

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXVIII:

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 139—140 (IV—V).

СЕНТЯБРЬ — ОКТЯБРЬ, НОЯБРЬ — ДЕКАБРЬ.



МОСКВА.

Тито-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и Ко.
Никеевская ул., соб. домъ.

1917 г.

XVIII - 213

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS 351

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Мemento moi. (По поводу теоріи познанія Эдмунда Гуссерля). Л. Шестова	1
Классификація наукъ и мѣсто социологіи въ системѣ научнаго знанія. В. М. Хвостова	69
Объ общественномъ идеалѣ. П. Новгородцева	127
Ученіе Гегеля о морали и нравственности. И. А. Ильина	155

Мистика св. Франциска Ассизскаго Б. В. Погожева	1
Ученіе Лейбница объ апперцепціи. П. С. Попова	37
Къ вопросу объ аналитическихъ сужденіяхъ. А. Сырцова.	68

Критика и библиографія.

1. Библиографическій листокъ	86
Матеріалы для журнальной статистики	97

1. 1997-1998: 1997-1998

2. 1998-1999: 1998-1999

Memento mori.

(По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля).

τι οὐν ἡ φιλοσοφία; το τιμώτατον.

Плотинъ.

I.

Много говорятъ о томъ, чѣмъ отличается философія отъ другихъ наукъ, но, повидимому, одно отличіе—и самое существенное, то, что дѣлаетъ философію философіей, т.-е. наукой, совершенно непохожей ни на какую другую науку—умышленно всегда игнорируется. Я говорю: умышленно, ибо мнѣ кажется, что всѣ его чувствуютъ и всѣ упорно стремятся затушевать его, сдѣлать какъ бы несуществующимъ. Такъ пошло еще съ древнѣйшихъ временъ. Уже греки подмѣтили, что философія иначе устроена, чѣмъ другія науки, и уже греки всячески старались доказать, что философія вовсе не иначе устроена, чѣмъ другія науки. Даже больше того—непремѣнно хотѣли убѣдить себя, что философія есть наука изъ наукъ и что ей особенно свойственно разрѣшать единымъ способомъ всѣ, подлежащія ей вѣдѣнію, вопросы. У другихъ наукъ есть только мнѣнія, философія же даетъ истину, говорилъ уже Парменидъ. „Должно тебѣ узнать: и недрожащее сердце хорошо закругленной истины и мнѣнія смертныхъ, въ коихъ не заключается подлинной достовѣрности“. Совершенно очевидно, что какъ разъ истинѣ не свойственна закругленность—ни хорошая, ни дурная, и еще въ меньшей степени недрожащее сердце. Эти свойства присущи именно мнѣніямъ смерт-

ныхъ. Всѣ смертные имѣютъ мнѣнія о томъ, что за днемъ слѣдуетъ ночь, что камень тонетъ въ водѣ, что засуха губитъ всходы и т. д. Такихъ твердыхъ, неколеблющихся, недрожащихъ мнѣній у смертныхъ пропасть. А вотъ Истины—только на мгновенье вспыхиваютъ и тотчасъ гаснутъ, и всегда колеблются и дрожатъ, точно листья на осиновомъ деревѣ. Когда Парменидъ утверждаетъ свою истину о томъ, что мышленіе и бытіе одно и то же,—ему нуженъ весь паѳосъ его великой души, чтобы произнести эти слова съ той твердостью, съ какою обыватель высказываетъ свои мнѣнія, даже такіа, ошибочность которыхъ обнаружится чуть ли не завтра.

Ибо ошибочность мнѣнія—есть его случайный предикатъ, ошибочность же истины, повидимому, какимъ-то таинственнымъ способомъ связана съ самымъ ея существомъ. Если я держусь того мнѣнія, что Цезарь убилъ Брута, или Александръ былъ отцомъ Филиппа Македонскаго, то мою ошибку легко исправить. Достаточно мнѣ встрѣтить болѣе освѣдомленнаго человѣка, либо заглянуть въ учебникъ исторіи, и я освобожусь отъ ложнаго мнѣнія. Словомъ, мнѣнія людей объ обыденныхъ вещахъ если и бываютъ ошибочны, то только на время. Мы иногда слишкомъ торопимся съ заключеніями, иногда не имѣемъ достаточно данныхъ, чтобы правильно отвѣтить на вопросъ, но мы знаемъ, что, когда обстоятельнѣй присмотримся или получимъ нужныя данныя, у насъ будутъ прочныя и вѣрныя мнѣнія. Къ примѣру: есть ли люди на Марсѣ? Одни думаютъ, что есть, другіе—что нѣтъ. Но придетъ время, и всѣ перестанутъ „думать“, и убѣдятся либо въ томъ, что люди на Марсѣ есть, либо въ томъ, что людей на Марсѣ нѣтъ.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ вопросами чисто философскими. Парменидъ думаетъ, что мышленіе и бытіе тождественны. Я думаю, что это не такъ. Одни согласятся съ Парменидомъ, другіе со мною. Но никто не въ правѣ утверждать, что въ его сужденіи заключается подлинная истина. Послѣдняя, подлинно достовѣрная истина, на кото-

рой рано или поздно согласятся люди, заключается въ томъ, что въ метафизической области нѣтъ достовѣрныхъ истинъ.) Можно спорить о законахъ физики и химии, и здѣсь споръ плодотворенъ въ томъ смыслѣ, что онъ приближаетъ спорящихъ къ достовѣрному, прочному убѣжденію. Когда Архимедъ выяснялъ законы о рычагахъ, онъ выяснялъ то же, что и мы теперь выясняемъ. И всякій, кто возражалъ Архимеду и не соглашался съ нимъ, хотѣлъ того же, чего хотѣлъ Архимедъ. То же можно сказать о послѣдователяхъ Птолемея и Коперника. И тѣмъ, и другимъ хотѣлось знать истину о землѣ и солнцѣ, и, когда наступилъ моментъ, и истина стала ясною, споры сами собой прекратились, за ненадобностью. Въ философіи же, повидимому, споры имѣютъ своимъ источникомъ вовсе не неясность предмета. Тамъ спорность и противорѣчивость различныхъ утверждений вытекаетъ изъ самой сущности дѣла. Гераклитъ съ Парменидомъ не только на этомъ, но и на томъ свѣтѣ, если бѣ имъ пришлось встрѣтиться, не сговорились бы. Та истина, которой они служили и здѣсь, и въ иномъ мірѣ, не только существуетъ, но, повидимому, и живетъ. И, какъ все живое, не только никогда не бываетъ себѣ равна, но и не всегда на себя похожа.) Я полагаю, что такое допущеніе необходимо сдѣлать. Вѣрнѣе, нельзя слѣпо поддерживать доставшееся намъ по наслѣдству отъ эллиновъ убѣжденіе, что философія, по своей логической структурѣ, есть такая же наука, какъ и всякая другая наука. Именно потому, что древніе, подъ гипнозомъ которыхъ мы продолжаемъ жить и мыслить и сейчасъ, такъ настойчиво стремились сдѣлать изъ философіи науку *par excellence*, мы прямо обязаны поставить это утверженіе подъ сомнѣніе.

