себя и контролируетъ до тѣхъ поръ, пока ни получить достаточной и полной увѣренности, что все, насчетъ чего онъ волновался, сдѣлано и исполнено имъ, какъ нужно и какъ слѣдуетъ. Нерѣдко приходится слышать отъ такого рода лицъ, что, опустивши письмо, напр., въ почтовый ящикъ, они начинаютъ сомнѣваться относительно того, правильно ли написанъ адресъ на конвертѣ, не перепутали ли они писемъ, наклеили ли марку; и, опуская письмо въ почтовый ящикъ, они нерѣдко стараются провѣрить себя въ самый послѣдній моментъ, быстро пробѣгая глазами адресъ, ими написанный, и обращая

вниманіе на то, есть ли на конвертѣ марка и проч. Въ какой курьезной формѣ сказывается иной разъ эта неувѣренность въ самомъ себѣ, для поясненія этого я приведу одинъ изъ любопытныхъ примѣровъ, интересныхъ и въ практическомъ отношеніи; я зналъ одного гимназиста, хорошо учившагося юношу, у котораго были разнаго рода obsessii; этотъ молодой человѣкъ, приготовивъ уроки къ слѣдующему дню, не получалъ увѣренности въ томъ, что все, ему заданное, онъ знаетъ хорошо; и тогда онъ начиналъ повторять выученные и приготовленные уроки, дѣлая это нѣсколько разъ въ одинъ и тотъ же вечеръ; такъ какъ ему приходилось тратить на это много времени, то родители обратили вниманіе на то, что ихъ сынъ слишкомъ долго занимается; ихъ стало смущать то, что онъ сидитъ за уроками до поздней ночи, лишаетъ себя отдыха и сна и иногда даже засыпаетъ за учебникомъ. Когда родители стали подробнѣе спрашивать сына, то оказалось, что у него существуетъ болѣзненная неувѣренность въ себѣ, что у него во время приготовления уроковъ нѣтъ увѣренности, что онъ знаетъ хорошо то, что ему задается; и это заставляетъ его безъ конца повторять одно и то же; при разспросѣ и медицинскомъ изслѣдованіи этого гимназиста было констатировано, что у него существуетъ тревожно-мнительный характеръ и что стремленіе провѣрять себя касается многихъ мелочей повседневной жизни.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ отмѣчается такъ называемое *болѣзненное мудрствованіе*; это послѣднее выражается въ томъ, что у индивидуума такого рода возникаетъ навязчивая потребность разрѣшать разные вопросы, важные или не имѣющие значенія; нерѣдко это относится къ религиознымъ вопросамъ, къ проблемамъ о происхожденіи міра, человѣка, будущей жизни и т. д.; и эти размышленія сводятся не къ нормальному разрѣшенію вопросовъ, интересующихъ всѣхъ мыслящихъ людей, а къ болѣзненному стремленію къ навязчивымъ и притомъ мучительнымъ разсужденіямъ; при чемъ больной задаетъ себѣ вопросы часто въ формѣ совѣтъ не научной, и онъ находится подъ вліяніемъ навязчивой потребности во что бы то ни стало рѣшить задаваемые себѣ вопросы. Иной разъ больной занимается тѣмъ, что разрѣшаетъ цѣлый рядъ вовсе ненужныхъ и совершенно безцѣльныхъ вопросовъ, странныхъ и смѣшныхъ; напр., онъ спрашиваетъ себя, какъ онъ по-

ступить, если бы случилось то, а не другое, что будетъ дальше, къ чему поведетъ то, что можетъ случиться, что будетъ въ другихъ случаяхъ и пр.; при этомъ онъ часто размышляетъ и рассуждаетъ о томъ, чего никогда не будетъ и относительно чего мало вѣроятія, что можетъ случиться. Онъ можетъ сознавать нелѣпость этихъ предварительныхъ разсужденій на всякій случай, онъ можетъ понимать безцѣльность и ненужность такихъ навязчивыхъ соображеній относительно будущаго, но онъ не въ силахъ отъ нихъ отдѣлаться, ибо они противъ его воли и вопреки его желаніямъ навязываются его сознанію, насильственно врываются въ его мышленіе, и его «я» остается часто чуждымъ и постороннимъ по отношенію къ нимъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ у лицъ, страдающихъ obsessiями, слагается сложная система навязчиваго міросозерцанія, которое противорѣчитъ ихъ моральной личности и противъ котораго протестуютъ ихъ моральныя чувствованія; наприм., больной, человѣкъ съ идеальными воззрѣніями, начинаетъ думать навязчивымъ образомъ о томъ, что все въ этомъ мірѣ держится на половыхъ сношеніяхъ, что этотъ элементъ всюду проникаетъ, что все имѣетъ къ нему отношеніе, что все связано съ нимъ и проч.; не соглашаясь съ такимъ воззрѣніемъ, протестуя противъ него, больной не въ состояніи изгнать его изъ своего сознанія; и такое состояніе можетъ быть для больного очень мучительнымъ и тягостнымъ; иной разъ это навязчивое міросозерцаніе выражается, конечно, въ иномъ видѣ, въ другой формѣ, и во всѣхъ случаяхъ такого рода оно является чуждымъ и постороннимъ для «я» того индивидуума, у котораго оно существуетъ.

Навязчивыя идеи могутъ мѣшать больному сосредоточивать свое вниманіе на томъ, что требуется даннымъ моментомъ, что нужно именно въ данное время; у религіозныхъ людей, сюда относящихся, чаще всего это обнаруживается во время молитвы, въ церкви; и тутъ бываетъ такъ, что приходитъ такой индивидуумъ, напр., въ церковь съ искреннимъ желаніемъ помолиться; но скоро онъ замѣчаетъ, что отвлекается отъ религіозныхъ представленій воспоминаніями объ обычныхъ житейскихъ дѣлахъ, что его мысли легко уносятся въ сторону, что онъ думаетъ и размышляетъ въ данный моментъ вовсе не о томъ, о чемъ ему хотѣлось бы мыслить по его религіознымъ убѣжденіямъ, а о чемъ-то другомъ, не соотвѣтствующемъ мѣсту; и онъ часто ло-

вить себя на этомъ, стараясь направить ходъ мыслей въ опредѣленномъ отношеніи. Сосредоточившись, дѣйствительно, на религиозныхъ представленіяхъ, придя въ подобающее настроеніе, онъ снова отвлекается отъ молитвы, снова начинаетъ думать о другомъ, и опять ловить себя, и опять дѣлаетъ надъ собою нѣкоторое волевое усиліе, чтобы дать извѣстное направленіе своимъ мыслямъ и т. д., и т. д.

Что касается *навязчивыхъ представленій* въ болѣе тѣсномъ смыслѣ этихъ словъ, то надо сказать, что у лицъ, страдающихъ обсессіями, они выражаются въ формѣ болѣе-конкретныхъ и болѣе опредѣленныхъ образовъ, отличающихся меньшею отвлеченностью, чѣмъ то, что называется собственно навязчивыми идеями или мыслями; навязчивыя представленія проявляются весьма разнообразно и въ особой причудливой, иногда курьезной формѣ. Содержаніе ихъ бываетъ также неодинаковаго характера, что зависитъ отъ того, каково образованіе больного, его умственные интересы, развитіе, общественное положеніе. Интересно, что у многихъ больныхъ, которые страдаютъ обсессіями, существуютъ представленія навязчиваго характера съ эротическимъ и циническимъ содержаніемъ; сюда относятся, напр., такъ называемыя хульныя мысли, возникающія при видѣ иконъ и во время молитвы; эти хульныя мысли обыкновенно смущаютъ и волнуютъ людей религиозныхъ, заставляютъ иногда ихъ считать себя особенными грѣшниками. Хульныя мысли выражаются такимъ образомъ: напр., начинаетъ больной молиться, и въ это время у него всплываютъ въ полѣ сознанія противъ его воли навязчивыя представленія о половыхъ органахъ, половомъ актѣ, возникаютъ навязчивыя воспоминанія о какихъ-либо картинахъ или сценахъ эротическаго и неприличнаго содержанія; больной сознаетъ всю нелѣпость, всю ненормальность подобныхъ навязчивыхъ психическихъ сочетаній, онъ возмущается этимъ, недоволенъ самимъ собою, волнуется и разстраивается, онъ старается освободиться отъ нихъ, какъ отъ чего-то посторонняго, паразитарнаго; но это ему или съ трудомъ удается на короткое время, или совсѣмъ почти не удается; освободившись отъ этихъ навязчивыхъ состояній, почувствовавъ облегченіе отъ нихъ, онъ снова замѣчаетъ, что они одолеваетъ его и что борьба съ ними для него не только трудна, но даже иногда и совсѣмъ невозможна. Слѣдуетъ добавить еще, что навязчивыя

представленія эротическаго, неприличнаго и циническаго содержанія встрѣчаются, судя по разсказамъ больныхъ, довольно часто; ихъ приходится наблюдать у лицъ различнаго умственнаго развитія, въ различныхъ общественныхъ слояхъ, у того и другого пола. Иногда это патологическое явленіе выражается въ томъ, что у человѣка, наклоннаго къ обсессіямъ, возникаетъ навязчивая склонность къ ассоціаціямъ грубаго содержанія при видѣ уважаемыхъ, почтенныхъ и любимыхъ лицъ или ихъ изображеній.

Изъ навязчивыхъ психическихъ состояній, наиболѣе часто встрѣчающихся, надо отмѣтить такъ называемые *навязчивые страхи* или *фобіи*, представляющіе въ общемъ чрезвычайно пеструю и причудливую картину. У многихъ лицъ, страдающихъ навязчивыми состояніями, наблюдается болѣзненно-утрированная, переходящая границы нормальнаго, *боязнь нечистоты*, *болѣзненная брезгливость*; обыкновенно эта фобія сочетается съ побужденіемъ и стремленіемъ мыть часто руки; при этомъ существуетъ иногда болѣзненное опасеніе свободно и безъ волненія прикасаться къ окружающимъ предметамъ и вещамъ. Въ этихъ случаяхъ индивидуумъ тревожится по тому поводу, что онъ можетъ заразиться какою-либо серьезною болѣзью, напр., сифилисомъ (*сифилофобія*), венерическою болѣзью или чѣмъ-либо другимъ; и этотъ страхъ выражается въ преувеличенной формѣ, ибо больной боится заразы тогда даже, когда она не можетъ имѣть мѣста, когда она совсѣмъ невозможна. Если индивидуумъ, страдающій такого рода фобіей, прикоснется къ такому предмету, который онъ считаетъ носителемъ заразы, нечистымъ, то онъ спѣшитъ мыть свои руки; онъ начинаетъ волноваться и тревожиться по поводу того, что если онъ не сдѣлаетъ этого, то зараза перейдетъ на него; онъ не просто вымоетъ руки, онъ будетъ мыть ихъ усердно, старательно, тщательно, даже нѣсколько разъ иногда, пока не получитъ увѣренности, что сдѣлалъ это такъ, какъ считаетъ нужнымъ. Чтобы пояснить, въ чемъ и какъ сказывается и проявляется эта боязнь нечистоты, эта болѣзненная брезгливость, я приведу нѣсколько примѣровъ изъ моихъ личныхъ наблюденій; напр., я зналъ одну особу, страдавшую навязчивыми психическими процессами, которая никому не позволяла прикасаться къ той чашкѣ, изъ которой она пила чай; она сама мыла свою чашку; она приходила въ большое вол-

неніе, если кто-нибудь случайно или по ошибкѣ прикоснулся къ ея чашкѣ или собирался мыть ее. Одна изъ моихъ знакомыхъ, также страдавшая навязчивыми психическими состояніями и, между прочимъ, болѣзненнымъ страхомъ заразиться сифилисомъ, бралась за ручки дверей, часто отворявшихся неизвѣстными ей лицами, не иначе, какъ чрезъ что-либо: чрезъ бумагу, чрезъ платокъ, чрезъ платье. Многія изъ лицъ съ патологической безргливостью стараются часто мыть свои руки; нѣкоторыя изъ нихъ сдуваютъ пыль или всегда обтираютъ то мѣсто, гдѣ имъ приходится садиться; при этомъ, субъектъ понимаетъ и сознаетъ, что всѣ такія предосторожности излишни, что онѣ странны, но онъ не можетъ отдѣлаться отъ навязчиваго страха, диктующаго ему такіе поступки, которыхъ не признаетъ и которые отрицаетъ обыкновенно его разумъ.

Тамъ, гдѣ навязчивыя психическія состоянія выражены рѣзче, гдѣ они глубже и интенсивнѣе, бываетъ такъ, что больной, боящійся нечистоты и заразы, старается по возможности ни къ чему не прикасаться; и, при этомъ, онъ держитъ свои руки особеннымъ образомъ. Иной разъ этотъ патологическій страхъ заразы и нечистоты выражается въ абсурдной формѣ; я зналъ одну больную, которая снова отсылала къ прачкѣ бѣлье, если, напр., узелъ, хорошо завязанный, съ только что принесеннымъ отъ прачки бѣльемъ, падалъ случайно на полъ. Эта же особа сама мыла одно время свою посуду, необходимую для ея стола; она мыла ее особеннымъ образомъ, по-своему, въ извѣстномъ порядкѣ; это было для нея своего рода священнодѣйствіе; и она не любила, чтобы ей въ то время мѣшали; она тратила на это и много воды, и много времени, хотя и сознавала, что такое тщательное мытье посуды и излишне, и странно, и смѣшно, но патологическій страхъ нечистоты, патологическая безргливость были сильнѣе того, что исходило отъ разума. Приходится наблюдать такіе случаи, когда лица, страдающія этой фобіей, моютъ свои руки такъ часто, такъ старательно и усердно, что кожа на кистяхъ рукъ становится сухой, покрывается ссадинами и трещинами, краснѣетъ; и, кромѣ боязни нечистоты или заразы, здѣсь субъектъ страдаетъ также и болѣзненной неувѣренностью, что побуждаетъ въ свою очередь мыть руки еще дольше и продолжительнѣе, чѣмъ этого требуетъ самый болѣзненный страхъ. Одна изъ больныхъ, мнѣ извѣстныхъ, боялась ужасно

пыли; если при ней производилась въ домѣ приборка, если она видѣла гдѣ-нибудь пыль, то начинала тревожиться, волноваться; она боялась, что зараза можетъ пристать къ ней чрезъ воздухъ, на разстояніи; она старалась надѣвать и снимать обувь по возможности къ ней не прикасаясь. Относясь критически къ своимъ опасеніямъ и навязчивымъ страхамъ, лица такого рода не могутъ ихъ побороть.

У одного изъ больныхъ, который страдалъ разнаго рода навязчивыми состояніями и у котораго, между прочимъ, была боязнь прикосновенія къ окружающимъ и встрѣчающимся лицамъ, существовало навязчивое представленіе, что онъ можетъ кого-нибудь задѣть и тѣмъ причинить вредъ этому лицу; по этому поводу онъ всегда волновался, тревожился, старался избѣгать тѣхъ мѣстъ, гдѣ бывало много народу; бывать въ церкви, напр., для него было истиннымъ мученіемъ, особенно въ то время, когда было тамъ много народу; тутъ онъ держался особенно осторожно, заботясь постоянно, чтобы кого-нибудь и какъ-нибудь не задѣть и чтобы этимъ кому-нибудь не причинить вреда для здоровья. Онъ зналъ и хорошо понималъ, что этого бояться не слѣдуетъ; но навязчивый страхъ былъ сильнѣе того, что подсказывалъ ему разумъ; находясь подъ вліяніемъ этой фобіи, онъ представлялъ себѣ, въ своемъ воображеніи и фантазіяхъ, что если онъ кого-либо задѣнетъ, то это лицо можетъ споткнуться, благодаря ему, упасть, получить при этомъ поврежденіе, умереть и т. д.; когда мысли его доходили до этого, онъ приходилъ въ ужасъ и въ содроганіе. Одно время онъ только и заботился о томъ, чтобы никого по возможности не задѣвать, на это уходило у него почти все время, это дѣлало невозможнымъ для него передвиженіе по улицѣ, посѣщеніе церкви и пр.; и все это было для него чрезвычайно мучительно и тягостно. Впрочемъ, онъ не находилъ себѣ спокойствія и въ томъ случаѣ, если нигдѣ почти не бывалъ, если никого ему не приходилось задѣвать; и тутъ у него возникали сомнѣнія насчетъ того, не ошибается ли, дѣйствительно ли онъ не задѣлъ никого, не забылъ ли онъ объ этомъ; не вѣря собственнымъ воспоминаніямъ, провѣряя себя, стараясь припомнить, гдѣ онъ былъ и кого встрѣчалъ по дорогѣ, онъ начиналъ волноваться и не могъ успокоиться: «Что если онъ кого-нибудь задѣлъ и причинилъ этимъ вредъ и несчастіе тому лицу, а самъ

объ этомъ забылъ». Особенно пугала этого больного встрѣча съ людьми, со стариками, съ немощными физически, съ пьяными; всѣхъ ихъ онъ особенно сторонился и боялся еще больше. Идя по улицѣ или находясь въ церкви, онъ присматривался внимательно къ тѣмъ, кто именно его окружаетъ; ему приходилось сходить нерѣдко съ троттуара, чтобы дать дорогу другимъ и чтобы никого не задѣть или чтобы его никто не задѣлъ, что было для него, въ сущности, совершенно безразлично. Иной разъ онъ подходилъ къ незнакомому человѣку въ церкви или на улицѣ и спрашивалъ, не задѣлъ ли онъ его, не причинилъ ли ему вреда и т. д. Войдя благополучно въ церковь, онъ начиналъ обдумывать, какъ бы ему выйти изъ нея такъ же осторожно, какъ онъ вошелъ, какъ бы ему не задѣть кого-либо при выходѣ изъ нея. Самъ больной рассказывалъ о себѣ много курьезныхъ происшествій, бывавшихъ съ нимъ и связанныхъ съ его навязчивыми психическими состояніями; такъ, напр., онъ сообщилъ объ одномъ изъ такихъ происшествій съ нимъ: однажды идетъ онъ по улицѣ, видитъ, что навстрѣчу ему по троттуару идутъ двое пьяныхъ, которые несутъ какую-то ношу; замѣтивъ ихъ издали, онъ сталъ ихъ обходить и принимать предосторожности, какія находилъ нужными. Дѣло обошлось для него вполне благополучно: онъ ихъ не задѣлъ, они его не задѣли; но тутъ онъ начинаетъ сомнѣваться, такъ ли это было, дѣйствительно ли встрѣчные эти прошли мимо него благополучно; онъ возвращается къ нимъ, спрашиваетъ, не пострадали ли они чрезъ него и гдѣ они живутъ; ихъ адресъ былъ необходимъ ему для того, чтобы имѣть возможность справиться объ ихъ здоровьѣ впослѣдствіи; на другой день онъ отправляется по указанному адресу; своихъ вчерашнихъ случайныхъ встрѣчныхъ дома не засталъ, но засталъ ихъ хозяина, который подумалъ, что больной нашъ желаетъ переманить къ себѣ его рабочихъ, и грубо съ нимъ обошелся, прибѣгнувъ даже къ физическому насилию. И въ рассказахъ больного о подобныхъ происшествияхъ съ нимъ звучитъ комическая нотка, ибо и самъ онъ къ своимъ навязчивымъ мыслямъ и фобіямъ относится критически, хотя часто имъ подчиняется и часто съ ними считается.

У нѣкоторыхъ индивидуумовъ, представляющихъ картину обсессій и фобій, наблюдаются разнаго рода причудливыя проявленія, связанныя съ профессіей; нерѣдко мнѣ приходилось

встрѣчать курьезные симптомы навязчиваго характера у конторщиковъ, у различныхъ лицъ, которыя имѣють дѣло съ бумагами и писаніемъ. Я зналъ одного молодого человѣка, учившагося каллиграфіи и испытывавшаго навязчивое стремленіе писать букву «и» такъ, какъ это ему хотѣлось; эту букву онъ выводилъ особенно тщательно и старательно и всегда бывалъ недоволенъ тѣмъ, какъ она у него выходила; причемъ, къ этому онъ относился не равнодушно, и это его волновало; когда встрѣчалась эта буква, онъ настораживался, собирался съ силами, напрягалъ свое вниманіе, всѣ свои старанія, но удовлетворенія не получалъ. Другой больной, по профессіи нотариусъ, боялся того, что онъ можетъ написать въ своихъ дѣловыхъ бумагахъ что-либо не подходящее, что-либо такое, что его можетъ скомпрометировать, сконфузить, повредить, подвести подъ судъ; онъ не вѣрилъ себѣ и опасался, что не удержится и напишетъ, напр., бранныя и непристойныя слова по адресу какого-либо высокопоставленнаго лица; когда ему было похуже, когда у него навязчивые страхи были больше, онъ съ безпокойствомъ и съ волненіемъ спрашивалъ у окружающихъ, не оставилъ ли онъ случайно гдѣ-нибудь бумажки, на которой могъ бы написать что-либо неприличное; онъ просилъ запирать на замокъ отъ себя ту комнату, гдѣ были его дѣла; онъ не надѣялся на самого себя, хотя и понималъ, что его страхи и тревоги напрасны, неосновательны, нелѣпы и что онъ боленъ. Замѣтимъ; между прочимъ, что тотъ симптомъ, который наблюдался у этого больного, носить названіе *графофобія* (т.-е. боязнь писать).

Наблюденіе показываетъ, что многія лица, страдающія навязчивыми психическими состояніями, боятся заболѣть сами душевною болѣзнью съ потерю и утратою сознанія; этотъ симптомъ называется *психопатолофобія* или *манифобія*; этотъ признакъ наблюдается какъ въ болѣе тяжелыхъ случаяхъ обсессій и фобій, такъ и въ болѣе легкихъ; онъ выражается обыкновенно въ томъ, что такой индивидуумъ, обращая вниманіе на существующія у него аномаліи въ душевной сферѣ, начинаетъ тревожиться по поводу того, что у него можетъ наступить спутанность мыслей и что онъ перестанетъ понимать окружающее и осмысленно къ нему относиться. Иной разъ такой человѣкъ начинаетъ слѣдить самъ за собою внимательно, часто контролируетъ и провѣряетъ

себя чрезъ другихъ, спрашиваетъ о томъ же у лицъ, ему близкихъ. Этотъ страхъ заболѣть психически и притомъ съ потерю сознанія возникаетъ нерѣдко и усиливается при видѣ лицъ, страдающихъ какою-либо явною душевною болѣзнью, напр., лишенныхъ разума, бессмысленныхъ и пр. Многіе изъ страдающихъ obsessiями и фобіями боятся тѣхъ, кого въ обществѣ принято считать психически больными; я зналъ одну особу съ навязчивыми психическими состояніями, которая боялась даже приходивъ въ соприкосновеніе съ предметами, бывшими въ употребленіи у душевно-больныхъ; она избѣгала даже прикасаться къ такимъ предметамъ.

Нерѣдко при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ встрѣчается страхъ нѣкоторыхъ словъ; этотъ симптомъ можно бы назвать *ономатафобіей*; чаще всего здѣсь дѣло касается такихъ словъ, которыя указываютъ на что-либо непріятное для даннаго субъекта, или вызываютъ по ассоціаціи мысли и представленія о томъ, что его волнуетъ или волновало и беспокоило когда-нибудь. Нѣкоторыя изъ этихъ лицъ не могутъ слышать, когда произносятъ при нихъ вслухъ такія слова, какъ «самоубійство, смерть, чортъ» и т. п.; бываетъ даже, что такой индивидуумъ избѣгаетъ встрѣчи и разговора съ людьми, имѣющими обыкновеніе или случай произносить эти слова; и онъ при этомъ, при этихъ словахъ, не только волнуется, онъ разстраивается; они надолго задерживаются въ его сознаніи, вызывая по ассоціаціи другія представленія, можетъ быть, подобнаго же содержанія. Иной разъ такому индивидууму кажется, что если онъ услышитъ одно изъ этихъ словъ, то случится что-нибудь дурное, какое-либо несчастіе, съ нимъ или съ его близкими и родными. Непріятныя слова иногда настолько тягостны и мучительны для нѣкоторыхъ лицъ, страдающихъ obsessiями, что они принимаютъ мѣры къ тому, чтобы не встрѣчаться съ ними и въ книгахъ, при чтеніи. Бываетъ нерѣдко въ этихъ случаяхъ страхъ словъ, по своему смыслу индифферентныхъ, безразличныхъ; но гутъ, повидимому, боязнь определенныхъ словъ такого рода находится въ связи съ какими-либо непріятными представленіями или переживаніями, и этотъ навязчивый страхъ сочетается съ послѣдними при помощи ряда ассоціацій, изъ которыхъ часть въ послѣдствіи выпадаетъ и остается лишь одна фобія, трудно объяснимая безъ такого предположенія.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ наблюдается навязчивый страхъ всякихъ острыхъ предметовъ или какихъ-либо опредѣленныхъ острыхъ предметовъ, наприм., топоровъ, вилокъ, ножей, булавокъ (*беленофобія*) и проч.; приче́мъ видъ этихъ вещей разстраиваетъ субъекта, заставляетъ его волноваться и сторониться ихъ; этотъ страхъ сочетается обыкновенно съ представленіемъ или мыслью о томъ, что такими предметами можно нанести вредъ окружающимъ, и субъектъ боится, что у него явится желаніе сдѣлать это, и онъ не удержится, не справится съ этимъ влеченіемъ. Относительно болѣе мелкихъ острыхъ предметовъ, наприм., иголокъ, мелкихъ стеколъ и проч., возникаетъ у лицъ, страдающихъ obsessiями, опасеніе, что эти предметы могутъ попасть въ пищу, что ихъ можетъ кто-нибудь проглотить и тѣмъ причинить себѣ вредъ; подѣ вліяніемъ такого страха субъектъ волнуется, провѣряетъ себя, ищетъ острыхъ предметовъ тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ и гдѣ ихъ вовсе нечего и бояться. Я зналъ одну особу, мать семейства, которая боялась давать своимъ дѣтямъ лѣкарство изъ стеклянной посуды, ибо она не могла получить увѣренности, что въ немъ нѣтъ ничего посторонняго, и ее всегда беспокоила мысль: «а что, если вдругъ вмѣстѣ съ лѣкарствомъ ея ребенокъ проглотилъ кусочекъ стекла, и она этого не замѣтила!» У нѣкоторыхъ лицъ, страдающихъ obsessiями и фобіями, существуетъ навязчивый страхъ смерти (*танатофобія*); иной разъ въ этихъ случаяхъ наблюдается боязнь покончить свою жизнь самоубійствомъ; и субъектъ боится, что у него явится желаніе и непреодолимое стремленіе сдѣлать это, а онъ не удержится, что его сильно волнуетъ и беспокоитъ; особенно тягостны для него рассказы и всякаго рода сообщенія о томъ, что такой-то покончилъ съ собою. Одна больная, страдавшая различными obsessiями, мучилась мыслью о томъ, что она можетъ повѣситься, если у нея, даже противъ ея воли, явится подобное желаніе; этотъ навязчивый страхъ буквально ее преслѣдовалъ, одно время совсѣмъ почти ея не оставлялъ, причиняя ей много мученій и страданій. То лица страдающія фобіями боятся, что у нихъ явится желаніе присвоить себѣ чужую вещь, и они провѣряютъ сами себя, то они боятся, что про нихъ подумаютъ, что они что-либо украли, и иной разъ въ этихъ случаяхъ они принимаютъ нѣкоторыя предосторожности и стараются запастись, на

всякій случай, неопровержимыми доказательствами своей несомнѣнной невинности. Такихъ страховъ можно указать весьма много, и лишь упоминаніе о наиболѣе часто встрѣчающихся изъ нихъ представляетъ извѣстный интересъ; тѣ или другія варіаціи и детали зависятъ отъ случайныхъ навязчивыхъ сочетаній и отъ индивидуальныхъ особенностей. Нѣкоторыя изъ этихъ фобій сочетаются съ половыми ощущеніями; наприм., у одной изъ больныхъ наблюдался страхъ того, что у нея появится половое возбужденіе, возникнетъ желаніе и стремленіе броситься въ объятія перваго встрѣчнаго мужчины, и этотъ страхъ былъ у нея весьма интенсивенъ, мучителенъ для нея; онъ возникалъ противъ ея воли и никогда не сопровождался такими поступками съ ея стороны, какихъ она такъ сильно боялась. У многихъ лицъ, преимущественно молодыхъ, существуетъ боязнь покраснѣнія (*эрейтофобія*); иной разъ эта фобія сочетается у даннаго субъекта съ мыслью о томъ, что онъ покраснѣетъ тогда, когда это будетъ совѣмъ некстати; и онъ волнуется по поводу того, что это заставитъ другихъ подумать о немъ дурно или заподозрить его въ чемъ-либо дурномъ (наприм., въ присвоеніи чужой собственности и пр.). Иногда при обсессіяхъ существуетъ боязнь не удержать мочу, если явится позывъ на мочеиспусканіе; чаще всего въ этихъ случаяхъ этотъ страхъ проявляется и тревожитъ субъекта въ то время, когда онъ находится въ обществѣ, въ гостяхъ, въ театрѣ, въ церкви; и эта фобія бываетъ, правда рѣдко, настолько интенсивна, что мѣшаетъ субъекту появляться въ общественныхъ мѣстахъ, при чемъ интересно, что дома, при обычныхъ условіяхъ, она не обнаруживается и ничѣмъ не даетъ о себѣ знать. Такой же навязчивый страхъ можетъ касаться акта дефекаціи, выходненія кишечныхъ газовъ и прочихъ физиологическихъ актовъ, связанныхъ съ мочеполовой системой.

Чтобы закончить описаніе различныхъ фобій, надо упомянуть о томъ, что онѣ вообще, выражаются чрезвычайно неодинаково въ нѣкоторыхъ случаяхъ и весьма причудливо у отдѣльныхъ индивидуумовъ. Иной разъ при обсессіяхъ и фобіяхъ существуетъ обыкновенно немотивированная боязнь животныхъ; иногда же эта боязнь, правда, утрированная, находится въ связи съ какими-нибудь пережитыми происшествіями; одни индивидуумы, сюда относящіяся, не могутъ видѣть безъ волненія кошекъ, другихъ пугаетъ и сильно волнуетъ видъ собакъ, третьи приходятъ въ

ужасъ при видѣ лягушки и проч.; это будутъ различные виды *зоофобій*.

У одной изъ больныхъ, страдавшихъ въ рѣзкой формѣ навязчивыми психическими состояніями, наблюдалась своеобразная *фобія по отношенію къ собственной памяти*; она всегда беспокоилась по поводу того, что можетъ забыть то, что ей помнить нужно именно въ данное время; у нея не было слабости памяти, у нея былъ лишь навязчивый страхъ; для собственнаго успокоенія она старалась записывать себѣ въ книжку, заведенную специально для этого, все то, что ей казалось нужнымъ и что диктовалъ ей навязчивый страхъ. Эта же больная начинала испытывать тревогу, беспокойство и волненіе при видѣ бѣлья и платья вывороченныхъ *наизнанку*; и это заставляло ее даже возвращаться домой, если на прогулкѣ, наприм., она встрѣчала такую невинную картину. Она же не переносила *извращенныхъ и исковерканныхъ изображеній предметовъ*, которые отражалась въ выпуклыхъ и вогнутыхъ блестящихъ поверхностяхъ; у нея же былъ навязчивый *страхъ часовъ*.

Фобіи могутъ выражаться въ видѣ *навязчивой ревности* въ формѣ патологической *боязни простуды*, страха открытыхъ мѣстъ и площадей (*аурафобія*), тѣсныхъ и закрытыхъ пространствъ (*клязтрофобія*); у иныхъ лицъ, страдающихъ обсессіями и фобіями, существуетъ боязнь ѣздить по желѣзнымъ дорогамъ (*сидеродромофобія*); многіе изъ индивидуумовъ этой категоріи не переносятъ подъема на высокія мѣста (*кремнофобія, орофобія*), другихъ пугаетъ темнота и ночь (*никтофобія*), третьи тревожатся и находятъ подъ вліяніемъ навязчиваго волненія по поводу какой-либо аномаліи строенія своего физическаго организма. Въ предыдущихъ работахъ (см. «Вопросы Философіи и Психологіи», 1908, январь—февраль) мнѣ приходилось уже говорить о боязни Великаго выхода и боязни выхода на амвонъ у русскихъ священниковъ съ явленіями обсессій и фобій, о боязни чужого взгляда, о навязчивомъ страхѣ потливости собственной руки, о боязни оставаться одному. И здѣсь нѣтъ возможности, конечно, перечислить всѣ виды индивидуальныхъ проявленій навязчивыхъ страховъ; уже изъ того, что было представлено выше, видно, какое разнообразіе, какая причудливая картина наблюдается въ этихъ случаяхъ.

Кромѣ навязчивыхъ страховъ, навязчивыхъ идей и предста-

вленій существуютъ навязчивыя желанія, стремленія, побужденія; и то, въ чемъ они проявляются, какъ обнаруживаются; изложено мною въ моей предыдущей работѣ («Навязчивыя психическія состоянія и психомоторная сфера», «Вопросы Философіи и Психологіи», 1908, январь—февраль).

Лица, страдающія обсессіями и фобіями, изобрѣтаютъ тѣ или другія средства для борьбы съ навязчивыми процессами; сюда относятся такъ называемыя защитительныя средства; иной разъ субъектъ пользуется для этого простымъ отмахиваніемъ и замѣчаетъ, что если онъ сдѣлаетъ такой жестъ, ему становится какъ-будто и легче; иногда эти движенія сложны; въ иныхъ случаяхъ для того, чтобы побороть навязчивый страхъ, субъектъ долженъ сдѣлать рядъ движеній и поступковъ опредѣленнаго характера, наприм., стукнуть опредѣленное число разъ и притомъ по опредѣленному предмету, идти по улицѣ непремѣнно по одной и той же сторонѣ, одѣваться и раздѣваться непремѣнно въ одномъ и томъ же порядкѣ и проч., и проч. Одинъ интеллигентный молодой человекъ, критически относившійся къ своимъ обсессіямъ и фобіямъ, испытывалъ навязчивый страхъ быть заживо погребеннымъ; онъ припоминалъ, когда появилась у него эта мучительная, весьма для него тягостная навязчивая боязнь; и чтобы избавиться отъ нея, онъ долженъ былъ проѣхать по конно-желѣзной дорогѣ въ опредѣленномъ направленіи, въ опредѣленномъ костюмѣ и успѣть произнести фразу опредѣленнаго содержанія въ опредѣленномъ мѣстѣ; когда ему это удавалось, онъ переставалъ бояться, что можетъ быть заживо погребеннымъ. Нужно замѣтить, что онъ самъ понималъ нелѣпость и вздорность своихъ поступковъ, которые диктовались фобіями; но онъ были сильнѣе въ этомъ случаѣ того, что говорилъ разумъ.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ болѣзненная неувѣренность въ самомъ себѣ, въ своемъ воспринимающемъ психическомъ аппаратѣ доходитъ до того, что субъектъ не вѣритъ тому, что слышитъ, сомнѣвается въ реальности своихъ органическихъ ощущеній; и тогда онъ не увѣренъ временами въ томъ, существуетъ ли онъ на самомъ дѣлѣ; эта неувѣренность въ собственномъ существованіи весьма тягостна для того, кто испытываетъ ее и у кого она связана при этомъ съ обсессіями и фобіями.