Межъ тѣмъ новѣйшая философія попрежнему уклоняется отъ такой постановки вопроса. Всѣ гносеологическія изслѣдованія въ настоящее время, какъ и въ древности, ставятъ себѣ прямо противоположную задачу: оправдать во что бы то ни стало нашу науку, какъ единственно возможное знаніе, и доказать, что философія, поэтому, должна быть

наукой. Мы убѣждены, что наше знаніе совершенно; трудность лишь въ томъ, чтобъ выяснитъ, на чемъ основывается наша увѣренность. Въ теченіе всего XIX-го столѣтія представители научной философіи съ поразительной настойчивостью стремились преодолѣть указанную трудность. Но и двадцатый вѣкъ не хочетъ отстать въ этомъ отношеніи отъ своего предшественника. И сейчасъ мы встрѣчаемъ не мало попытокъ новыхъ теорій познанія, которыя продолжаютъ стремиться къ осуществленію старыхъ задачъ. Едва ли я ошибусь, если скажу, что наиболѣе замѣчательными въ этой области являются работы Эдмунда Гуссерля. И я думаю, что провѣрить результаты его изслѣдованій будетъ очень полезно. Конечно, я лишень возможности разбирать въ этой статьѣ подробно все написанное Гуссерлемъ. Но въ томъ и нѣтъ надобности. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ Гуссерль напечаталъ въ журналѣ „Логосъ“ статью подъ заглавіемъ „Философія, какъ строгая наука“. Въ этой статьѣ, обширной и очень обстоятельной, Гуссерль подводитъ итоги своимъ многолѣтнимъ размышленіямъ. Я буду главнымъ образомъ ее имѣть въ виду и пользоваться другими сочиненіями Гуссерля только попутно, для разъясненія.

Уже заглавіе статьи—„Философія, какъ строгая наука“—въ нѣкоторой степени выясняетъ намъ направленіе мыслей автора, подчеркивая историческую преемственность поставляемой себѣ авторомъ задачи. Правда, Гуссерль упрекаетъ до него жившихъ философовъ въ томъ, что они часто, соблазняясь требованіями минуты, шли на компромиссъ, отклонялись отъ своего настоящаго дѣла и стремились не къ философіи, а къ „мудрости“ или „міросозерцанію“ и тѣмъ измѣняли, такъ сказать, своему призванію. Но все-таки онъ признаетъ, что философія всегда хотѣла быть наукой—она только не всегда умѣла держаться въ предѣлахъ своихъ границъ и очень часто проявляла преступное нетерпѣніе въ желаніи скорѣй приблизиться къ завѣтному послѣднему слову и тѣмъ не только не помогала себѣ, но ско-

рѣй затрудняла свое дѣло. Наболѣе важными моментами въ исторіи философіи была эпоха Сократо-Платоновская въ древности, и Декартовская—въ новое время. Послѣдними представителями научной философіи были Кантъ и отчасти Фихте. Шеллингъ и Гегель изъ новѣйшихъ, Плотинъ и стоики изъ древнихъ оказываются уже, по терминологіи Гуссерля, не философами, а мудрецами, т. - е. не строгими представителями строгой науки, а блестящими и глубокомысленными импровизаторами на темы о первыхъ и послѣднихъ вопросахъ бытія.

Противоставленіе философіи—мудрости, и науки—глубокомыслию чрезвычайно любопытно и оригинально. Насколько мнѣ извѣстно, въ такой формулировкѣ оно высказано впервые Гуссерлемъ. До Гуссерля принято было думать, что если мудрость и глубокомыслие, гонимыя всюду, могутъ найти себѣ гдѣ-нибудь прочное пристанище, то развѣ только на груди философа, тамъ же, гдѣ обыкновенно ютилась тоже никогда не знавшая гдѣ преклонить свою бѣдную голову добродѣтель. Но Гуссерль рѣшительно отказывается дать пріютъ въ философіи мудрости и добродѣтели. Онъ готовъ имъ оказать должный почетъ, можетъ быть, искренно, а можетъ быть, чтобъ не спорить съ традиціей,—но средства къ существованію онѣ должны добывать гдѣ-либо въ иныхъ мѣстахъ: хотя бы имъ пришлось обратиться къ помощи частной или общественной благотворительности.

Я не расположенъ брать на себя роль защитника угнетенныхъ добродѣтелей—хотя отнюдь не по тѣмъ соображеніямъ, которыя представляетъ Гуссерль. Я тоже думаю, что мудрость слишкомъ долго засидѣлась на не принадлежащемъ ей престолѣ. Мудрость—т. - е. длинная, сѣдая борода, огромный лобъ, глубоко впавшіе глаза, нависшія брови и, какъ вѣнецъ всего, старческая благословляющая рука—во всемъ этомъ древнемъ благочестіи чувствуется ложь искусственно скрываемаго безсилія, а всякая ложь и искусственность раздражаетъ и отталкиваетъ. Можно еще

читать мудрецовъ и жалѣть ихъ. Пушкинъ чтить и любилъ митрополита Филарета и посвятилъ ему дивное стихотвореніе. Но не нужно много проникательности, чтобъ догадаться, что Пушкинъ ни за что не согласился бы самъ стать сѣдымъ мудрецомъ — предметомъ почтенія и даже преклоненія. И боги оберегли своего любимца, пославши ему своевременно Дантеса, который спокойно, какъ бы въ сознаніи возложенной на него высокой миссіи, выполнилъ свою роль палача судьбы. И Лермонтова они пощадили, и Ницше. Но вотъ Толстой, къ которому Провидѣніе было менѣе снисходительно, въ концѣ-концовъ оказался не въ силахъ терпѣть мученичество невольной славы и сталъ самъ торопить развязку: его бѣгство изъ дому за нѣсколько дней до смерти что это такое, какъ не рѣзкій, порывистый жестъ вышедшаго изъ себя человѣка? Грѣмъ мудрости—сѣдины, маститость, ореоль генія и благодѣтеля человѣчества замучилъ его и онъ нетерпѣливой рукой срываетъ съ себя постылыя украшения. Что и говорить — почтенная старость и слава мудреца тяжеле, много тяжеле шапки Мономаха и куда менѣе привлекательны!

Но Гуссерль возсталъ противъ мудрости совсѣмъ не по тѣмъ мотивамъ, которые погнали изъ Ясной Поляны Толстого за нѣсколько дней до смерти. Гуссерль—натура трезвая и положительная. Отъ мудрости его отталкиваетъ не ея преувеличенное благоразуміе, а недостатокъ основательности. Она для него страшна не тѣмъ, что она слишкомъ почтенна и тяжеловѣсна, что она слишкомъ законченѣла въ своемъ традиціонномъ ореолѣ. Мудрость и глубокомысліе кажутся ему слишкомъ юными и незрѣлыми! Онъ напоминаетъ ему то время, когда человѣчество преклонялось еще предъ астрологіей и алхиміей. Теперь человѣчество стало старше: у насъ есть химія и астрономія, ясныя и точныя науки. Пора уже и философіи стать взрослой, въ свой чередъ превратиться въ строгую науку.

Такъ ставитъ вопросъ Гуссерль: не нужно намъ ни мудрости, ни глубокомыслія — намъ нужна строгая наука.

Понятно—разъ вопросъ такъ поставленъ, на первый планъ выдвигается теорія познанія. Иными словами спрашивается: можетъ ли быть философія наукой и есть-ли истина внѣ науки? И тутъ уже задача Гуссерля не представляется такою оригинальною, какой она казалась съ перваго взгляда. Мы вспоминаемъ Канта: то, что Гуссерль называетъ мудростью и глубокомысліемъ, Кантъ называлъ метафизикою. Кантъ тоже принималъ какъ непререкаемое положеніе, что существуютъ положительныя науки, дающія незыблемыя истины, и, исходя изъ анализа возможности существованія наукъ, доказывалъ невозможность метафизики, т. - е. того, что на языкѣ Гуссерля называется глубокомысліемъ и мудростью. Сходство и въ томъ, что оба мыслителя, несмотря на раздѣляющій ихъ промежутокъ времени чуть ли не въ 150 лѣтъ, убѣждены, что настоящее знаніе, т. - е. наука, должно быть апріорнымъ. Конечно, Кантъ формулируетъ свои вопросы и ведетъ свои доказательства иначе, чѣмъ Гуссерль. Но для насъ сейчасъ эти различія не представляютъ интереса. Намъ важно лишь выяснить, почему у обоихъ мыслителей проблема теоріи познанія пріобрѣтаетъ такое огромное значеніе. И если мы внимательно прислушаемся къ ихъ аргументаціи, то, пожалуй, станетъ очевиднымъ и еще одно обстоятельство: что теорія познанія являлась основнымъ вопросомъ философіи еще съ древнѣйшихъ временъ. Уже греки, и не только Сократъ, Платонъ и Аристотель, но и тѣ, которыхъ называютъ отцами эллинской философіи, придавали гносеологическимъ проблемамъ основоположное значеніе. Уже ихъ тревожило непостоянство человѣческихъ убѣжденій, и они, какъ мы видѣли на примѣрѣ Парменида, всячески старались уйти отъ колеблющихся мнѣній и отдохнуть душой на лонѣ всегда себѣ равной истины. Знаменитая борьба между Сократомъ и его прославившимися учениками, съ одной стороны, и съ наслѣдниками Гераклита, софистами, съ другой, въ значительной степени была борьбой за теорію познанія. Платонъ и Аристотель, вслѣдъ за Сократомъ, стремились убить

въ зародышѣ то безпокойство, которое вызывали ихъ противники своими скептическими разсужденіями. „Всякому положенію можно противопоставить положеніе противоположное“, „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“—такія утверждения представлялись ученикамъ Сократа не только ложными, но и кощунственными. И потому ихъ не только отражали доводами разума, но всегда еще старались внушить всѣмъ увѣренность, что приверженцы такихъ убѣжденій—люди низкаго нравственного уровня. Казалось бы, что такой приемъ спора вообще неумѣстенъ и въ частности является совершенно излишнимъ въ тѣхъ случаяхъ, когда въ рукахъ вся полнота теоретической аргументаціи противъ скептицизма. А что преемники Сократа обладали полнотою аргументаціи, объ этомъ свидѣлствуютъ многочисленныя мѣста изъ сочиненій Платона и Аристотеля.

Приведу здѣсь небольшой отрывокъ изъ „Метафизики“ Аристотеля—направленный противъ утверждений крайняго скептицизма. „Изъ такого рода взглядовъ вытекаетъ много разъ осмѣянное слѣдствіе: они сами себя отрицаютъ. Ибо утверждая, что все истинно, мы этимъ самымъ утверждаемъ истинность положенія, противоположнаго утверждаемому, и потому ложность своего собственнаго (ибо противоположное утверженіе не допускаетъ его истинности), если же все объявляется ложнымъ, то и само положеніе—тоже ложно. Если же утверждать, что только одно противоположное нашему утверженію не истинно, или только одно наше не ложно, то все-таки придется допустить безчисленное количество ложныхъ и истинныхъ утверженій. Ибо кто высказываетъ одно истинное положеніе, тотъ высказываетъ истину объ его истинности и т. д. до безконечности“ (Met. Г. 8, 1012 и сл.).

Изъ этого классическаго, по краткости и ясности, опроверженія скептицизма слѣдуетъ, какъ будто бы, съ очевидностью, что позиція скептицизма не имѣетъ подъ собой ровно никакихъ основаній, такъ что какъ будто не было уже никакой надобности добывать его сторонниковъ еще

обличеніями моральнаго характера: лежачаго вѣдь не бьютъ. И все-таки теоретическими возраженіями не удовольствовались. Противники создали софистамъ репутацію корыстныхъ, безнравственныхъ людей и мы до сихъ поръ не знаемъ, что погубило ихъ дѣло: плохая ли философія или дурная слава. На вѣсахъ исторіи послѣднее обстоятельство, какъ извѣстно, играетъ нерѣдко рѣшающую роль.

II.

Теперь спросимъ: что же такое философія? Она должна быть наукой, говоритъ намъ Гуссерль. То же говорили намъ и тѣ, которые, по словамъ Гуссерля, подмѣнили философію мудростью. Но вѣдь это только одинъ изъ признаковъ. А затѣмъ и новый вопросъ: что такое наука? Но, прежде чѣмъ выслушать Гуссерля, послушаемъ снова древнихъ. Сначала дадимъ слово Плотину, т. к. у него имѣется очень краткое и простое, но въ своемъ родѣ очень замѣчательное опредѣленіе. *Τί ἡ φιλοσοφία; τὸ τιμωτάτου* — что такое философія? Самое значительное. Какъ видите, Плотинъ даже не считаетъ нужнымъ говорить о томъ, наука ли философія или не наука. Самое важное, самое нужное, самое значительное — а будетъ ли это наука или искусство или что-либо равно далекое и отъ искусства и отъ науки, — все равно. Теперь дадимъ опять слово Аристотелю: „не-чего искать науки болѣе важной и значительной (*τιμωτέρα*)! то же слово, что и у Плотина). Она самая божественная и значительная (опять *τιμωτάτη*). И это — въ двоякомъ смыслѣ. Ибо богу она болѣе всего свойственна и потому божественна среди наукъ и она имѣетъ своимъ предметомъ бога. Только ей одной свойственно и то, и другое. Ибо, что богъ принадлежитъ къ основаніямъ и есть начало, это — несомнѣнно; и только богъ же вла-дѣетъ ею, по крайней мѣрѣ въ высшей степени. Можетъ быть другія науки нужнѣе, но лучше ея нѣтъ (Met. A. 2. 982 сл.).