Прежде, чѣмъ закончить описаніе картины навязчивыхъ пси-

хических состояній, необходимо указать на то, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ навязчивыя представленія бываютъ такъ ярки, такъ интенсивны, что принимаютъ даже иллюзорную или галлюцинаторную окраску; приходится наблюдать, напр., что субъектъ, по его словамъ, видитъ какъ будто тотъ предметъ, который навязывается его сознанию. Я припоминаю одного мальчика, у котораго были разнаго рода obsessiи и фобіи и который говорилъ, что у него бываютъ хульные мысли и что ему ясно рисуется рядъ голыхъ мужчинъ съ обнаженными genitalia. Одна мать семейства, страдавшая разнообразными навязчивыми психическими процессами, рассказывала, что у нея существуетъ боязнь стеколъ; она начинала волноваться при видѣ стеклянной посуды; она постоянно беспокоилась во время болѣзни дѣтей о томъ, чтобы вмѣстѣ съ лѣкарствомъ не попалъ кусочекъ стекла; она принимала всѣ мѣры, чтобы гдѣ-нибудь и какъ-нибудь въ домѣ не разбили стеклянной посуды; иногда она такъ напряженно думала объ этомъ, что ей казалось, что она слышитъ шумъ битья посуды и стеколъ. Подобные же обманы со стороны органовъ чувствъ при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ могутъ быть и по отношенію другихъ органовъ чувствъ: вкуса, обонянія, осязанія. Надо, однако, сказать, что въ чистыхъ, несложненныхъ случаяхъ при obsessiяхъ и фобіяхъ этотъ иллюзорный и галлюцинаторный прибавокъ является очень элементарнымъ; галлюцинаторная и иллюзорная форма навязчивыхъ психическихъ процессовъ чаще всего и главнымъ образомъ обнаруживается тамъ, гдѣ къ *constitutio ideo-obsessiva* присоединяется депрессивная фраза маниакально-депрессивнаго психоза.

Навязчивыя состоянія, столь разнообразныя по своимъ проявленіямъ, столь курьезныя и причудливыя въ отдѣльныхъ случаяхъ, служатъ выраженіемъ одной и той же нервно-психической организаци, которой я даю названіе *constitutio ideo-obsessiva*, и ихъ психической основой является тревожно-мнительный характеръ. Наиболѣе яркіе признаки этой нервно-психической организаци, какъ бы рѣзко выражены они ни были, не составляютъ особой болѣзни, самостоятельнаго психо-нейроза; всѣ эти фобіи, всѣ эти obsessiи, о которыхъ была рѣчь выше, все это — не что иное, какъ разнообразныя проявленія нейроза (вѣрнѣе, психо-нейроза), извѣстнаго въ настоящее время подъ именемъ *психастеніи*; и эта послѣдняя можетъ быть слабо выраженной

она можетъ сказываться рѣдко, но это будетъ количественная лишь разница, а не качественная; у одного и того же индивидуума въ разные періоды его жизни наблюдаются разные по своей силѣ, по своей интенсивности навязчивые процессы, т.-е. психастеническіе признаки. Временами эти симптомы психастеніи обостряются, временами затихаютъ; то психастеніа обнаруживается лишь въ видѣ только тревожно-мнительнаго характера, то въ связи съ нимъ развиваются болѣе рѣзкія навязчивыя состоянія; то они нестойки, то, наоборотъ, очень упорны; обыкновенно ихъ бываетъ много, но одни изъ нихъ берутъ перевѣсъ надъ другими, одни чаще всплываютъ въ полѣ сознанія, чѣмъ другія. Помимо этихъ колебаній, красною нитью чрезъ всю жизнь психастеника, съ тѣхъ поръ какъ пробуждается его сознательная жизнь, опредѣляющая его индивидуальность, проходятъ основныя черты тревожно-мнительнаго характера.

II.

Когда было обращено вниманіе на то, что существуютъ своеобразныя психическія аномаліи въ формѣ навязчивыхъ мыслей, то прежде всего наблюдатели отмѣтили возникновеніе у нѣкоторыхъ индивидуумовъ чисто интеллектуальныхъ obsessions; такъ, напр., *Griesinger* ¹⁾ оставилъ въ сторонѣ явленія навязчиваго страха, симптомы фобій и даже подчеркнул такъ свое заключеніе, что въ этихъ случаяхъ болѣзненный процессъ захватываетъ почти исключительно сферу идей и не поражаетъ эмоциональной области. Послѣдующіе авторы и въ частности *Westphal* указывали на то, что при навязчивыхъ мысляхъ не бываетъ перехода въ бредовую идею, причемъ навязчивыя мысли не ассимилируются съ общимъ психическимъ состояніемъ больного, какъ при систематизированномъ бредѣ, и остаются чуждыми и

¹⁾ Данные, касающіяся исторіи ученія о навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ, цитируются по работамъ *Pierre Janet* („Les obsessions et la psychasthénie“, 1903, Paris), *Pitres et Regis* („Les obsessions et les impulsions“, 1902, Paris), *Loewenfeld*'a („Die psychischen Zwangerscheinungen“, 1904, Wiesbaden). Что касается теоріи и гипотезъ, предлагаемыхъ для объясненія сущности навязчивыхъ состояній, то изложеніе ихъ въ моей работѣ дано въ видѣ краткаго извлеченія изъ монографіи *Pierre Janet*. Одну изъ интересныхъ работъ о психастеніи, какъ клинической формѣ, читатель найдетъ у *Raymond*'a („Névroses et psychonévroses“, 1907, Paris).

посторонними ихъ «я». И этотъ авторъ, только что названный, также полагаетъ, что навязчивая мысль развивается безъ всякой зависимости отъ разстройства въ эмоціональной области; онъ думаетъ, что впервые навязчивая идея возникаетъ при полномъ спокойствіи, при индифферентномъ настроеніи; признаки тревоги и симптомы волненія обнаруживаются лишь позднѣе, спустя нѣкоторое время, и являются вторично; *Westphal* отвергалъ возможность первичнаго возникновенія эмоціи при развитіи навязчивыхъ мыслей, и тамъ, гдѣ она была вмѣстѣ съ послѣднимъ, онъ склоненъ былъ видѣть лишь случайность, лишь простое совпаденіе. Такого же взгляда, т.-е. взгляда, что при обсессіяхъ все дѣло сводится къ чисто интеллектуальному процессу, къ разстройству въ сферѣ идей, придерживается цѣлый рядъ выдающихся ученыхъ, тонкихъ наблюдателей, какъ-то *Meunert*, *Tamburini*, *Morselli* и другіе. На такой же точкѣ зрѣнія стоитъ и извѣстный, теперъ уже очень пожилой, французскій психіатръ *Magnan*; послѣдній полагаетъ, что при навязчивыхъ мысляхъ эмоція есть не что иное, какъ вторичная реакція; по его мнѣнію, если тутъ и примѣшивается участіе симпатической нервной системы, играющей роль при эмоціональныхъ процессахъ, то это все-таки дѣлается вторично, а не первично; во многихъ навязчивыхъ мысляхъ онъ видитъ несомнѣнное для него функціональное разстройство въ мозговой корѣ. Эта теорія, касающаяся происхожденія навязчивыхъ мыслей, не придающая почти никакого значенія эмоціональному элементу въ этихъ случаяхъ и признающая за нимъ лишь прибавочный признакъ—эта теорія можетъ быть названа чисто интеллектуальной; надо сказать, что она въ настоящее время не пользуется особеннымъ распространеніемъ. *Pierre Janet* также не раздѣляетъ этой теоріи; онъ говоритъ, что она ничего въ сущности не объясняетъ, ни самаго характера интеллектуальнаго разстройства, ни его механизма. Хотя интеллектуалисты, видящіе въ возникновеніи самой навязчивой мысли первичный процессъ, и придаютъ эмоціональному элементу лишь второстепенное значеніе, вторичную роль, однако они не въ состояніи подтвердить это опредѣленными, ясными и несомнѣнными доказательствами. Дѣйствительно, мы видимъ, что при многихъ навязчивыхъ состояніяхъ эмоціональный элементъ обыкновенно почти всегда, если не всегда, налицо, и онъ легко констатируется не только на основаніи субъективныхъ ре-

зультатовъ самонаблюденія индивидуума надъ самимъ собою, но и на основаніи такихъ объективныхъ признаковъ, какъ тѣ или другія измѣненія въ сосудисто-сердечной дѣятельности, которая является чрезвычайно легко возбудимой и очень подвижной при тревожно-мнительномъ характерѣ и при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ. Если субъектъ даже и говоритъ, что онъ замѣчаетъ, что идея или представленіе возникаетъ сначала и затѣмъ уже развивается у него волненіе, какъ реакція, то нельзя все-таки утверждать, что это и на самомъ дѣлѣ такъ, что здѣсь нѣтъ субъективной ошибки при анализѣ переживаемаго психического состоянія; нельзя доказать, что здѣсь нѣтъ своеобразной иллюзии; при чемъ субъектъ принимаетъ за слѣдствіе и за результатъ то, что въ дѣйствительности есть причина. Что эмоція имѣетъ при навязчивыхъ состояніяхъ первенствующее значеніе, это доказывается отчасти и тѣмъ фактомъ, не подлежащимъ никакому сомнѣнію и спору, что у многихъ индивидуумовъ, сюда относящихся, элементъ тревоги, волненія выраженъ въ общемъ довольно рѣзко и является какъ бы фономъ, на которомъ возникаютъ уже опредѣленныя навязчивыя идеи и навязчивыя представленія.

Въ виду того, что интеллектуальная теорія, предлагаемая для объясненія навязчивыхъ психическихъ состояній не вполне хорошо можетъ объяснить многія явленія изъ этой области, въ виду того, что она даже какъ будто и противорѣчитъ до нѣкоторой степени и реальному наблюденію, существуетъ другая теорія, *эмоціональная*. Однимъ изъ первыхъ высказалъ эту теорію д-ръ *Morel*, знаменитый французскій психіатръ, описавшій картину навязчивыхъ психическихъ состояній подъ названіемъ «эмоціональнаго душевнаго разстройства» (*délire émotif*); его взгляды встрѣтили большую и сочувственную поддержку среди ученыхъ различныхъ національностей; такъ, напр., *Berger* (изъ Бреславлѣ) весьма рѣшительно настаивалъ на томъ, что навязчивыя психическія состоянія слѣдуетъ относить къ группѣ эмоціональныхъ неврозовъ; позднѣе нѣсколько стали говорить о существованіи эмоціональныхъ разстройствъ двоякаго рода: смутныхъ или диффузныхъ и болѣе ограниченныхъ или систематизированныхъ. И д-ръ *Séglas*, одинъ изъ тонкихъ наблюдателей, вдумчивыхъ изслѣдователей среди современныхъ и французскихъ психіатровъ, полагаетъ, что навязчивыя идеи развиваются на поч-

въ патологической эмотивности. Болѣе подробно и болѣе обстоятельно останавливаются на роли патологической эмотивности въ происхожденіи навязчивыхъ мыслей французскіе психіатры *Pitres* и *Régis*, и ихъ работы, сюда относящіяся, являются, по мнѣнію *Pierre Janet*, прекраснымъ изложеніемъ теоріи *Morel*'я объ эмоціональномъ происхожденіи навязчивыхъ мыслей. По мнѣнію тѣхъ авторовъ, которые придерживаются эмоціональной теоріи при объясненіи механизма возникновенія навязчивыхъ психическихъ состояній, въ одномъ рядѣ случаевъ, сюда относящихся, повышенная эмотивность является какъ бы разлитой, диффузной и выражается въ формѣ *панофобіи*, при чемъ индивидуумы этого рода находятся словно въ постоянномъ состояніи эмотивной напряженности; въ другомъ рядѣ случаевъ эта диффузная эмотивность становится частичной, систематизированной, и здѣсь приступъ тревоги обнаруживается уже въ опредѣленныхъ условіяхъ; сюда относятся фобіи или навязчивые страхи, болѣе опредѣленные, напр., волненія, связанныя съ представленіями объ извѣстныхъ предметахъ; въ третьей группѣ случаевъ эмоціональное разстройство облекается въ интеллектуальную форму, интеллектуализируется, и съ этой точки зрѣнія навязчивая мысль есть не что иное, какъ интеллектуализированная форма фобіи; при этомъ, чѣмъ рѣзче выражена эта форма навязчиваго психическаго состоянія, тѣмъ больше отступаетъ на второй планъ и смягчается эмотивный элементъ. Если подавить чувство страха и тревоги, связанное, напримѣръ, съ навязчивою мыслью убить кого-либо или сдѣлать что-либо дурное и преступное вообще, то всякое навязчивое представленіе исчезаетъ; если же удастся изгнать изъ сознанія навязчивую мысль, то останется навязчивое чувство тревоги. У лицъ, страдающихъ навязчивыми мыслями, могутъ быть самыя разнообразныя интеллектуальныя проявленія, и они мѣняются; но остается стойкимъ и неизмѣннымъ эмотивный элементъ, именно тревожность. Несмотря на то, что эмоціональная теорія навязчивыхъ психическихъ состояній была встрѣчена весьма сочувственно, однако и она многихъ явленій, нѣкоторыхъ фактовъ все-таки не была въ состояніи хорошо объяснить, и цѣлый рядъ специалистовъ-ученыхъ возражалъ противъ этой теоріи, представленной въ увлекательномъ изложеніи *Pitres*'а и *Régis*'а. Эмоціональная теорія несомнѣнно шире освѣщаетъ извѣстную совокупность фактовъ и,

по сравненію съ интеллектуальной теоріей, является прогрессомъ, значительнымъ шагомъ впередъ; но надо замѣтить, что эмоціональная теорія не разъясняетъ намъ самой сущности навязчивыхъ психическихъ состояній, ихъ конечной причины. Поэтому возникла потребность создать еще болѣе точныя теоріи, которыя бы могли освѣтить механизмъ навязчивыхъ психическихъ состояній и глубже, и шире.

Pierre Janet, при объясненіи этихъ состояній, центръ тяжести видитъ ни въ интеллектуальномъ разстройствѣ и не въ эмоціональномъ; онъ обращаетъ вниманіе на то, что въ этихъ случаяхъ существуетъ извѣстная степень пониженія психологическаго тонуса, нѣкоторая степень астениі, своеобразной слабости. Поэтому, своей теоріи онъ и даетъ названіе «психастеническая теорія»; и онъ уже давно указываетъ на то, что при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ наблюдаются признаки *психастениі*, стойкіе признаки ослабленія психологическаго тонуса. Дѣйствительно, надо обратить вниманіе на то, что у многихъ лицъ съ тревожно-мнительнымъ характеромъ, у многихъ индивидуумовъ съ болѣе опредѣленными навязчивыми состояніями существуютъ изъяны въ самомъ процессѣ воспріятія; мы знаемъ хорошо, что иной разъ субъектъ такого рода словно какъ будто не вѣритъ тому, что онъ видитъ, не вѣритъ тому, что онъ слышитъ; убѣдившись въ томъ, что онъ сдѣлалъ то, что было нужно, онъ сомнѣвается въ этомъ, провѣряетъ себя, на время успокаивается, снова провѣряетъ и т. д.; эти признаки свидѣтельствуютъ о какихъ-то дефектахъ воспріятія, и они-то даютъ поводъ *Pierre Janet* говорить о пониженіи или ослабленіи психологическаго тонуса при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ, о психастениі.

Кромѣ указанныхъ теорій, существующихъ для объясненія навязчивыхъ процессовъ и упомянутыхъ выше, т.-е. кромѣ интеллектуальной, эмоціональной и психастенической теоріи, надо отмѣтить также то, что многіе авторы стремились, естественно, дать obsessiамъ анатомо-физиологическое обоснованіе. Нѣкоторые указывали на то, что при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ играютъ роль разстройство пищеварительнаго аппарата и другихъ внутреннихъ органовъ; но въ настоящее время почти всѣми признается, что эти аномаліи со стороны внутреннихъ органовъ суть вторичныя разстройства, а не причина бо-

лѣзни, не причина того состоянія, о которомъ идетъ у насъ сейчасъ рѣчь. Это—такъ, конечно; однако, слѣдуетъ замѣтить, что разстройство функций внутреннихъ органовъ даетъ источникъ для самоотравленія организма, источникъ для ауто-интоксикаціи, и это обстоятельство не можетъ оставаться иногда безъ вліянія на усиленіе и обостреніе навязчивыхъ состояній. Наблюденіе убѣждаетъ меня въ томъ, что тамъ, гдѣ, вслѣдствіе неправильнаго питанія, развивается броженіе въ желудкѣ и кишечникѣ субъекта, навязчивыя мысли, тревожность и другіе признаки несомнѣнно усиливаются, и въ этихъ случаяхъ мозговыя нервныя клѣтки являются особенно чувствительными къ разнаго рода ядовитымъ веществамъ, поступающимъ въ человѣческой организмъ какъ извнѣ, такъ и изнутри. Понятно само собою, одною внутреннею аутоинтоксикаціей нельзя объяснить самой сущности навязчивыхъ психическихъ состояній, и эта ауто-интоксикація не можетъ ихъ вызвать одна, если нервная система правильно организована.

Нѣкоторые авторы подчеркивали огромное значеніе въ происхожденіи навязчивыхъ психическихъ состояній разстройствъ кровообращенія; такъ, напр., чувство тревоги и страха объяснялось общимъ спазмомъ сосудовъ, вызывающимъ функциональную повышенную дѣятельность сердца; указывалось на то, что патологическія сомнѣнія и колебанія стоятъ въ связи съ пониженнымъ тонусомъ сосудовъ или съ астеноіей ихъ. Что сосудистыя разстройства часто наблюдаются при нѣкоторыхъ навязчивыхъ мысляхъ, это не подлежитъ никакому сомнѣнію; и это мы видѣли у многихъ индивидуумовъ такого рода; но, очевидно, эти сердечно-сосудистыя явленія здѣсь не причина навязчивыхъ состояній, возникновеніе которыхъ обусловливается первичнымъ разстройствомъ со стороны какого-то отдѣла нервной системы. Когда стали склоняться къ этому, то прежде всего стали предполагать, что здѣсь идетъ дѣло о неврозѣ со стороны симпатической нервной системы, т.-е. разсѣянныхъ въ различныхъ частяхъ организма скопленій нервныхъ клѣтокъ и ихъ соединеній, расположенныхъ не въ полости черепа и спинного хребта, а по протяженію, напр., артерій, въ нѣкоторыхъ внутреннихъ органахъ (въ сердцѣ) и пр. Въ настоящее время доказано, что симпатическая нервная система играетъ въ происхожденіи эмоцій не главную роль; и болѣе вѣроятнымъ надо считать, что

корковые центры головного мозга имѣютъ болѣе близкое отношеніе къ нашимъ эмоціямъ и къ навязчивымъ психическимъ состояніямъ. Что касается того, какую роль играютъ мозговые центры въ этихъ случаяхъ, то надо замѣтить, что нѣкоторые, напр., обращали вниманіе на существованіе специальныхъ центровъ покраснѣнія въ мозговой корѣ; даже если и допустить, что такіе центры существуютъ и что они доказаны, то, несомнѣнно, ихъ разстройство функціи является вторичнымъ, служитъ выраженіемъ и отраженіемъ болѣе общихъ аномалій въ нервной системѣ.

Въ поискахъ за объясненіями навязчивыхъ психическихъ состояній останавливались и на томъ предположеніи, что здѣсь существуетъ независимое и изолированное возбужденіе различныхъ корковыхъ центровъ. Предполагали, что тутъ существуетъ прогрессирующее раздраженіе какого-то центра идеации, причѣмъ группа нервныхъ клѣтокъ, гдѣ зарождается абсурдная навязчивая идея, находится въ состояніи постоянной и непрерывной дѣятельности. Указывали на то, что раздраженіе въ различныхъ отдѣлахъ нервной системы даетъ различные виды обсессій; но надо согласиться съ *Pierre Janet*, что эти анатомическія объясненія, эта анатомическая терминологія въ сущности ничего не даютъ особеннаго и многое оставляютъ также неразрѣшеннымъ и непонятнымъ.

Есть, однако, иного рода анатомическія концепціи, болѣе глубокія, болѣе интересныя, которыя признаютъ въ случаяхъ навязчивыхъ состояній общее разстройство со стороны головного мозга, то въ видѣ недостаточной его организациі, недостаточной организациі его высшихъ центровъ, или въ формѣ общаго ослабленія функціи въ мозговой корѣ.

Pierre Janet находитъ, что въ настоящее время нельзя доказать, что навязчивыя психическія состоянія являются локализованнымъ психическимъ разстройствомъ; онъ видитъ здѣсь динамическое разстройство, недостатокъ силы и энергіи, которыя необходимы для того, чтобы данный органъ правильно функционировалъ; по его мнѣнію, мозгъ психастеника можно бы сравнить съ прекрасной и богатой лампочками электрической люстры, отдѣльныя части которой построены артистически; и если эта люстра плохо работаетъ, то это зависитъ отъ того, что нѣтъ достаточной силы электрической энергіи для полного ея

освѣщенія; такой же, подобный этому недостатокъ нервной энергии надо предполагать и тамъ, гдѣ у интеллигентнаго и разумнаго человѣка наблюдаются психастеническіе признаки и навязчивыя психическія состоянія. Остается всетаки непонятнымъ, отчего зависитъ этотъ основной тонъ пониженія нервнаго напряженія. Возникаетъ вопросъ и о томъ, не зависитъ ли это явленіе отъ какого-либо спеціального центра; и если такой центръ, завѣдующій общимъ тонусомъ психическаго процесса, существуетъ, то остается неяснымъ, гдѣ этотъ центръ находится, въ мозговой ли корѣ, въ мозжечкѣ или гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ.

Такимъ образомъ, надо придти къ заключенію, что не существуетъ вполне удовлетворительной теоріи для объясненія навязчивыхъ психическихъ состояній съ точки зрѣнія анатомо-физиологической. Здѣсь, конечно, нельзя говорить о пораженіи какого-либо отдѣльнаго центра мозговой коры; здѣсь, повидимому, возможно лишь предположеніе, что въ этихъ случаяхъ существуетъ динамическое разстройство, обнаруживающееся въ связи съ прирожденными особенностями нервной-психической организаци. Идти дальше этихъ предположеній въ объясненіи навязчивыхъ психическихъ состояній пока не представляется возможнымъ при современномъ уровнѣ нашихъ знаній по биологии нервной системы.

Несмотря на то, что мы не знаемъ той отдаленной, основной причины навязчивыхъ состояній, которая остается скрытой до поры до времени, несмотря на это, намъ извѣстны нѣкоторыя условія, способствующія развитію этого своеобразнаго невроза или, вѣрнѣе, психо-невроза. Надо замѣтить прежде всего, что обсессіи или психастенія въ смыслѣ *Pierre Janet* встрѣчается довольно часто въ той или другой формѣ, въ той или иной степени, если принимать, конечно, во вниманіе болѣе легкія разновидности ея, мало отклоняющіяся отъ того, что называется нормой и здоровьемъ.

Когда заходитъ рѣчь о причинѣ психастеніи или о причинѣ навязчивыхъ психическихъ состояній, то указываютъ на то, что тутъ большую роль играетъ наследственность; но роль и значеніе послѣдней останутся все таки не совсѣмъ опредѣленными и не совсѣмъ ясными; одно констатированіе того, что въ роду психастениковъ, по восходящей линіи, встрѣчаются часто нерв-

ныя и душевныя болѣзни, ничего, конечно, не объясняютъ. Болѣе интересны тѣ статистическія данныя, касающіяся наследственности лицъ, страдающихъ навязчивыми психическими состояніями, гдѣ обращалось вниманіе и на физическія болѣзни родителей и близкихъ родственниковъ. Изъ наблюденія въ этой области я лично вынесъ такое впечатлѣніе, что нерѣдко, повидимому, этотъ видъ прирожденной нервно-психической организациі развивается среди членовъ тѣхъ семей, гдѣ часто встрѣчается наклонность къ заболѣванію туберкулезомъ; интересно, что въ послѣднее время стали говорить о томъ, что среди физическихъ признаковъ вырожденія, стоящихъ въ связи съ туберкулезомъ, нерѣдко наблюдается такъ называемая астеническая форма измѣненія въ строеніи ушной раковины, заключающаяся въ томъ, что ушная мочка отсутствуетъ и прямо сливается съ кожей щеки; и въ параллель съ этимъ физическимъ астеническимъ признакомъ, иногда указывающимъ даже на нѣкоторое расположеніе въ данной семьѣ къ заболѣванію туберкулезомъ, можно бы поставить и психастеническую дегенерацию, выраженіемъ которой являются навязчивыя психическія состоянія. То, что я сказалъ о связи между этими послѣдними и туберкулезной наследственностью, это—лишь намеки на что-то, это до сихъ поръ не подтверждено статистическими данными определеннаго характера, ибо хотя туберкулезъ встрѣчается и часто, но онъ остается во многихъ случаяхъ нераспознаннымъ по тѣмъ или другимъ причинамъ, напр., потому, что онъ не рѣзко выраженъ, протекаетъ скрыто, излѣчивается нерѣдко совсѣмъ при благопріятныхъ условіяхъ.

Интересно, что при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ наблюдается во многихъ случаяхъ сходная наследственность; приходится убѣждаться въ томъ, что тревожно-мнительный характеръ и навязчивыя мысли существуютъ у нѣсколькихъ членовъ одной и той же семьи; при этомъ сыновья наследуютъ чаще эту нервно-психическую организацию отъ матери, чѣмъ отъ отца, и дочери чаще отъ отца, нежели отъ матери. Бываетъ такъ, что у кого-либо изъ родителей *constitutio ideobossiva* выражена слабо, въ формѣ тревожно-мнительнаго характера, а у дѣтей—весьма рѣзко, или наоборотъ. Въ этихъ случаяхъ не всегда характеръ родителей передается ихъ дѣтямъ вмѣстѣ съ физическими особенностями; бываютъ случаи, гдѣ,

напр., сынъ получаетъ отъ матери въ наслѣдство тревожно-мнительный характеръ, а отъ отца — его внѣшнія физическія особенности. И нельзя сказать, что при передачѣ психастеническихъ признаковъ отъ восходящаго поколѣнія нисходящему эти послѣдніе непременно усиливаются и нарастаютъ въ своей интенсивности; тутъ могутъ быть самыя разнообразныя комбинаціи, ибо законы патологической наслѣдственности не такъ уже просты и ясны для насъ, какъ это думали еще недавно; дѣло въ томъ, что здѣсь играютъ роль и другіе факторы, какъ-то благотворное вліяніе хорошаго здоровья одного изъ родителей, неблагоприятное вліяніе нѣкоторыхъ условій внутриутробной жизни, часто ускользающихъ отъ нашего вниманія и не поддающихся какому-либо учету.*

Что касается вліянія пола въ развитіи навязчивыхъ психическихъ состояній, то надо сказать, что *Pierre Janet*, на основаніи статистическихъ данныхъ, ему принадлежащихъ, пришелъ къ заключенію, что среди его психастениковъ значительно преобладали женщины; мужчинъ у него было несравненно меньше. Онъ склоненъ эту большую разницу объяснять тѣмъ, что среди того класса населенія, къ которому принадлежали его больные, женщины располагаютъ большимъ досугомъ, чтобы заниматься своею болѣзью; этотъ же фактъ указываетъ на то, что у женщинъ вообще наблюдается большая склонность къ психастеническимъ явленіямъ, въ основѣ которыхъ лежитъ пониженіе психологическаго тонуса съ склонностью къ фантазированію и эмотивности. Пользуясь своимъ личнымъ опытомъ, суммируя свои наблюденія, я не вынесъ такого впечатлѣнія, что навязчивыя психическія состоянія чаще встрѣчаются у женщинъ, нежели у мужчинъ; наоборотъ, у меня получилось заключеніе, что obsessiи чаще встрѣчаются у мужчинъ, чѣмъ у женщинъ, и что у послѣднихъ, взамѣнъ этого, наблюдается большая склонность къ истерическимъ проявленіямъ. Правда, я долженъ прибавить, что у меня нѣтъ точныхъ статистическихъ данныхъ.

Возрастъ также остается не безъ вліянія на рѣзкое проявленіе навязчивыхъ психическихъ состояній; чаще всего въ болѣе или менѣе интенсивной формѣ они развиваются въ возрастѣ юношескомъ, нерѣдко въ періодѣ полового развитія; у дѣтей въ рѣзкой формѣ они встрѣчаются обыкновенно очень рѣдко. Какъ *Pierre Janet*, такъ и *Pitres* и *Règis* убѣдились въ томъ, что

чаще всего лица, страдающія обсессіями обращаются за совѣтомъ къ врачу въ возрастѣ 26—30 лѣтъ, т.-е., въ наиболѣе дѣятельномъ періодѣ своей жизни; слѣдовательно, получается такое впечатлѣніе, что наиболѣе тяжелое время болѣзни находится въ соотношеніи съ наибольшимъ напряженіемъ психическихъ силъ; позволяю себѣ обратить вниманіе на то, что въ статистическомъ матеріалѣ названныхъ авторовъ преобладали женщины, а не мужчины, почему и подчеркивается этотъ возрастъ, а не другой, не болѣе высокій, какъ это получилось бы, если бы взяли они однихъ только мужчинъ. Однако, надо замѣтить, что эти статистическія соображенія этихъ авторовъ не имѣютъ особаго значенія по отношенію къ возрасту, ибо въ ихъ таблицахъ они отмѣчали не начало болѣзни, а возрастъ, когда больные являлись къ врачу за совѣтомъ. Понятно само собою, что въ этихъ отношеніяхъ огромную роль могли играть самыя разнообразныя случайности. Разспрашивая лицъ, страдающихъ навязчивыми психическими состояніями, приходится, конечно, убѣждаться въ томъ, что за начало патологическаго состоянія они часто считаютъ лишь начало послѣдняго обостренія; кромѣ того, тутъ возникаетъ большое затрудненіе и относительно того, что считать даже за начало патологическаго состоянія, такъ какъ въ этихъ случаяхъ психологическая основа навязчивыхъ психическихъ состояній, т.-е. тревожно-мнительный характеръ, тѣсно переплетается и сливается съ болѣе или менѣе рѣзкими и интенсивными болѣзненными проявленіями. И тутъ нѣтъ опредѣленной границы между тѣмъ, что можно-бы назвать нормою и здоровьемъ, и тѣмъ, что уже слѣдуетъ относить къ патології и болѣзни. Вѣдь, едва-ли даже возможно слабыя выраженія, напр., тревожно-мнительнаго характера относить къ болѣзненнымъ состояніямъ; совсѣмъ другое дѣло, если къ нему присоединяются уже опредѣленные, часто возникающія навязчивыя идеи, но легко подавляемыя субъектомъ и не отражающіяся на его поведеніи. Въ другихъ таблицахъ у *Pierre Janet* и у *Pitres* и *Régis'a* имѣются уже указанія на начало болѣзни, и тутъ оказывается, что чаще всего рѣзкія психастеническія проявленія обнаруживаются въ юношескіе годы и, вообще, въ молодомъ возрастѣ. Говоря по поводу того, что многіе авторы подчеркиваютъ то обстоятельство, что обостреніе и вспышки навязчивыхъ мыслей совпадаютъ съ періодомъ полового

развитія, *Pierre Janet* указываетъ на то, что онъ не придаетъ особаго значенія физическому развитію этого періода, а психическому развитію, наступающему нѣсколько позднѣе; онъ полагаетъ, что великія проблемы жизни, въ этомъ возрастѣ всплывающія въ сознаніи индивидуума, требуютъ большого, необычнаго съ прежнимъ умственного напряженія, и вотъ тутъ-то поэтому чаще всего, при извѣстномъ предрасположеніи, и могутъ быть первыя проявленія рѣзкихъ навязчивыхъ психическихъ состояній; въ это время множество условій часто психологическаго характера обнаруживаютъ, по мнѣнію *Pierre Janet*, психологическую недостаточность, остававшуюся скрытой въ менѣе трудные періоды предшествующей жизни. И надо согласиться съ тѣмъ предположеніемъ, что то, что можно бы было считать за начало патологическаго состоянія, проявляется между 16—20 годами чаще всего, вслѣдствіе наступленія усиленнаго умственного развитія.

Физическія болѣзни, разнаго рода инфекціонныя страданія, различныя степени переутомленія,—все это остается не безъ вліянія на происхожденіе сколько-либо рѣзко выраженныхъ навязчивыхъ психическихъ состояній; поступленіе въ организмъ инфекціи, интоксикаціи, самоотравленія организма являются условіями, могущими обнаруживать скрытую болѣзнь и обострять уже явно существующую; но для избѣжанія недоразумѣнія нужно оговориться, что вліяніе всѣхъ этихъ факторовъ сводится не къ тому, что они—причина болѣзненнаго состоянія; нѣтъ, они—лишь условія, способствующія ухудшенію, иногда очень рѣзкому, зачаточныхъ признаковъ психастеническаго состоянія. Обильный наплывъ тягостныхъ, непріятныхъ и мучительныхъ мыслей я наблюдалъ, напр., при существованіи тревожно-мнительнаго характера, у женщинъ въ періодѣ кормленія и послѣ родовъ, у нѣкоторыхъ лицъ въ старческомъ возрастѣ и при самыхъ разнообразныхъ неблагоприятныхъ условіяхъ, въ томъ числѣ послѣ перенесенной инфлюэнцы.

Много разговоровъ было въ нашей наукѣ по поводу вліянія мастурбачіи и вообще различныхъ половыхъ аномалій на развитіе разныхъ нервныхъ и душевныхъ болѣзней и, въ частности, на развитіе навязчивыхъ психическихъ состояній; прежніе авторы придавали половымъ аномаліямъ большее значеніе, чѣмъ дается имъ въ настоящее время, и они переоцѣнивали ихъ

значеніе. Правда, еще недавно д-ръ *Frend* (изъ Вѣны) выступилъ съ своими доказательствами того, что невроты вообще и въ частности истерія и болѣзненные тревоги зависятъ исключительно отъ половыхъ аномалій. *Frend* полагаетъ, что болѣзненные тревоги, то, что онъ называетъ *Angstneurose* или *Neurose d'angoisse* обусловливается именно аномаліями полового чувства, и въ этомъ онъ видитъ исключительную причину даннаго страданія. Можно согласиться съ тѣмъ, что тѣ или инныя половыя аномаліи при психастеніи, т.-е. при навязчивыхъ психическихъ состояніяхъ встрѣчаются часто; но эти аномаліи являются часто лишь однимъ изъ симптомовъ патологическаго состоянія нервной системы и только иногда могутъ ухудшать его.

До сихъ поръ мы говорили главнымъ образомъ о физическихъ условіяхъ, которыя способствуютъ развитію рѣзкихъ навязчивыхъ психическихъ состояній; существуютъ здѣсь также и условія психическія; къ этимъ послѣднимъ надо прежде всего отнести то, что является психологической основой ихъ, именно тревожно-мнительный характеръ; безъ него, по моему мнѣнію, вовсе и не можетъ быть того, что называется эссенціальными навязчивыми психическими состояніями. Другимъ психическимъ условіемъ для развитія ихъ служить иной разъ, конечно, нецѣлесообразное воспитаніе; тутъ слѣдуетъ вспомнить, что и у родителей нерѣдко наблюдаются тѣ же черты основного характера, и это не можетъ не отражаться на той манерѣ воспитанія, которую родители обнаруживаютъ при обращеніи съ своими дѣтьми. Несомнѣнно, что и школьная жизнь наша можетъ также оказаться иной разъ однимъ изъ неблагопріятныхъ моментовъ способствующихъ не сглаживанію и подавленію природенныхъ психическихъ аномалій, связанныхъ съ тревожно-мнительнымъ характеромъ, а къ ихъ обостренію.

Далѣе, сама жизнь предъявляетъ всякому изъ насъ рядъ тѣхъ или другихъ задачъ, изъ которыхъ многія относятся, несомнѣнно, къ разряду серьезныхъ моментовъ въ индивидуальной жизни каждаго человѣка; и вотъ лица съ тревожно-мнительнымъ характеромъ и склонныя къ навязчивымъ психическимъ состояніямъ нерѣдко въ этихъ случаяхъ находятъ для себя неблагопріятныя психическія условія, способствующія обостренію и болѣе яркому обнаруженію предшествующей и скрытой нервно-психической организаціи.