Такъ судили о философіи великіе философы древности. Конечно, Гуссерль долженъ былъ бы цѣликомъ принять сужденія Платона и Аристотеля. Пожалуй, онъ отказался бы еще отъ нѣкоторыхъ выражений Аристотеля: едва ли бы онъ согласился повторить, что философія божественна среди наукъ, что она болѣе всего свойственна богу, что она имѣетъ своимъ предметомъ бога. По-моему, даже навѣрное не согласился бы. Слово „богъ“ напомнило бы ему о мудрости, которую, какъ мы знаемъ, онъ считаетъ врагомъ философіи и изгоняетъ изъ своего государства, какъ Платонъ изгналъ поэта изъ своего. И все-таки не будетъ ошибкой сказать, что слова Аристотеля полностью выражаютъ собой отношеніе Гуссерля къ философіи. Только тамъ, гдѣ Аристотель, по обычаю древнихъ, говоритъ о богѣ и божественномъ, Гуссерль употребляетъ слова, болѣе привычныя для вышколеннаго новѣйшей наукой слуха. На вопросъ о томъ, что такое философія, Гуссерль отвѣчаетъ: „наука объ истинныхъ началахъ, объ истокахъ, о *ῥιζώματα πάντων*“. Аристотель тоже говоритъ: „наука есть познаніе нѣкихъ основаній и началъ“ (Met. A. I. 982 a.). Когда современный ученый говоритъ объ истокахъ и корняхъ всего,—онъ, конечно, говоритъ о богѣ, но о такомъ богѣ, который утверждается независимо отъ какой бы то ни было богословской и даже метафизической системы. Страхъ обратить философію въ *ancilla teologiae* еще не умеръ въ насъ и мы предпочитаемъ свои мысли выражать своими же словами. Это вполне законно и даже похвально: вѣрнѣе всего и Аристотель, живи онъ въ наше время, тоже избѣгалъ бы тѣснаго сближенія съ догматическимъ богословіемъ. И если принять, что слова „богъ“ и „божественный“ употреблялись Аристотелемъ какъ наиболѣе яркія и сильныя *Superlativa*, то надо полагать, что у Гуссерля не было бы основанія спорить съ Аристотелемъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ его статья „Философія, какъ строгая наука“. Она представляетъ собой не только выясненіе задачъ и методовъ философіи—она есть торжественный гимнъ фи-

лософiи, написанный въ приподнятомъ, пророчески вдохновенномъ тонѣ.

Гуссерль заявляетъ: „быть можетъ, во всей жизни новѣйшаго времени нѣтъ идеи, которая была бы могущественнѣе, неудержимѣе, побѣдоноснѣе идеи науки. Ея побѣдоноснаго шествiя ничто не остановитъ. Она на самомъ дѣлѣ оказывается совершенно всеохватывающей по своимъ правомѣрнымъ цѣлямъ. Если мыслить ее въ идеальной законченности, то она будетъ самымъ разумомъ, который на ряду съ собой и выше себя не можетъ имѣть ни одного авторитета“. Такимъ образомъ философія является для Гуссерля высшимъ достиженіемъ человѣчества: ей, въ концѣ-концовъ, подчинится все. (И у Гуссерля она, какъ у Аристотеля, божественна и имѣетъ своимъ предметомъ бога. Конечно, не бога католической или магометанской догматики. Но такой богъ нуженъ вѣдь для цѣлей чисто-практическихъ. Аристотель же говоритъ: „правильно называть философію наукой объ истинѣ; ибо цѣль теоретизированiя—истина, цѣль же практики — дѣланіе“, и Гуссерль, конечно, подпишется здѣсь подъ каждымъ словомъ.

Гуссерль не хочетъ ограничиться одними голословными заявленіями, онъ стремится обосновать правомѣрность притязанiй науки. „Общiя утвержденiя мало говорятъ, если ихъ не обосновываютъ, и надежды на науку имѣютъ небольшое значеніе, если нельзя усмотрѣть никакихъ путей къ осуществленію ея цѣлей“. Это вѣрно, само собою разумѣется. Если ограничиться одними пророческими, хотя бы и вдохновенными обѣщанiями, мы снова вернемся къ той мудрости, отъ которой такъ торжественно отреклись. Что же можетъ указать эти пути? Что можетъ оправдать притязанiя науки быть послѣдней инстанціей въ разрѣшенiи всѣхъ вопросовъ, волнующихъ человѣчество?

Мы помнимъ, что наука на ряду съ собой не хочетъ признавать никакого авторитета. *Это—основная, самая завѣтная мысль Гуссерля.* „Наука сказала свое слово; съ этого

момента мудрость обязана учиться у нея¹⁾, властно заявляетъ онъ въ другомъ мѣстѣ. Иначе говоря: Roma locuta, causa finita. Идея непогрѣшимости научнаго сужденія провозглашается, повидимому, *умышленно* по той же формулѣ и въ тѣхъ же терминахъ, въ какихъ католичество въ среднѣе вѣка провозглашало непогрѣшимость и верховный авторитетъ папскаго престола. Права папы основывались на откровеніи, данномъ людямъ въ Св. Писаніи. Какимъ же образомъ обосновываетъ права разума новая философія?

Мы сейчасъ перейдемъ къ этому вопросу, но прежде обратимъ еще разъ вниманіе на то, какое колоссальное значеніе имѣеть и должна имѣть въ философіи теорія познанія. Теорія познанія вовсе не безобидная, отвлеченная рефлексія о методахъ нашего мышленія. Она *предопредѣляетъ* собой источникъ живой воды познанія. Она увлажняетъ собой тѣ *ρίζωματα πάντων*, изъ которыхъ вырастаетъ наша жизнь. Подобно тому, какъ католичество, чтобъ имѣть право указывать человѣчеству пути къ спасенію и вѣчной жизни, нуждалось въ идеѣ непогрѣшимости церкви, такъ и философія, чтобы достигнуть поставленныхъ ею себѣ цѣлей, не можетъ и не хочетъ мириться съ какими бы то ни было ограниченіями своей власти. Когда разумъ говоритъ *ex cathedra*, онъ не можетъ заблуждаться. И пока теорія познанія не привела къ этому убѣжденію мыслящее человечество, что толку ставить какіе бы то ни было вопросы? Вѣдь дѣло не въ томъ, чтобъ поставить вопросъ, а въ томъ, чтобъ на вопросъ *ответить*—и отвѣтить „научно, т.-е. обязательнымъ для каждаго разумнаго человѣка образомъ“.

Гуссерль перенимаетъ свою задачу отъ эллинской философіи. Неправильно было бы думать, что современная мысль заимствовала идею о непогрѣшимости разума отъ средневѣковаго богословія. Какъ разъ наоборотъ. Католическая церковь взяла идею о своей непогрѣшимости цѣликомъ и совершенно готовой у древнихъ эллиновъ. Она

¹⁾ Логось, 1914, стр. 49.

только, вѣрно почувствовавъ непрочность основаній, на которыхъ покоились притязанія разума, пыталась обосновать свои права иными способами.

И такъ Гуссерль преемственно связанъ въ своихъ задачахъ съ философами древности. Онъ самъ признаетъ это: „Хорошо сознанныя воля къ строгой наукѣ характеризуетъ Сократо-Платоновскій переворотъ въ философіи и точно также научныя реакціи противъ схоластики въ началѣ новаго времени, въ особенности декартовскій переворотъ. Данный ими толчокъ переходитъ на великія философіи XVII и XVIII вѣка, обновляется съ радикальнѣйшей силой въ критикѣ чистаго разума Канта и оказываетъ еще вліяніе на философію Фихте. Все сызнова и сызнова изслѣдованіе направляется на истинныя начала, на рѣшающія формулировки, на правильный методъ“ (Логосъ 1914, стр. 4).

Въ этихъ словахъ краткая ученая генеологія Гуссерля. Отъ Сократа и Платона, черезъ Декарта, до Канта и Фихте. Генеологія, впрочемъ, только отчасти вѣрная. Нужно имѣть въ виду, что отъ Платона, Декарта, Спинозы, Лейбница Гуссерль отдѣляетъ его принципиальное отрицаніе, лучше бы сказать, отвращеніе ко всякой метафизикѣ. Только, въ противоположность Канту, онъ даже и не ставитъ открыто вопроса, возможна ли метафизика. Онъ предполагаетъ, что для всѣхъ его читателей, какъ и для него самого, этотъ вопросъ естественно разрѣшается въ отрицательномъ смыслѣ. Метафизика есть мудрость, т.-е. донаучныя, скороспѣлыя попытки разрѣшить неотложныя проблемы мірозданія. Метафизика поэтому можетъ имѣть свое условное оправданіе въ соображеніяхъ чисто практическаго характера. Въ утѣшеніе страждущему человѣчеству можно внушать, что есть Богъ, что душа безсмертна, что злые получаютъ въ иномъ мірѣ возмездіе по ихъ дѣламъ и пр. И если такого рода внушенія дѣлаются людьми большого дарованія—противъ этого ничего нельзя возразить. Но величайшее преступленіе забывать, что всѣ такого рода разрѣшенія вопросовъ отвѣчаютъ лишь временнымъ и преходящимъ ну-

ждамъ: „Мы должны помнить о той отвѣтственности, которую мы несемъ на себѣ по отношенію ко всему человѣчеству. Ради времени мы не должны жертвовать *вѣчностью*; чтобы смягчить нашу нужду, мы не должны передавать потомству нужду въ нуждѣ, какъ совершенно неизбежное зло... Міровоззрѣнія (т.-е. всѣ виды мудрости) могутъ спорить—только *наука* можетъ *рѣшать* и ея рѣшеніе несетъ на себѣ *печатъ вѣчности* (Ib. 51).

Считаю необходимымъ еще разъ обратить вниманіе читателя на характеръ выражений, подбираемыхъ Гуссерлемъ для выясненія задачъ и притязаній науки. Думаю, что даже изъ приведенныхъ выдержекъ ясно, что они вполнѣ могли быть замѣнены аристотелевскими и даже тѣми, которыя обычно употребляются въ католической апологетикѣ: для Гуссерля, какъ и для Аристотеля, философія въ концѣ-концовъ божественна, ибо имѣетъ своимъ предметомъ бога. Но богъ Гуссерля, какъ и богъ Аристотеля, можетъ быть отысканъ путемъ строго научныхъ изысканій и только такимъ путемъ. Поэтому „въ теоріи познанія надо видѣть дисциплину, предшествующую метафизикѣ“. Иными словами, Гуссерль согласится признать только такого бога, о которомъ будетъ свидѣтельствовать разумъ, ибо, какъ мы знаемъ, на ряду съ разумомъ нѣтъ и не можетъ быть другого авторитета. Бога же, и въ древнія и въ новыя времена, открывали ненаучнымъ путемъ, помимо разума. Оттого и только оттого Гуссерль избѣгаетъ аристотелевскихъ опредѣленій философіи.

Въ одномъ, однако, я думаю, Гуссерль несомнѣнно ошибается. Я думаю, что люди, такъ-же, какъ и самъ Гуссерль, никогда не могли и не хотѣли признавать бога, о которомъ разумъ отказался бы свидѣтельствовать. Въ этомъ отношеніи всѣ религіи, по крайней мѣрѣ, всѣ такъ называемыя положительныя религіи ничѣмъ не отличаются отъ свѣтской мудрости и рационалистической философіи. Онѣ тоже стремятся „научно“, т.-е. „обязательнымъ для каждаго разумнаго человѣка образомъ“ познать подлинную истину. Имъ не удалось этого добиться—но это ничего не значить. Вѣдь

вотъ, даже по признанію самого Гуссерля, философія въ лицѣ своихъ наиболѣе значительныхъ представителей дѣлала напряженнѣйшія попытки постичь разумомъ истину. И тѣмъ не менѣе „здѣсь не положено даже начала научнаго ученія; историческая философія, замѣщающая собою послѣднее, является, самое большее, научнымъ полуфабрикатомъ, или неяснымъ, недифференцированнымъ смѣшеніемъ міросозерцанія и теоретическаго познанія“ (Ib. 50). Оцѣнка для философіи не очень лестная! Пожалуй, даже алхимія и астрологія вправдѣ были разсчитывать на большую сходимость. А католическая догматика тѣмъ болѣе! Значитъ дѣло совсѣмъ не въ томъ, что астрологія, алхимія или католическая догматика пренебрегали разумомъ. Если получились результаты, съ точки зрѣнія Гуссерля, столь плачевные, то тутъ нужно, очевидно, искать другихъ причинъ. Невольно напрашивается вопросъ: не произошло ли тутъ обратное тому, что предполагаетъ Гуссерль? Можетъ быть въ алхиміи, богословіи и философіи результаты оказались столь жалкими именно потому, что люди не хотѣли или не умѣли отказаться отъ водительства разума какъ разъ тамъ, гдѣ „по природѣ вещей“ разуму полагалось уйти и умолкнуть! Въ своей теоріи познанія, которая должна предшествовать метафизикѣ, онъ даже не подозрѣваетъ, что задача гносеологіи можетъ заключаться въ томъ, чтобы опредѣлить моментъ, когда должно устранить разумъ отъ руководящей роли или ограничить его въ правахъ. Онъ заранѣе увѣренъ, что, если были неудачи, то только потому, что кто-то ограничилъ самодержавіе разума. И, соотвѣтственно тому, его теорія познанія, какъ и всѣ другія теоріи познанія, направлена къ возстановленію и оправданію разума, во что бы то ни стало.