Какъ извѣстно, лица, обладающія тревожно-мнительнымъ характеромъ очень чувствительны по отношенію къ непріятнымъ впечатлѣніямъ; а между тѣмъ вся окружающая насъ жизнь даетъ, конечно, обильный въ этомъ отношеніи матеріалъ, среди котораго эти лица чаще, чѣмъ индивидуумы съ другимъ складомъ характера, находятъ много такого, что можетъ ухудшать ихъ самочувствіе, поддерживать дурное настроеніе и создавать неблагоприятныя условія для ихъ психической жизни. Кромѣ того, въ числѣ особенно тяжелыхъ и важныхъ психическихъ условій, дурно отражающихся на психастеническомъ состояніи, надо указать на эмоціональные шоки; эти послѣдніе могутъ быть самые разнообразныя въ отдѣльныхъ случаяхъ. Я, напр., припоминаю очень интересный случай такого рода; дѣло касалось мужчины среднихъ лѣтъ, у котораго были тревожно-мнительный характеръ и склонность къ навязчивымъ психическимъ состояніямъ; послѣ одной крупной непріятности съ родными, когда ему пришлось выслушать по своему адресу грубую брань и перенести рядъ тяжелыхъ оскорбленій и притомъ, не заслуженныхъ, у этого индивидуума развивается своеобразное состояніе навязчивыхъ психическихъ процессовъ; то, что онъ пережилъ во время упомянутыхъ непріятностей, не выходило у него изъ головы; все это оставалось у него словно предъ глазами; онъ не могъ объ этомъ забыть, это не блѣднѣло съ теченіемъ времени; и онъ въ своемъ сознаніи переживалъ безчисленное количество разъ именно то, что перечувствовалъ во время упомянутыхъ непріятностей. Воспоминанія о нихъ были такъ назойливы, такъ неотвязны, такъ легко всплывали въ его сознаніи, что ему не всегда удавалось отъ нихъ отдѣлаться; когда онъ оставался одинъ, когда онъ работалъ, они противъ его воли, противъ его желанія, завладѣвали имъ, мѣшали ему думать о другомъ, препятствовали сосредоточивать вниманіе на томъ, на чемъ это требовалось въ данный моментъ; иногда онъ такъ поддавался вліянію этихъ навязчивыхъ воспоминаній, что оставлялъ свою текущую работу, и ему приходилось даже портить вещи въ то время,—вещи, которыя были предметомъ его занятій и профессіи; иной разъ онъ настолько отвлекался, настолько забывался, что уносился отъ реальной обстановки, переносился мысленно туда, гдѣ онъ пострадалъ, начиналъ разговаривать съ своими обидчиками и оскорбителями, жестикулировалъ, причемъ,

со стороны въ это время онъ производилъ странное впечатлѣніе на окружающихъ. Этотъ примѣръ ярко рисуетъ, какъ эмоциональный шокъ можетъ отражаться иной разъ на психикѣ лицъ, страдающихъ тревожно-мнительнымъ характеромъ и наклонныхъ къ навязчивымъ психическимъ состояніямъ.

Въ заключеніе остается упомянуть еще о томъ, что при *constitutio ideo-obsessiva* въ теченіе всей жизни индивидуума наблюдаются слабыя проявленія въ формѣ тревожно-мнительнаго характера; то обнаруживаются на этомъ фонѣ болѣе опредѣленныя и болѣе яркія навязчивыя психическія состоянія или временныя и нестойкія, или упорныя, обильныя, долго длящіяся; то иной разъ они настолько завладѣваютъ субъектомъ, что рѣзко отражаются на его поведеніи и даютъ картину настоящаго психоза навязчивыхъ психическихъ состояній.

Если существуетъ рядъ физическихъ условій и психическихъ факторовъ, отражающихся неблагоприятно на психикѣ лицъ, обладающихъ тревожно-мнительнымъ характеромъ и наклонныхъ къ obsessiамъ, то, надо добавить, имѣются и моменты, вліяющіе въ этихъ случаяхъ благотворно, сглаживающіе и ослабляющіе рѣзкія проявленія данной нервно-психической организаціи. Здѣсь мы встрѣчаемся и съ психическими факторами, могущими оказать и дѣйствительно оказывающими иногда пользу индивидуумамъ данной категоріи; и тутъ слѣдуетъ упомянуть что въ этихъ случаяхъ остается, по моему мнѣнію, не безъ вліянія на психику правильный взглядъ самого субъекта на то состояніе, которое онъ переживаетъ; въ этомъ онъ находитъ нѣкоторое средство разумной борьбы съ навязчивыми психическими процессами и источникъ для пользованія динамогенезирующей психической энергіей, скрытой въ каждомъ индивидуумѣ. Что эти условія, только что названныя, могутъ давать хотя-бы нѣкоторое облегченіе лицамъ съ навязчивыми психическими состояніями, въ этомъ нѣтъ ничего неожиданнаго и удивительнаго, ибо, какъ мы видѣли выше, при obsessiяхъ надо предполагать существованіе динамическаго разстройства въ высшихъ отдѣлахъ центральной нервной системы.

С. Сухановъ.

Къ критикѣ теоріи познанія Риккерта.

Transcendentalpsychologie ist eben auch
Psychologie. Husserl.

I.

Будетъ вполнѣ соответствовать дѣйствительности, если мы скажемъ, что въ западной Европѣ въ философской литературѣ доминируютъ интересы теоретикопознавательные. Подтвердить это было бы нетрудно простою статистикой произведеній философской мысли. Мы живемъ какъ разъ въ періодъ теоретикопознавательной «горячки». Мы больны пока еще неразрѣшеннымъ или, вѣрнѣе, не вполнѣ ясно сознаннымъ въ своемъ разрѣшеніи вопросомъ о томъ, что такое наше познаніе, каковы условія возможности его и гдѣ лежатъ его границы. Именно эта сосредоточенность на теоріи познанія и дѣлаетъ изъ насъ эпигоновъ въ самомъ прямомъ и непосредственномъ смыслѣ этого слова. Мы гораздо болѣе эпигоны, чѣмъ великіе послѣкантианцы, ибо именно по отношенію къ намъ былъ правъ Виндельбандъ, когда говорилъ, что «послѣ Канта не было создано ничего принципиально новаго» ¹⁾. Характернѣе всего, пожалуй, это эпигонство обнаруживается на самомъ Виндельбандѣ. Врядъ ли кто другой въ современной западно-европейской литературѣ такъ глубоко проникъ въ тайники философіи великаго кенигсбергскаго старца, врядъ ли кто другой сумѣлъ въ такой цѣльности охватить всѣ *непримиримые*, зачастую рѣзко другъ другу противорѣчащіе элементы кантовской мысли. Въ этомъ отношеніи онъ близокъ къ

¹⁾ См. W. Windelband: Präludien 288, IV.

другому изъ своихъ современниковъ — Файхингеру, знаменитому комментатору и поразительному знатоку Канта ¹⁾.

Въ сферѣ этого эпигонства, въ сферѣ этой теоретико-познавательной «горячки» всѣ усилія въ настоящій моментъ сосредоточены, собственно говоря, на двухъ вопросахъ, выдвинутыхъ самою природою нашей дисциплины. Это, *во-первыхъ*, вопросъ объ исходномъ пунктѣ въ теоріи познанія, вопросъ о границахъ этой науки, вопросъ о томъ, гдѣ ея источники, кто и что ей предшествуетъ. Это, *во-вторыхъ*, вопросъ о методѣ возведенія гносеологическаго зданія, вопросъ о фундировкѣ всѣхъ теоретико-познавательныхъ выкладокъ. Второй вопросъ тѣсно связанъ съ первымъ. То или иное разрѣшеніе перваго должно безусловно предрѣшать и разрѣшеніе втораго. Потому, гносеологическая литература удѣляетъ очень много времени трактованію именно перваго вопроса, который, благодаря вѣковой связи теоріи познанія съ психологіей, есть, главнымъ образомъ, вопросъ о томъ, является ли психологія исходнымъ пунктомъ и фундаментомъ для теоріи познанія? И если нѣтъ, то что же такое этотъ непсихологическій исходный пунктъ? Другими словами, роль «Schicksalsfrage» въ настоящую минуту играетъ для теоріи познанія вопросъ о такъ называемомъ «психологизмѣ». Отъ того или иного разрѣшенія его зависитъ положеніе и значеніе ея какъ въ сферѣ философіи, такъ и по отношенію къ специаль-

¹⁾ Насъ очень поражаетъ мнѣніе, высказанное въ послѣднее время Лапшинымъ о Файхингерѣ (И. Лапшинъ. Законы мышленія и формы познанія. Спб. 1906, стр. 12—14). Не только „по буквѣ“, но и „по духу“ въ кантовской теоріи познанія уживались различныя теченія. Кажется, это уже ясно было показано. И если не Файхингеромъ, то хотя бы Фолькельтомъ (Kants Erkenntnisstheorie) и Виндельбандомъ (Ueber die verschiedenen Phasen Kants Lehre vom Ding an sich. Vierteljahrshrift. f. d. wiss. Philosophie B. I. 1877), а также и многими другими. Констатировать только эти различныя теченія „по духу“ ставить своей задачею „Kantsphilologie“ Файхингера, что и выполняетъ поразительно блестяще. И въ результатъ получается не „безнадежное отчаяніе“ при сравненіи различныхъ противорѣчій въ Критикѣ чистаго разума и не „сплошной сумбуръ“, а наоборотъ кристально ясное знаніе Канта и тѣмъ болѣе глубокое и обстоятельное его пониманіе. Никимъ образомъ нельзя видѣть въ файхингеровскихъ изслѣдованіяхъ подтвержденія той мысли, что онъ видѣлъ въ Кантѣ „эклектическаго писателя“. Единство мысли не ускользаетъ отъ глазъ замѣчательнаго комментатора, что доказывается хотя бы общимъ введеніемъ (см. Vaihinger, Commentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft B. I, S. 1—70) въ его трудъ.

нымъ наукамъ. Геймансъ очень метко замѣчаетъ, что «материализмъ есть естѣвствованіе безъ яснаго сознанія теоретико-познавательныхъ проблемъ» ¹⁾. Это утвержденіе вполне подтверждается тѣмъ переворотомъ, который произвела «Критика чистаго разума» въ пониманіи и оцѣнкѣ естѣвствованія. Въ духѣ Гейманса мы могли бы сказать, что психологизмъ—это «психологія безъ яснаго сознанія теоретико-познавательныхъ проблемъ». И примѣромъ такого неяснаго сознанія является самъ Геймансъ, упорно продолжающій думать, что теорія познанія есть психологія познанія, что она экспериментально-эмпирическая дисциплина и т. д. ²⁾, несмотря на критику этихъ взглядовъ въ поразительно глубокихъ, еще какъ слѣдуетъ неоцѣненныхъ не только у насъ, но даже и на Западѣ изслѣдованіяхъ по логикѣ Гуссерля ³⁾.

Нѣтъ надобности пускаться въ перечисленіе всѣхъ психологическихъ оплошностей и недостатковъ взглядовъ Гейманса и многихъ другихъ психологически-настроенныхъ гносеологовъ современности ⁴⁾. Не таковы задачи нашей работы. Да кромѣ того, едва ли возможна болѣе проникновенная и побѣдоносная критика психологизма, чѣмъ та, которую мы находимъ въ только что упомянутыхъ изслѣдованіяхъ Гуссерля. Намъ важно только упомянуть объ одной разновидности психологизма, которая сама себя не считаетъ психологистичною, но тѣмъ не менѣе, врядъ ли можетъ быть признана справедливой въ этомъ своемъ утвержденіи. Мы говоримъ о такъ наз. нормативистской теоріи познанія. Что ея родоначальники, Лотце ⁵⁾ и Зигвартъ ⁶⁾, безусловно причастны къ психологизму, слѣдуетъ

¹⁾ Heumanns: Gesetze und Elemente des Wissenschaftlichen Denkens, S. 37.

²⁾ См. напр. *ibid.* 3, 12—13, 15, 24, 27—31, 32—34, 58, 62—63, 64—71, 72—73, 83, 89—93, 94—96, также см. того же автора: *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung* 148, 331—335.

³⁾ Husserl: *Logische Untersuchungen*. В. I, 50—97 и др.

⁴⁾ Къ сожалѣнію, и у насъ Геймансъ остался не безъ вліянія. Возьмемъ хотя бы въ примѣръ теоретикопознавательный дилеттантизмъ П. Б. Струве, см. книгу Бердяева: *Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи*. Предисловіе XXX—XXXI.

⁵⁾ См. *System der Philosophie*. В. I *Logik*. 5, 8, 11—12, 15 и др. 542—547.

⁶⁾ Правда, Лотце на словахъ отвергаетъ всякую фундировку логики на психологіи. Но не то на дѣлѣ. См. *Logik*. В. I, 10, 15, 16—17, 22—24, 27, 102—115, 161—166, 212, 249f, 258f, 317f, 333, 336f, 340, 343, 346, 392—397 и др. В. II, 3—5, 6, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 37, 39—41 и др.

уже изъ того, что психологія признается ими за фундаментъ теоріи познанія, хотя эта послѣдняя и не становится благодаря этому частью самой психологіи, какъ того хочетъ Геймаңсъ или хотѣль, нынѣ отказавшійся отъ этой мысли Липпсъ ¹⁾. Законы логики и формы познанія знаменуютъ собою мышленіе, какъ оно должно быть, психическій процессъ, какъ онъ долженъ протекать во времени, въ противоположность тому, какъ онъ протекъ или протекаетъ, что есть предметъ психологическаго изслѣдованія и, слѣдовательно, подчиняется законамъ психической природы, а не нормамъ, не велѣніямъ. Само собою ясно, что сначала нужно изслѣдовать то, какъ обыкновенно совершается теченіе мышленія, чтобы потомъ сказать, какъ должно оно протекать и какими средствами можемъ мы исправить «протекающее» въ «долженствующее протекать».

Этотъ взглядъ выдвигается и Виндельбандомъ, особенно въ его первыхъ, подъ полнымъ влияніемъ Лотце и Зигварта находящихся произведеніяхъ ²⁾. Отголоски этого взгляда можно отыскать и у Риккерта, несмотря на все его нежеланіе. Въ этомъ отношеніи особенно поучительны работы его учениковъ. Взять въ примѣръ хотя бы Христиансена ³⁾ или Рубинштейна, который въ своей статьѣ о Риккертѣ совсѣмъ въ духѣ Зигвартовской школы говоритъ слѣдующее: «Другое дѣло—логика и вмѣстѣ съ ней теорія познанія. Весь міръ психическихъ явленій логика разсматриваетъ подъ совершенно инымъ угломъ зрѣнія, а именно съ точки зрѣнія истинности. Изъ всего міра психическихъ явленій она выбираетъ только то, что претендуетъ на предикатъ истиннаго. Все же остальное остается для нея внѣ сферы ея интереса, и факты служатъ ей только матеріаломъ, исходя изъ котораго, она ищетъ критеріевъ истины. Она ставитъ своей задачею указать намъ тотъ путь, по которому мы должны идти, чтобы достигъ истиннаго знанія, предоставляя психологіи изучать тотъ путь, по которому мы въ действительности шли». Психологія говоритъ намъ о фактахъ познанія, логика—о его нор-

¹⁾ *Lipps*: Leitfaden der Psychologie 30—34, 224—225. Для старыхъ взглядовъ Липпса см. *Gründzüge der Logik* 1893, 1—3 и др.

²⁾ *W. Windelband*: Ueber die Gewissheit der Erkenntnis 7—9, 13—15, 63—68. Präludien: 246—247, 253, 255—258, 261, 263—266, 271, 279, 285.

³⁾ *B. Christiansen*: Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens 3—8, 34f, 40, 44—46, 47, 48.

махъ ¹⁾. Что у Риккерта немало мѣстъ, способныхъ побудить его учениковъ именно къ такой формулировкѣ его мыслей, доказать нетрудно ²⁾; но что Риккертъ самъ совѣмъ не хочетъ такой формулировки, вполне явствуетъ изъ его гносеологическихъ *требованій*. Риккертъ не зигвартіанецъ и даже не виндельбандіанецъ. Не надо забывать того, что онъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ, вышеупомянутаго Гуссерля и что въ его теоріи познанія кромѣ того много фолькельтіанскихъ элементовъ. Впрочемъ, намъ еще предстоитъ немало говорить о Риккертѣ. Потому мы не будемъ сейчасъ обосновывать только что сказаннаго. Намъ достаточно указать на то, что нормативистская разновидность психологизма, находящая свой отголосокъ и у Риккерта, далеко еще не избавилась отъ всѣхъ тѣхъ недостатковъ, которые мѣшали и мѣшаютъ теоріи познанія встать на свои собственные ноги. Какъ разъ на примѣрѣ Риккерта, въ своихъ гносеологическихъ требованіяхъ идущаго безусловно по направленію къ чистой и свободной отъ всякихъ предпосылокъ теоріи познанія, мы постараемся выяснитъ всѣ недостатки стараго психологистическаго нормативизма и новыхъ его отслоеній, стоящихъ еще на старой почвѣ вопреки своимъ требованіямъ и заявленіямъ.

То, что мы называли до сихъ поръ нормативистскимъ психологизмомъ, будетъ удобнѣе и *общее* назвать трансцендентальнымъ психологизмомъ. Что этотъ терминъ получаетъ уже права на существованіе, явствуетъ хотя бы изъ того, что его употребляютъ весьма разнохарактерные ученые ³⁾. Обоснованіе же его правильности по содержанію будетъ дано въ своемъ мѣстѣ при критикѣ риккертовскихъ взглядовъ. При такомъ положеніи дѣлъ трудно будетъ уклониться отъ того, чтобы и Канта (хотя онъ и не былъ нормативистомъ въ чистомъ смыслѣ этого слова) не отнести къ группѣ трансцендентальныхъ психологистовъ. Можетъ быть именно при разрѣшеніи этого главнаго и важнѣйшаго для

1) „Вопросы Философіи и Психологіи,“ кн. 86 (I), стр. 6. (курсивъ нашъ). Врядъ ли Риккертъ согласился бы *теперь* подписаться подъ этими словами.

2) См. хотя бы: Gegenstand der Erkenntnis, S. 87—94.

3) См. Vaihinger: Commentär zur Kants Kritik. d. r. V. B. I, 323f, Windelband: Geschichte der neuer. Philosophie B. II. 53f. Vom System der kategorien 44—45. Husserl: Logische. Untersuchungen B. I. 93.

гносеологiи вопроса объ ея исходномъ пунктѣ и границахъ мы должны будемъ выйти изъ предѣловъ Кантовской философи и такимъ образомъ перестанемъ быть «только» эпигонами? Можетъ быть именно то, что дѣлаетъ насъ болѣе всего эпигонами, послужить вмѣстѣ и исходомъ изъ этого положенiя?

Если мы избираемъ объектомъ нашихъ критическихъ изслѣдованiй именно Риккерта, то это имѣетъ свои глубокiя основанiя. Какъ мы только что сказали, онъ требуетъ полного освобожденiя отъ психологизма, оставаясь на почвѣ нормативистскаго или трансцендентальнаго психологизма. Для этого ему придется произвести очень интересное изслѣдованiе въ области теорiи сужденiя и въ области ученiя о формѣ и содержанiи. Въ результатѣ получается весьма своеобразная попытка по возможности телеологически и безъ всякихъ психологистическихъ экскурсий фундировать абрисъ теоретико-познавательной системы. Безъ преувеличенiя можно сказать, что это одна изъ послѣднихъ наиболѣе удачныхъ попытокъ придать гносеологiи вполнѣ самостоятельную физиономiю и отграничить ее отъ всякаго рода психологизмовъ.

Мы начнемъ свое изслѣдованiе съ анализа важнѣйшаго пункта въ гносеологiи Риккерта—его ученiя «о сознании вообще».

Понятiе „сознанiе вообще“.

Первою и главною задачею теорiи познанiя является для Риккерта установленiе того, что такое предметъ познанiя. Только по выясненiи этого вопроса можно двинуться дальше и заняться подробнымъ разслѣдованiемъ свойствъ этого предмета, а такъ же и установленiемъ того, что такое само познанiе, на какое значенiе въ правѣ оно претендовать и какiя границы должны ему быть поставлены, не говоря уже о болѣе или менѣе полномъ выведенiи принципозъ познанiя и болѣе или менѣе систематической отстройкѣ всего зданiя теорiи познанiя.

Для того, чтобы приступить къ разрѣшенiю этой задачи, Риккертъ избираетъ позицiю гносеологическаго сомнѣнiя, чуждую какъ наивной вѣрѣ въ существованiе внѣшняго объекта познанiя, которая проявляется явственнѣе всего у «простыхъ» людей, такъ и простой увѣренности ученаго, «пока онъ не хочетъ еще философствовать и въ такомъ случаѣ поступаетъ догматически».

Это сомнѣніе должно носить предварительный характеръ, оно отнюдь не абсолютно, т.-е. касается не нашего познанія, какъ такового, а отношенія нашего познанія къ его объекту. Это не пирронизмъ, отнюдь не юменіанство. Это только гносеологическій методъ и ничего болѣе.

Занявъ такую позицію сомнѣнія въ существованіи объекта для нашего неподлежащаго никакому сомнѣнію познанія, Риккертъ становится лицомъ къ лицу съ проблемой трансцендентности.

Можно ли предположить и обосновать это предположеніе о существованіи трансцендентнаго человѣческому познанію или сознанію бытія? Является ли это трансцендентное тѣмъ вышнимъ міромъ, который мы, люди, воспринимаемъ и познаемъ, или такое утвержденіе есть *contradictio in adjecto*? Должны ли мы при разрѣшеніи вопроса о трансцендентномъ бытіи въ концѣ-концовъ вернуться къ «наивному» взгляду или навсегда остаться на почвѣ гносеологической отвлеченности ото всего наивнаго и непосредственнаго?

Таковы вопросы, которые встаютъ передъ Риккертомъ и требуютъ своего разрѣшенія. Риккертъ рѣшаетъ всѣ эти вопросы въ духѣ «*Satz der Immanenz*», т.-е. полнымъ отрицаніемъ какой-либо дѣйствительности трансцендентнаго бытія.

Всякое дѣйствительное бытіе остается для Риккерта всегда и повсюду содержаніемъ сознанія, т.-е. бытіемъ имманентнымъ. Этимъ утвержденіемъ онъ становится въ рѣзкое противорѣчіе къ трансцендентальному реализму Рилля, къ метафизическому реализму Гартманна, къ трансцендентальному метафизицизму Фолькельта и къ позитивизму нашихъ послѣкантианскихъ позитивистовъ всѣхъ оттѣнковъ. Въ этомъ утвержденіи, съ другой стороны, онъ остается въ одной плоскости съ представителями имманентной школы.

Однако, такое положеніе не удовлетворяетъ Риккерта. Повидимому, приходится отказаться совершенно отъ предмета познанія. (Познаніе не можетъ выйти изъ своихъ собственныхъ предѣловъ, оно всегда ограничено само собою, всегда должно черпать изъ самого себя.) Выходитъ такъ, какъ будто познаніе познаетъ самого себя, что было бы въ концѣ-концовъ безотраднымъ умственнымъ regretium mobile. Не правъ ли въ такомъ случаѣ Гартманнъ, обвинивъ трансцендентальный идеализмъ въ беспочвенности? Не живемъ ли мы на самомъ дѣлѣ въ мірѣ ил-

люзіей—именно въ мірѣ лишенныхъ всякаго объекта представленій нашего сознанія? Но тогда почему же мы убѣждены въ его дѣйствительности? Гдѣ оправданіе той необходимости, которая сопровождаетъ всѣ наши воспріятія и особенно сужденія? Или это привычка, простое психическое обыкновеніе? Однако, такое обыкновеніе не объясняетъ сознаваемой нами аподиктичности; Юмъ совсѣмъ не способенъ вскрыть смыслъ переживаемыхъ нами непосредственно претензій на безусловность показаній нашего сознанія. (Юмъ говорилъ намъ только о процессахъ, онъ способенъ объяснить намъ только то, какъ мы пришли къ сознанію необходимости... но самой необходимости онъ намъ совсѣмъ не объясняетъ.) Тогда, можетъ быть, правъ Беркли? Быть можетъ, дѣйствительно внѣшній міръ есть не что иное, какъ наши представленія, связанные другъ съ другомъ въ неразрывныя цѣпи Божественнымъ вліяніемъ? Однако, прежде всякихъ мыслей о Богѣ и прежде всякихъ религіозныхъ переживаній, сопряженныхъ съ такими мыслями, мы непосредственно переживаемъ увѣренность и сознаніе необходимости совершенно иного порядка. Въ нашемъ сознаніи намъ самымъ обязательнымъ образомъ проявляется объективность того, что нами переживается; а отъ нея еще слишкомъ далеко до проявленій въ душѣ нашей Божественныхъ вліяній. Такимъ образомъ и Берклеевское ученіе не помогаетъ намъ въ этомъ случаѣ. Очевидно, мы недостаточно ясно принимаемъ употребляемые нами термины. (Что такое познаніе, которое должно имѣть какой-нибудь объектъ, чтобы не быть простой иллюзіей? Что такое сознаніе, въ которомъ переживается это познаніе? И въ какомъ смыслѣ они оба лишены всякаго объекта? Выяснить эти термины представляетъ насущную важность. Наконецъ, что такое этотъ объектъ, который *долженъ* и тѣмъ не менѣе *не можетъ* быть установленъ для нашего познающаго сознанія? Только тогда, когда мы вполнѣ ясно поймемъ, что такое и объектъ познанія и субъектъ его, только тогда, когда мы опредѣлимъ всѣ его признаки, подчеркнемъ всѣ его особенности, — только тогда имѣемъ шансы на освобожденіе изъ заколдованнаго круга имманентности, представляющей намъ въ данный моментъ безусловной иллюзорностью. Надо, стало-быть, изслѣдовать всѣ возможныя отношенія между познающимъ сознаніемъ и его предметомъ, между познающимъ субъектомъ и его объектомъ. Иначе мы не въ состоя-

ни будемъ отвѣтить на первый и главный вопросъ теоріи познания, да и методъ сомнѣнія не приведетъ въ своемъ примѣненіи ни къ какимъ желаннымъ результатамъ.

Риккертъ поступаетъ слѣдующимъ образомъ при своемъ изслѣдованіи отношенія между субъектомъ—объектомъ.

(Самымъ непосредственнымъ, самымъ наивнымъ противопоставленіемъ между «я» и «не-я» являются противопоставленія меня, какъ полнаго человѣка, т.-е. меня, какъ комплекса душевныхъ и тѣлесныхъ состояній, внѣ моего тѣла лежащему пространственному міру.) Все то, что непосредственно находится въ моемъ распоряженіи, что не можетъ быть отнято отъ меня безъ страшнаго *психофизическаго* ущербъ — все это составляетъ субъектъ. Въ противоположность этому объектомъ является все, что не принадлежитъ мнѣ непосредственно, въ интуитивной данности, что можетъ быть отнято отъ меня безъ психофизическихъ нарушенийъ, что оказываетъ мнѣ частое сопротивление, а иногда и наносить мнѣ вредъ вполнѣ самовольно и не своимъ удаленіемъ отъ меня, а наоборотъ своимъ приближеніемъ ко мнѣ. Это первое противоположеніе можно обозначить, какъ противоположеніе психофизическаго субъекта окружающему его «физику» объекту. При чемъ ясно, что внѣшній міръ или объектъ внѣшенъ только по отношенію къ этой «физикѣ». Иное противоположеніе по внѣшности было бы лишено всякаго смысла, ибо намъ пришлось бы тогда противопологать непространственному пространственное, какъ внѣшнее, что логически недопустимо ¹⁾.

Рядомъ съ этимъ «наивнымъ» противоположеніемъ субъекта—объекту можно поставить другое, болѣе сознательное и требующее большей интеллигентности. Субъектъ лишается при этомъ своей «физичной» части и низводится только на психическое «я». Наше сознание и всѣ его содержанія, т.-е. всѣ его переживанія, противопологаются всему тому, что не есть ни онъ, ни они. Такимъ образомъ, на сторонѣ объекта оказывается въ этомъ случаѣ не только внѣшній пространственный міръ, но и принадлежавшее ранѣе субъекту, тоже пространственное, хотя и не внѣшнее по отношенію къ нашему «я», тѣло. Теперь все пси-

1) См. Gegenstand der Erkenntnis § 11—12. Grenzen des naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 161f.

хическое par excellence противопоставляется всему физическому par excellence. Все, что не есть или переживание или самъ переживающій центръ, сознание, не можетъ быть «моимъ» въ прямомъ смыслѣ этого слова. «Я» есмь только «я». Отъ меня нельзя оторвать моихъ представлений или чувствъ никакимъ способомъ, тогда какъ тѣлесная оболочка допускаетъ хотя бы частичное отдѣленіе и удаленіе. Наконецъ, наша тѣлесная оболочка, если присмотрѣться къ ней поближе, если углубиться въ саморефлексію, оказывается данной намъ не непосредственно, а посредственно, не во внутреннемъ, а во внѣшнемъ воспріятіи. Все это заставляетъ отнести ее на счетъ объекта, субъекту же представить чисто психическія переживанія.

Наконецъ, отношеніе субъекта къ объекту можетъ получить еще третью форму, совершенно отличную отъ двухъ первыхъ. На сторону объекта переносится теперь все, что когда-либо и какимъ-либо можетъ быть объектомъ. Такимъ образомъ, объектъ составляется не только изъ внѣшняго пространственнаго міра и нашего тѣла, но и изъ нашихъ психическихъ переживаній и самого переживателя ихъ, нашего личнаго «я». Все доступное наблюденію и воспріятію, представленію и переживанію— все, на что можетъ быть направленъ нашъ внѣшній или внутренній опытъ, все это фигурируетъ, какъ объективное и противоплагается тому, что не можетъ быть никакъ объективировано, что обуславливаетъ своею постоянной коррелятивностью это объективное, но что всегда и повсюду только субъективно, т. е. представляетъ изъ себя только возможность того, что что-нибудь объективно, само же не выходитъ за предѣлы такой возможности своего осуществленія путемъ становленія объективнаго.

Какое же изъ этихъ противоположеній есть собственно то, которое связано тѣснѣйшимъ образомъ съ вопросомъ объ объектѣ познанія или познающаго познанія? А прежде чѣмъ отвѣтить на это,—какое изъ этихъ противоположеній можетъ быть подвергнуто сомнѣнію, когда мы сомнѣваемся въ существованіи объекта нашего познающаго сознанія?

Первое противоположеніе безусловно тутъ не при чемъ, ибо въ противопоставленіи пространственнаго, но принадлежащаго нашему «я» тѣла, пространственному и внѣшнему по отношенію къ этому нашему тѣлу внѣшнему міру нѣтъ ничего сомнитель-

наго: противопоставленные стороны относятся одинаково къ области явленій и ихъ противопоставленіе вполне естественно.

Что касается до третьяго противопоставленія, то оно тоже внушаетъ полное довѣріе: все то, что можетъ сознаваться, противопоставляется самой возможности «сознаванія вообще»; все доступное сознаванію тѣмъ самымъ полагается уже въ его область. Мы не находимъ здѣсь противопоставленія чего-либо безусловно разнохарактернаго, другъ внѣ друга лежащаго и только другъ другу какимъ-то образомъ соотвѣтствующаго. Наше третье противоположеніе говоритъ только: всякое сознаваніе имѣетъ свой (имъ сознаваемый, т.-е. какъ объектъ реализующійся въ немъ) объектъ, всякій объектъ становится объектомъ только въ реализующемъ его сознаваніи.

Ясно, что только второе противоположеніе подходитъ къ противоположенію познающаго сознания и его объекта, по отношенію къ которому мы высказывали наши сомнѣнія. Тутъ мы явственно констатируемъ противоположеніе между нами, какъ психическимъ субъектамъ, и чѣмъ-то, стоящимъ за нашею субъективностью, за нашей психикой и побуждающимъ ее къ ея разнообразнымъ переживаніямъ. Только второе противоположеніе мы въ правѣ обозначить, какъ противоположеніе присущаго намъ имманентнаго — лежащему по ту сторону насъ, какъ имманентности, трансцендентному. И такъ какъ только это второе противоположеніе внушаетъ и можетъ внушать намъ сомнѣніе, — ибо на самомъ дѣлѣ странно, почему это мы должны предполагать что-то намъ вѣчно недоступное и за нами стоящее, хотя мы хорошо съ другой стороны знаемъ, что имѣемъ постоянно дѣло только съ доступнымъ намъ матеріаломъ, — мы можемъ для ясности обозначить первый и главный вопросъ гносеологіи, какъ проблему трансцендентности.

Однако, дѣло обстоитъ и со вторымъ противоположеніемъ не такъ, какъ то казалось бы на первый взглядъ. Собственно говоря, и здѣсь нельзя видѣть проблему трансцендентнаго. И это просто потому, что противоположеніе второго порядка цѣликомъ укладывается въ рамки имманентнаго бытія. Что такое «я» — психическій субъектъ, какъ не одно изъ явленій или вѣрнѣе не одна изъ вещей имманентнаго міра; что такое, затѣмъ, противоположный этому «я» и по Беркли безусловно недоступный нашему познанію внѣшній міръ во всей его цѣлости, этотъ мни-

мый трансцендентный объектъ, какъ не одна изъ вещей того же имманентнаго міра! Вѣдь и то и другое можетъ быть объектомъ сознаваемости, можетъ быть имманентнымъ содержаніемъ субъекта третьяго противоположенія. Несомнѣнно и второе противоположеніе подобно первому есть противоположеніе не принципиально различныхъ областей, а въ познаніи только различающихся областей познаваемаго.

Потому и второму противоположенію мы должны отказать въ какой-либо сопричастности трансцендентному. А отсюда слѣдуетъ не только невозможность вопроса о томъ, что противопоставляется, какъ трансцендентное бытіе, моему сознательному познанию, но и самое сомнѣніе относительно существованія или несуществованія предполагаемаго моимъ сознаниемъ объекта.

Тамъ, гдѣ фигурируютъ мое «я», какъ познающее и нѣчто, имъ познаваемое,—мы имѣемъ дѣло съ противоположеніемъ между психическимъ и физическимъ *par excellence*. Тамъ же, гдѣ дѣло идетъ объ объектѣ познанія въ прямомъ смыслѣ, тамъ субъектомъ познанія является безличная логическая возможность имѣть какой-либо объектъ, а объектомъ познанія логически же опредѣлимая имманентность по отношенію къ возможному субъекту. О трансцендентномъ бытіи не можетъ быть и рѣчи. А элиминаціей всяческихъ имманентныхъ противопоставленій предотвращено и обвиненіе въ иллюзорности, ибо то, что составляетъ «сознаніе вообще», не носитъ личнаго характера, и представленія этого сознанія не являются психическими переживаніями, а наоборотъ, логическими элементами логической же связи ¹⁾. Вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожается и обвиненіе Канта въ построеніи воздушныхъ замковъ познанія, такъ легковѣсно воздвигнутое Гартманномъ ²⁾, а за нимъ и Фолькельтомъ ³⁾ противъ трансцендентнаго идеализма.

(У познанія нѣтъ предмета въ видѣ бытія.) Но такъ какъ познаніе, тѣмъ не менѣе, бессмысленно, по мнѣнію Риккерта, безъ необходимаго для него предмета, этотъ предметъ долженъ быть найденъ другими путями. Какіе это пути—этимъ мы займемся во второй главѣ нашихъ изслѣдованій. Теперь же намъ надо разобраться въ вышесказанномъ.