III.

Здѣсь мы подошли къ источнику философіи Гуссерля. Весь первый томъ его „логическихъ изслѣдованій“, имѣющій своимъ подзаголовкомъ „prolegomena къ чистой ло-

гикъ“, посвященъ почти исключительно этому вопросу. Правда, постановленному не такъ, какъ я его поставилъ. Гуссерль ни разу не говоритъ, что теорія познанія обязана провѣрить всѣми доступными намъ способами, точно ли разумъ обладаетъ тѣми суверенными правами, на которыя онъ притязаетъ. Такая постановка вопроса, съ его точки зрѣнія, уже заключаетъ въ себѣ противорѣчье и потому совершенно недопустима. Онъ прямо начинаетъ свои изслѣдованія съ опроверженія того, что на современномъ философскомъ языкѣ называется психологизмомъ. Психологизмъ же онъ справедливо усматриваетъ въ идеяхъ всѣхъ безъ исключенія представителей современной философской мысли: Милль, Бэнъ, Вильгельмъ Вундтъ, Зигвартъ, Эрдманнъ, Липпсъ—все это психологисты. Для Гуссерля же психологизмъ есть релятивизмъ, релятивизмъ же заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчье, дѣлающее его бессмысленнымъ, а потому для разума совершенно неприемлемымъ.

Внутреннее противорѣчье релятивизма, какъ мы помнимъ, уже было вскрыто древними. Релятивистическія ученія уничтожаютъ сами себя, — говорилъ Аристотель—уже не отъ своего имени, не какъ свое новое открытіе, а какъ всѣмъ извѣстную истину, какъ общее мѣсто философіи. Для Гуссерля это положеніе есть *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Конечно, и для его противниковъ, англійскихъ и нѣмецкихъ гносеологовъ, позиція Протагора съ его „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“ абсолютно неприемлема. Но Гуссерль утверждаетъ, что бессознательно, скрыто они допускаютъ это противорѣчивое положеніе и не замѣчаютъ этого только потому, что они не абсолютные, а специфическіе, какъ онъ выражается, релятивисты. То-есть они видятъ бессмысленность утвержденія, что у cadaго человѣка можетъ быть своя особая истина, но не замѣчаютъ, что не менѣе противорѣчиво утвержденіе, что у человѣка, какъ у вида, есть своя, чисто человѣческая истина. Такой специфическій (т.-е. видовой) релятивизмъ не имѣетъ ровно никакихъ преимуществъ предъ релятивизмомъ индивидуальнымъ.

Ибо утверждающій, что у людей есть чисто человѣческая истина, предполагаетъ, что противоположное утверждение абсолютно ложно. Стало-быть, его утверждение абсолютно истинно и потому противорѣчитъ самому себѣ.

Разсужденіе столь же ясное, сколько простое и всѣмъ хорошо знакомое. Гуссерль отличается отъ другихъ только тѣмъ, что безпощадно разыскиваетъ слѣды релятивизма во всѣхъ современныхъ теоріяхъ познанія и проявляетъ въ этомъ отношеніи настойчивость и послѣдовательность, которыя часто становятся вызывающими. И въ этомъ, по моему, основная и огромная его заслуга. Онъ упрекаетъ своихъ современниковъ въ томъ, что они не довѣряютъ аргументаціи изъ слѣдствія. Самъ же онъ довѣряетъ, т.-е. сдѣлавъ какое-либо утверждение, онъ уже смѣло и безопасно принимаетъ и всѣ слѣдствія, изъ него вытекающія. Развѣнчивъ специфическій релятивизмъ онъ открыто заявляетъ: „что истинно, то абсолютно истинно, само по себѣ; истина тождественно едина, воспринимаютъ ли ее въ сужденіяхъ люди или чудовища, ангелы или боги“ („Логическія изслѣдованія. Т. I, стр. 100). Это, конечно, сказано смѣло, очень смѣло. Другіе гносеологи, даже такіе, какъ Зигвартъ, никогда не рѣшались дѣлать такія утверженія. Зигвартъ, на примѣръ, пишетъ: *Die Möglichkeit, die Kriterien und Regeln des notwendigen und allgemeingültigen Fortschritt im Denken aufzustellen beruht auf die Fähigkeit objektiv notwendiges Denken von nichtnotwendigen zu unterscheiden und diese Fähigkeit manifestiert sich in den unmittelbaren Bewusstsein der Evidenz, welches notwendiges Denken begleitet. Die Erfahrung dieses Bewusstseins und der Glaube an seine Zuverlässigkeit ist ein Postulat, über welches nicht zurückgegangen werden kann.—Wenn wir uns fragen, ob und wie es möglich sei die Aufgabe in dem Sinn, in dem wir sie gestellt haben zu lösen...—hier giebt es zuletzt keine andere Antwort als Berufung auf die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz, das einen Teil unseres Denken begleitet, auf das Bewusstsein, das wir von*

gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können als wir denken. *Das Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewissheit überhaupt; wer dieses nicht anerkennt, für den giebt es keine Wissenschaft, sondern nur zufälliges Meinen* (Log. I—, 15).

Т.-е. тамъ, гдѣ для Зигварта—только постулатъ, т.-е. ничѣмъ не указанное допущеніе, тамъ для Гуссерля—аксіома. И, вѣдь, если Гуссерль правъ, если аргументація изъ слѣдствія всегда и безусловно приемлема, то слова Зигварта нелѣпы, какъ заключающія въ себѣ специфическій релятивизмъ, т.-е. положенія, взаимно другъ друга исключая.

Отчего же случилось, что такой строгій къ своему мышленію человекъ, какъ Зигвартъ, допустилъ столь явную и для теоріи познанія прямо роковую погрѣшность? Между прочимъ она ему была еще до Гуссерля указана Вундтомъ, но Зигвартъ все же остался при своемъ. Мало того, Вундтъ, обличавшій Зигварта въ томъ, что онъ обосновываетъ познаніе на обманчивомъ чувствѣ, самъ не избѣгъ такихъ же обвиненій и его теорію познанія Гуссерль считаетъ релятивистической. На чьей сторонѣ тутъ заблужденіе, вольная или невольная слѣпота? Я убѣжденъ, что Зигвартъ ни за что въ мірѣ не согласился бы отречься отъ традиціоннаго положенія древней философіи по отношенію къ скептицизму. Такъ же мнѣ кажется несомнѣннымъ, что Зигвартъ и безъ Гуссерля отлично зналъ, что специфическій релятивизмъ заключаетъ въ себѣ то-же внутреннее противорѣчіе, которымъ страдаетъ и релятивизмъ индивидуальный. И онъ радъ былъ бы торжественно провозгласить, что наши истины суть истины абсолютныя, равно приемлемыя для всѣхъ существъ — для демоновъ, ангеловъ и боговъ, не только для людей и если строгій ученый, всю жизнь свою отдавшій отыскиванію обоснованія истины, долженъ наклонѣ лѣтъ признать, что наша истина въ послѣднемъ счетѣ держится только постулатомъ, что вѣра въ чувство очевидности есть послѣдній оплотъ нашей на-