¹⁾ См. *Gegenstand der Erkenntnis*. 2. 70—71.

²⁾ *Hartmann*. *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. 28 и др.

³⁾ *Volkelt*. *Erfahrung und Denken*, 117, 118ff.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что важнѣйшимъ аргументомъ Риккертъ противъ существованія трансцендентнаго объекта у познанія является установленіе понятія «сознанія вообще» или, иначе выражаясь, понятія гносеологическаго субъекта. Только опираясь на это понятіе, можетъ онъ отрицать какое бы то ни было трансцендентное бытіе, показавъ, что всякое возможное съ точки зрѣнія этого *послѣдняго* понятія бытіе ему неизбѣжно имманентно.

Мы безусловно согласны съ Риккертомъ въ этомъ его утвержденіи. Само собою разумѣется, что трансцендентность можетъ быть преборена только аргументами, такъ или иначе передающими «трансцендентальную аналитику Канта». Потому намъ важенъ только тотъ путь, по которому приходитъ Риккертъ къ установленію своего основного гносеологическаго понятія. Анализъ этого пути мы и посвятимъ всю послѣдующую часть этой главы. Выше мы видѣли, что Риккертъ формулировалъ три различныхъ противоположенія между субъектомъ и объектомъ. Мы тогда нарочно не задавались вопросомъ о томъ, въ какой связи между собою находятся эти противоположенія, ибо намъ важно было оперировать съ ними только постольку, поскольку выяснялась гносеологическая роль понятія «сознанія вообще». Установивъ, что такое понятіе возможно въ гносеологіи, и констатировавъ его фундаментальное значеніе, мы можемъ теперь подвергнуть тщательному анализу самый путь его полученія.

Этотъ путь Риккертъ не называетъ сколько-нибудь опредѣленнымъ именемъ. Правда, есть у него нѣсколько мѣстъ, въ которыхъ онъ присвоиваетъ этому пути названіе абстракціи ¹⁾; зачастую называетъ онъ его непрерывнымъ рядомъ ²⁾, постепеннымъ увеличеніемъ или уменьшеніемъ содержаній и объемовъ субъекта и объекта ³⁾ и т. д., это все слова, указывающія на наличность какого-то опредѣленнаго метода полученія; самъ же этотъ методъ не охарактеризованъ никакимъ опредѣленнымъ терминомъ.

Въ чемъ же состоитъ по существу своему этотъ методъ? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно сравнить отдѣльно съ одной стороны субъекты трехъ противоположеній, съ дру-

1) *Gegegenstand der Erkenntnis*. 2. 149, 150.

2) *Ibid.*, 24, 25, 147.

3) *Ibid.*, 24.

гой—ихъ объекты. Субъектомъ перваго противоположенія мы имѣли наше сознаніе съ его переживаніями и наше тѣло. Субъектомъ втораго противоположенія было одно только сознаніе съ его переживаніями. И, наконецъ, субъектомъ третьаго противоположенія было сознаніе, какъ возможность сознанія, безотносительно къ переживаніямъ эмпирическаго сознанія и къ эмпирическому сознанію, какъ таковому.

Параллельно этому объектомъ перваго противоположенія былъ внѣшній пространственный міръ, безъ моего тѣла, которое хотя и пространственно, но не внѣшне; объектомъ втораго противоположенія былъ внѣшній пространственный міръ, но уже съ моимъ тѣломъ; и, наконецъ, объектомъ третьаго противоположенія былъ внѣшній пространственный міръ вмѣстѣ съ моимъ тѣломъ, съ моими душевными переживаніями, моею, отличающей меня психически отъ всѣхъ другихъ людей, психической индивидуальностью, однимъ словомъ, все то, что способно стать сознаваемымъ или же возможность быть сознаваемымъ.

При такомъ сопоставленіи субъектовъ и объектовъ всѣхъ трехъ противоположеній въ видѣ двухъ самостоятельныхъ рядовъ сразу же становится ясно, что мы имѣемъ дѣло съ постепеннымъ уменьшеніемъ субъекта, и параллельно этому съ постепеннымъ увеличеніемъ объекта. Это, такъ сказать, сторона количественная, сторона *объема*. Со стороны же качественной, со стороны *содержанія* дѣло должно обстоять иначе: субъектъ долженъ расти, а объектъ уменьшаться. Однако, и съ качественной стороны намъ приходится констатировать полную аналогію того, что установлено съ количественной: и по содержанію субъектъ бѣднѣе объекта съ каждымъ уменьшеніемъ его количественнаго объема. Мы должны признать, такимъ образомъ, что имѣемъ дѣло не съ простой абстракціей: во-первыхъ, мы производимъ не отвлеченіе признаковъ изъ ряда сходныхъ въ чемъ-либо предметовъ, а перемѣщеніе частей противопологаемыхъ предметовъ изъ одного крыла противоположенія въ другое; во-вторыхъ, содержаніе функционируетъ не обратно, а прямо-пропорціонально объему. Ясно, что мы имѣемъ передъ собою совсѣмъ особый абстракціонный приѣмъ, который приноровленъ какъ разъ къ выведенію такъ называемыхъ *послѣднихъ* или *пограничныхъ* понятій.

Однако, посмотримся къ обоимъ рядамъ этого приѣма еще поближе и постараемся въ полной точности передать картину

постепеннаго перехода отъ одного члена каждаго изъ нихъ къ другому.

I Первое противоположеніе мы могли бы представить въ такомъ видѣ: субъектъ = наше сознание + передвиженіе нашего сознания, его различныя состоянія (впрочемъ, у Риккерта сознание и его состоянія не различаются еще на этой стадіи и фигурируютъ одновременно подъ именемъ: «души»), + наше, связанное съ переживаніемъ въ сознаниі, тѣло; объектъ = внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу, пространственный міръ.

II Второе противоположеніе — : субъектъ = наше сознание (личное) + переживанія нашего сознания, его содержанія; объектъ = внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу пространственный міръ + наше тѣло (которое по сравненію съ внѣшнимъ пространственнымъ міромъ мы могли бы охарактеризовать, какъ «внутренній» пространственный міръ).

III Третье противоположеніе — : субъектъ = возможность имѣть какой-либо объектъ вообще (возможность исполнѣ безличная, только логическая); объектъ = внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу пространственный міръ + «внутреннее» по отношенію къ этому внѣшнему міру пространственное (наше) тѣло + наши душевныя (сознательныя) переживанія + само наше личное (ячное) сознание ¹⁾.

Между вторымъ и третьимъ противоположеніями для ясности Риккертомъ вводится междустадія: — субъектъ = наше сознание (личное); объектъ = внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу пространственный міръ + «внутреннее» по отношенію къ этому внѣшнему міру (наше) тѣло + наши душевныя переживанія или, что то же, содержанія нашего сознания.

Превратимъ теперъ наши противоположенія въ два ряда: рядъ субъектовъ и рядъ объектовъ, чтобы яснѣе стало для насъ, какъ они постепенно получаютъ другъ изъ друга.

Рядъ субъектовъ: 1) наше сознание + его переживанія (содержанія) + наше пространственное тѣло; 2) наше сознание + его переживанія (содержанія); 3) наше сознание; 4) возможность быть

¹⁾ Вѣсть съ тѣмъ этотъ объектъ характеризуется Риккертомъ, какъ имманентное бытіе, какъ возможность *быть* объектомъ вообще. Но мы пока будемъ заняты только въ текстѣ приведенной формулировкой, преднамѣренно не касаясь другихъ, что сдѣлаемъ нѣсколько ниже.

вообще сознательнымъ (чисто логическая, безъ всякихъ личныхъ элементовъ).

Рядъ *объектовъ*: 1) внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу пространственный міръ; 2) внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу пространственный міръ + «внутреннее» по отношенію къ внѣшнему міру пространственное (наше) тѣло; 3) внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу пространственный міръ + «внутреннее по отношенію къ внѣшнему міру пространственное тѣло (наше) + наши психическія переживанія (содержанія сознанія); 4) внѣшній по отношенію къ нашему тѣлу пространственный міръ + «внутреннее» по отношенію къ внѣшнему міру пространственное (наше) тѣло + наши психическія переживанія + наше сознаніе, какъ таковое (наша ячность, наша психическая самость).

При такомъ уточненномъ изложеніи риккертовскаго вывода понятія «сознанія вообще» сразу же бросаются въ глаза слѣдующія логическія правонарушенія: переходъ отъ перваго субъекта ко второму и отъ перваго объекта ко второму сопряженъ съ полной перемѣной смысла словъ: «нашъ» и не «нашъ», «пространственный» и «внѣшній». Чувство ячности, сопровождающее меня, какъ психофизическое существо, *принципально* разнится отъ чувства ячности, сопровождающаго меня, какъ психику.

Достаточно вспомнить о различныхъ понятіяхъ личности, употребляемыхъ Джемсомъ¹⁾, чтобы понять, что они не сводимы другъ на друга никакимъ *логическимъ* приемомъ, что *естественно* вырастаютъ, естественно же и замѣщаютъ другъ друга въ душѣ человѣка, не поддаваясь никакому *логическому* сцѣпленію. То, что считаетъ первобытный человѣкъ своимъ я, т.-е. не только свою душу и тѣло, но и свою одежду, свое оружіе, свое жилище, свою жену и своихъ дѣтей, настолько принципально отлично отъ мнѣнія культурнаго человѣка именно по отношенію къ его самосознанію, что между этими формами самоопредѣленія не можетъ быть установлено никакого логическаго моста. Онѣ просто могутъ быть поставлены одна на мѣсто другой. Но въ такомъ случаѣ на мѣсто первой формы самосознанія можетъ быть непосредственно поставлена прямо третья, а при надобности и четвертая. Особенно ясно эта безлогическая свобода, существующая въ отношеніяхъ между формами самосознанія, выступаетъ,

1) В. Джемсъ. „Психологія“, изд. 4-е, пер. Лапшина, стр. 133—150.

если принять во вниманіе именно четвертую форму. Что общаго можетъ быть между самосознаніемъ дикаря и логическимъ самосознаніемъ! И развѣ можемъ мы путемъ какихъ-либо логическихъ перемѣшеній или трансформаций превратить одно въ другое? Какія бы операціи мы ни пускали въ ходъ, но въ томъ, что мы называемъ «ячностью» дикаря, и что для ясности можно отмѣтить, какъ «психофизическую» ячность, мы никогда не въ состояніи найти элемента «психической» ячности, равно какъ въ деревѣ мы не можемъ открыть элементовъ желѣза.

То же самое относится и къ объектамъ перваго и втораго противоположенія. Міръ, какъ все то, что не принадлежитъ мнѣ, въ томъ или иномъ смыслѣ, и міръ, какъ то, что не психично, что не есть мое психическое переживаніе, состояніе моего психическаго я, моего личнаго самосознанія—это двѣ совершенно разныя вещи; изъ одной нельзя сдѣлать другой никакими логическими ухищреніями. Внѣшній міръ дикаря окрашенъ въ совершенно иной колоритъ, чѣмъ міръ культурнаго человѣка, и между ними нѣтъ никакой принципиальной, логической связи. Ихъ соединяетъ лишь психическая связь развитія человѣческой душевной жизни. Въ разсужденіяхъ объ объектѣ мы можемъ пользоваться то тѣмъ, то другимъ понятіемъ, но совершенно независимо другъ отъ друга. Они могутъ замѣщать другъ друга, но не по какой-либо *логической* необходимости, такъ какъ въ концѣ-концовъ первое изъ нихъ можетъ быть замѣщено непосредственно не вторымъ, а прямо четвертымъ понятіемъ объекта.

Если мы отнимемъ отъ субъекта перваго противоположенія «мое тѣло», то совсѣмъ нельзя думать, что мы получимъ субъектъ втораго противоположенія; мы получимъ только часть субъекта перваго противоположенія, *неполный* психофизическій субъектъ. Для того, чтобы быть безпристрастнымъ въ этихъ операціяхъ, мы должны вполнѣ «вжиться» ¹⁾ въ это понятіе. И только тогда на вопросъ о томъ, что будетъ, если мы отнимемъ отъ нашего я наше тѣло, мы будемъ въ состояніи вполнѣ соотвѣтственно нашей первобытности отвѣтить: *не все наше я...* и больше ничего. Новаго субъекта не будетъ, ибо для новаго субъекта нужно и новое пониманіе окружающаго. То же самое и по отношенію къ объекту. Что будетъ, если мы прибавимъ къ

1) Einleben, einfühlen, какъ говорятъ нѣмцы.

внѣшнему міру перваго противоположенія наше тѣло? Что скажемъ мы себѣ тогда, если мы представимъ себя, какъ первобытную психику? Мы скажемъ тогда, что мы имѣемъ соединеніе нашего и ненашего... и только. Тѣло не перестанетъ отъ того быть нашимъ. И для того, чтобы оно превратилось въ не-наше, нужно другое пониманіе этого «нашего» или «ненашего».

Все сказанное особенно ясно можно иллюстрировать переходомъ отъ первыхъ трехъ противоположеній къ четвертому ¹⁾. Здѣсь перемѣна смысла употребляемыхъ понятій выступаетъ съ полнѣйшей рельефностью.

Базой отправления для насъ можетъ послужить третье противоположеніе. Субъектъ здѣсь окрашенъ въ самую густую краску «ясности». Объектъ есть какъ разъ все то, что лишено этой окраски, что противорѣчитъ ей, что поглощаетъ въ себѣ ее своею противоположною. Что общаго съ этимъ абсолютно «яснымъ» личнымъ субъектомъ имѣетъ логическій субъектъ четвертаго противоположенія? Какъ можно получить этотъ субъектъ изъ того субъекта?

Риккертъ хочетъ это сдѣлать элиминаціей изъ третьяго субъекта послѣдняго его свойства: сознаваемости. Но развѣ тогда остается то, что для него является логической возможностью сознанія?

Во-первыхъ, въ субъектѣ третьяго противоположенія мы имѣемъ не больше, не меньше, какъ *психическую функцію*. Намъ не важно, какъ толковать эту психическую функцію: видѣть ли въ ней то, что экспериментальная психологія называетъ «эмпирическимъ ядромъ нашего я, или отдѣльное психическое переживаніе «ясности», сопровождающее большинство нашихъ психическихъ состояній, или общее свойство психическихъ состояній, добытое простымъ психологическимъ отвлеченіемъ, или, наконецъ, комплексъ психическихъ явленій, который мы называемъ въ отличіе отъ явленій ассоціаціи явленіями апперцепціи или еще что-либо психически данное или добытое психологическимъ анализомъ; безразлично, далѣе рамокъ психическаго мы пойти не

¹⁾ Мы опускаемъ для краткости переходъ отъ втораго противоположенія къ третьему, который къ тому же въ извѣстномъ смыслѣ (какъ психологическая абстракція) можетъ считаться логически законнымъ. Въ дальнѣйшемъ мы не будемъ дѣлать строгаго различія между второй и третьей стадіями, что не можетъ оказать никакого вліянія на ходъ и результаты нашего изслѣдованія.

можемъ. Даже въ томъ случаѣ, если бы мы рѣшили нашъ третій субъектъ, «наше сознание», счесть еще чѣмъ-либо сложнымъ и пожелали бы разложить его на слагающіе его элементы—мы получили бы двѣ психическія составныя части: «наше» и «сознание», изъ которыхъ про каждую могли бы сказать, что она *не полный* субъектъ, что она только *часть* субъекта (психическаго) и ничего болѣе. Это вполне аналогично тому, какъ если бы мы взяли книгу, въ которой не было бы еще ничего напечатано, не смотря на то, что она имѣла бы всѣ остальные свойства книги. Мы бы сказали тогда, что это только часть книги, что ей недостаетъ только одного свойства; а про это свойство мы бы сказали, что это одно изъ свойствъ книги, которое мы искусственно элиминировали изъ общаго комплекса свойствъ, носящаго названіе книги.

Такимъ образомъ, субъектъ третьяго противоположенія поддается только разложенію на свои части, изъ которыхъ каждая однозначно психична со всѣми другими и съ общимъ ихъ комплексомъ. Если же мы возьмемъ прочь всѣ его составныя части, то гѣмъ самымъ мы уберемъ и весь субъектъ, такъ что останется пустое мѣсто, лишенное какихъ бы то ни было положительныхъ признаковъ и, повидимому, своимъ отрицательнымъ признакомъ имѣющее только одно указаніе: здѣсь уже нѣтъ психическаго субъекта, самосознанія. Что же здѣсь такое? Да все, что угодно, что не есть онъ. Мы видимъ, что субъектъ четвертаго противоположенія, который лишень принципиально всякой личной и, слѣдовательно, всякой психической окраски, не можетъ быть полученъ какой-либо операцией надъ субъектомъ третьяго противоположенія.

Но помимо вопроса о возможности полученія, мы должны отмѣтить полную принципиальную различность этихъ субъектовъ. Между ними общее—только *терминъ*. Субъектъ третьяго противоположенія знаменуетъ собою психическую и личную функцію сознанія, субъектъ четвертаго—нѣчто совсѣмъ другое, а именно логическую возможность имѣть вообще объектъ, возможность сверхъ-индивидуальную. Потому никакого *принципiального* перехода и никакой *принципiальной* связи между этими двумя субъектами быть не можетъ. Ничто не заставляетъ ихъ стоять обязательно рядомъ, ничто не превращаетъ ихъ въ особое методическое рядостановленіе.

То же самое обнаруживается и при сравненіи объектовъ третьяго и четвертаго противоположеній. Они принципиально разны. Между ними нѣтъ ничего общаго и разложеніемъ или увеличеніемъ одного никакъ нельзя получить другого. Первый изъ нихъ (третій въ ряду объектовъ) есть коррелятъ нашей «ячности», нашему *живому* самосознанію; они именно все то, что въ жизни сознается, какъ *нами* сознаваемое; это все то, что мы можемъ рвзсматривать, какъ не самихъ себя, не теряя, тѣмъ не менѣе, одновременнаго сознанія того, что разсматриваемъ его *мы*. Въ сферѣ этого противоположнаго только нашей ячности или самосознаваемости объекта мы открываемъ различныя своеобразія, какъ-то: внѣшній міръ, внутренній міръ; въ сферѣ перваго, напр., міръ органической и міръ неорганической; въ сферѣ же втораго—міръ представленій и міръ побужденій и т. д. Всѣ явленія физическаго и психическаго міра сосредоточены здѣсь въ объектѣ, и имъ противоположенъ только одинъ феноменъ, именно феноменъ самосознаваемости. Если мы внесемъ теперь и этотъ феноменъ въ сферу объекта же — противопологать ему будетъ уже нечего, такъ какъ все то, что мы имѣли въ распоряженіи, уже исчерпано. Передъ нами будетъ внѣшній міръ + внутренній міръ, лишенные всякихъ противоположеній. Если мы рѣшили прекратить всякое противоположеніе между явлениями внѣшняго и внутренняго міра—мы рѣшили, значитъ, прекратить въ этой сферѣ *вообще* всякое противоположеніе, ибо намъ нечего уже противопологать. Для того, чтобы получить снова возможность противоположенія, мы должны встать на новую точку зрѣнія, которая не создается никакими операціями въ сферѣ предыдущей, а выдвигается совершенно *независимо* отъ нея.

И дѣйствительно, что такое объектъ четвертаго противоположенія? Это во всякомъ случаѣ не то, что противопологается нашей «ячности», ибо эта самая ячность, какъ психическій феноменъ, становится теперь объектомъ. Объектъ опредѣляется теперь уже не своимъ отношеніемъ или, вѣрнѣе, противоположеніемъ этому самому общему въ психикѣ элементу самосознанія, а своимъ противоположеніемъ тому, что никогда не въ состояніи стать объектомъ. Объектъ теперь можетъ быть опредѣленъ только чисто логически, какъ то, что можетъ быть объектомъ—для того, что не можетъ быть объектомъ; всѣ личные элементы

исчезаютъ не только въ субъектѣ, но и *относительно* объекта. Мы получаемъ этотъ объектъ не простымъ перенесеніемъ «ячнoсти» третьяго субъекта въ сферу четвертаго объекта, ибо этотъ четвертый объектъ есть въ концѣ-концовъ вѣдь не совокупность объектовъ трехъ предыдущихъ противоположеній + субъектъ третьяго изъ нихъ, т.-е. не внѣшній пространственный міръ внѣ нашего тѣла + наше тѣло + наши душевныя переживанія + «ячнoсть», ихъ переживающая, какъ это мы обозначали до сихъ поръ на нашихъ схемахъ ¹⁾, а, такъ сказать, объектъ вообще. Будь онъ не что иное, какъ указанная сумма, онъ не обладалъ бы тѣмъ свойствомъ, которое дѣлаетъ его объектомъ для логически понятнаго субъекта, т.-е. онъ не обладалъ бы логической возможностью быть объектомъ для того, что никогда не можетъ быть объектомъ, ибо этотъ сложный объектъ всегда можетъ быть объектомъ для одной изъ своихъ частей, именно для самосознанія, которое зачастую направляется и само на себя и, такимъ образомъ, превращаетъ само себя въ свой собственный объектъ. Потому не перемѣщеніе субъекта третьяго противоположенія въ область объектовъ приводитъ насъ къ четвертому объекту, а скорѣе, наоборотъ, самостоятельное указаніе всего четвертаго противоположенія, независимо отъ какихъ-либо трансформаций въ сферѣ другихъ противоположеній ²⁾. Все выше-сказанное совсѣмъ не хочетъ отрицать того, что переходъ отъ одного изъ противоположеній къ другому *возможенъ*; нѣтъ, оно направляется только противъ *обязательности* такого перехода при желаніи достигнуть того, что фигурируетъ въ качествѣ четвертаго противоположенія. Риккертъ хочетъ видѣть въ своемъ приемѣ противоположенія гносеологической *методъ*; мы же стараемся показать, что о методѣ тутъ не можетъ быть и рѣчи. Мы полагаемъ, что къ четвертому противоположенію можно перейти непосредственно отъ перваго, минуя два среднихъ, что вообще комбинація перехода совершенно произвольна; и обосновываемъ это наше утвержденіе на томъ, что перехода въ прямомъ смыслѣ нѣтъ, а есть лишь совершенно *произвольное* рядопоставленіе. Равно нельзя *перейти* отъ перваго ко второму, отъ

1) Теперь мы вводимъ то новое понятіе объекта четвертаго противоположенія, отъ котораго преднамѣренно отвлекались выше.

2) Объ этомъ въ концѣ главы.

второго къ третьему, отъ третьяго къ четвертому, отъ перваго къ третьему, отъ четвертаго ко второму, отъ третьяго къ первому и т. д. Можно только поставить рядомъ любыя изъ этихъ противоположеній и использовать это произвольное рядопоставленіе для того, чтобы *оттѣнить* то, чего мы не хотимъ, и указать на то, чего мы добиваемся. Но тогда у насъ не методъ, а только средство проясненія; тогда мы *не выводимъ* понятія гносеологическаго субъекта, а только *освобождаемъ* его отъ грозящихъ ему смѣшеній и неясностей. Понятіе гносеологическаго субъекта можетъ быть только *уяснено*, какъ, напримѣръ, понятіе математическаго пункта уяснено путемъ сопоставленій и отрицаній, но не выведено, не получено путемъ планомѣрнаго примѣненія особаго научнаго метода.

До какой степени Риккертъ не замѣчаетъ этого и поддается самообману того, будто онъ на самомъ дѣлѣ *выводитъ* необходимое для него понятіе, явствуетъ съ поразительной очевидностью изъ его собственнаго утвержденія, что при переходахъ отъ одного противоположенія къ другому объемъ субъекта уменьшается, объемъ же объекта возрастаетъ. Развѣ это дѣйствительно такъ? Развѣ объемъ субъекта третьяго противоположенія больше объема четвертаго? И развѣ объемъ объекта третьяго противоположенія меньше объема объекта четвертаго? Да и затѣмъ, развѣ въ объемѣ дѣло? Риккертъ по чисто внѣшнимъ и случайнымъ (регулярнымъ измѣненіямъ объема въ трехъ первыхъ случаяхъ) не видитъ существеннаго, именно того, что субъекты и объекты во всѣхъ случаяхъ несоизмѣримы, что не увеличеніемъ или уменьшеніемъ объема они характеризуются, а чѣмъ-то другимъ, что остается, къ сожалѣнію, за чертою риккертовскаго вниманія. Однако, остановимъ еще разъ наше вниманіе на переходѣ отъ третьяго противоположенія къ четвертому. Отъ чего къ чему происходитъ здѣсь переходъ? Отъ существующаго къ несуществующему, отъ бытія въ его конкретномъ видѣ къ значимымъ логическимъ понятіямъ. Какъ это вообще возможно? Мы знаемъ прекрасно, что сколько бы мы ни копались въ томъ, что называемъ нашимъ тѣломъ или внѣшнимъ пространственнымъ міромъ, мы никогда не придемъ къ чему-либо, что принципиально отличалось бы отъ нихъ. Всѣ наши операціи въ сферѣ ихъ будутъ всегда стоять съ ними въ тѣсной связи; потому, онѣ всегда будутъ направлены только на конкретно существую-

щее физическое или физиологическое бытіе ¹⁾). То же самое имѣетъ силу и по отношенію къ психическому: какія бы операціи мы надъ нимъ ни продѣлывали, мы всегда будемъ заперты въ области психическаго, и самое большое удаленіе, какаго мы можемъ здѣсь вообще достигнуть, будетъ самымъ отвлеченнымъ психическимъ понятіемъ, стоящимъ, тѣмъ не менѣе, въ самомъ тѣсномъ отношеніи съ областью психическаго. Если мы не желаемъ ограничиваться только физическимъ, только физиологическимъ, или только психическимъ, мы можемъ заняться ихъ взаимоотношеніями, хотя бы возможными въ ихъ сферѣ противоположеніями. Но и тогда мы должны будемъ помнить при каждомъ нашемъ шагѣ, что мы ограничены опредѣленной областью, что область эта характеризуется свойствомъ конкретнаго существованія, и что, слѣдовательно, никакія операціи не въ состояніи освободить насъ отъ рамокъ нами самими избраннаго объекта изслѣдованія. Разъ мы беремъ исходный пунктъ во времени и пространствѣ, мы не въ состояніи говорить о безвременномъ и безпространственномъ; разъ нашимъ матеріаломъ являются психофизическія явленія, мы не въ состояніи придти отъ нихъ къ чему-либо опредѣленно непсихофизическому. А этого именно и хочетъ Риккертъ, утверждая, что его выведение «сознанія вообще» есть своеобразный методъ полученія «пограничныхъ» философскихъ понятій. Для него субъектъ четвертаго противоположенія не обозначаетъ собою никакого бытія, ни имманентнаго, ни трансцендентнаго. Все возможное бытіе лежитъ уже въ области объекта; субъектъ же знаменуетъ собою чисто логическую возможность имѣть все, кромѣ себя, объектомъ. При этомъ, такое чисто логическое «имѣніе всего, кромѣ себя самого, объектомъ» чисто формально и гносеологично. Какъ возможность имѣть объектомъ, такъ и возможность быть объектомъ (Objectsein) не имѣютъ ничего общаго съ конкретнымъ, даннымъ намъ въ воспріятіи или вообще въ переживаніи, существованіемъ объектовъ (das Sein des Objectes) ²⁾. Четвертое противоположеніе субъекта объекту принципиально отлично отъ

¹⁾ Мы не вдаемся здѣсь въ болѣе подробное разсмотрѣніе вопроса о переходѣ отъ физическаго къ психическому вообще просто потому, что оно не касается нашихъ специальныхъ интересовъ. Но, конечно, мы отрицаемъ возможность и такого перехода вообще.

²⁾ Gegenstand der Erkenntnis, ² 18.

другихъ возможныхъ противопоставленій. Оно *не* конкретно въ обоихъ направленіяхъ, оно трансцендентально въ обоихъ направленіяхъ. Имманентность бытія получаетъ на этой ступени (четвертое противоположеніе) совершенно своеобразный смыслъ, смыслъ возможности *быть объектомъ* (Objectsein) въ противоположность бытію объекта, которое конкретно, т.-е. психично или физично, и потому объективно по отношенію къ чему-либо личному, индивидуальному. Только при такомъ пониманіи имманентности, пониманіи вполне самостоятельномъ и не способномъ возникнуть изъ какихъ-либо другихъ пониманій именно изъ-за своего логическаго своеобразія, — только при немъ возможно риккертовское утвержденіе, что четвертый субъектъ или гносеологическое сознаніе есть, ни болѣе ни менѣе, какъ общій признакъ имманентности, другое названіе для возможности «быть объектомъ» (Objectsein). Вотъ собственныя слова Риккерта: «теоретикопознавательное сознаніе обозначаетъ собою, такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ предварительно, не что иное, какъ общее всѣмъ имманентнымъ объектамъ, каковое общее не поддается дальнѣйшему описанію. До извѣстной степени это только другое названіе для единственнаго намъ непосредственно знакомаго бытія, и потому лучше всего понимать его, какъ общее понятіе, или какъ форму, или же какъ видъ бытія имманентныхъ объектовъ въ противоположность тому виду бытія, которое согласно реалистической теоріи присуще трансцендентнымъ вещамъ. Можно также сказать, что «сознаніе вообще» есть понятіе имманентнаго бытія въ противоположность понятію бытія Трансцендентнаго...» ¹⁾. Если же подъ имманентностью понимать здѣсь то, что понимаетъ Риккертъ зачастую въ другихъ мѣстахъ, именно конкретное бытіе данныхъ намъ въ воспріятіи или вообще психически объектовъ (das Sein der Objecten), то придется натолкнуться на серьезное логическое препятствіе: какъ общимъ свойствомъ или же другимъ именовемъ для всѣхъ конкретныхъ объектовъ, т.-е. объектовъ одного изъ трехъ первыхъ противоположеній, можетъ быть то, что не имѣетъ отношенія къ ихъ конкретности или феноменальности, что завѣдомо не психично и не физично, что безусловно лишено всякой личной окраски, тогда какъ всѣ эти конкретные объекты характеризуются именно своей феноменальностью и своимъ отношеніемъ

¹⁾ Gegenstand der Erkenntnis ² 29.

къ личному субъекту, безъ котораго они вообще теряютъ всякій смыслъ? Если же это такъ, то не ясно ли само собою, что объектъ четвертаго противоположенія *не* = внѣшній пространственный міръ + «внутреннее» по отношенію къ этому внѣшнему міру пространственное (наше) тѣло + наши внутреннія душевныя переживанія + ихъ ячность или наше самосознаніе? Ибо всѣ только что перечисленныя *мнимыя* составныя части объекта четвертаго противоположенія безусловно конкретны и не имѣютъ такихъ общихъ свойствъ, которыя, будучи ихъ общими свойствами, тѣмъ не менѣе, были принципиально отъ нихъ отличны, какъ того требуетъ смыслъ понятія «сознанія вообще». Ясно, что это понятіе коррелируетъ съ имманентностью совсѣмъ другого порядка, съ имманентностью чисто логической, гдѣ нѣтъ рѣчи ни о какихъ конкретностяхъ, стало быть, и о переходѣ отъ конкретностей къ значимостямъ.

Именно анализъ понятія имманентности намъ лучше, чѣмъ что-либо другое, показываетъ полную невозможность перехода отъ противоположенія третьяго къ противоположенію четвертому. То, что получается при попыткѣ такого перехода для опыта, какъ мы видимъ, совсѣмъ не соотвѣтствуетъ тому, чего мы хотимъ, чего намъ надо. И только игра двумя понятіями имманентности можетъ побудить впасть въ заблужденіе, будто такой переходъ возможенъ и даже логически обязателенъ. Разъ навсегда мы должны помнить, что конкретно существующій объектъ есть объектъ для живого личнаго сознанія, какъ это думаетъ самъ Риккертъ, развивая свои методическіе взгляды ¹⁾, и что имманентностью этого объекта обозначается имманентность *существованія* объекта (*des Seins des Objects*), тогда какъ «сознаніе вообще», какъ чисто логическая безличная, сверхъиндивидуальная функція, своимъ объектомъ имѣетъ нѣчто безусловно неконкретное, не существующее, въ соотвѣтствіе чему и имманентность здѣсь означаетъ только возможность *быть* объектомъ (*Object sein*) и ничего другого. Это различіе между конкретнымъ бытіемъ и бытіемъ, какъ возможностью «быть объектомъ», Риккертъ самъ очень явственно подчеркнул въ слѣдующихъ словахъ: «Уже раньше мы указывали, что содержаніе «сознанія

¹⁾ Gegenstand der Erkenntnis, ² 205 ff. Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung 674 ff.

вообще» или утвержденное судящимъ «сознаніемъ вообще» имманентное бытіе не представляетъ изъ себя психическаго бытія, но должно быть мыслимо совершенно независимо отъ противоположенія, обозначаемаго словами физической и психической» ¹⁾).

Впрочемъ, мы безъ труда можемъ указать и на противоположныя утвержденія. Такъ, тотъ же самый Риккертъ говоритъ: «Въ такомъ случаѣ дѣйствительность есть явленіе съ точки зрѣнія воспринимающаго ее психическаго субъекта и абсолютное бытіе, если ее разсматривать, какъ содержаніе «сознанія вообще». Но въ обоихъ случаяхъ это одна и та же дѣйствительность» ²⁾. Это непостоянство въ мнѣніи и указанная мнимость логическаго метода выведенія понятія «сознанія вообще» опираются какъ разъ на неясность и двусмысленность термина имманентный. Мы должны нѣсколько подробнѣе изслѣдовать тѣ вліянія, которыя оказываетъ она на построенія Риккерта. Въ сущности только эта двусмысленность имманентности и позволяетъ Риккертю говорить о выведеніи «сознанія вообще», какъ о методѣ гносеологическаго отвлеченія. Только она позволяетъ поставить въ одинъ непрерывный рядъ такіе независимые и другъ съ другомъ ничѣмъ не связанные члены, какъ, напр., самосознаніе (третій субъектъ) и «сознаніе вообще», или же психофизической и психической субъекты. Изъ психофизическаго субъекта, какъ мы выше видѣли, никакъ нельзя перейти къ психическому (или психологическому) субъекту. Но даже и предположивъ такую возможность, мы должны бы были хотъ приблизительно намѣтить этотъ переходъ. По самому смыслу прилагаемаго метода (мнимаго), переходженіе должно быть непрерывно и въ себѣ самомъ замкнуто. Это значитъ, что между чисто психофизическимъ краемъ съ одной стороны и чисто психическимъ (психологическимъ) краемъ—съ другой мы можемъ намѣтить цѣлый рядъ междустадій; одной изъ таковыхъ является, по указанію самого Риккерта, такъ называемая «система С и насъ окружающій міръ» Авенариуса ³⁾. Предста-

¹⁾ Gegenstand der Erkenntnis, 2 218.

²⁾ Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung., 667, также см. Gegenstand d. Erkenntn., 150—151. Намъ могутъ замѣтить, что это не непостоянство въ мнѣніи, а преднамѣренно устанавливаемая возможность двухъ точекъ зрѣнія на одно и то же. Нѣсколько ниже мы коснемся этого вопроса, хотя и вкратцѣ, какъ того требуетъ данная глава. Зато во второй главѣ вопросу о „двухъ точкахъ зрѣнія“ будетъ удѣлено немало мѣста.

³⁾ Gegenstand der Erkenntnis, 2 24.

вимъ себѣ, что мы намѣтили себѣ полный рядъ такого перехода. Тогда въ одномъ изъ членовъ мы должны натолкнуться на то, что онъ и минимально психофизиченъ, т.-е. что онъ въ одно и то же время принадлежитъ уже къ обоимъ противоположеніямъ. Однако, и по Риккертю самому, не говоря уже о насъ, какъ то явствуетъ изъ предшествующихъ соображеній, разсматриваемыя противоположенія исключаютъ другъ друга; иначе они не могли бы играть роли самостоятельныхъ звеньевъ и не давали бы совершенно своеобразныхъ понятій субъекта и объекта.

Еще яснѣе это противорѣчіе проявляется при сравненіи третьяго и четвертаго противоположеній. Между самосознаніемъ и «сознаніемъ вообще» долженъ быть предположенъ непрерывный рядъ промежуточныхъ звеньевъ, изъ которыхъ уже одно непременно причастно обоимъ конечнымъ пунктамъ. Въ такомъ случаѣ мы имѣли бы такой субъектъ, который одновременно былъ бы и личенъ, и безличенъ, и существующій и несуществующій, и временный и безвременный, и гносеологиченъ и психологиченъ. Не предполагая же такого звена, мы тѣмъ самымъ нарушаемъ всякую непрерывность перехода и проводимъ ту грань, которая и должна *на самомъ дѣлѣ* раздѣлять психическое и гносеологическое, уничтожая возможность какого бы то ни было логического перехода отъ одного къ другому. Этого однако Риккертъ не хочетъ.

То же самое можно констатировать и на объектахъ двухъ послѣднихъ противоположеній. Оба рода имманентности, психическая и личная, гносеологическая и безличная, должны быть соединены непрерывнымъ рядомъ звеньевъ и въ одномъ звенѣ быть соединены воедино. Одинъ промежуточный объектъ, одна изъ промежуточныхъ имманентностей должна быть и психической и логической, и временной и безвременной, и личной и сверхиндивидуальной, и феноменальной и гносеологической. Иначе, исчезаетъ всякая непрерывность, а вмѣстѣ съ нею и внѣшность методическаго выведенія гносеологическаго субъекта. Такимъ образомъ, психическое и гносеологическое, имманентное А и имманентное В. теряютъ свою принципиальную и безусловную различность. И это довольно ясно обнаруживается у самого Риккерта. Гносеологическое сознаніе, которое, какъ мы выше цитировали, представляетъ общее всей имманентности В, которое есть не что иное, какъ «понятіе имманентнаго бытія», способно

къ *переживанію*. Утвержденіе, что всякое непосредственно данное бытіе есть бытіе въ сознаниі, означаетъ собой только констатированіе факта, абсолютно несомнѣннаго, не поддающагося далѣе никакому анализу, переживанія» ¹⁾). Вотъ слова самого Риккертга, неопредѣленно слѣдующія за приведенными уже нами выше цитатами.

То же самое вліяніе двусмысленности термина имманентный можно констатировать и въ связи съ проблемой трансцендентности. Риккертъ безусловно отклоняетъ всякую возможность говорить въ сферѣ гносеологіи о трансцендентномъ бытіи. Но это не мѣшаетъ ему признать его проблематическимъ ²⁾). Мы не можемъ его воспринимать, но мы можемъ его *мыслить*, такъ сказать, отрицательно, мы можемъ сказать себѣ, что не есть трансцендентное; мы можемъ произнести отрицательное сужденіе: «трансцендентное не есть содержаніе сознанія» ³⁾). Но вѣдь для того, чтобы произнести это, хотя бы и отрицательное, сужденіе, мы должны обладать уже представленіемъ или же понятіемъ этого трансцендентнаго, при чемъ понятіемъ, опирающимся тоже на какія-либо *неимманентныя* представленія. Но ни то, ни другое недопустимо. Ни представленіе, ни понятіе, ни сужденіе о трансцендентномъ бытіи недопустимы просто потому, что наши понятія, представленія и сужденія не только относятся къ имманентному, но и говорятъ объ имманентномъ. Если же мы въ дѣйствительности обладаемъ представленіями, понятіями и сужденіями не имманентнаго содержанія, то тогда мы должны признать, что они надѣлены и положительнымъ содержаніемъ, что они совсѣмъ не «пограничныя понятія въ духѣ Кантовскаго Noumenon ⁴⁾), что достигнуть ихъ нельзя ни абстракціей, ни при помощи только что разсмотрѣннаго Риккертскаго метода «отмышливанія».

Утвержденіе Риккертга о проблематичности трансцендентнаго бытія еще явственнѣе, чѣмъ въ другихъ случаяхъ ⁵⁾), обнаруживаетъ смѣшеніе двухъ понятій имманентнаго. Если «сознаніе вообще» есть то, что никогда не можетъ быть, логически не

¹⁾ Gegenstand der Erkenntnis, ² 29.

²⁾ Gegenstand der Erkenntnis, ² 32—35, 48, 64, 162 и др. ¹

³⁾ Gegenstand der Erkenntnis, ² 35.

⁴⁾ См. S. W. (Kirchmann) B. I. 286 ff.

⁵⁾ Напр., у Фолькельта (см. Erfahrung und Denken, 133 ff.).

можетъ быть объектомъ, одновременно все, кромѣ себя самого, превращая въ свой объектъ, то ясно, что ничто способное стать объектомъ не можетъ быть внѣ сознанія, не можетъ быть ему не имманентно за исключеніемъ его самого, оно же само завѣдомо и не трансцендентно, и не бытіе! Однако, недостаточно отличая эту абсолютную всеохватывающую имманентность отъ относительной и человѣческой, нетрудно придти къ мысли, что внѣ сферы ея можетъ быть тѣмъ не менѣе что-либо допущено, хотя и въ чисто проблематическомъ смыслѣ. Этому способствуетъ то, что «сознаніе вообще» съ чрезвычайнымъ трудомъ мыслится самостоятельно, особенно если оно получено методомъ Риккертъ, т.-е. «отмыслено» отъ живой человѣческой психики. Нѣтъ ничего легче, какъ антропоморфизировать гносеологическое «сознаніе вообще». Но получая нѣсколько личную окраску, будучи способно къ переживаніямъ и т. п., а тѣмъ самымъ становясь въ провозглашенное еще Локкомъ наивное противоположеніе къ тому, что лежитъ за этими переживаніями, за этимъ антропоморфистическимъ налетомъ, оно удерживаетъ, тѣмъ не менѣе, свои гносеологическія качества... Въ результатѣ: непосредственно переживаемая личнымъ сознаніемъ потусторонность трансцендентнаго превращается благодаря гносеологическимъ требованіямъ при введеніи понятія «сознанія вообще» въ гносеологическую «проблематичность». Этому помогаетъ также и полуантропоморфизированная, полугносеологическая теорія сужденія Риккертъ. Если представленіе не надѣлено силой преступить грани имманентнаго, то въ лицѣ сужденія мы наталкиваемся по его мнѣнію именно на такую силу, хотя бы только въ смыслѣ утвержденія проблематичности ¹⁾. Но при этомъ забывается, что въ своемъ отношеніи къ имманентности А сужденіе предполагаетъ (какъ и представленіе) вполнѣ естественно нѣчто, допускающее опредѣленіе себя, какъ трансцендентнаго въ широкомъ смыслѣ; тогда какъ сужденіе въ своемъ отношеніи къ имманентности В (какъ и представленіе) носитъ уже совсѣмъ иной смыслъ и никакой трансцендентной реальности предполагать не можетъ въ силу своей причастности въ смыслѣ формы «сознанія вообще» — къ имманентности; какъ всеобъемлемому

1) Въ этомъ Риккертъ слѣдуетъ своему учителю Фолькельту (Erfahrung und Denken, 133 ff., 180—193, 297 ff.).

этимъ сознаниемъ его собственному содержанию. Эти два различныхъ отношенія сужденія къ имманентности, или вѣрнѣе, эти два различныхъ понятія сужденія совсѣмъ не различаются Риккертотъ, что, быть можетъ, и составляетъ главный источникъ логическихъ недостатковъ въ его теоріи сужденія.

Не безинтересно, забѣжавъ нѣсколько впередъ нашего изложенія, отмѣтить, что подобно выведенію субъекта и объекта и полученія «субъекта вообще» и «объекта вообще», т.-е. гносеологическаго сознанія и имманентнаго (въ смыслѣ В.) бытія, Риккертъ получаетъ такъ же и понятіе «сужденія вообще». Въ связи съ этимъ онъ настойчиво повторяетъ, что только отпавляясь отъ психически даннаго, можемъ мы придти къ гносеологическому, что, слѣдовательно, между психическимъ и гносеологическимъ нѣтъ принципиальной преграды, а наоборотъ, невидимыя глубокія нити соединяютъ ихъ воедино. Мы не откажемъ себѣ въ удовольствіи процитировать довольно длинный отрывокъ, который наглядно покажетъ намъ еще разъ, насколько неясны покамѣстъ Риккертскіе взгляды на отношеніе между психическимъ и гносеологическимъ или же вообще между имманентнымъ (въ смыслѣ А) и гносеологическимъ, несмотря на совершенно ясныя требованія гносеологической принципиальности и логической чистоты, слышимыя нами зачастую изъ устъ Риккерта. Именно потому, что теоретикопознавательное сознаніе есть не что иное, какъ нѣчто, общее имманентнымъ объектамъ, или ихъ форма, именно потому мы должны понимать подъ имманентнымъ бытіемъ утвержденное въ своемъ бытіи бытіе, а въ понятіе гносеологическаго субъекта ввести понятіе утвержденія (Bejahung), хотя бы и удаливъ изъ этого понятія всѣ эмпирическія опредѣленія его. Конечно, понятіе сужденія, которое означаетъ собою не психическій актъ, звучитъ опять-таки парадоксально; но и здѣсь, впрочемъ, парадоксальность только чисто словесная. Уже на основаніи ранѣе приведенныхъ аргументовъ мы принуждены употреблять психологическіе термины вмѣсто гносеологическихъ понятій; даже болѣе, мы въ состояніи вообще понимать гносеологическое понятіе, только опираясь на дѣйствительные психическіе акты. Въ такомъ случаѣ мы должны добыть путемъ отвлеченнаго анализа въ эмпирической дѣйствительности сужденія изъ его психическаго бытія его логическій смыслъ и только этотъ логическій смыслъ, а никакъ не психическое бытіе, вве-

сти затѣмъ въ понятіе судящаго «сознанія вообще» ¹⁾. Эти строки невольно указываютъ намъ дальнѣйшую задачу нашего изслѣдованія. Мы стоимъ передъ самымъ важнымъ для всей Риккертской философіи вопросомъ о томъ, что такое сужденіе? Только послѣ анализа сужденія сможемъ мы указать всю логическую важность тѣхъ прегрѣшеній, которыя, намъ думается, удалось установить выше. Только въ связи съ общимъ антропоморфизмомъ Риккерта, наиболѣе ясно проявляющимся именно въ ученіи о сужденіи, станетъ намъ вполне понятно и то, почему для полученія гносеологическихъ понятій ему нуженъ былъ тотъ своеобразный методъ выведенія, который, повидимому, не долженъ быть признанъ сколько-нибудь выдерживающимъ критику логическимъ приѣмомъ.

Теперь намъ остается резюмировать все вышесказанное и бросить бѣглый взглядъ за предѣлы Риккертской теоріи познанія. То, что Риккертъ считаетъ выведеніемъ понятія гносеологическаго субъекта, является только по внѣшности и по первому впечатлѣнію логическимъ приѣмомъ. На самомъ дѣлѣ это совершенно произвольное сопоставленіе другъ съ другомъ ничѣмъ не связанныхъ противоположеній. Только общее названіе для всѣхъ нихъ, именно названіе субъектъ—объекта, побуждаетъ думать, что мы имѣемъ дѣло съ какимъ-то непрерывнымъ рядомъ выведенія. Но при ближайшемъ же анализѣ приходится констатировать, что подъ общностью имени скрываются самыя принципиальныя различія. Изъ противоположенія психофизическаго—физическому нельзя никакими логическими ухищреніями постепенно получить противоположенія психическаго—физическому. Тѣмъ болѣе, нельзя получить изъ этого послѣдняго—совершенно чуждаго ему логическаго противоположенія логической возможности имѣть объектъ—имманентной возможности быть этимъ объектомъ.

При развитіи и дальнѣйшемъ проведеніи указаннаго Риккертомъ приѣма выведенія намъ неизбежно приходится натолкнуться на одно изъ двухъ: или на границу между обоими противоположеніями, которую мы старались переступить, но которая оказалась неприступной, или на логическое противорѣчіе, заключающееся въ утвержденіи, что въ одномъ пунктѣ постепеннаго перехода принципиально несомѣстимыя величины (напр. психическое и логическое) уживаются вмѣстѣ. Это послѣднее утвер-

¹⁾ Gegenstand der Erkenntnis ² 148.

ждение совершенно недопустимо, ибо тогда рушится все здание Риккертовской чистой и свободной от всяких предпосылок теории познания. Что же касается до первого, то изъ него вытекает съ полной ясностью вся ненужность устанавливаемого Риккертомъ ряда выведенія.

Собственно говоря, мы въ правѣ утверждать, что для достиженія искомага понятія совершенно безразлично, продѣлывать ли все то, что продѣлываетъ Риккертъ, или отправляться отъ любого изъ взятыхъ имъ противоположеній, или, наконецъ, даже не отъ противоположеній, а просто отъ какого-либо психофизическаго или психологическаго субъекта, или физическаго или психофизическаго или же психическаго объекта. Результатъ будетъ одинъ: дальше психическаго и физическаго мы не пойдемъ, чѣмъ и покажемъ, что гносеологическія понятія *не могутъ быть добыты* анализомъ негносеологическаго. Показать это при отстройкѣ теории познания очень полезно, но для этого нѣтъ надобности усложнять дѣло введеніемъ яко бы логическаго, строго-принципіальнаго приема. Достаточно взять какой-нибудь физической объектъ или какое-нибудь психическое явленіе и на ихъ примѣрѣ демонстрировать ихъ полную непричастность чему-либо гносеологическому. Эта демонстрація сыграла бы роль предварительнаго *очищенія* пути для гносеологическаго изслѣдованія, что было бы очень важно особенно по отношенію къ психологій. Риккертъ вполне правъ, когда говоритъ, что мы должны гносеологическое, такъ сказать, «выанализировать» изъ психическаго ¹⁾. Но это совсѣмъ не значитъ того, что онъ невольно влагаетъ затѣмъ въ эти слова. Это совсѣмъ не значитъ, что гносеологическое можетъ быть добыто какъ-либо изъ психическаго, что оно представляетъ изъ себя какой-либо придатокъ къ психическому, что психическое есть основа для гносеологическаго. Нисколько! *Это значитъ только то, что гносеологическое еще не ясно сознано нами, что оно еще слишкомъ тѣсно сплетено съ психическимъ, благодаря недостаточно ясной рефлексіи*. Еще недалеки тѣ времена, когда психическое само не было самостоятельно, когда его приходилось тоже «выанализировывать» изъ общаго комплекса психофизическаго или психофизиологическаго или даже матеріальнаго вообще. Теперь мы можемъ съ легкимъ сердцемъ констатировать полную побѣду психическаго въ борьбѣ за свою индивидуальность. Именно гно-

¹⁾ Gegenstand d. Erkenntnis 2 148.

сеологическая постановка вопроса облегчила ему эту побѣду. Но побѣдитель, какъ это всегда бываетъ, тотчасъ же захотѣлъ большаго: онъ вышелъ за свои предѣлы и поработилъ своего помощника, своего освободителя. Мы присутствуемъ теперь какъ разъ при новой освободительной борьбѣ, въ которой являемся горячими защитниками угнетеннаго. Гносеологическое дѣйствительно слишкомъ опсихологизировано въ нашей жизни, въ нашемъ повседневномъ опытѣ; даже болѣе, оно просто не создано нами, просто недостаточно понято во всѣхъ своихъ особенностяхъ. Иначе, чѣмъ же объяснимы явленія вродѣ упорнаго и настойчиваго психологизма Гейманса и Корнелиуса. Потому первая задача гносеологіи показать полную самостоятельность своего объекта. Сдѣлать это она можетъ, какъ разъ оторвавъ отъ общаго темнаго и недифференцированнаго психическаго комплекса ту его часть, которая обладаетъ глубоко принципиальными отличіями. Но это «выанализированіе» ни въ коемъ случаѣ не есть выведеніе, отвлеченіе или вообще какой-либо логическій приѣмъ «полученія». Это просто *расчистка поля «дѣйствія»*. Ее можно начинать съ какого угодно конца, въ какомъ угодно направленіи, на какихъ угодно объектахъ. Принципиальнаго значенія эта расчистка не имѣетъ и не можетъ получить. Ея дѣло простая фиксація, простое констатированіе объекта дальнѣйшихъ изслѣдованій, а совсѣмъ не «выведеніе» чего-либо. Она должна показать, что *гносеологическое принципиально отлично отъ всего имманентнаго А, особенно же отъ психическаго*, и ни въ коемъ случаѣ не должна, да и не можетъ устанавливать непосредственныя связи между принципиально различнымъ. Только въ этомъ прямомъ смыслѣ готовы мы говорить о «выанализированіи» гносеологическаго. И только такое «выанализированіе» гарантируетъ намъ то, чего мы вмѣстѣ съ Риккертомъ готовы добиваться, именно систему чистой гносеологіи.

Въ достиженіи этой цѣли Риккертъ становится, такимъ образомъ, на ложный путь, ибо, не смотря на свое требованіе независимости гносеологическаго отъ психическаго, онъ тѣмъ не менѣе незамѣтно подчиняетъ его психическому. Особено этому содѣйствуетъ его телеологическое міросозерзаніе и лежащая въ основаніи его теорія сужденія, на которой собственно покоится и та ошибка, которую мы старались показать выше.

Свои понятія, въ томъ числѣ въ первую голову свое понятіе «сознанія вообще» или «трансцендентальной апперцепціи» или

«принципа оформленія вообще», гносеологія должна не «вывести» и не «получить», а найти, какъ своеобразную данность, какъ совершенно особый объектъ разсмотрѣнія, неподдающийся никакимъ дальнѣйшимъ разложеніямъ и сведеніямъ. Въ этомъ смыслѣ она вполне тождественна съ математикой. Конечно, при всей произвольности этого «нахожденія», гносеологія неизбѣжно употребляетъ какой-нибудь опредѣленный методъ. Мы согласны назвать его методомъ «вынализированія», «очищенія» или нахожденія, понимая его именно такъ, какъ описываетъ его Гуссерль ¹⁾. На его терминологіи этотъ методъ носить названіе *феноменологическаго* и прилагается какъ разъ въ сферѣ предварительной расчистки путей для возведенія зданія теоріи познанія ²⁾ и логики. Тѣ же мысли высказываются Мейнонгомъ, который кладетъ этотъ методъ въ основаніе своей «теоріи предметности» ³⁾. И для него объекты гносеологіи не «получаются» или «выводятся, а даны уже со всею своей объективной самостоятельностью; и для него всѣ гносеологическія понятія не фикціи, а совершенно особый міръ «объективнаго» или «бездомныхъ предметовъ» и т. д. Но съ особенной яркостью и поразительной глубиною анализа эти мысли развиты Гуссерлемъ ⁴⁾. Мы не можемъ къ сожалѣнію, въ настоящей работѣ заняться сколько-нибудь подробно этимъ болѣе чѣмъ выдающимся логикомъ современности.

Б. Яковенко.

¹⁾ Ed. Husserl: Logische Untersuchungen B. II. 1—22 особенно 18.

²⁾ Правда мы не раздѣляемъ вообще еще несомнѣнаго взгляда Гуссерля на теорію познанія. Намъ думается, что она не можетъ быть сведена на простую «расчистку» путей для чистой логики, что она въ полномъ правѣ претендовать на самостоятельное мѣсто рядомъ съ этой логикой.

³⁾ *Meinong*: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie 1—51, 53—90. Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens 18—30, 54 f. и др. Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften 8—27, 36—102. Ueber Annahmen 150—211. Въ самомъ ближайшемъ будущемъ мы думаемъ познакомить русскую публику съ глубоко интересными и тонкими работами Мейнонга. Къ нашему удивленію, въ послѣднихъ русскихъ работахъ по теоріи знанія Мейнонгъ почти не цитируется. (Напр. у Лапшина «Законы мышленія» и т. д.).

⁴⁾ Ed. Husserl: Logische Untersuchungen B. I 228—257, B. II 42—61, 92—97, 97—105, 106—221, 254—277, 286—321, 480—520, 587—600, 653—676. У насъ въ Россіи Гуссерля, повидимому, очень мало знаютъ, несмотря на то, что онъ вышелъ уже шесть лѣтъ тому назадъ. Въ работѣ Лапшина несмотря на то, что ему приходится касаться очень близко (напр. стр. 224 и др.) разсматриваемыхъ Гуссерлемъ вопросовъ, нѣтъ о немъ ни слова, и онъ даже не упомянутъ среди изслѣдователей «проблематическихъ объектовъ мысли».

Объ онтологической гносеологии.

I.

Книга Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма» — выдающееся явление не только русской, но и европейской философии. Книга эта не обычная профессорская диссертация, не полезная работа преподавателя и популяризатора философии, а вполне оригинальное творение философа. Лосский враждует со всей современной философией, противоборствует основной ее тенденции и по самобытности своих философских стремлений может быть назван русским философом. Русское интеллигентное общество или совсем презирает философию и отказывается хоть что-нибудь в ней знать, или увлекается разными европейскими философскими учениями, поклоняется учениям модным и новейшим. Много у нас было кумиров: то материалисты, то Кант, то Спенсер, то неокантианцы, то Авенариус. О существовании русской философии почти не подозревают, первостепенного русского философа у нас меньше знают, чем третьестепенного немца. Русская интеллигенция не чтит своей национальной мысли и слишком привыкла пасовать перед последними словами мысли европейской. Философская культура у нас очень невысока, средний уровень низок, в этом мы совсем не выдерживаем сравнения с немцами. Но Россия страна контрастов во всем: в ней можно встретить самое высокое наряду с самым низким. Существует русская философская школа с оригинальной национальной физиономией. Школа эта впитала в себя лучшие традиции германской и греческой философии и полна творческих задатков. В душах русских философов живет уважение к великому

прошлому философіи; всѣ они защищаютъ права метафизики въ эпоху философскаго безвременья.

Достаточно назвать имена Хомякова, Чичерина, Вл. Соловьева, Козлова, Лопатина, кн. С. Трубецкого и Н. Лосскаго, о которомъ рѣчь пойдетъ, чтобы видно было, что въ Россіи есть философія и что въ философіи этой есть оригинальныя стремленія. Много лѣтъ издается у насъ оригинальный философскій журналъ «Вопросы философіи и психологіи». Молодое поколѣніе, философски ищущее и мыслящее, могло бы найти у русскихъ мыслителей большія богатства, чѣмъ у Авенаріусовъ, Риккертовъ, Шуппе, Когеновъ и др. представителей философіи европейской. Наше сознание слишкомъ загнипнотизировано философскимъ модернизмомъ, въ которомъ мельчаетъ мысль ¹⁾ и гибнутъ великія философскія стремленія и традиціи прошлаго. Книга Лосскаго тѣмъ и замѣчательна, что въ ней модернизмъ возвращается къ тому, что было великаго и вѣчнаго въ прошломъ философіи. При поверхностномъ чтеніи гносеологію Лосскаго легко смѣшавать съ школой имманентнаго монизма: многое какъ будто бы напоминаетъ Шуппе, даже Авенаріуса, новѣйшихъ критицистовъ и эмпириковъ. Но это только первое впечатлѣніе. Душа гносеологіи Лосскаго тяготеетъ къ русской философіи, хотя по методамъ, по способу подхожденія онъ отличается отъ русскихъ метафизиковъ, недостаточно считавшихся съ новѣйшими теченіями. Замѣчательная книга Лосскаго отражаетъ тотъ глубокій кризисъ всей новѣйшей философіи, новѣйшаго критицизма и эмпиризма, послѣ котораго оказывается внутренне неизбѣжнымъ переходъ къ сознательному мистицизму. Лосскій дѣлаетъ знаменательное усиліе выйти изъ тупика, въ который попала европейская философская мысль, онъ рвется на свободу изъ клѣтки, выстроенной отвлеченными гносеологіями, такъ оторвавшими человека отъ бытія. Критицизму, совершенно упразднившему бытіе, достигшему формалистической пустоты въ гносеологическомъ самопогруженіи въ субъектъ, эмпиризму, ограничившему опытъ и вытравившему изъ него все живое, придется съ Лосскимъ болѣе считаться, чѣмъ съ Вл. Соловьевымъ и другими философами-мистиками. Лосскій самъ очень критицистъ и очень эмпирикъ, и онъ куетъ новое оружіе про-

¹⁾ Подъ модернизмомъ я имѣю главнымъ образомъ въ виду новѣйшія формы критицизма и позитивизма.

тивъ послѣднихъ словъ европейской философіи. Книга Лосскаго очень парадоксальна по внѣшности и нелегко понимается. Многія его утвержденія совершенно не вмѣщаются мышленіемъ, прошедшимъ анти-реалистическую школу новѣйшей европейской философіи, испорченнымъ навыками рационализма. Труднѣе всего понять *реализмъ* Лосскаго, его возвращеніе къ бытію.

Вся европейская философія въ послѣднихъ своихъ результатахъ страдаетъ болѣзнью анти-реализма, разобщенностью съ бытіемъ. Критическая и эмпирическая философія во всѣхъ своихъ формахъ одинаково неспособна уловить бытіе. Какъ могло случиться, что философія, жаждавшая познать бытіе, постигнуть міръ, дошла до упраздненія своего объекта, до признанія своей цѣли иллюзорной? Субъектъ искалъ объекта, а нашель лишь самого себя въ формальной своей безсодержательности, мышленіе устремлялось къ бытію, а погрузилось лишь въ свои собственные состоянія; знаніе обращалось къ живому, а находило мертвое. Отвлеченный рационализмъ въ самой постановкѣ проблемы знанія породилъ эту оторванность отъ бытія, но самъ рационализмъ былъ болѣе чѣмъ ошибкой сознанія, былъ тяжелой и общей болѣзнью человѣческаго духа. Въ чемъ же природа этого отвлеченнаго рационализма, къ которому всегда относилась критически русская философія?

Европейская рационалистическая философія новаго времени вращается въ сферѣ мышленія, оторваннаго отъ своихъ живыхъ корней, критически-сознательно отдѣленнаго отъ бытія. Самопогруженіемъ въ субъектъ, блужданіемъ по пустынямъ отвлеченнаго мышленія пытались философы разгадать міровую тайну. Само раздѣленіе на субъектъ и объектъ, изъ котораго вырастаетъ гносеологическая проблема, само аналитическое нахожденіе въ субъектѣ различныхъ формальныхъ категорій есть уже результатъ рационалистической отвлеченности, неорганичности мышленія, болѣзненной разобщенности съ живымъ бытіемъ. Пытались разгадать тайну познанія гносеологическимъ анализомъ субъекта и его элементовъ, тщательнымъ отдѣленіемъ субъекта отъ бытія, выдѣленіемъ «мышленія» въ замкнутую и самостоятельную область, живущую по своему закону. Но можетъ ли имѣть хоть какую-нибудь жизнь область, оторванная отъ всякой жизни и противопоставленная всякой жизни? Не есть ли тайна познанія и тайна бытія одна и та же тайна?

Отдѣленіе мышленія отъ бытія, знанія отъ міра стало предпосылкой всякой философіи; въ этомъ отдѣленіи философы видятъ всю гордость философской рефлексіи, все свое преимущество передъ мышленіемъ наивнымъ. Отвлеченные философы считаютъ доказаннымъ и показаннымъ, яснымъ и самоочевиднымъ, что философіи слѣдуетъ начинать съ субъекта, съ мышленія, съ чего-то безжизненно формального и пустого; но почему бы не начать философствовать съ кровеобращенія, съ живого, съ предшествующаго всякой рациональной рефлексіи, всякому рациональному разсѣченію, съ *органическаго* мышленія, съ мышленія, какъ функціи жизни, съ мышленія, соединеннаго съ своими бытійственными корнями, съ непосредственныхъ, первичныхъ данныхъ нераціонализированнаго сознанія. Въ отвлеченномъ, оторванномъ, умерщвленномъ мышленіи, претендующемъ на полную самостоятельность и верховенство, ничего нельзя найти кромѣ пустоты, безсодержательныхъ формъ: тамъ нѣтъ жизни, нѣтъ бытія. Погружаясь въ субъектъ, заранѣе оторванный отъ всякаго объекта, отдѣленный отъ объекта непроходимой пропастью, нельзя разгадать никакой тайны, можно лишь испытать болѣзнь рационалистическаго безсилія. Весь путь блужданій по пустынямъ отвлеченнаго мышленія уже пройденъ европейской философіей и далъ свои горькіе плоды. Всѣ оттѣнки отвлеченнаго рационалистическаго мышленія уже изжиты, новаго выдумать нельзя ничего, можно только варьировать старое, что и дѣлаетъ на разные лады современная нѣмецкая философія. Новымъ можетъ быть лишь отреченіе философскаго мышленія отъ своей отвлеченности и верховенства, отъ той ложной самостоятельности, которая дѣлаетъ его безжизненнымъ и безнадежно оторваннымъ отъ бытія. Новая философія можетъ быть лишь воссоединеніемъ мышленія съ живыми корнями бытія, лишь превращеніемъ мышленія въ функцію живого цѣлага. Философія должна стать сознательно *органической*, возстановить органичность, свойственную мышленію первоначальному, но обогащенную высшимъ сознаніемъ, впитавшую въ себя всѣ завоеванія дифференцирующаго прогресса.

Рационалистической отвлеченностью страдаетъ не только рационализмъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, докантовскій рационализмъ Декарта, Спинозы и Лейбница, послѣкантовскій рационализмъ Гегеля, но нисколько не въ меньшей степени и

самъ Кантъ и Юмъ и вся критическая философія. Критицизмъ и эмпиризмъ—лишь разновидности рационализма, такъ какъ и ихъ исходной точкой является отдѣленіе субъекта отъ объекта, отрываніе мышленія отъ бытія, анализъ элементовъ сознанія, субъекта, мышленія, вырванныхъ изъ живого цѣлаго, изъ непосредственнаго бытія. Всѣ эти направленія одинаково исходятъ изъ вторичнаго, рационализованнаго сознанія. Правда и критицизмъ, и эмпиризмъ много говорятъ объ «опытѣ», эмпиризмъ даже исключительно ссылается на опытъ, но опытъ этотъ подозрителенъ своей рациональностью, своей ограниченностью, своей мертвенностью. У критицистовъ опытъ сознательно умерщвленъ, скованъ категоріями, сотканъ изъ элементовъ субъекта. У эмпириковъ опытъ безсознательно умерщвленъ, незамѣтно рационализованъ, но столь же ограниченъ, столь же мало можно въ немъ испытать. Сама проблема Канта: какъ возможенъ опытъ, который даетъ матеріаль познанія, какъ устраивается онъ субъектомъ, сама эта проблема предполагаетъ полный разрывъ между субъектомъ и объектомъ, между мышленіемъ и живымъ опытомъ бытія. Юмъ былъ скептиченъ, почва подъ его ногами колебалась, Кантъ былъ критиченъ, ощущалъ твердость почвы, но оба они одной крови, для обоихъ субъектъ былъ безнадежно оторванъ отъ объекта, оба сносились съ живымъ міромъ черезъ посредниковъ, не знали непосредственнаго касанія мышленія бытію. Въ опытѣ критицистовъ и эмпириковъ не дано бытіе, не присутствуетъ дѣйствительность, не трепещетъ жизнь. Опытъ этотъ рационально конструированъ, и самый споръ эмпириковъ и критицистовъ въ значительной степени формалистическій, почти схоластическій. Милль и современный неокантіанецъ разногласятъ на словахъ, на дѣлѣ они одинаково увѣрены въ твердости своего знанія и своего опыта и ни въ чемъ серьезно не сомнѣваются. Критическая философія, слѣдующая за Кантомъ, но лишенная его глубины и величія, вырождается въ нео-схоластику, подмѣняетъ философію филологіей и притязанія ея быть «критической» по преимуществу прямо смѣшны. Кантъ великъ и значеніе его въ исторіи философской мысли огромно не потому, что онъ породилъ неокантіанство, а потому, что породилъ философію Фихте, Гегеля и Шеллинга, т.-е. былъ этапомъ въ созданіи того объективнаго и абсолютнаго идеализма, который становится окончательнымъ реализмомъ.

Самомнѣніе критической философіи, ведущей свое лѣтосчисленіе съ коперниковскаго переворота Канта, представляется мнѣ ни на чемъ не основаннымъ. Предѣломъ внутренняго развитія философіи Канта остается Гегель, а не Когенъ, Рилль или Виндельбандъ, въ этомъ историческій смыслъ кантіанства, классическаго кантіанства, а не эпигонства. Если понимать принципъ критицизма формально, какъ изслѣдованіе природы познанія, то критическая философія начала свое существованіе задолго до Канта: критикой познанія занималась еще греческая философія и всякая настоящая философія непремѣнно критическая. Различіе между критицизмомъ и догматизмомъ въ философіи условно и относительно, и критическая философія не менѣе догматична, чѣмъ всякая другая. Это мы увидимъ, разбирая книгу Лосскаго, философа вполне критическаго и вполне догматическаго. Критической принято называть такую философію, которая строится безъ всякихъ онтологическихъ предпосылокъ, догматической же принято называть всякую онтологическую философію. Но критическая по преимуществу философія Канта съ діалектической неизбѣжностью ведетъ къ допущенію универсальнаго субъекта, сверхъ-индивидуальнаго разума, и эта оригинальность критицизма въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи придаетъ гносеологіи онтологическій характеръ. Порожденный Кантомъ, Гегель уже говоритъ, что нельзя выучиться плавать, не бросившись въ воду, нельзя строить теоріи познанія, не познавая. А это значитъ, что гносеологія неизбѣжно онтологична. На примѣрѣ Лосскаго я постараюсь показать невозможность гносеологіи, отдѣленной отъ онтологіи, неизбѣжно онтологическій характеръ всякой гносеологіи. Въ концѣ концовъ философія всегда догматична и задача лишь въ томъ, чтобы нашъ догматизмъ былъ какъ можно болѣе сознательнымъ и критическимъ, чтобы онтологическія предпосылки были какъ можно болѣе осмысленными. Субъектъ и его категоріи—въдъ столь же онтологическая предпосылка критической философіи, какъ и объективное бытіе и его свойства у наивныхъ реалистовъ. Специфическая критичность критической философіи основана на разрываніи живого цѣлаго, на разсѣченіи того живого организма, въ которомъ совершается актъ познанія, какъ актъ жизни. Критичность эта основана не на констатированіи непосредственно даннаго, а на искусственномъ устраненіи всего *непосредственнаго*,

всего первоначального и неразложимаго въ своемъ живомъ единствѣ. Намъ данъ *актъ познанія, какъ актъ жизни*, какъ живое,— вотъ что мы находимъ непосредственно и первоначально. Наше познаніе есть плоть отъ нашей плоти и кровь отъ нашей крови и нельзя постигнуть тайну познанія, умерщвляя въ немъ жизнь. Критическая философія начинается съ убійства, съ разсѣченія, и это преступленіе называетъ критическимъ мышленіемъ, преодолѣніемъ догматизма. Но сама жизнь познанія догматична, въ ней также заключены «догматы», какъ кровяные шарики заключены въ нашей крови. Кантъ все хотѣлъ достигнуть твердости въ познаніи, строилъ крѣпость, именуемую апріоризмомъ. Но апріоризмъ есть изобрѣтеніе отвлеченнаго мышленія, онъ открывается самопогруженіемъ въ субъектъ. Въ дѣйствительности апріоризмъ есть лишь фактическое констатированіе твердости въ познаніи, осознанное ощущеніе жизненной твердости познанія. Стали на твердое мѣсто и говоримъ объ этомъ,— вотъ и все. Это—жизненная твердость самого бытія, въ которомъ мы въ данномъ состояніи пребываемъ. Почему не видѣтъ въ такъ называемыхъ апріорныхъ основахъ знанія основъ самого объективнаго бытія, которыя входятъ въ познающаго съ силой и твердостью? И скептицизмъ есть жизненный дефектъ, скорѣе всего дефектъ воли. Ниже мы увидимъ, почему самъ вопросъ объ апріорности въ значительной степени схоластическій вопросъ, а сама апріорность мало чѣмъ отличается отъ апостеріорности. Въ объектѣ такъ же можетъ заключаться основа твердости знанія, какъ и въ субъектѣ.