учной увѣренности, то я думаю, что едва-ли слѣдуетъ спокойно пройти мимо такого признанія и считать себя въ правѣ отвести его на томъ основаніи, что оно заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Когда еще рѣчь идетъ о Миллѣ—куда ни шло. Можно заподозрить, что въ увлеченіи полемикой онъ иной разъ готовъ былъ высказывать крайнія сужденія, которымъ и самъ не довѣрялъ. Но и тутъ подозрительность—плохой совѣтчикъ. Относительно же Зигварта можно съ увѣренностью сказать, что релятивизмъ былъ для него тяжелымъ крестомъ и только добросовѣстность ученаго принудила его сдѣлать горькое признаніе.

Правда, Зигвартъ отказался, вѣрнѣе не рѣшался развить ехрлиците мысль, заключавшуюся въ его признаніи. Вѣдь сказать то, что онъ сказалъ, значитъ утверждать, что за извѣстными предѣлами кончается компетенція разума и вступаетъ въ права какая-то новая власть, ничего общаго съ разумомъ не имѣющая и что мы, люди, какимъ-то образомъ это чувствуемъ даже здѣсь, въ нашемъ эмпирическомъ мірѣ. Такого „вывода“ Зигвартъ не дѣлаетъ, какъ не сдѣлалъ и Лотце, признавшійся, что мы осуждены вертѣться въ заколдованномъ кругѣ, какъ его не сдѣлалъ и Кантъ, который оказался въ такомъ же положеніи, какъ Зигвартъ и Лотце. По Канту самыя несомнѣнныя наши сужденія—синтетическія сужденія аргіогі—были самыми ложными, ибо они обуславливались не возможностью для разума проникнуть въ сущность вещей, а необходимостью, извнѣ ему навязанной и выдаваемой имъ за готовность создавать свои собственные, только для него и значимыя идеи, т.-е. иллюзіи или фикціи. Заключение Канта, что метафизика, какъ не имѣющая особаго источника для синтетическихъ сужденій аргіогі, не можетъ быть наукой—въ сущности только по недоразумѣнію считалось и считается опроверженіемъ метафизики. Это должно было быть сказано въ ея защиту. Математика и естественныя науки только потому и обладаютъ точностью и обязательностью, что рѣшились слѣпо подчиниться слѣпымъ вожакамъ и властелинамъ. Метафи-

зика же еще пока свободна, оттого она не может и не хочет быть наукой, и стремится быть независимымъ знаніемъ. Такъ защищать метафизику Кантъ не отважился. Не рѣшились на это ни эмпиристы школы Юма и Милля (можетъ быть потому, что они вообще были равнодушны къ метафизикѣ), ни идеалисты типа Зигварта. Вѣдь тогда пришлось бы усомниться въ правахъ разума—а это всѣмъ философамъ казалось абсолютно недопустимымъ. Пришлось бы разрѣшить ненаучную фантастическую метафизику—кто бы пошелъ на это? Философія предпочла средній путь. Она не претендовала на абсолютную истину, но и не отказывалась отъ суверенныхъ правъ разума. Послѣднія же доказывались фактомъ существованія и быстро расцвѣта положительныхъ наукъ. Въ логикѣ же дальше признаній, въ родѣ тѣхъ, которыя дѣлали Зигвартъ и Лотце, не шли.

Чтобъ оправдать такого рода самоограниченіе, придумали установить раздѣленіе между психологической и гносеологической точкой зрѣнія. Задача теоріи познанія не въ томъ, чтобы выяснить происхожденіе нашего познанія. Ея дѣло только наглядно показать структуру познанія, внутреннюю связь законовъ, при посредствѣ которыхъ мышленіе приводитъ человѣка къ истинѣ. Откуда взялись эти законы—дѣло не гносеологіи, а психологіи и гносеологическія задачи ничего общаго съ психологическими имѣть не должны.

Къ разсмотрѣнію этого аргумента мы сейчасъ обратимся,—онъ для насъ особенно важенъ въ виду того, что Гуссерль имъ пользуется такъ-же, какъ имъ пользовались неокантіанцы конца прошлаго столѣтія. Но прежде намъ важно подчеркнуть то обстоятельство, что Гуссерль не желаетъ ни *explicite*, ни *implicite* принимать релятивизмъ въ какомъ бы то ни было видѣ. Для него специфическій релятивизмъ является столь же абсурднымъ, какъ и индивидуальный. И въ этой рѣшительности—огромная заслуга Гуссерля. Давно уже пора было открыть карты и поставить вопросъ такъ, какъ его ставитъ Гуссерль: либо разумъ человѣческой имѣетъ возможность высказывать абсолютныя истины, которыя

равно обязательны и для людей, и для ангеловъ, и для боговъ, либо нужно отказаться отъ философскаго наследія эллиновъ и возстановить въ правахъ убитаго исторіей Протагора.

Для критики старыхъ теорій познанія Гуссерль, какъ мы помнимъ, пользуется классическимъ аргументомъ: теорія, заключающая въ себѣ положенія, ея отмѣняющія, абсурдна. Для своей же теоріи познанія онъ пользуется другими аргументами. Чтобы защитить ея отъ нападковъ „психологизма“, онъ, какъ и неокантіанцы, стремится строго отдѣлить гносеологическую точку зрѣнія отъ психологической. Для того же, чтобы оправдать разумъ, онъ развиваетъ свою теорію идей, близкую къ теоріи Платона и средневѣковаго реализма. Разберемся въ томъ и другомъ.

Точно ли можно отдѣлить гносеологическую точку зрѣнія отъ психологической? И для какой цѣли теоріи познанія, вѣрнѣе апологетамъ познанія, понадобилось такъ тщательно оберегаться отъ всякихъ генеалогическихъ справокъ? Гуссерль десятки разъ и въ первомъ, и во второмъ томѣ своихъ „Логич. изслѣдованій“ повторяетъ, что генетическіе вопросы его не касаются. „Мы допускаемъ фактъ, что логическія понятія имѣютъ психологическое происхожденіе, но мы отвергаемъ психологистическій выводъ, который обосновываютъ на этомъ“. Почему отвергаемъ? „Для нашей дисциплины психологическій вопросъ о возникновеніи соответствующихъ отвлеченныхъ представленій не имѣетъ ни малѣйшаго интереса“. Т.-е. каково бы ни было происхожденіе истины,—остается фактъ, что истина есть, истина нами правитъ; наше дѣло, слѣдовательно, сводится къ тому, чтобы путемъ безпристрастнаго анализа выяснить себѣ тѣ приемы и законы, при посредствѣ которыхъ истина осуществляетъ свои верховныя права. Гносеологи охотно, для наглядности, сравниваютъ истину съ моралью. Задача моралиста, говорятъ они, вовсе не въ томъ, чтобы объяснить происхожденіе „добра“. Моралисты такъ же, какъ и гносеологи, убѣждены, что добро „въ себѣ“ происхожденія не

имѣть. О происхожденіи можно говорить только по поводу реальныхъ предметовъ, которые возникаютъ и исчезаютъ. Идеи же внѣ времени: онѣ всегда бывають, всегда были, всегда будутъ—были бы даже и тогда, если бы міръ реальностей совсѣмъ и не возникалъ или, возникши, вернулся бы въ то небытіе, изъ котораго онъ вышелъ.