Также неосновательны претензіи эмпирической философіи быть исключительной обладательницей и охранительницей опыта. Философія эта отвергаетъ разумъ, отвергаетъ все, кромѣ опыта, который возводится на тронъ человѣческаго познанія. Но страннымъ образомъ этотъ всевластный опытъ нисколько не сближаетъ познанія съ бытіемъ, субъектъ остается оторваннымъ отъ объекта, дѣйствительность продолжаетъ отсутствовать въ познаніи, самой жизни нѣтъ въ опытѣ. И происходитъ это оттого, что эмпирики—бесознательные рационалисты, признаютъ лишь рациональный опытъ, отвергаютъ все непосредственное и живое въ познаніи. Эмпирической феноменализмъ старательно изгоняетъ живое бытіе изъ познанія, дѣйствительность сводитъ къ явленіямъ въ сознаніи, слишкомъ многое относится насчетъ абстра-

гирующаго процесса того самаго мышленія, силу котораго отвергаютъ эмпирики во имя опыта. Пространство и время оказываютъ гораздо менѣе реальнымъ, чѣмъ у Канта, являются результатомъ процесса абстрагирования отъ опытовъ смежности и сосуществованія. Все непосредственно живое отвергается, разлагается на элементы, изъ которыхъ оно можетъ получиться лишь путемъ алхиміи мыслительной абстракціи. Когда эмпирики отвергаютъ чудеса и утверждаютъ законѣрность всего происходящаго, когда они ставятъ границы опыту и заранѣе слишкомъ хорошо знаютъ, чего въ опытѣ никогда не можетъ быть дано, они являются самыми настоящими, хотя и наивными рационалистами. Рационализмъ есть состояніе человѣческаго духа, а не гносеологическая доктрина. И нужно бороться за опытъ, за его безграничныя права противъ эмпирической философіи. Права живаго, полнаго, непосредственнаго опыта, не опыта рационализованнаго знаніемъ, а опыта жизни духа въ его цѣлостности, должны быть восстановлены.

Смыслъ кризиса всей современной философіи—въ возвратѣ къ *бытію* и къ живому опыту, въ преодоленіи всѣхъ искусственныхъ и болѣзненныхъ перегородокъ между субъектомъ и объектомъ. Должна быть создана новая *философія тождества*, по духу родственная Шеллинговской, но обогащенная всѣми новыми завоеваніями. Въ извѣстномъ смыслѣ это будетъ возвращеніемъ къ философскому примитивизму, къ нѣкоторымъ сторонамъ досократовской философіи, но на почвѣ высшей сознательности, а не наивности. Долженъ быть восстановленъ и на незыблемыхъ основаніяхъ утверждень *реалистическій* тезисъ относительно бытія, реалистическій критерій истины и реалистическое пониманіе процесса познанія. Гносеологическій реализмъ одинаково противоположенъ тремъ основнымъ направленіямъ гносеологіи—раціонализму, эмпиризму и критицизму; онъ признаетъ частную истинность всѣхъ трехъ направленій, но самъ становится сознательно мистическимъ. Опытъ есть сама жизнь во всей ея полнотѣ и со всѣми ея безконечными возможностями; мышленіе есть само бытіе, объектъ знанія присутствуетъ въ знаніи своей дѣйствительностью. Что знаніе не есть нѣчто отличное отъ бытія и противоположное ему, а есть само бытіе,—этотъ здоровый реалистическій тезисъ очень трудно усвоить себѣ современному сознанію, засоренному всѣми формами рационализма;

онъ звучитъ чѣмъ-то наивнымъ и примитивнымъ, до-сократовскимъ и почти что до-философскимъ. Гносеологія обычно формулируетъ свою проблему такъ: *отношеніе мышленія къ бытію*, познающаго субъекта къ познаваемому объекту. И въ этой постановкѣ проблемы субъектъ уже оторванъ отъ объекта, мышленіе берется отвлеченно отъ жизни бытія. Но, быть можетъ, подъ этимъ скрывается другая проблема, болѣе жизненная и гораздо болѣе изначальная, предшествующая самой абстракціи «субъекта»: проблема *отношенія бытія къ бытію*, одной функціи жизни къ другимъ функціямъ міровой жизни. Субъектъ, мышленіе—все это вторичные продукты рационалистической рефлексіи, предпосылки вполнѣ догматическія. Первоначально, непосредственно дано бытіе, живая дѣйствительность и отношенія *внутри* этой дѣйствительности, а не отношеніе къ ней чего-то *внѣ* ея лежащаго. Никакого субъекта и мышленія *внѣ* дѣйствительности, *внѣ* бытія нѣтъ; на такое мѣсто и стать нельзя—мѣсто это есть пустота, фикція. Этимъ нисколько, конечно, не отрицается, что въ самой дѣйствительности, въ бытіи мышленіе, познаніе играетъ большую роль, возможно даже, что основа бытія есть Разумъ, Логосъ. И не возникла ли сама ошибка рационалистическаго сознанія и отдѣленіе мыслящаго субъекта отъ бытія изъ той неосознанной истины, что въ основѣ бытія лежитъ Логосъ, разумное начало? Но въ Логосѣ субъектъ и объектъ тождественны; въ міровой жизни Логоса актъ познанія есть актъ самой жизни, знаніе есть бытіе (знаніе есть непременно бытіе, но бытіе не есть непременно знаніе, какъ думалъ Гегель). И не должна ли быть всякая гносеологія онтологической, сознательно онтологической, т.-е. исходить отъ бытія и того, что въ немъ первоначально дано, а не изъ субъекта и того, что въ немъ дано вторично? Все это я постараюсь показать на разборѣ книги Лосскаго, который съ одной стороны прокладываетъ тотъ новый путь, о которомъ мы говоримъ, а съ другой допускаетъ одно недоразумѣніе, очень опасное для мистической гносеологіи.

II.

Книга Лосскаго очень оригинальна и порываетъ со всѣми традиціями современной философіи. По своимъ стремленіямъ Лосскій продолжаетъ дѣло русской философіи. Но онъ двойственъ,

его философія, органическая по тенденціи, остается отвлеченной по методу. Того религіознаго духа, который былъ у всѣхъ почти русскихъ философовъ, у Лосскаго пока еще не видно. Лосскій хочетъ построить теорію познанія, сдѣлавъ видъ, что онъ ничего не знаетъ о мірѣ, что эта теорія знанія можетъ привести, какъ къ матеріализму, такъ и къ мистической метафизикѣ. Лосскій хочетъ себя увѣрить, что у него нѣтъ никакихъ волевыхъ предпочтеній, никакихъ интуицій по отношенію къ бытію, интуицій, предшествующихъ его интуитивной теоріи знанія. Этотъ методологическій приѣмъ, заимствованный у критицистовъ, не только не обязателенъ для Лосскаго, но, какъ мы увидимъ, внутренно для него противорѣчивъ, такъ какъ его теорія знанія не пропедевтическая, а онтологическая, и внутренно не можетъ не быть таковой. Лосскій хочетъ *не интуитивно обосновывать интуитивизмъ*, подходитъ къ интуитивному знанію съ навыками критическаго позитивизма, укрѣпляетъ мистицизмъ, сознательно оставаясь внѣ мистицизма. Но обосновывать интуитивизмъ значитъ быть въ интуитивизмѣ до всякаго обоснованія и отрицать мѣсто внѣ интуитивизма; утверждать мистицизмъ значитъ быть въ мистицизмѣ и отрицать возможность пребыванія внѣ его. На этой почвѣ у Лосскаго возникаетъ формальное противорѣчіе, въ которомъ повинно его нежеланіе признать свою гносеологію онтологической. Но методологическій приѣмъ Лосскаго, ограничивающій теорію знанія отъ всякой онтологіи, отъ всякаго содержанія интуитивно-мистическаго знанія, долженъ импонировать его противникамъ изъ лагеря критицизма и позитивизма; эта слабость Лосскаго можетъ оказаться силой въ его борьбѣ съ противниками. Книга Лосскаго должна послужить окончанію кризиса, который выведетъ философію на новый путь. Книга его характеризуется переходомъ отъ философіи формальной къ философіи матеріальной, отъ индивидуалистическаго пониманія процесса знанія къ пониманію соборному.

Лосскій радикально и рѣшительно отрицаетъ всякую грань между субъектомъ и объектомъ, между знаніемъ и бытіемъ. Онъ признаетъ наличность бытія въ познаніи, непосредственность воспріятія міра и этимъ порываетъ съ традиціями раціоналистовъ, эмпириковъ и критицистовъ. Лосскій задается цѣлью показать въ своей гносеологіи, что сама дѣйствительность присутствуетъ въ знаніи, что бытіе всегда имманентно знанію. И это поистинѣ

революционная точка зрѣнія, знаменующая собой переворотъ въ теоріи знанія, такъ какъ большая дорога въ развитіи теоріи знанія вела до сихъ поръ къ все большому и большому разобщенію между субъектомъ и объектомъ и полному отрицанію возможности овладѣть бытіемъ, добиться присутствія въ знаніи самой дѣйствительности. Очень важно установить, что для Лосскаго въ знаніи дано не адекватное отраженіе, вѣрная копія дѣйствительности, а сама дѣйствительность. Познаніе есть непосредственная жизнь самого бытія—вотъ что утверждаетъ Лосскій. Вмѣстѣ съ тѣмъ точка зрѣнія Лосскаго не есть имманентный идеализмъ, онъ вѣдь не утверждаетъ, что всякое бытіе имманентно сознанію. Рѣшительное его отрицаніе трансцендентности знанія совмѣщается съ признаніемъ трансцендентности бытія. Бытіе трансцендентно субъекту, внѣ его самостоятельно существуетъ, но въ актѣ познанія бытіе становится имманентнымъ субъекту, присутствуетъ непосредственно въ познающемъ субъектѣ. Всякое допущеніе трансцендентности знанія, т.-е. предположеніе, что бытіе или отражается въ субъектѣ невѣрно или вѣрно отражается, для Лосскаго такъ же абсурдно, какъ и предположеніе, что познаніе есть лишь состояніе нашего сознанія. *Не-я* не отдѣлено отъ *я* никакой пропастью, *не-я* входитъ въ *я*, что и называется знаніемъ, а потомъ выходитъ изъ *я*. Очень сильна у Лосскаго критика индивидуалистическаго эмпиризма (что и есть позитивизмъ), сводящаго весь опытъ къ состояніямъ замкнутаго *я*. Въ этомъ эмпиризмѣ окончательно утраченъ «идеаль живого знанія». Индивидуалистическій эмпиризмъ полагаетъ, что весь опытъ есть мое субъективное состояніе, въ то время какъ универсальный эмпиризмъ Лосскаго видитъ въ опытѣ саму живую дѣйствительность въ ея необъятности. «Шаръ, составляющій содержаніе нашего воспріятія, и есть именно часть міра *не-я*». Это непосредственное присутствіе шара въ моемъ воспріятіи отрицаютъ и рационалисты, и эмпирики, и критицисты. Главная задача Лосскаго — показать непосредственность воспріятія внѣшняго міра, міра *не-я*, что онъ и называетъ мистическимъ эмпиризмомъ. Непосредственное воспріятіе міра *я*, міра внутренняго, признаютъ многіе философы, и потому Лосскій менѣе этимъ озабоченъ. *Міръ не-я познается такъ же непосредственно, какъ и міръ я*. Разница только въ томъ, что въ случаѣ знанія о внутреннемъ мірѣ и объектѣ знанія, и

процессъ сравніванія его находятся въ сферѣ «я», а при познаніи внѣшняго міра объектъ находится внѣ я, а сравніваніе его происходитъ въ я. Значитъ въ процессѣ познанія внѣшняго міра объектъ *трансцендентенъ въ отношеніи къ познающему я*, но, несмотря на это, онъ остается *имманентнымъ самому процессу знанія*; слѣдовательно, знаніе о внѣшнемъ мірѣ есть *процессъ, одною своею стороною разрывающійся въ міръ не-я* (матеріаль знанія), а *другой стороною совершающійся въ міръ «я»* (сравніваніе). «Благодаря мистическому направленію, эмпиризмъ освобождается отъ необходимости конструировать весь неисчерпаемо-богатый міръ изъ немногочисленныхъ, бѣдныхъ по содержанию элементовъ чувственного опыта. Если міръ не-я переживается въ опытѣ не только черезъ его дѣйствія на субъектъ, а и самъ по себѣ, въ своей собственной внутренней сущности, то это значитъ, что опытъ заключаетъ въ себѣ также и нечувственные элементы, и что связи между вещами даны въ опытѣ. Противорѣчіе между нечувственнымъ и опытнымъ знаніемъ оказывается предразсудкомъ: *сверхчувственное не есть сверхъъютное*».

Еще разъ нужно подчеркнуть, что точку зрѣнія Лосскаго ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ смѣшивать съ имманентной философіей Шуппе. Лосскій признаетъ только имманентность бытія знанію, для него дѣйствительность непосредственно присутствуетъ въ актѣ познанія, но онъ нисколько не отрицаетъ бытія трансцендентнаго, само бытіе у него внѣ субъекта и до субъекта. Вообще, основной тезисъ Лосскаго не можетъ быть истолкованъ идеалистически; это чисто реалистическій тезисъ, это критическое возстановленіе той правды, которая заключалась въ наивномъ реализмѣ. Но бѣда въ томъ, что самый наивный реализмъ неуловимо отличается отъ самаго критическаго идеализма, какъ то видно на примѣрѣ Шуппе. Коренное различіе тутъ не столько въ формально-гносеологическомъ анализѣ, сколько въ живомъ первоощущеніи бытія. Лосскій утверждаетъ, что бытіе непосредственно намъ дано, не отдѣлено отъ субъекта и вмѣстѣ съ тѣмъ ни въ какомъ смыслѣ не создается субъектомъ и не зависитъ отъ него. Точка зрѣнія Канта и критицистовъ, по которой бытіе оказывается результатомъ знанія, дѣтищемъ познающаго субъекта, представляется Лосскому чудовищной. И въ самомъ дѣлѣ: Кантъ утверждаетъ, что все являющееся намъ бытіе конструируется познающимъ субъектомъ, создается познаватель-

нымъ, интеллектуальнымъ началомъ. Не удивительно, что такъ мало жизни оказывается съ точки зрѣнія Канта въ дѣйствительности. Кантъ хотѣлъ преодолѣть рационализмъ, но оказался въ тысячу разъ большимъ рационалистомъ, чѣмъ напр. Лейбницъ. Рационализмъ лейбницевскаго типа никогда не утверждалъ, что бытіе создается знаніемъ; разумъ для Лейбница былъ органомъ познанія бытія, но само бытіе имѣло самобытную жизнь.

Для уясненія точки зрѣнія Лосскаго очень важно устранить двусмысленность въ понятіи трансцендентнаго. Трансцендентное—относительное понятіе: что-то бываетъ трансцендентно лишь по отношенію къ чему-то и потому трансцендентное по отношенію къ одному можетъ оказаться имманентнымъ по отношенію къ другому. Лосскій горячій и крайній сторонникъ имманентности всякаго знанія; для него знаніе есть вхожденіе дѣйствительности въ познающаго и потому трансцендентность знанія есть внутреннее противорѣчіе, имманентность объекта знанія субъекту знанія и само знаніе—одно и то же. Но бытіе трансцендентно субъекту, находится внѣ его, и могутъ быть такіе края бытія, которые никогда до сихъ поръ не входили въ познающаго, т.-е. остаются трансцендентными. Трансцендентность познанія есть абсурдъ, но трансцендентность бытія вполне допустима. Съ этимъ, какъ мы увидимъ ниже, связано для Лосскаго большое затрудненіе, которое подкапываетъ всю его теорію воспріятія. Почему только часть бытія и повидимому не самая существенная становится имманентной знанію, а цѣлыя огромныя области бытія остаются трансцендентными? Мы начинаемъ съ того, что несемъ въ себѣ нѣкоторое знаніе о бытіи, и отъ этого не можетъ отдѣлаться ни одинъ критицистъ. Это такъ. Но почему поставлены границы для данности намъ бытія, почему не включаемъ мы въ себя всей полноты бытія? Очевидно, въ механизмѣ воспріятія есть какой-то дефектъ, который мучилъ всѣхъ философовъ и отражался въ ошибкахъ рационализма, эмпиризма и критицизма.

Быть можетъ, вершины бытія трансцендентны для нашего низшаго, болѣзненнаго, вторичнаго сознанія и имманентны для сознанія высшаго, здороваго, первичнаго. Съ этимъ будетъ связано наше основное возраженіе Лосскому; а теперь перейдемъ къ главнѣйшимъ выводамъ его оригинальной гносеологіи.

Лосскій возвращается къ средневѣковому реализму, утвержда-

еть реальность общаго и это вполне послѣдовательный выводъ его мистическаго эмпиризма. Номинализмъ до такой степени отравляетъ современное сознание, такъ поддерживаетъ ограниченность позитивизма, что восстановление реализма—большая заслуга. Лосскій справедливо ставитъ саму возможность знанія въ зависимости отъ утвержденія реализма и преодоленія номинализма. А интуитивное знаніе не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ непосредственнымъ усмотрѣніемъ реальностей, не только частныхъ, но и общихъ.

Если дѣйствительность непосредственно воспринимается нами и непосредственно присутствуетъ въ знаніи, то общее въ знаніи не можетъ быть истолковано номиналистически, не можетъ быть производнымъ, не есть абстракція отъ частныхъ реальностей, а есть сама общая реальность. «Общее въ вещахъ есть нѣчто первоначальное, непроеизводное, поэтому и въ мышленіи оно не можетъ быть произведено и сложено изъ чего-либо не общаго». «Реализмъ есть даже и не объясненіе, а прямое выраженіе тѣхъ фактовъ, которые непосредственно переживаются въ актѣ высказыванія общаго сужденія». Лосскій показываетъ, что «общее» и «индивидуальное» не могутъ быть противоположаемы, такъ какъ общее само индивидуально. «Общее такъ же единично, какъ и индивидуальное». «Общее и частное одинаково единичны и индивидуальны; общее не можетъ считаться чѣмъ-то логическимъ или рациональнымъ по преимуществу. Въ связи съ этимъ недопустимъ также и дуализмъ между нагляднымъ представленіемъ и понятіемъ: и наглядныя представленія и понятія *не отображаютъ* дѣйствительности, но зато они *содержатъ* ее въ себѣ; они одинаково заключаютъ въ себѣ бытіе». Проблему индивидуальную, поставленную школой Виндельбанда и Риккерта, Лосскій рѣшаетъ очень своеобразно. Онъ не согласенъ съ тѣмъ, что общее—рационально, а индивидуальное—иррационально. Теорія Риккерта цѣликомъ вѣдь покоится на оторванности бытія отъ субъекта. Риккертъ не видитъ индивидуальности общаго и отрицаетъ данность индивидуально общей и индивидуально частной дѣйствительности въ знаніи. Различіе между общимъ и индивидуальнымъ лежитъ въ самой дѣйствительности, въ самомъ бытіи, а не въ субъектѣ, не въ механизмѣ познанія—вотъ цѣнный выводъ Лосскаго. Пояснимъ примѣромъ. Богъ есть бытіе самое общее и вмѣстѣ съ тѣмъ вполне индивидуальное, дѣй-

ствительность Бога можетъ быть нами воспринята. Народъ есть бытіе общее, если не смотрѣть номиналистически, и вмѣстѣ съ тѣмъ вполне индивидуальное,—конкретный организмъ.

Я не буду специально останавливаться на оригинальной, хотя нѣсколько парадоксальной теоріи сужденія Лосскаго, но отмѣчу одинъ обще-философскій выводъ его мистическаго эмпиризма. Для Лосскаго критерій истины лежитъ не въ законахъ логики, вообще не въ субъектѣ, а въ самой дѣйствительности, въ непосредственной данности въ ней связи причины со слѣдствиемъ. «Показателемъ истинности познанія служить *наличность* самаго познаваемого бытія. Связь между S и P вовсе не производится и даже не воспроизводится познающимъ субъектомъ, она просто *констатируется* въ воспріятіи въ виду того, что наличный объектъ S безъ всякаго содѣйствія со стороны познающаго субъекта влечетъ за собой наличность также и объекта P, и для обнаруженія этой связи въ чистой формѣ нуженъ только анализъ воспріятія». Знаніе есть констатированіе наличности фактовъ, описаніе. Законы логики—свойства самого бытія, они даны въ самой дѣйствительности, а не привносятся субъектомъ. «Если истина есть не *копія* дѣйствительности, не *символическое* воспроизведеніе ея и не *явленіе* ея, сообразное съ законами познавательной дѣятельности, а сама *дѣйствительность* въ дифференцированной формѣ, то критеріемъ истины можетъ быть только наличность самой познаваемой дѣйствительности, *наличность познаваемого бытія* въ актѣ знанія. Эта наличность несомнѣнна въ томъ случаѣ, когда содержаніе познанія «дано» мнѣ, а не произведено дѣятельностью, которая чувствуется мною, какъ «мое» *субъективное усиліе*, когда содержаніе знанія присутствуетъ и развивается въ актѣ знанія *само собою*, а я только *слѣдую* за нимъ, сосредоточивая на немъ вниманіе и дифференцируя его путемъ сравненія». Съ этой точки зрѣнія кантовскій апріоризмъ вовсе не является гарантіей истинности и крѣпости познанія.

Для мистическаго эмпиризма не существуетъ никакого различія между всеобщимъ апріоризмомъ и всеобщимъ апостериоризмомъ, такъ какъ апріорная твердость заключена въ самомъ бытіи и въ насъ входитъ. Кантовское аргіогі было формальнымъ, и все содержаніе опыта не дѣлалось отъ этого болѣе твердымъ, скептицизмъ не преодолевался.

Лосскій утверждаетъ, что само содержаніе опыта заключаетъ

твердость знанія и критерій истины, что истина входитъ въ насъ и насилуетъ насъ. Но если во всѣхъ сужденіяхъ, изъ которыхъ состоитъ знаніе, заключена сама дѣйствительность, присутствовать само бытіе, то возникаютъ большія затрудненія съ пространствомъ и временемъ, такъ какъ мы строимъ сужденія о дѣйствительности, отдѣленной отъ насъ пространствомъ и временемъ. И Лосскій принужденъ допустить, что бытіе входитъ въ знаніе, въ сужденіе, разрывая пространство и время, что дѣйствительность дана намъ внѣ времени и внѣ пространства, что въ сужденіи присутствуетъ и то, что было 1000 лѣтъ тому назадъ, и то, что находится на другомъ концѣ міра. А ученія о пространствѣ и времени Лосскій не даетъ и откладываетъ до онтологіи, такъ что всѣ его утвержденія, все его ученіе о сужденіи, *вся его гносеологія зависитъ отъ онтологическаго ученія о пространствѣ и времени*. Вопросъ о различіи между явленіями и тѣмъ, что за ними, тоже относится къ онтологіи, а не къ гносеологіи. Терминомъ «явленіе» обозначается нѣкоторое своеобразное отношеніе міра конечныхъ вещей не къ познающему субъекту, а къ абсолютному». А это значитъ, что теорія воспріятія міра зависитъ отъ онтологіи.

Лосскій хочетъ построить гносеологію независимо отъ допущенія *разума*, для него знаніе есть лишь процессъ сравненія. «Словомъ разумъ слѣдуетъ обозначать *способность ставить и осуществлять высшія, т.-е. міровыя цѣли*. Обладаніе этой способностью въ ея высшихъ степеняхъ придаетъ своеобразный, возвышенный и многозначительный характеръ всѣмъ дѣятельностямъ, *между прочимъ также познанію*». Это значитъ, что Лосскій держится того *органическаго* пониманія природы разума, котораго держались всѣ мистическіе философы. Но можно ли при такомъ взглядѣ построить гносеологію независимо отъ разума? Думаю, что нѣтъ. Въ ученіи о разумѣ гносеологія соединяется съ онтологіей, какъ то было у Гегеля и Шеллинга, и отдѣленіе гносеологической проблемы отъ ученія о разумѣ опять возвращаетъ насъ къ философіи не органической, разсѣченной. Въ концѣ книги Лосскій говоритъ о необходимости «онтологической гносеологіи», но откладываетъ ее до слѣдующей книги въ полной увѣренности, что въ этой своей книгѣ онъ строилъ гносеологію, свободную отъ всякой онтологіи. Однако, въ концѣ онъ говоритъ: «Нашъ мистическій эмпиризмъ особенно подчер-

квиваетъ органическое, живое единство міра, а потому на почвѣ нашей теоріи знанія должна вырасти онтологія, близкая по содержанию къ онтологіи древнихъ или новѣйшихъ рационалистовъ». Своего родства съ метафизикой Платона, Лейбница и Шеллинга Лосскій не можетъ скрыть. Онтологія съ другого хода вошла въ его гносеологію. Скажу болѣе: вся оригинальность его гносеологіи уничтожается, если отбросить онтологію, такъ какъ оригинальность эта и заключается въ томъ реалистическомъ тезисѣ, что всякая гносеологія онтологична. Не онтологическая гносеологія есть лишь методологическая хитрость, придуманная для большаго вліянія на критицистовъ. Но если бы Лосскій строилъ сознательно онтологическую гносеологію, онъ не впалъ бы въ тотъ гносеологическій оптимизмъ, который составляетъ основной дефектъ его книги, онъ далъ бы вѣрное освѣщеніе *проблемы жизни* въ воспріятіи міра и познаніи міра, что составляетъ для него главный камень преткновенія.

С. Аскольдовъ въ своей рецензіи¹⁾ на книгу Лосскаго вѣрно замѣтилъ, что гносеологія Лосскаго есть гносеологія боговъ. Лосскій какъ бы не чувствуетъ драмы познанія, оторванности субъекта отъ бытія. Гносеологія Лосскаго не въ силахъ объяснить факта разрыва между вещами и существами; съ его точки зрѣнія непонятна ложь, которой принадлежитъ такъ много мѣста въ нашемъ познаніи. Въ механизмѣ нашего воспріятія міра есть какой-то дефектъ, который смущалъ всѣхъ философѳовъ, есть застарѣлая болѣзнь. Для Лосскаго дефекта нѣтъ никакого, воспріятіе наше вполне здоровое. Почему же мы чувствуемъ себя со всѣхъ сторонъ скованными, почему знаніе наше такъ ограничено? Съ точки зрѣнія Лосскаго міръ долженъ быть воспринятъ въ абсолютной полнотѣ, знаніе должно было бы достигнуть своей вождельственной цѣли. Лосскій считаетъ всякое познаніе интуитивнымъ и мистическимъ, даже самое элементарное. Вся положительная наука для него интуитивна. Поэтому неясно, что же даетъ его теорія знанія для мистическаго познанія иныхъ міровъ? Какая у него будетъ теорія воспріятія Божества? Есть ли его теорія знанія лишь новое истолкованіе обыкновеннаго научнаго знанія или она расширяетъ горизонты, разбиваетъ замкнутый кругъ? Расширеніе горизонтовъ Лосскій, повидимому, отклады-

1) Въ „Журналѣ Минист. Народн. Просвѣщ.“.

ваетъ до онтологической гносеологіи, но уже въ его пропедевтической гносеологіи обнаруживается, что онъ ничего общаго не имѣетъ съ замкнутымъ позитивизмомъ, что у него есть тайнос желаніе разбить позитивизмъ. Вотъ мѣсто въ книгѣ Лосскаго, которое изобличаетъ онтологическую ея подкладку: «на ряду съ этимъ міромъ конечныхъ вещей мы, если не знаемъ, то все же чуемъ присутствіе иного міра, міра абсолютнаго, гдѣ существенная сторона утвержденія сохраняется, а отрицанія нѣтъ: тамъ нѣтъ исключительности, внѣположности, ограниченности конечнаго міра. Содержа въ себѣ всю полноту бытія, абсолютное не подчиняется законамъ протіворѣчія и исключеннаго третьяго не въ томъ смыслѣ, чтобы оно отмѣняло ихъ, а въ томъ смыслѣ, что они не имѣютъ никакого отношенія къ абсолютному, подобно тому, какъ теоремы геометріи не отмѣняются этикой, но не имѣютъ никакого примѣненія къ ней». Мистическій эмпиризмъ несомнѣнно расширяетъ сферу опыта, беретъ опытъ въ его жизненной полнотѣ, во всѣхъ его безграничныхъ возможностяхъ, въ этомъ главная заслуга его.

И остается непонятнымъ, въ чемъ же корень недоразумѣнія эмпирическаго міра, въ чемъ грѣхъ отвлеченнаго эмпиризма, въ чемъ дефектъ «опыта» обыденнаго, ограниченнаго и неполнаго? Въ какомъ смыслѣ возможно *расширеніе опыта* и почему въ научномъ знаніи это расширеніе не достигается, вѣчно наталкивается на непреодолимые препятствія? Гносеологія Лосскаго, поскольку она оторвана отъ всякой онтологіи, не можетъ отвѣтить на этотъ вопросъ и этимъ обезцѣнивается. Лосскій слишкомъ расширяетъ сферу интуитивнаго знанія, расширяетъ до полнаго стиранія всѣхъ различій. И является опасность, что всѣ кошки окажутся сѣры, что отъ такой мистической гносеологіи мистицизмъ ничего не выиграетъ. Остается неяснымъ, почему же гносеологія Лосскаго должна повести къ «онтологіи древнихъ или новѣйшихъ рационалистовъ», а не къ особой формѣ матеріализма? *Лосскій все время безсознательно строитъ онтологическую гносеологію, которая дѣлаетъ невозможной материалистическую онтологію и ставитъ ея во враждебное отношеніе ко всѣмъ формамъ позитивизма.* Пропедевтическая гносеологія есть или самообманъ или хитрость. Заслуга Лосскаго въ томъ, что онъ блестяще показалъ невозможность такой пропедевтической гносеологіи. Лосскій во многихъ мѣстахъ выдаетъ себя, особенно, когда говоритъ о зависи-

мости теоріи сужденія отъ онтологической проблемы пространства и времени. Для него въдъ гносеологической вопросъ есть вопросъ объ отношеніи *бытія къ бытію*, а не мышленія къ бытію, и поэтому это вопросъ гносеологически-онтологической. Лосскій все время идетъ отъ бытія, а не отъ мышленія, не отъ субъекта, и въ этомъ вся оригинальность его точки зрѣнія. Допуская бытіе, какъ нѣчто первоначальное, исходное, онъ тѣмъ самымъ устанавливаетъ онтологическія предпосылки гносеологіи. Лосскій не видитъ дефектовъ въ нашемъ познаніи, такъ какъ задается цѣлью строить пропедевтическую гносеологію и отрицаетъ, чтобы дефекты лежали въ самомъ механизмѣ познанія, въ гносеологической природѣ воспріятія. Но самъ же Лосскій помогаетъ намъ перенести вопросъ о дефектахъ познанія на почву онтологическую, увидѣтъ корень зла въ самомъ бытіи, въ самой живой дѣйствительности, а не въ томъ, что субъектъ конструируетъ объектъ и тѣмъ умерщвляетъ въ немъ жизнь. Самъ Лосскій признаетъ, что различіе между явленіями, которыми занимается наука, и сущностью вещей лежитъ въ самомъ бытіи, а не въ природѣ отношеній между субъектомъ и объектомъ. Грѣхи познанія могутъ быть объяснены лишь изъ грѣховъ самого бытія. Познаніе наше болѣзненно не потому, что субъектъ конструируетъ объектъ, что опытъ есть лишь наше субъективное состояніе или что знаніе есть лишь копія, отраженіе дѣйствительности, при чемъ нашъ познавательный механизмъ оказывался кривымъ зеркаломъ, а потому, что все бытіе наше болѣзненно, что міръ грѣховенъ, что все въ мірѣ разорвано. Этимъ открываются новыя перспективы для построенія онтологической гносеологіи.

III.

Онтологическая гносеологія исходитъ изъ того, что намъ нѣчто дано до всякой раціональной рефлексіи, до самопогруженія въ объектъ, до самаго раздѣленія на субъектъ и объектъ. Есть первичное, нераціонализированное сознаніе, въ которомъ даны живыя связи съ бытіемъ, дано первоощущеніе бытія и происходящей въ немъ драмы. Знаніе, въ которомъ мы путемъ рефлексіи констатируемъ субъектъ и объектъ, есть уже во всѣхъ смыслахъ нѣчто вторичное, производное, изъ самой жизни ро-

жденное. Знаніе есть функція міровой жизни, и философія органическая не должна выдѣлять знаніе и ставить его настолько до этой міровой жизни, что ее считать какъ бы результатомъ знанія. Въ наивномъ, до-философскомъ сознаніи есть здоровый реализмъ, здоровое чувство бытія, которое разсѣкалось и умерщвлялось раціоналистическимъ развитіемъ философіи, процессомъ дифференцированія. Этотъ процессъ дифференцированія захватилъ всѣ стороны жизни и оторвалъ отъ органическаго центра. На высшихъ своихъ ступеняхъ процессъ дифференцированія долженъ привести или къ полному разложенію и смерти, что мы и видимъ въ европейской философіи и многихъ сторонахъ европейской культуры, или вновь вернуться къ первоначальной *органичности* и *реалистичности*, но на почвѣ высшаго сознанія. Вотъ почему послѣдніе результаты мірового философскаго развитія должны производить впечатлѣніе возврата къ наивному реализму, къ чему-то очень старому, очень примитивному. Таковъ законъ діалектическаго развитія. Вначалѣ философія брала прежде бытіе, потомъ мышленіе, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи стала брать прежде мышленіе, потомъ бытіе, теперь философія вновь возвращается къ тому состоянію, когда оно сознательно уже, извѣдавъ всѣ соблазны раціонализма, скептицизма, критицизма, будетъ брать прежде бытіе, потомъ мышленіе, увидить въ мышленіи функцію бытія.

То, что я говорю, вовсе не есть возвращеніе къ психологическому направленію въ теоріи познанія, которое всегда рассматриваетъ мышленіе какъ функцію жизни индивидуальной души. Наша тенденція ничего общаго не имѣетъ съ психологизмомъ и субъективизмомъ.

Наоборотъ, мы исходимъ изъ бытія универсальнаго, видимъ въ мышленіи функцію мірового духа, сверхъ индивидуальнаго разума. Это продолженіе философіи Шеллинга и Гегеля, преодолевающее ихъ отвлеченный раціонализмъ. Мы утверждаемъ, что дано непосредственно *универсальное бытіе*, а не то бытіе, которое ограничивается кругомъ нашихъ субъективныхъ состояній, замкнутыхъ кругомъ индивидуальныхъ состояній нашего сознанія. Не скрыта ли въ первоначально-данномъ универсальномъ бытіи разгадка дефектовъ нашего познанія, погрѣшностей раціонализма? Только въ глубокихъ нашихъ связяхъ съ универсальнымъ бытіемъ, въ лежащей въ насъ *точкѣ пересѣченія двухъ міровъ* и

можно искать разгадки этой болѣзненности нашего воспріятія міра и самаго процесса знанія. Дефектъ нашего знанія есть дефектъ самаго бытія, результатъ грѣховности, отпаденія отъ Бога. Первоначальное сознаніе *грѣха* должно стать основной, исходной точкой онтологической гносеологии. *Грѣхъ есть источникъ всѣхъ категорій, надъ которыми рефлектируетъ гносеологія, не понимая первоисточника всего того, съ чѣмъ имѣетъ дѣло, такъ какъ начинаетъ съ вторичнаго.*

Пространство, время, всѣ категоріи познанія, всѣ законы логики суть свойства самаго бытія, а не субъекта, не мышленія, какъ думаетъ большая часть гносеологическихъ направлений. Пространственность, временность, матеріальность, желѣзная закономѣрность и ограниченность законами логики всего міра, являющагося намъ въ «опытѣ», вовсе не есть результатъ насилія, которое субъектъ производитъ надъ бытіемъ, навязывая ему «свои» категоріи, это—состояніе, въ которомъ находится само бытіе. Бытіе заболѣло: все стало временнымъ, т.-е. исчезающимъ и возникающимъ, умирающимъ и рождающимся: все стало пространственнымъ, т.-е. ограниченнымъ и отчужденнымъ въ своихъ частяхъ, тѣснымъ и далекимъ; стало матеріальнымъ, т.-е. тяжелымъ, подчиненнымъ необходимости; все стало ограниченнымъ и относительнымъ, подчиненнымъ законамъ логики. Нашъ «эмпирический» міръ есть дѣйствительный міръ, но больной и испорченный; онъ воспринимается такимъ, каковъ онъ есть въ данномъ своемъ дефектномъ состояніи, а не такимъ, какимъ его конструируетъ субъектъ; онъ познается наукой, наука имѣетъ дѣло съ реальностью, а не съ состояніями сознанія и элементами мышленія, съ реальностью больной. Матерія есть дѣйствительность, но дѣйствительность болѣзненная, равно какъ и пространство и время. Поясню сравненіемъ. Когда я воспринимаю лицо, покрытое болѣзненной сыпью, то сыпь эта есть дѣйствительность, которую я воспринимаю реально и познаю, но не въ сыпи вѣдь сущность лица, сыпь есть лишь болѣзненное состояніе лица. За сыпью я прозрѣваю истинное лицо, чистую сущность лица. То же и въ нашемъ воспріятіи и познаніи міра. Мы воспринимаемъ болѣзненную сыпь міра,—являющееся намъ въ пространствѣ и времени матеріальное бытіе. Наука познаетъ дѣйствительность, но дѣйствительность эта не есть сущность бытія, а лишь болѣзненная его проявленія. Дефектъ нашего воспріятія міра и нашего зна-

нія есть результатъ грѣховности бытія, заболѣванія, покрывшаго лицо бытія сыпью.

Вотъ какими словами начинаетъ Лосскій свое «Обоснованіе интуитивизма». «Въ душѣ каждаго человѣка, не слишкомъ забитаго судьбой, 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 вожакіи грандіозныхъ политическихъ партій ведутъ агитацію въ пользу идей, мощно затрагивающихъ 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 этой обстановкой 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 всей этой безконечной 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, моему тѣлу, замыкающая меня въ душную комнату и предоставляющая мнѣ лишь тѣсный кругъ дѣятельности». «Фаустовская жажда безконечной широты жизни» влечетъ Лосскаго къ пересмотру теоріи знанія, вѣрный инстинктъ подсказываетъ ему, что въ интуитивизмѣ спасеніе отъ этой замкнутости и ограниченности. Но всякое знаніе оказывается по Лосскому интуитивнымъ, т.е. и то знаніе, которое оставляетъ въ темницѣ, ни съ чѣмъ не соединяетъ и отъ всего отрываетъ. Это основное противорѣчіе Лосскаго, за которое ему придется расплатиться въ

онтологіи. Пространство и время сковываютъ насъ, мѣшаютъ схватить всю полноту бытія. Спрашивается, всякое ли знаніе охватываетъ бытіе, преодолевая пространство и время, или только высшее знаніе, знаніе метафизическое, всякое ли воспріятіе мистическое, или только высшее воспріятіе, воспріятіе квалифицированное? Лосскій полагаетъ, что всякое воспріятіе мистическое, что всякое знаніе заключаетъ въ себѣ бытіе внѣвременное и внѣпространственное и этимъ ослабляетъ свою позицію, не можетъ осознать и осмыслить нашей болѣзненной ограниченности. Бытіе грѣховно, всѣ мы участвуемъ въ грѣхѣхъ и потому мы не можемъ отождествиться со всѣмъ міромъ, и всякое другое «я» не можетъ быть и моимъ «я». Рационализмъ со всѣми своими разновидностями не есть только ложная теорія знанія, онъ есть болѣзненный фактъ самого бытія. Рационализмъ нельзя побѣдить новымъ истолкованіемъ знанія, новой гносеологіей, его можно побѣдить лишь переходомъ къ новому бытію. Сфера интуитивнаго знанія гораздо шире, чѣмъ обычно думаютъ, но все же ужѣ, чѣмъ думаетъ Лосскій. Невозможно совершенно отрицать различіе между интуитивнымъ и дискурсивнымъ мышленіемъ. Дискурсивное мышленіе отражаетъ болѣзненность познанія; но въдъ болѣзненность эта реально существуетъ, и Лосскій не можетъ ее отрицать. Тамъ, гдѣ нѣтъ непосредственнаго усмотрѣнія бытія, гдѣ субъектъ оторванъ отъ объекта, тамъ дѣлаются выводы, тамъ мыслятъ дискурсивно. Не во всѣхъ—увѣ—сужденіяхъ заключена сама дѣйствительность. Если бы она всегда заключалась, то ложь была бы невозможна или почти невозможна. Въ своемъ новаторскомъ пылѣ Лосскій впадаетъ въ слишкомъ большой оптимизмъ. Новая теорія воспріятія и сужденія, новое истолкованіе механизма познанія въ духѣ мистическаго эмпиризма представляютъ старое знаніе въ новомъ освѣщеніи. Но раскрываются ли новые горизонты? Но расширяется ли сфера опыта «обоснованіемъ интуитивизма». Лосскій отчасти впадаетъ въ ошибку, сглаживаетъ различія и отворачивается отъ дефектовъ познанія, отчасти же не дѣлаетъ тѣхъ выводовъ, которые долженъ былъ бы сдѣлать.

Различіе между сущностью и явленіемъ—онтологическое, а не гносеологическое. Такъ думали Гегель и Шеллингъ, такъ думаетъ и Лосскій. Но какъ онтологически объяснить, что мы воспринимаемъ и познаемъ явленія, а не сущность? Это объяс-

нимо лишь испорченностью и грѣховностью какъ нашей собственной, такъ и всего міра. Грѣхъ отдѣляетъ субъектъ отъ объекта, вырываетъ пропасть между нашимъ «я» и другимъ «я», отрываетъ каждое существо отъ абсолютнаго центра бытія. Эту испорченность и отъединенность сознавали всѣ философы, но по разному ее истолковывали. Только позитивизмъ почему-то обрадовался этому несчастью и съ легкимъ сердцемъ упразднилъ сущность бытія, сталъ утверждать, что *есть явленіе безъ того, что является*. Но можно ли примириться съ безнадежностью этой болѣзни, есть ли выходъ, остаются-ли пути здороваго познанія бытія? Міровая исторія философіи громко свидѣтельствуетъ, что связь съ бытіемъ и абсолютнымъ не порвана окончательно, что нить вѣчной связи тянется черезъ всю исторію философскаго самосознанія человѣчества. Еще громче свидѣтельствуетъ о связяхъ съ абсолютнымъ бытіемъ исторія религіознаго сознанія. Какъ ни повреждены и наше «я», и весь міръ, органъ, связывающій съ абсолютнымъ бытіемъ, все же остается и черезъ него дается непосредственное знаніе.

Непосредственное познаніе Бога заслуживается всей жизнью, а не усиліемъ одного ума; непосредственное видѣніе Бога есть удѣлъ святыхъ. Истина есть обладаніе реальнымъ предметомъ, и знаніе Бога есть присутствіе Его въ насъ. Интуиція и есть благодать, схождение Самого Бога въ существа міра, и это дано въ органическихъ связяхъ индивидуальной чувственности и индивидуальнаго разума съ *универсальной чувственностью и универсальнымъ разумомъ*. Непосредственное сознаніе и знаніе Бога дано въ умственномъ созерпаніи *интеллектуальной интуиции*, которая *качественно* различествуетъ отъ всякаго другаго воспріятія вещей. Мистическая гносеологія Шеллинга и Вл. Соловьева имѣетъ тѣ преимущества передъ теоріей Лосскаго, что устанавливаетъ качественныя различія въ знаніи и тѣмъ считается съ болѣзнию бытія, не впадаетъ въ гносеологическій оптимизмъ. Тутъ мы подходимъ къ центральной точкѣ онтологической гносеологіи—къ ученію о Разумѣ, о Логосѣ. Въ идеѣ *универсальнаго Разума* гносеологія соединяется съ онтологіей. Въ какомъ же отношеніи стоитъ пропедевтическая теорія знанія Лосскаго къ ученію о Разумѣ, и можетъ ли онъ миновать этотъ центральный вопросъ?

Для Лосскаго способность мышленія есть скромная способ-

ность сравниванія. Процессомъ сравниванія и дифференцированія воспріятій достигается знаніе. Въ какомъ же отношеніи стоитъ этотъ процессъ познанія къ тому органическому Разуму, въ которомъ всякое познаніе есть только одна функція? Отвергнувъ индивидуалистическій эмпиризмъ и старый раціонализмъ, который видѣлъ въ механизмѣ познанія копировальную машину, Лосскій долженъ неизбѣжно притти къ утверженію универсальной чувственности и универсальнаго Разума. Вслѣдъ за Шеллингомъ Лосскій долженъ будетъ признать, что познаніе есть самосознаніе Абсолютнаго Разума, къ которому мы лишь приобщаемся.

Въ основѣ мышленія и въ основѣ бытія лежитъ тотъ же Логось, Логось—субъектъ и объектъ, тождество субъекта и объекта. Всѣ великіе философы древняго и новаго міра признавали Логось, какъ начало субъективное и объективное, какъ основу мышленія и бытія. Въ основѣ христіанской метафизики лежитъ идея Логоса. Ученіе о Логосѣ есть ученіе сверхъ-раціоналистическое, преодоленіе всякаго ограниченнаго раціонализма. Логось не есть отвлеченное раціональное начало, Логось—ограниченъ, въ немъ процессъ познанія есть функція живого цѣлаго, въ немъ мышленіе есть само бытіе. Но ученіе о Логосѣ, составляющее душу онтологической гносеологии, сталкивается съ ирраціональностью и грѣховностью бытія, которыя для Гегелевскаго панлогизма были непостижимы. Въ основѣ міра лежитъ Разумъ, который одинаково дѣйствуетъ и въ субъективной дѣйствительности мышленія и въ объективной дѣйствительности бытія. Откуда же та ирраціональность, грѣховность бытія, которая рождаетъ всѣ ограничивающія и сковывающія категоріи и дѣлаетъ наше познаніе міра болѣзненнымъ и неудовлетворяющимъ? Свобода бытія повела къ отпаденію отъ абсолютнаго Разума и къ образованію стихіи ирраціональной и хаотической. Это отпаденіе раздѣляетъ субъектъ и объектъ и дѣлаетъ воспріятіе міра смутнымъ и нездоровымъ. Но отпаденіе не есть полная потеря связи съ абсолютнымъ Разумомъ, съ Логосомъ; связь эта остается и въ ней данъ выходъ къ бытію и познанію бытія въ его абсолютной реальности. *Всякое знаніе абсолютнаго бытія есть актъ самоотреченія отпавшаго индивидуальнаго разума во имя Разума универсальнаго, и благодать интуиціи дается этимъ смиреніемъ, отказомъ отъ самоутвержденія въ*

состояніи отпавшемъ отъ Логоса. Мы познаемъ абсолютную дѣйствительность лишь приобщаясь къ абсолютному Разуму, преодолевая оторванность, которая отражается въ индивидуалистическомъ эмпиризмѣ и рационализмѣ. Рационализмъ и эмперическій позитивизмъ и есть самоутвержденіе отпавшаго субъекта, верховенство малаго разума надъ большимъ. Всѣ индивидуальныя перегородки падаютъ лишь отъ приобщенія къ абсолютному Разуму, отображеніе котораго никогда въ насъ не исчезаетъ. Не одной святостью достается знаніе, но знаніе полное и окончательное достигается лишь святостью. Грѣхъ рождаетъ незнаніе, ограничиваетъ вѣдѣніе. Созерцаніе вѣчныхъ идей, какъ реальностей, дается лишь въ мистическомъ актѣ самоотреченія, погруженія въ абсолютное. Самоутвержденіе нашего ограниченаго «опыта» и нашего малаго «разума» ведетъ къ отрицанію реальности общаго, къ слабости зрѣнія, формулируемой номиналистической гносеологіей. Только въ приобщеніи къ Абсолютному Разуму постигается смыслъ цѣлаго, Логосъ какъ бы самъ себя сознаетъ и познаетъ. Прошлое метафизики — это не гордыня, а смиреніе человѣка, смиреніе передъ универсальнымъ Разумомъ. Метафизика не можетъ быть и не была дѣломъ индивидуальнаго произвола: она соборна и универсальна. Разумъ по природѣ своей интуитивенъ, а не дискурсивенъ, и въ немъ интеллектуально созерцается дѣйствительность. Но мистическая философія должна избѣгать того крайняго и исключительнаго мистицизма, который отвергаетъ сверхъиндивидуальный Разумъ и его традиціи въ исторіи и вмѣстѣ съ тѣмъ поглощаетъ индивидуальность, растворяетъ личность въ хаотической стихіи. «Научная» философія есть въ значительной степени предразсудокъ современнаго сознанія, отъ котораго не вполнѣ свободенъ и самъ Лосскій. Философія должна быть философскою; философія сама есть знаніе, а не приживалка у науки. Но свергая идолъ «научности», тѣмъ болѣе слѣдуетъ опасаться мистическаго мракобѣсія.

Въ началѣ своего философскаго пути Лосскій подвергся вліянію замѣчательнаго русскаго философа Козлова, котораго скорѣе всего можно назвать нео-лейбниціанцемъ. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи Лосскій поставилъ себѣ цѣлью преодолѣть преграды между монадами, которыхъ не могла преодолѣть лейбницева школа. Критика индивидуализма, рационалистиче-

скаго и эмпирическаго, дѣлается основнымъ мотивомъ Лосскаго. Мысль, что все наше знаніе складывается изъ индивидуальныхъ состояній субъекта, невыносима для Лосскаго. Онъ хочетъ во что бы то ни стало выйти изъ индивидуальной замкнутости, разбить перегородки, отдѣляющія одну монаду отъ другой. Перегородокъ не существуетъ, въ знаніи дано универсальное бытіе—вотъ основная идея Лосскаго. Лейбницъ оплодотворяется идеями Шеллинга. Но задавшись цѣлью, унаслѣдованной отъ критицистовъ,—построить гносеологию, свободную отъ всякой онтологіи, Лосскій остается двойственъ, не сознаетъ, что его гносеологія сплошь онтологична. Жажда разбить индивидуальныя перегородки и воссоединить субъектъ съ объектомъ приводитъ Лосскаго къ оптимизму, который мѣшаетъ ему осмыслить ложь и дефекты познанія. Открещиваясь отъ онтологіи и утверждая nepозволительный гносеологическій оптимизмъ, Лосскій не приводитъ проблему познанія въ связь съ Логосомъ, лежащимъ въ основѣ бытія, и съ ирраціональнымъ отпаденіемъ бытія отъ Логоса. Но, несмотря на эти недостатки книги Лосскаго, нельзя не признать ее выдающимся явленіемъ современной философіи. Стремленія Лосскаго очень знаменательны: они изобличаютъ глубокій кризисъ современной философіи и неизбежность перехода на новый путь. Но думаю, что этотъ новый путь не можетъ быть отвлеченнымъ, онъ органический, онъ соединить знаніе съ вѣрой, сдѣлаетъ философію сознательно религіозной. Полный и окончательный гнозисъ есть самобытіе, полнота бытія, обладаніе подлинными реальностями. Такой гнозисъ достигается всей полнотой жизни, а не однимъ отвлеченнымъ знаніемъ. Въ терминахъ же историко-философскихъ кризисъ мысли можетъ быть скорѣе всего опредѣленъ, какъ переходъ отъ субъективизма къ объективизму, отъ нео-кантіанства и нео-фихтеанства къ нео-гегельянству и нео-шеллингианству.

Интуитивная теорія знанія должна вести къ новому освѣщенію стараго спора знанія и вѣры. Не должна ли открыть философія будущаго, что въ основѣ знанія и въ основѣ вѣры лежитъ одна и та же интуиція, непосредственное воспріятіе вещей, «обличеніе вещей невидимыхъ»? Не есть ли всякое знаніе вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣра, и не есть ли всякая вѣра вмѣстѣ съ тѣмъ и знаніе? Вѣра лишь расширяетъ сферу знанія и говоритъ о воспріятіи вещей высшаго порядка, но столь же реальныхъ,

какъ и вещи низшаго порядка. Быть можетъ вѣра есть знаніе высшаго порядка, знаніе вѣры, а гордливое знаніе есть вѣра низшаго порядка, вѣра неполная. Такой споръ знанія съ вѣрой окажется споромъ низшей и частной формы знанія съ высшей и полной формой знанія, низшей и частной формой вѣры съ высшей и полной формой вѣры. Пролить свѣтъ на этотъ жизненный вопросъ должна онтологическая гносеологія. Всякая гносеологія должна стать не наивно-онтологической, а сознательно онтологической. Большой философскій талантъ Лоскаго помогаетъ созданію онтологической гносеологіи, и надо надѣяться, что со временемъ онъ окончательно перейдетъ къ ея построению.

Николай Бердяевъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt um die unsichtbare zu finden. Von Gustav Teodor Fechner. Zweite Auflage besorgt von Dr. Eduard Spranger. Mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen. Hamburg und Leipzig. Verlag von Leopold Voss. 1907.

Черезъ 46 лѣтъ послѣ перваго изданія сочиненія Фехнера «Ueber die Seelenfrage» является второе, снабженное небольшой вводной статьей извѣстнаго берлинскаго философа, проф. Фридриха Паульсена и нѣсколькими примѣчаніями доктора Эдуарда Шпрангера. Примѣчанія д-ра Шпрангера являются необходимымъ комментариемъ къ полемикѣ Фехнера съ его критиками, самимъ философомъ не называемыми, знаменитымъ ботаникомъ Шлейденомъ и философомъ Шаллеромъ; кромѣ того эти примѣчанія проливаютъ свѣтъ на нѣкоторые намеки и указанія Фехнера, о смыслѣ которыхъ безъ разъясненій Шпрангера современный читатель догадаться не въ состояніи.

Въ своей вводной статьѣ проф. Паульсенъ указываетъ, что книжка Фехнера «Ueber die Seelenfrage», можетъ быть, болѣе, чѣмъ какое-либо другое изъ его сочиненій, способна ввести читателя въ кругъ идей автора «Психофизики». Она до извѣстной степени заключаетъ первый рядъ его трудовъ, отъ «Nanna» до «Психофизики», плодотворно объединяя главнѣйшіе выводы этихъ послѣднихъ, и въ полной юмора полемикѣ отражаетъ нападенія на нихъ; съ другой стороны это сочиненіе уже содержитъ общія предпосылки, изъ которыхъ выросли дальнѣйшія изслѣдованія Фехнера въ области психофизики и эстетики.

Основнымъ вопросомъ, разрѣшенію котораго посвящено сочиненіе Фехнера «Ueber die Seelenfrage», является проблема о границахъ одушевленности. Въ четырехъ первыхъ главахъ мы находимъ нѣсколько предварительныхъ соображеній. Во-первыхъ, Фехнеръ намѣчаетъ основную проблему, разрѣшеніе которой должно быть дальнѣйшимъ развитіемъ идей «Психофизики»; далѣе онъ опредѣляетъ въ самыхъ общихъ чертахъ понятія, съ которыми ему приходится въ дальнѣйшемъ оперировать, понятія души, духа, тѣла, природы. Затѣмъ въ III-й главѣ мы находимъ характерное для разсматриваемаго сочиненія указаніе (ср. примѣч. Шпрангера на стр. 231) на то, что вопросъ объ одушевленности есть вопросъ вѣры, что на вѣрѣ покоится даже убѣжденіе въ одушевленности другихъ людей. Поэтому въ этой области невозможно точное доказательство, основывающееся на прямомъ опытѣ и математикѣ. Наконецъ въ IV главѣ Фехнеръ отражаетъ возраженія общаго характера, направленные противъ распространенія одушевленности за предѣлы человѣка и животнаго міра. Въ V и VI главахъ Фехнеръ излагаетъ въ сжатой и систематической формѣ свои доказательства въ пользу одушевленности растений, подвергнувъ предварительно критикѣ упомянутыя выше возраженія Шлейдена на свое сочиненіе «Nanna», цѣликомъ посвященное доказательству существованія у растений души. Кромѣ полемическаго интереса этотъ отдѣлъ имѣетъ въ глазахъ Фехнера еще и методологическое значеніе. Фехнеръ заявляетъ, что онъ берется въ началѣ труда за рѣшеніе частнаго вопроса, чтобы тѣмъ яснѣе и конкретнѣе показать приемы своего изслѣдованія. Дѣйствительно, въ послѣдующихъ отдѣлахъ Фехнеръ идетъ тѣмъ же путемъ смѣлыхъ аналогій. Въ слѣдующихъ двухъ главахъ VII и VIII, «Die Erfahrungsprinzipien des Glaubens» и «Eine Schwierigkeit», доказывается, что религиозное міросозерцаніе является естественнымъ и неизбѣжнымъ завершеніемъ научнаго, и что между тѣмъ и другимъ нѣтъ никакого разногласія. Особенный интересъ представляетъ глава «Eine Schwierigkeit», въ которой ярко обрисовывается глубоко-религиозное міросозерцаніе Г. Т. Фехнера. Затѣмъ въ IX главѣ, «Die Seele der Gestirne und der Welt», сжато излагается метафизика Фехнера, которой посвящено его главное сочиненіе «Zend-Avesta».

Главы X, «Grundansicht», и XI, «Weltansicht», въ принципиальномъ отношеніи представляютъ наибольшій интересъ, т. к. въ

нихъ Фехнеръ затрогиваетъ проблемы: гносеологическую, онтологическую, психофизическую и свободы воли, и отмежевывается отъ другихъ философскихъ системъ. Однако, именно эти главы приходится признавать наименѣе удовлетворительными, частью вслѣдствіе крайней отрывочности и несистематичности изложенія, частью вслѣдствіе суммарности и мѣстами прямо неопредѣленности обсужденія нѣкоторыхъ вопросовъ. Особенно слаба теорія познанія и онтологія Фехнера. Разсужденія о реальности на стр. 213—217 вызываютъ множество неразрѣшенныхъ у Фехнера недоумѣній. Особенно неясно разрѣшается вопросъ о реальности матеріи. Съ одной стороны Фехнеръ утверждаетъ, что не можетъ быть и рѣчи о матеріи, существующей независимо отъ сознанія, и видитъ «идеалистическую правду» атомизма въ томъ, что атомы являются «необходимыми точками опоры» при анализированіи духами собственнаго опытнаго содержанія (стр. 216), и на стр. 208 говоритъ, что понятіе о постоянномъ, остающемся себѣ равнымъ при всѣхъ перемѣнахъ количествъ матеріи, есть только выраженіе для постоянной возможности возвращенія внѣшнихъ явленій, съ данными количественными опредѣленіями. Съ другой стороны на стр. 216 онъ полемизируетъ съ идеалистами, сводящими къ духу всю дѣйствительность и дѣлающими изъ атомовъ «einen Nothbehelf». Затѣмъ, на стр. 221 говоритъ, что по его взгляду матерія не есть «послѣрожденный продуктъ духа, или нѣчто одностороннее, зависящее отъ него, а имманентное условіе его возможности».

Но, несмотря на всѣ недоумѣнія, которыя она оставляетъ, книжка «Ueber die Seelenfrage» заслуживаетъ самаго широкаго распространенія, являясь однимъ изъ прекрасныхъ памятниковъ нѣмецкой философской литературы, въ которомъ необыкновенное благородство и изящество мысли удивительно соединяются съ рѣдкой красотой изложенія.

Что касается введенія проф. Паульсена, то, къ сожалѣнію, мы не находимъ въ немъ никакого отвѣта на основной вопросъ, съ которымъ сталкиваешься, подходя къ системѣ Фехнера, вопросъ о генезисѣ этой системы, соединяющей эмпиризмъ съ метафизикой шеллингянцевъ. вмѣсто этого проф. Паульсенъ указываетъ черты, общія системѣ Фехнера съ системами другихъ философвъ-идеалистовъ, начиная съ Платона, тогда какъ чита-

теля должны интересоваться отличительными чертами философии Фехнера, безъ выясненія которыхъ крайне трудно ориентироваться въ его взглядахъ.

А. Огневъ.

François Picavet.—Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris. 1905. XXXII+367.

Въ интересной главѣ «о реставраціи томизма въ XIX вѣкѣ» *Picavet*, извѣстный специалистъ по исторіи средневѣковой философіи, говоритъ о тѣхъ особыхъ мотивахъ, которые побуждаютъ католическихъ ученыхъ сосредоточивать свое вниманіе на научной разработкѣ схоластической философіи. Во всѣхъ католическихъ семинаріяхъ и университетахъ средневѣковая философія составляетъ въ настоящее время важнѣйшій предметъ преподаванія; всѣ старанія направлены на то, чтобы приспособить томистическую философію къ главнѣйшимъ завоеваніямъ современной науки, сдѣлать ее единительной силой католическаго міра. Не всегда эти стремленія отвѣчаютъ требованіямъ научнаго безпристрастія. Но и независимо отъ этихъ частныхъ интересовъ, научная разработка и преподаваніе средневѣковой философіи, поставленное въ нашихъ университетахъ весьма неудовлетворительно, а въ нѣкоторыхъ и совсѣмъ отсутствующее, должны имѣть первостепенное значеніе. Многочисленные и весьма замѣтные нити связываютъ, какъ извѣстно, крупнѣйшія системы новой философіи съ мышленіемъ средневѣковымъ. Ходъ мыслей у Декарта, Спинозы и Лейбница заставляетъ постоянно обращаться не только къ терминамъ, но и къ понятіямъ устранимой будто бы ими схоластики.

Называя свое серьезное и весьма цѣнное изслѣдованіе «эскизомъ», авторъ имѣетъ въ виду отмѣтить подготовительный характеръ настоящей своей работы. По словамъ автора, она должна служить введеніемъ въ подготавливаемую имъ «общую и сравнительную исторію средневѣковыхъ философій», задуманную по очень широкому плану. Нужно отказаться отъ мысли, будто бы средневѣковыя философіи сводятся къ тому, что разумѣется обыкновенно подъ схоластикой, т.-е. къ христіанской, католической философіи, болѣе или менѣе сливающейся съ томизмомъ и тѣсно связанной съ перипатетической логикой. Средневѣковыя философіи образуютъ совокупность богословскихъ системъ, вступающихъ въ разнообразныя сочетанія съ религіями эллин-

скими и римскими, съ магометанствомъ, юдаизмомъ, христианствомъ, съ античною философіей, съ прошлыми и настоящими приобретеніями положительныхъ наукъ. „Общая и сравнительная“ исторія средневѣковыхъ философій должна обнимать всѣ тѣ разнообразныя элементы, въ ихъ соподчиненіи и подчиненіи, изъ которыхъ слагалось средневѣковое мышленіе. Необходимо сравнительное и синхронистическое изученіе этихъ разнообразныхъ элементовъ. Къ трудамъ богослововъ и философовъ нужно присоединить постановленія соборовъ, папскія буллы, еретическія ученія, труды историковъ, литераторовъ и юристовъ, астрологовъ и алхимиковъ. Нужно изучать произведенія средневѣковаго искусства, исторію университетовъ и школъ, религиозныхъ орденовъ. Ни одною изъ исторій средневѣковой философіи, появившихся до сихъ поръ, не выполнена хотя бы приблизительно намѣченная программа; ни одна изъ нихъ не можетъ быть названа ни общей, ни сравнительной исторіей средневѣковыхъ философій...

Въ 10 главахъ своего эскиза *Picavet* разсматриваетъ между прочимъ слѣдующіе вопросы: средневѣковая цивилизація; школы и отношеніе философіи къ богословію въ средніе вѣка; истинные учителя средневѣковыхъ философовъ; возрожденіе философіи со времени Алкуина и Скота Эриугены; разумъ и наука въ средневѣковыхъ философіяхъ; реставрація томизма въ 19-мъ вѣкѣ. Нѣкоторыя главы настоящаго эскиза имѣютъ вполнѣ законченный видъ, тогда какъ въ другихъ намѣчается только программа вопросовъ, подлежащихъ дальнѣйшей разработкѣ.

Благодаря обилію фактовъ, собранныхъ авторомъ, серьезности и научности, съ какою онъ разрабатываетъ затрогиваемые имъ вопросы, широтѣ задуманнаго имъ плана, «его эскизъ» и въ настоящемъ своемъ видѣ можетъ служить полезнымъ пособіемъ при изученіи средневѣковой философіи. Своими общими обзорами онъ является въ особенности удачнымъ дополненіемъ къ лучшему руководству по средневѣковой философіи—второму тому исторіи философіи Ибервега. Можно однако усомниться въ томъ, осуществима ли дѣйствительно въ ближайшемъ будущемъ задуманная имъ программа общей и сравнительной исторіи средневѣковыхъ философій. Если настоящій эскизъ, представляющій собою краткое введеніе къ такой исторіи, есть временный и незаконченный результатъ десятилѣтнихъ работъ, то

сколько десятилѣтій потребовалось бы для выполненія всей намѣченной въ немъ программы? Руководство Ибервега, выдержанное въ несравненно болѣе узкихъ рамкахъ, представляетъ собою результатъ коллективной работы нѣсколькихъ специалистовъ. Къ тому же и многіе документы, которые нужны были бы для составленія общей и сравнительной исторіи средневѣковыхъ философіи, по собственному признанію автора, не только не изучены, но еще и не опубликованы.

Къ книгѣ приложенъ интересный очеркъ исторіографіи средневѣковой философіи и очень подробный указатель литературы. Изъ частныхъ воззрѣній автора заслуживаетъ быть отмѣченной самостоятельная точка зрѣнія, выставляемая имъ въ вопросѣ о томъ, кого считать первымъ основателемъ схоластической философіи и кто былъ истиннымъ учителемъ средневѣковаго мышленія.

Въ отличіе отъ обычнаго взгляда, признающаго первымъ значительнымъ представителемъ схоластики Скота Эріугену, *Picavet* видитъ настоящаго «реставратора философіи» въ лицѣ Алкуина. Разобравъ мнѣнія историковъ, которые отказывались признать въ лицѣ Алкуина философа, авторъ старается показать, что именно этотъ видный богословъ былъ подлиннымъ основателемъ какъ французской, такъ и нѣмецкой схоластики. Къ тому же результату должно приводить, по его мнѣнію, и изученіе трудовъ Алкуина. «Болѣе значительный богословъ, чѣмъ философъ, Алкуинъ съ энтузіазмомъ говоритъ о философіи и наукахъ. Въ нихъ онъ видѣлъ настоящую подготовку къ евангелію, превосходное орудіе противъ еретиковъ. Онъ разрабатывалъ грамматику, риторику, діалектику, ариѳметику, геометрію и астрономію. Онъ затрогивалъ нѣкоторые вопросы метафизической психологіи, онтологіи и богословія, далъ весьма полный курсъ практической морали, соединялъ діалектику съ богословіемъ. Онъ не былъ оригинальнымъ философомъ, но онъ вернулъ философіи почетное положеніе, создалъ учениковъ во Франціи и Германіи, которые преподавали философію послѣ него и по нему“.

Весьма важное значеніе можетъ имѣть другой оригинальный взглядъ, защищаемый авторомъ. Главнымъ учителемъ средневѣковья былъ, согласно коренному убѣжденію *Picavet*, не Аристотель, а Плотинъ. Неоплатонизмъ имѣлъ самое широкое распространеніе во всемъ средневѣковомъ мірѣ, проникъ и въ христіанскую, и въ арабскую, и въ іудейскую философію. Если бы

этотъ взглядъ, защищаемый авторомъ, нашель себѣ дѣйстви-тельно подтвержденіе, если бы дѣйствительно удалось доказать, что схоластика не стояла подъ исключительнымъ покровитель-ствомъ Аристотеля, что, помимо священнаго Писанія, неоплато-низмъ, и въ частности платонизмъ, былъ важнѣйшимъ факто-ромъ средневѣковаго мышленія, то это могло бы имѣть важныя послѣдствія для оцѣнки схоластической философіи. «Съ точки зрѣнія обычнаго пониманія схоластики, философія среднихъ вѣ-ковъ есть нѣчто формальное, отвлеченное, согласное, безъ сомнѣнія, съ религіозной вѣрой, но входящее въ чисто интеллек-туальную область души, какъ отдѣлимую отъ области вѣры, любви и жизни, состоящее изъ понятій мнимо математическихъ, неподвижныхъ, безъ глубины и безъ души. И если эта псевдо-аристотелевская форма составляетъ сущность философіи сред-нихъ вѣковъ, страннымъ предпріятіемъ представлялось бы желаніе, чтобы люди нашихъ дней видѣли въ ученыхъ писаніяхъ средневѣковья не только одни историческіе документы. Совер-шенно иной видъ получаетъ средневѣковая философія, если въ ней преобладаетъ духъ Плотина, а не силлогизмъ Аристо-теля. Духъ Плотина въ корнѣ религіозенъ... Между плоти-низмомъ и христіанствомъ Христа и апостоловъ существуетъ значительное родство... Поэтому религія, во внутреннемъ движеніи души, составляющемъ ея сущность, неотдѣлима въ схоласти-ческихъ доктринахъ отъ философіи, какъ это кажется согласно обычнымъ изложеніямъ. Формы, которыя представляются намъ мертвыми, были живыми. Онѣ составляютъ только случайную и несоотвѣтственную оболочку мыслей, вдохновеній, ихъ всецѣло превосходящихъ. И если мы считаемъ схоластическія системы су-хими измышленіями, то происходитъ это потому, что мы раз-сматриваемъ ихъ въ нихъ самихъ, не связывая ихъ съ ихъ источ-никомъ, не вникая въ тѣ внутреннія реальности, выраженіе ко-торыхъ было ихъ миссіей. Философія среднихъ вѣковъ полу-чить другое значеніе, если можно доказать, что вліяніе Пло-тина, духовное и религіозное, преобладаетъ въ ней надъ логи-ческимъ и формальнымъ вліяніемъ аристотелизма Категорій».

Давидъ Викторовъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Антоновъ, А. Еще одно рѣшеніе. (Къ вопросу о свободѣ воли). Спб., 1908. Ст. 104. Ц. 1 р.

Bibliothèque de psychologie expérimentale.

Baldwin, I. M. La pensée et les choses. La connaissance et le jugement. Trad. par P. Cahour. P. 500. Prix 4 fr. Paris 1908 Edit. O. Doin.

Gaultier, Paul. L' idéal moderne. La question morale; la question sociale; la question religieuse. Paris 1908. P. VIII+358. P. 3 fr. 50 c.

Денисюкъ, Н. Критическая литература о произведеніяхъ Н. Г. Чернышевскаго. Москва, 1908. Ст. 336. Ц. 1 р. 25 к.

Дицгенъ, Іосифъ. Аквизитъ философіи и письма о логикѣ. Съ приложеніемъ статьи: «Г. Плехановъ и І. Дицгенъ». П. Дауге. Москва, 1908. Ст. XIII+284. Ц. 1 р. Изд. Дауге.

Колчинъ, М. Ссылные и заточенные въ острогъ Соловецкаго монастыря въ XVI—XIX в.в. Историческій очеркъ. Съ предисловіемъ А. С. Пругавина. Москва, 1908. Ст. XIII+176 Ц. 70 к. Изд. «Посредника».

Курловъ, Евгений. Война. Москов. 1908. Ст. 130. Ц. 50 к.

Его-же. За идею и другіе рассказы. Москва 1908. Ст. 148. Ц. 50 к.

Лоджъ, Оливеръ. Сущность вѣры въ связи съ наукой. Катехизисъ для родителей и учителей. Перев. съ 7-го англ. изд. Изданіе В. Л. Богуншевскаго. Спб., 1908. Ст. XV+162. Ц. 1 р. 25 к.

Отчетъ. Спб. родительскаго кружка по 8-ое марта 1908 г. Спб. 1908. Ст. 20.

Плехановъ, Г. В. Основные вопросы марксизма. Спб. 1908. Ст. 107.

Пругавинъ, А. С. Предполагавшееся заточеніе графа Льва Николаевича Толстого въ Суздальскій монастырь. Москва, 1908. Ст. 21. Ц. 7 к. Изд. «Посредника».

Риккертъ, Генрихъ. Философія исторіи. Перев. съ нѣмец. С. Гессана. Спб., 1908. Ст. XV+154. Ц. 75 к.

Стоянь, Петръ. Пути къ Истинѣ. Спб. 1908. Ст. 243. Ц. 1 р. 25 к.

Тулуповъ, Н. В. и Шестаковъ, П. М. Библіотека учителя и воспитателя. Указатель литературы по вопросамъ воспитанія, школьнаго обученія и внѣшкольнаго образованія. Москва, 1908. Ст. 36. Ц. 15 к.

Хвостовъ, В. Этюды по современной этикѣ. Москва, 1908. Ст. XVI+207. Ц. 1 руб.

П о л е м и к а.

Въ защиту интуитивизма.

(По поводу статьи С. Аскольдова „Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго“ и статьи проф. Л. Лопатина „Новая теорія познанія“.)

Моя книга «Обоснованіе интуитивизма» вызвала (кромѣ краткихъ рецензій) слѣдующія извѣстныя мнѣ обстоятельныя критическія статьи: въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія» за 1906 г. (октябрь) статью С. Аскольдова «Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго» и въ «Вопросахъ философіи и психологіи», (1907 г. мартъ—апрѣль, кн. 87) статью проф. Л. Лопатина «Новая теорія познанія».

Возраженія противъ «Интуитивизма», сдѣланныя моими почетными критиками, могутъ быть распредѣлены въ три группы: методологическія возраженія, историческія возраженія и возраженія по существу.

Существенный методологическій недостатокъ «Обоснованія интуитивизма» проф. Лопатинъ видитъ въ слѣдующемъ: «Авторъ», говоритъ онъ, «задался цѣлью писать гносеологическое, даже пропедевтическое только изслѣдованіе; а на самомъ дѣлѣ онъ рѣшаетъ чисто онтологическую проблему, даже цѣлый рядъ онтологическихъ проблемъ» (стр. 200).

«Въ такомъ превращеніи гносеологической задачи въ несомнѣнно метафизическую еще не было бы большой бѣды, если бы авторъ понялъ и оцѣнилъ вытекающія изъ него методологическія послѣдствія и сдѣлалъ свое изслѣдованіе тѣмъ, чѣмъ оно въ такомъ случаѣ должно быть: всестороннимъ изслѣдованіемъ онтологическихъ условій познанія во всей широтѣ этого понятія. Между тѣмъ онъ поступилъ какъ разъ наоборотъ: въ

мнимо гносеологическомъ характерѣ своей задачи онъ увидѣлъ полное извиненіе для того, чтобы никакихъ онтологическихъ проблемъ не рѣшать, а предоставить ихъ рѣшеніе кому то другому» (стр. 201).

Иными словами, проф. Лопатинъ полагаетъ, что необходимо или строить гносеологію безъ *всякаго* отношенія къ онтологіи или, какъ разъ наоборотъ, рѣшать для цѣлей гносеологіи онтологическія проблемы до конца.

«Обоснованіе интуитивизма» построено прямо противоположнымъ методомъ: въ немъ постоянно затрагиваются онтологическія проблемы, но рѣшаются онѣ лишь настолько, насколько это необходимо для выясненія *структуры знанія*, т.-е. структуры сужденія, въ остальномъ же вопросъ оставляется открытымъ и допускающимъ самыя разнообразныя рѣшенія, подъ тѣмъ лишь условіемъ, чтобы требованія, предъявленныя гносеологію, были приняты въ расчетъ. Поэтому въ «Обоснованіи интуитивизма» часто встрѣчается заявленіе, что окончательное рѣшеніе вопроса (напр., о природѣ пространства, времени) предоставляется «онтологіи будущаго», а иногда даже и физиологіи (напр., о трансубъективныхъ внѣтѣлесныхъ элементахъ зрительныхъ и слуховыхъ воспріятій и т. п.), и всякое такое заявленіе вызываетъ протесты проф. Лопатина. Страннымъ образомъ, именно тотъ методологическій приѣмъ, который явился не по случайному недосмотру, а сознательно культивируется въ «Обоснованіи интуитивизма» и разсматривается авторомъ, какъ своего рода заслуга—*расчлененіе* сложной проблемы міра и рѣшеніе въ первую голову лишь той *стороны* ея, которая имѣетъ значеніе для знанія, подвергается строгому осужденію проф. Лопатина. Почему?—Можетъ быть, потому, что проф. Лопатинъ поклонникъ этого метода расчлененія проблемъ, но требуетъ еще большей послѣдовательности въ примѣненіи его, именно требуетъ столь полнаго расчлененія проблемы міра на гносеологическую и онтологическую проблемы, чтобы гносеологія даже и не касалась онтологіи и не давала ей никакихъ *директивъ*. Но очевидно, что это требованіе невыполнимо: всѣ стороны міра связаны другъ съ другомъ настолько тѣсно, что рѣшеніе вопроса объ одной изъ нихъ содержитъ въ себѣ также нѣкоторые элементы рѣшенія остальныхъ вопросовъ. Такъ, сторонники трансцендентныхъ рационалистическихъ теорій знанія считаютъ знаніе *состо-*

яніемъ субъекта (состояніемъ мыслящаго я); что же это, какъ не *онтологическая* квалификація знанія, чреватая послѣдствіями не только для ученія о знаніи, но и для всей онтологіи, напр., для ученія о матеріи.

Замѣчательно, что если эти рѣшенія смежныхъ вопросовъ имѣютъ отрицательный характеръ, напр., если гносеологія содержитъ въ себѣ отрицательныя рѣшенія онтологическихъ проблемъ, то мы этихъ отрицательныхъ отношеній между гносеологіею и онтологіею не замѣчаемъ, и у насъ является иллюзія, будто намъ удалось построить чистую гносеологію безъ всякой связи съ онтологіею. Такъ, кантіанцы устанавливаютъ въ гносеологіи, что пространство и время суть не субстанции и не отношенія между реальными вещами, а только формы чувственности познающаго субъекта, и при этомъ часто не замѣчаютъ, что такое отрицательное рѣшеніе вопроса о реальности пространства и времени есть онтологическая квалификація пространства и времени; если бы кто-либо усомнился въ этомъ, тому слѣдуетъ вспомнить, какое значеніе имѣетъ это ученіе о пространствѣ для метафизики (имманентной) кантіанцевъ, напр., для той системы ученій, которую Кантъ назвалъ «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*».

Если присмотрѣться къ этимъ связямъ замѣчательнѣйшихъ въ философской литературѣ гносеологій съ онтологіею, то придется признать, что «Обоснованіе интуитивизма» въ гораздо меньшей степени предрѣшаетъ онтологическія проблемы, именно ставить онтологіи директивы въ весьма абстрактной формѣ, наполнимой самымъ разнообразнымъ содержаніемъ, въ родѣ того, какъ ариѳметика устанавливаетъ требованіе, чтобы отношеніе 6 къ 3 разсматривалось, какъ равное двумъ, но вовсе не предопредѣляетъ, какія свойства вещей, изслѣдуемая съ количественной стороны физикою (напр., удѣльные вѣса), химіею и т. п. выразятся этими цифрами. Такъ, мы показываемъ, что знаніе возможно не иначе, какъ въ томъ случаѣ, если элементы дѣйствительности находятся въ функціональной зависимости другъ отъ друга, но мы вовсе не разсматриваемъ видовъ этой зависимости, напр., вопроса о субстанціальныхъ единствахъ и т. п. Точно такъ же, изслѣдуя общеобязательность и всеобщность сужденій, мы предъявляемъ онтологіи требованіе построить такую теорію пространства и времени, которая показала бы

производность пространства и времени изъ свойствъ бытія непространственнаго и внѣвременнаго, такъ какъ лишь при этомъ условіи возможно, что *содержаніемъ* акта сужденія служитъ бытіе, находящееся въ иномъ времени и пространствѣ, чѣмъ *актъ* сужденія, направленный на это содержаніе. Очевидно, это требованіе можетъ быть удовлетворено съ помощью самыхъ разнообразныхъ ученій о происхожденіи времени и пространства. Наши частыя упоминанія о томъ, что дальнѣйшее рѣшеніе проблемы предоставляется онтологіи и другимъ наукамъ, объясняется именно желаніемъ подчеркнуть значительную долю свободы этихъ наукъ и сознаніемъ того, что мы менѣе связываемъ онтологію, чѣмъ другія теоріи знанія (напр., оставляемъ открытымъ вопросъ о существованіи *непсихическаго* бытія, въ родѣ матеріи). Итакъ, «Обоснованіе интуитивизма» не заслуживаетъ упрека въ слишкомъ тѣсной связи съ онтологіею, но, можетъ быть, оно заслуживаетъ противоположнаго упрека? Можетъ быть, намъ посовѣтовали бы строить теорію знанія, какъ это дѣлаетъ, напр., Лейбницъ, въ связи съ вполне развитою онтологіею и даже на основѣ ея? Въ отвѣтъ на этотъ совѣтъ мы бы напомнили, что расчлененіе проблемъ вообще считается пѣннымъ методологическимъ пріемомъ, и что многовѣковое развитіе философіи привело въ особенности гносеологію къ тому именно пути, который мы предпочли (хотя, конечно, правила о путяхъ изслѣдованія не могутъ быть абсолютными, и, можетъ быть, въ будущемъ найдутся иные способы созиданія цѣльнаго непротиворѣчиваго міровоззрѣнія).

Только одно требованіе проф. Лопатина въ вопросѣ о связи гносеологіи и онтологіи мы вполне принимаемъ, именно требованіе, чтобы въ гносеологіи была показана, по крайней мѣрѣ, «логическая мыслимость (стр. 201) тѣхъ преобразованій, которыя намѣчены нами для онтологіи, напр., логическая мыслимость рѣшенія тѣхъ задачъ, которыя предъявляетъ наша гносеологія къ теоріямъ пространства и времени. Но вполне соглашаясь съ этимъ требованіемъ, мы въ то же время полагаемъ, что выполнили его. Правда, наши критики высказываются иногда такъ, какъ будто они считаютъ логически невысказанными нѣкоторыя стороны интуитивизма. Напр., П. Мокіевскій (см. «Русское Богатство» 1907 г.) удивляется, какимъ образомъ кратковременный актъ знанія можетъ реально содержать въ себѣ длительное бытіе.

Вопросы, отмѣченные П. Мокіевскимъ, подняты въ самомъ «Обоснованіи, интуитивизма» (стр. 234, 248) и, какъ мы полагаемъ, вполне разрѣшены посредствомъ различенія *акта* сужденія и *содержанія* сужденія подобно тому, какъ Шуппе въ своей «Erkenntnisstheoretische Logik» (стр. 74) показываетъ, что весь пространственно-временный міръ есть содержаніе сознанія я, но изъ этого не слѣдуетъ, будто я есть огромный *сосудъ*, охватывающій вселенную. Недоумѣнія критиковъ объясняются, быть можетъ, тѣмъ, что наши указанія условій, при которыхъ требованія интуитивизма логически мыслимы, выражены въ слишкомъ абстрактной формѣ, поскольку полное рѣшеніе этихъ вопросовъ мы предоставляемъ онтологіи. Замѣтимъ, что упрекъ, нѣсколько разъ повторенный проф. Лопатинымъ, «отъ рѣшенія этого принципиальнаго вопроса авторъ опять сурово отказывается: *это дѣло вовсе не его, а чьей то будущей онтологіи*, которая должна превратить вещи, очень трудно мыслимыя, въ ясныя, незыблемыя истины» (стр. 199), несправедливъ. Ссылаясь на онтологію, мы имѣемъ въ виду не только абстрактную *возможность* онтологіи (хотя и на такія ссылки мы имѣли бы право), но и на свою собственную работу въ этой области, подлежащую опубликованію въ не особенно далекомъ будущемъ. Однако и не дожидаясь этой онтологіи, нетрудно понять, что если познающее я не локализуется въ пространствѣ и времени (для громаднаго большинства философовъ отрицаніе такой локализациі обязательно), и если психологическій *актъ* сужденія (вниманіе, подборъ словъ для рѣчи и т. п.), отличается отъ *содержанія* сужденія, то возможно, что Парижъ служить содержаніемъ моего сужденія, несмотря на то, что мое тѣло находится въ Петербургѣ (см. недоумѣнія проф. Лопатина, стр. 198).

Разсматривая историческую часть «Обоснованія интуитивизма», проф. Лопатинъ не соглашается съ тѣмъ, что скептицизмъ въ до-кантовской философіи есть слѣдствіе предположенія обособленности познающаго субъекта отъ дѣйствительнаго міра, такъ какъ рационалисты, болѣе обособившіе міръ отъ познающаго субъекта, тѣмъ не менѣе «до конца дней остались при своей вѣрѣ въ неограниченную мощь человѣческаго разума» (стр. 188). Однако, проф. Лопатинъ не принимаетъ при этомъ въ расчетъ, что рационалисты именно вслѣдствіе своихъ пред-

ставленій объ отношеніи познающаго субъекта къ внѣшнему міру, во первыхъ, гораздо болѣе скептически относятся къ опыту, чѣмъ эмпиристы, и во-вторыхъ, спасаютъ свой идеалъ знанія съ помощью фантастическихъ гипотезъ, въ которыхъ существенную роль играетъ Богъ, какъ *asylum ignorantiae*; поэтому то ихъ теоріи пришли къ скептическому саморазрушенію въ умѣ Канта, который усмотрѣлъ, что понятія *во мнѣ* не могутъ доставить мнѣ знанія о вещахъ *въ себѣ*.

Конечно, если проф. Лопатинъ борется противъ мысли, что скептицизмъ обусловленъ *исключительно* (стр. 188) тѣмъ мотивомъ, который указанъ нами, и указываетъ на дополнительныя условія («по малой мѣрѣ должно присоединиться еще что-то», стр. 189) возникновенія скептицизма, то мы съ нимъ вполне согласны, но принимаемъ его соображенія, какъ дополненія, а не возраженія, такъ какъ мы вовсе не утверждали, будто скептицизмъ *только* обусловленъ *однимъ* какимъ-либо факторомъ.

Критикуя попытки индивидуалистическаго эмпиризма доказать существованіе внѣшняго міра, мы указываемъ на шаткость умозаключеній отъ дѣйствія къ причинѣ. С. Аскольдовъ (стр. 428) и проф. Лопатинъ (стр. 188) замѣчаютъ, что этимъ аргументомъ именно мы не имѣемъ права пользоваться, такъ какъ во второй части «Обоснованія интуитивизма» мы ставимъ себѣ, между прочимъ, задачу показать, что принципъ множественности причинъ несостоятеленъ, и что умозаключенія отъ слѣдствія къ основанію имѣютъ такую же силу, какъ и умозаключенія отъ основанія къ слѣдствію. Однако, наши критики упускаютъ изъ виду, что мы сохраняемъ право пользоваться этимъ аргументомъ противъ индивидуалистическаго эмпиризма, становясь на его собственную точку зрѣнія, т.-е. примѣняя къ нему имманентную критику. Въ самомъ дѣлѣ, для индивидуалистическаго эмпиризма или всѣ связи или, по крайней мѣрѣ, связи между данными внѣшняго опыта (а въ настоящемъ случаѣ рѣчь идетъ именно о внѣшнемъ опытѣ) сводятся лишь къ отношеніямъ сосуществованія и послѣдовательности во времени и возникающимъ отсюда ассоціямъ представленій. На почвѣ этихъ теорій структуры внѣшняго опыта возникаетъ ученіе о множественности причинъ и скептическое отношеніе (Локка, Юма и Милля) къ общимъ сужденіямъ о связи между явленіями природы. Къ сожалѣнію, однако, мы не отмѣтили, что наша крити-

ка опирається на міросозерцаніє індивідуалістическаго емпіризма; поэтому наше изложєніє легко могло подати поводъ къ недоумѣнію.

Что касается сущности интуитивизма и аргументаціи, прямо обосновывающей эту теорію, главныя возраженія нашихъ критиковъ заключаются въ слѣдующемъ.

По словамъ проф. Лопатина (стр. 201), «единственное доказательство въ пользу мнѣній автора, о которомъ еще можно говорить серьезно, заключается у него въ *опроверженіи* другихъ гносеологическихъ теорій». С. Аскольдовъ также упрекаетъ «Обоснованіє интуитивизма» въ томъ, что оно «растетъ и крѣпнетъ на ниспровергнутыхъ мнѣніяхъ» (стр. 426). Съ этими замѣчаніями никоимъ образомъ нельзя согласиться. Аргументы отъ противнаго служатъ, правда, для насъ въ началѣ книги средствомъ подготовки для перехода къ нашему основному положенію имманентности познаваемаго бытія процессу знанія. Но затѣмъ уже въ III-ей главѣ положеніє устанавливается съ помощью самаго сильнаго изъ возможныхъ аргументовъ, именно съ помощью *указанія на фактъ* присутствія въ сужденіи того, къ чему сужденіє относится.

Къ аргументу, имѣющему характеръ указанія, приходится прибѣгать тогда, когда очевидный фактъ не принимается наблюдателями такъ, какъ онъ есть, а подмѣняется гипотезами, или потому, что вниманіє ихъ отклонено въ сторону отъ факта, или потому, что какіе либо предразсудки заставляютъ ихъ думать, будто наблюдаемый фактъ невозможенъ и долженъ быть подмѣненъ какою-нибудь гипотезою (какъ, напр., дѣлаетъ тотъ, кто, наблюдая дерево, думаетъ, будто содержаніє наблюдения есть не само дерево, а *проецированное представленіє* дерева). Въ такихъ случаяхъ, какъ извѣстно, положеніє указывающаго на фактъ бываетъ чрезвычайно затруднительнымъ: приходится дѣлать разъясненія того, въ какомъ направленіи нужно сосредоточить вниманіє, чтобы усмотрѣть фактъ, какіе предразсудки догматы и т. п. препятствуютъ констатированію факта и т. п., причѣмъ всѣ эти приемы вовсе не имѣютъ характера доказательствъ отъ противнаго. По отношенію къ проблемѣ наличности бытія въ процессѣ знанія аргументація путемъ ссылки на фактъ чрезвычайно обстоятельно развита въ литературѣ имманентной философіи (см., между прочимъ, Erkenntnisstheoretische Logik

Шуппе, стр. 69, гдѣ сказано, что въ данномъ случаѣ нужно («просто указать на фактъ») и потому мы, можетъ быть, недостаточно подробно изложили ее въ своей книгѣ, стремясь главнымъ образомъ показать, чѣмъ интуитивизмъ отличается отъ другихъ имманентныхъ теорій знанія, а не въ чемъ онъ сходенъ съ ними. Къ тому же, противники теоріи непосредственнаго воспріятія борются противъ этого ученія путемъ указанія на противорѣчія и затрудненія, къ которымъ оно будто бы ведетъ. Поэтому наша задача во второй части книги должна была сводиться главнымъ образомъ, къ тому, чтобы показать, что противорѣчій не получится, и даже очень многіе вопросы теоріи знанія и логики, затруднительные для трансцендентныхъ теорій знанія или и вовсе не поднимаемые ими, легко разрѣшаются нашею теоріею (напр., вопросъ объ общеобязательности истинныхъ сужденій, о всеобщности сужденій, о единичныхъ синтетическихъ сужденіяхъ, объ индуктивныхъ умозаключеніяхъ и т. п.).

Критикуя «Обоснованіе интуитивизма», и С. А. Аскольдовъ и Л. М. Лопатинъ не отрицаютъ сполна интуитивнаго воспріятія, а борются только противъ того, чтобы весь процессъ познанія разсматривать, какъ имманентный, и объяснять его исключительно интуіціею. На стр. 202 проф. Лопатинъ говоритъ: «Въ особенности странно, что авторъ ни разу не спросилъ себя, нельзя ли для оправданія знанія ограничиться меньшими и не столь парадоксальными допущеніями. Вѣдь были у него предшественники, которые признавали непосредственное воспріятіе нашего сознающаго «я» въ его внутренней дѣйствительности, признавали и прямое воспріятіе реальности внѣшняго міра, *поскольку онъ соприкасается съ нами*; нерѣдко они допускали и непосредственное воспріятіе абсолютнаго, поскольку оно есть внутренняя основа всего дѣйствительнаго, а стало быть и нашего познающаго субъекта» (стр. 202); такого же рода замѣчаніе у С. А. Аскольдова на стр. 425, гдѣ онъ утверждаетъ, что объектъ связанъ съ познаніемъ реальною связью, но эта связь только отчасти является непосредственною», стр. 433.

Въ отвѣтъ на это нужно замѣтить, что тотъ, кто допустилъ такое своеобразное свойство познающаго субъекта, какъ способность непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра въ однихъ случаяхъ, или въ одномъ какомъ-либо отношеніи, не можетъ

остановиться на полупути и отвергнуть его для какой-нибудь другой категории случаевъ. Это было бы равносильно тому, какъ если бы мы признали, что 2×2 въ нѣкоторыхъ случаяхъ есть четыре, но бываютъ случаи, когда оно равно пяти. Въ самомъ дѣлѣ, какое *соприкосновение* нужно для того, чтобы познающій субъектъ воспринималъ транссубъективный міръ? Если бы это была пространственная смежность («пространство и время», говоритъ С. А. Аскольдовъ, «полагаютъ еще непреодолимая преграды между человѣческимъ сознаниемъ и міровыми процессами», стр. 440), такъ что познающій субъектъ находился бы, напр., внутри мозга или вообще внутри тѣла, то въ такомъ случаѣ можно было бы утверждать, что онъ познаетъ непосредственно только состоянія своего тѣла (состоянія подчиненныхъ субъекту монадъ, если выражаться терминами монадологического спиритуализма), а весь остальной міръ познаетъ лишь косвенно, по его дѣйствіямъ. Но такихъ странныхъ представлений, согласно которымъ познающій субъектъ находится *внутри* опредѣленнаго пространства, напр., внутри тѣла, мы не станемъ приписывать своимъ критикамъ! Слѣдовательно, о соприкосновеніи можетъ идти рѣчь лишь въ смыслѣ духовнаго отношенія. Но такое отношеніе мы и находимъ въ процессѣ мышленія о вещи, именно въ процессѣ сосредоточенія вниманія на ней и дифференцированія ея путемъ сравниванія. Если въ отношеніи къ нѣкоторымъ вещамъ транссубъективнаго міра такое «соприкосновеніе» возможно, то нѣтъ основаній, почему бы оно не было возможно и въ отношеніи ко всѣмъ. Утверждая это, мы тѣмъ самымъ признаемъ, что если вещь А производитъ дѣйствіе В (напр., измѣненія въ моемъ тѣлѣ), то мы можемъ познать, какъ самое А, такъ и его дѣйствіе В, и на извѣстныхъ ступеняхъ развитія мы болѣе сосредоточиваемся на познаніи дѣйствій вещей на наше тѣло (знаніе о вкусахъ, запахахъ и т. п.), чѣмъ на познаніи самихъ вещей. Въ этомъ признаніи нѣтъ никакой половинчатости, въ которой упрекаетъ насъ С. А. Аскольдовъ (стр. 433), нѣтъ допущенія трансцендентнаго знанія, и есть средства для того, чтобы не вступить въ противорѣчіе съ ученіемъ о субъективности ощущеній. Точно такъ-же для нашей теоріи нисколько не является «убійственнымъ» тотъ «фактъ, что о процессахъ внутри нашего организма и даже въ элементахъ нашей нервной системы мы непосредственно знаемъ еще гораздо меньше, чѣмъ

о событіяхъ въ окружающемъ мірѣ» (проф. Лопатинъ, стр. 194). У насъ нѣтъ тѣхъ свѣдѣній о нервныхъ клѣткахъ, мускулахъ и т. п., которыя есть у анатома или фізіолога, но насколько это нужно для благосостоянія тѣла, у насъ есть довольно много, хотя и отрывочныхъ свѣдѣній, напр., свѣдѣнія о пріятныхъ и непріятныхъ *переживаніяхъ* мускульныхъ тканей при движеніяхъ кишечника, при процессѣ пищеваренія, при воспалительныхъ процессахъ слизистыхъ оболочекъ и т. п. и т. п. На вопросъ, почему же эти знанія о нашемъ собственномъ тѣлѣ такъ отрывочны, и далѣе на вопросъ о томъ, почему мы имѣемъ еще менѣе полныя свѣдѣнія о транссубъективномъ мірѣ (проф. Лопатинъ, стр. 193), мы отвѣтимъ, что наши критики слишкомъ мало обратили вниманія на роль *практическаго* элемента въ познаніи, отмѣчаемую нами: все содержаніе міра непосредственно дано намъ для познанія, но изъ этого безконечно богатаго содержанія только то оказывается познаннымъ (да и то лишь настолько, насколько въ каждомъ данномъ случаѣ процессъ сравненія не встрѣчаетъ особенныхъ затрудненій), что соотвѣтствуетъ нашимъ потребностямъ, и на чемъ поэтому мы прежде всего сосредоточиваемъ вниманіе. Нельзя не согласиться, что развитіе человѣческаго знанія идетъ именно такимъ путемъ, какой указываютъ эмпиристы вродѣ Маха (см., напр., его Erkenntnis und Irrthum, 2-е изд., стр. 132 с.), рассматривающіе знаніе, какъ процессъ біологическаго приспособленія организма къ средѣ.

Если наши критики скажутъ, что, согласно нашей теоріи, стоитъ только человѣку захотѣть сосредоточить свое вниманіе на Богѣ, и онъ познаетъ Бога такъ же отчетливо, какъ онъ знаетъ свою домашнюю обстановку, то мы отвѣтимъ на это: да, но для того, чтобы такое хотѣніе возникло не на словахъ, а на дѣлѣ, нужно сначала стать *святымъ*, въ противномъ случаѣ возможно, что я скажу, будто хочу созерцать Бога, а въ дѣйствительности начну созерцать надвигающуюся грозовую тучу, *опасаясь* бури, или сосредоточусь сначала на зубной боли, которую надо устранить, чтобы она не *мѣшала* моему созерцанію Абсолютнаго. Этотъ примѣръ показываетъ, какое важное значеніе имѣетъ при разборѣ вопроса о воспріятіи внѣшняго міра безъ помощи органовъ чувствъ ссылка на «интересъ», сдѣланная нами мимоходомъ и не удовлетворившая нашихъ критиковъ (С. А. Аскольдовъ, стр. 10; Л. М. Лопатинъ, стр. 193 с.) Отсюда

также ясно, почему такъ велико различіе по степени живости и полноты между моимъ представленіемъ о Наполеонѣ и моимъ воспріятіемъ челоуѣка, стоящаго передо мною, при чемъ слѣдуетъ однако замѣтить, что историкъ, хорошо изучившій эпоху Наполеона, можетъ усмотрѣть и такія черты Наполеона, которыя оставались совершенно неизвѣстными его современникамъ (см. замѣчаніе С. А. Аскольдова, стр. 437).

Вообще, совершенная объединенность міра, требуемая нашею точкою зрѣнія, кажется невозможною нашимъ критикамъ. Проф. Лопатинъ, напр., совѣтуетъ намъ «удовлетворяться болѣ скромнымъ предположеніемъ», слѣдуя за тѣми философами, которые полагали, что въ «непосредственно данномъ есть и такія стороны, которыхъ нѣтъ смысла ограничивать только областью нашихъ психическихъ переживаній и въ которыхъ, напротивъ, нашъ умъ невольно постигаетъ ихъ универсальное значеніе, подобно тому, какъ геометръ на основаніи одного конкретнаго рисунка доходитъ до самыхъ общихъ истинъ о всякомъ пространствѣ» (стр. 203).

Но проф. Лопатинъ упускаетъ изъ виду, что наша теорія, поскольку мы отстаиваемъ реальность общаго, именно и показываетъ, какъ возможно постигать универсальное значеніе того, что дано въ единичномъ наблюденіи, и потому наша теорія менѣе загадочна, чѣмъ теорія трансцендентнаго раціонализма, согласно которымъ мы «невольно постигаемъ» универсальное значеніе своихъ психическихъ переживаній. Что же касается соединимости средневѣковаго реализма съ реализмомъ непосредственныхъ воспріятій (стр. 203), замѣтимъ, что имманентный раціонализмъ (напр., Шеллинга и Гегеля) уже дѣлалъ плодотворные шаги въ этомъ направленіи.

Объ опроверженіи проф. Лопатинымъ нашихъ взглядовъ путемъ приведенія нашихъ разсужденій «въ строгую силлогистическую форму», замѣтимъ, что такія опроверженія всегда представляютъ собою *Kunststück*, основанный или на упрощеніи чужихъ взглядовъ или на построеніи силлогизма не изъ тѣхъ посылокъ, которыми пользуется авторъ. Въ самомъ дѣлѣ, проф. Лопатинъ полагаетъ, что наши разсужденія отливаются въ форму неправильнаго вывода по третьей фигурѣ силлогизма: «то, что дано нашему сознанію, имманентно познавательному процессу;

то, что дано нашему сознанию, есть *не-я*; следовательно, всякое *не-я* имманентно познавательному процессу» (стр. 192). Мы же полагаемъ, что наши разсужденія представляютъ собою правильный выводъ по первой фигурѣ силлогизма изъ слѣдующихъ посылокъ: то, что дано нашему сознанию, имманентно познавательному процессу; всякое познаваемое нами *не-я* дано нашему сознанию; следовательно, всякое познаваемое нами *не-я* имманентно познавательному процессу. И дѣйствительно, утверждать, будто «то, что дано нашему сознанию, есть *не-я*» мы никоимъ образомъ не можемъ: мы рѣшительно указываемъ на то, что, напр., волевые акты познающаго субъекта, *данные* его сознанию, какъ объектъ для наблюденія и опознанія, мы не называемъ словомъ *не-я* (иными словами, говоря о *я*, мы имѣемъ въ виду всю сферу жизни *я*, т.-е. и само *я* и всѣ состоянія и дѣятельности *я*). Отсюда ясно, что согласно нашей терминологіи представленіе проф. Лопатина объ «Обоснованіи интуитивизма» вовсе не все сполна есть «*не-я*» для проф. Лопатина: поскольку въ это представленіе входитъ посылка, не встрѣчающаяся въ «Обоснованіи интуитивизма» и конструированная самимъ нашимъ почтеннымъ критикомъ, постольку въ его представленіи о нашей теоріи знанія есть элементы его собственнаго *я*; и справедливая критика нашихъ гносеологическихъ теорій возможна для проф. Лопатина только постольку, поскольку онъ подвергаетъ обсужденію не свои конструкціи, а дифференцированныя имъ (при чтеніи книги и во время личной бесѣды) наши представленія.

Что же касается «какого-нибудь неизвѣстнаго» проф. Лопатину тамбовскаго читателя «Обоснованія интуитивизма», замѣтимъ, что поскольку проф. Лопатинъ произвольно ставитъ въ связь представленіе обитателя Тамбова и «Обоснованія интуитивизма» и такимъ образомъ получаетъ представленіе тамбовскаго читателя «интуитивизма», онъ имѣетъ дѣло не только съ чѣмъ-то явнымъ образомъ имманентнымъ своему сознанию, но даже и съ дѣятельностью своего фантазирующаго *я*.

По поводу возраженій С. А. Аскольдова противъ нашего анализа умозаключенія по аналогіи, которое могло бы быть источникомъ знанія о существованіи внѣшняго міра, слѣдуетъ замѣтить, что ошибки, указанныя нами въ немъ, приписываются нами

лишь тѣмъ эмпиристамъ, которые «утверждаютъ, будто путемъ такого умозаключенія *впервые* получается представленіе о вѣдѣннѣмъ мірѣ» («Обоснованіе интуитивизма», стр. 37). А о тѣхъ эмпиристахъ, которые строятъ представленіе о мірѣ «не-я» «изъ специфической окраски нѣкоторыхъ ощущеній какъ» «сопротивляющихся», «косныхъ», «мѣшающихъ», «непослушныхъ», въ противоположность чувствамъ, представленіямъ, моторнымъ ощущеніямъ, какъ «измѣнчивымъ», «подвижнымъ», «повинующимся» (см. Аскольдовъ, стр. 429), самъ С. А. Аскольдовъ говоритъ, что для нихъ противоположность между «я» и «не-я» «вполнѣ можетъ быть объяснена глубокою противоположною указаннымъ субъективнымъ переживаніямъ другимъ субъективнымъ же переживаніямъ» (стр. 429 с.). Такіе эмпиристы, какъ бы сложны ни были ихъ представленія о мірѣ «не-я», все же считаютъ себя оперирующими только со своими субъективными переживаніями и потому должны причислить себя къ солипсистамъ. Если бы они далѣе пожелали освободиться отъ солипсизма путемъ умозаключенія по аналогіи о существованіи другихъ я, то это умозаключеніе опять таки не привело бы къ цѣли, такъ какъ съ его помощью они только осложнили бы міръ *своихъ* «мѣшающихъ» ощущеній міромъ *своихъ* воспроизведенныхъ печалей, радостей, хотѣній и т. п.

Въ заключеніе, по поводу шутливаго замѣчанія С. Аскольдова, называющаго нашу гносеологію «божественною», а «не человѣческой» (стр. 441), напомнимъ, что всякое основное свойство духа имѣетъ божественный характеръ, и различіе между идеаломъ знанія и человѣческою познавательною дѣятельностью, быть можетъ, заключается лишь въ слѣдующемъ: идеалъ знанія достижимъ лишь для того существа, которое способно сразу охватить вниманіемъ всѣ элементы міра и, сравнивъ *все со всемъ*, созерцать цѣльный и въ то же время дифференцированный образъ всего міра. Человѣческое знаніе хотя и развивается съ помощью тѣхъ же способностей вниманія и сравненія, отстаетъ безконечно далеко отъ этого идеала, такъ какъ заключаетъ въ себѣ всегда лишь ничтожно малую часть безконечнаго міра, и потому всякое сужденіе, устанавливаемое не только въ обыденной жизни, но даже и въ наукѣ, не исключая и аксіомъ, есть только *приближеніе* къ истинѣ, требующее по мѣрѣ развитія на-

уки поправокъ въ двухъ направленіяхъ, именно, съ одной стороны, дополненій къ своему содержанію, а съ другой стороны, выключеній изъ него (см. «Обоснованіе интуитивизма», стр. 352—357). Такимъ образомъ наша гносеологія, оцѣнивая результаты человѣческой познавательной дѣятельности, приходитъ къ *скептицизму*, правда, къ скептицизму не абсолютному (какъ, напр., теорія знанія Канта въ вопросѣ о познаваемости сверхчувственного міра), а только *относительному*.

Н. Лосскій.