Что правда—то правда. Если бросить справки о происхожденіи, задачи гносеологовъ и моралистовъ, стремящихся отыскать абсолютную истину и абсолютное добро, значительно облегчатся и упростятся. Всегда генеалогическія изысканія опасны для претендентовъ на престоль. Попробуйте „объяснить“ мораль тѣмъ способомъ, которымъ пользовались утилитаристы или экономическіе матеріалисты, и ея суверенныя права станутъ призрачными. Платонъ это хорошо понималъ и во всѣхъ своихъ разсужденіяхъ бралъ добро исходнымъ принципомъ. Анализируя человѣческіе поступки, онъ находилъ, что они всегда опредѣляются какимъ-то совершенно независимымъ началомъ, которое никоимъ образомъ не можетъ быть сведено къ другимъ, знакомымъ намъ изъ опыта повседневной жизни началамъ, т.-е. ни къ пользѣ, ни къ удовольствію, ни къ чему иному. Убивши человѣка, я могу испытать удовлетвореніе, ибо я избавился отъ соперника, могу извлечь огромную выгоду, ибо присвою себѣ сокровища убитаго или даже займу его престоль, все это можетъ быть: и все же поступокъ мой былъ, есть и всегда будетъ дурнымъ. И, опять-таки, не потому, что я повредилъ убитому. Мы не знаемъ, можетъ быть, убитый мною попалъ отсюда, изъ юдоли скорби, прямо въ великолѣпныя елисейскія поля—и, стало быть, не прогадалъ, а выгадалъ—и все же я поступилъ дурно и нѣтъ въ мірѣ такой силы, которая могла бы снять клеймо порочности съ моего поступка. И, наоборотъ, если я пострадалъ за правду, если у меня отняли все имущество, посадили въ тюрьму и даже казнили—я поступилъ хорошо: и ни люди, ни демоны, ни ангелы, ни боги не имѣють власти превратить мой хорошій поступокъ въ дурной. Добро су-

веренно, не признаетъ надъ собой никакой власти: даже Плотинъ, который въ этомъ отношеніи не былъ такъ выдержанно послѣдователенъ, какъ Платонъ, говоритъ объ ἀρετῇ ἀδέσποτος, что можно перевести на современный философскій языкъ словами объ автономіи, самозаконности морали. Въ деспотическихъ государствахъ придворные юристы развиваютъ такія же теоріи объ источникахъ власти царя.

Они никогда не допустить, не могутъ допустить разсужденій объ историческомъ развитіи идеи самодержавія. Съ ихъ точки зрѣнія монархъ есть источникъ всякаго права, всѣхъ правъ, стало быть, его права не могутъ уже вытекать изъ какого-либо иного источника. Они надъ временемъ, внѣ времени, они—*ῥιζομάτα πάντων*. Или, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ допускается богословская фразеологія—источникъ правъ монарха само Небо. Монархъ есть самодержецъ милостью Божіей, онъ помазанникъ. Только такого рода объясненія или недопущеніе какихъ бы то ни было объясненій можетъ обезпечить абсолютнымъ идеямъ тѣ державныя права, на которыя онѣ претендуютъ. Вѣдь на нашихъ глазахъ произошло нѣкое чудесное превращеніе. Отъ попытокъ „объясненія“ нравственности Ницше перешелъ къ формулѣ „по ту сторону добра и зла“. Или, вѣрнѣе, когда добро потеряло свое обаяніе и власть надъ Ницше, онъ подыскалъ такую „генеалогію морали“, при которой ни у кого не сохранится охоты преклоняться предъ добромъ.

Вотъ, собственно, причины того, почему гносеологи такъ упорно настаиваютъ на своемъ нежеланіи сводить къ очной ставкѣ генетическіе и логическіе вопросы теоріи познанія. Отказаться совсѣмъ отъ генетическихъ проблемъ они не могутъ, ибо тогда пришлось бы принять метафизическія или богословскія допущенія, давно и окончательно дискредитированныя современной трезвой мыслью. Не можетъ, въ самомъ дѣлѣ, Гуссерль, Эрдманнъ или Зигвартъ серьезно развивать, вслѣдъ за Платономъ, теорію анамнезиса. Или ссылаться на десять заповѣдей, принесенныхъ съ Синая прямо отъ Бога Моисеемъ! Гуссерль возстаетъ даже противъ пла-

тоновскаго гипостазирования идей. Метафизическія допущенія для него, какъ и для неокантіанцевъ, абсолютно не приемлемы. Задача ставится такъ, чтобъ обосновать философію на одномъ *Lumen naturale*. Поэтому приходится *Lumen naturale* надѣлять абсолютными правами. Отрицательный приемъ, которымъ пользуется для этой цѣли Гуссерль, тотъ-же, что и у неокантіанцевъ: онъ запрещаетъ себѣ провѣрять притязанія разума изысканіями о его происхожденіи. Но этимъ онъ не ограничивается. Онъ предлагаетъ свою теорію идей, которая должна уже положительнымъ образомъ оправдать наше безграничное довѣріе къ разуму. На этой теоріи мы остановимся подробнѣе.

IV.

Гуссерль берется защитить правомочность видовыхъ (или идеальныхъ) предметовъ на ряду съ индивидуальными (они же реальные), предметами.) „Въ этотъ пунктъ отличія между релятивистическимъ или эмпирическимъ психологизмомъ и идеализмомъ ~~и~~ въ немъ единственная возможность согласованной (т.-е. не заключающей въ себѣ внутренняго противорѣчія) теоріи познанія“ ¹⁾. И тутъ-же, во избѣжаніе недоразумѣнія, прибавляетъ, что его идеализмъ нисколько не имѣетъ въ виду „какой-либо метафизической доктрины, а только такую форму теоріи познанія, которая вообще признаетъ идеальное условіемъ возможности объективнаго познанія и не устраняетъ его психологистическими толкованіями“). Оба утвержденія имѣютъ рѣшающее значеніе для философіи Гуссерля. Онъ стремится къ объективному познанію, онъ признаетъ бытіе идеальнаго—но онъ увѣренъ, что ему нѣтъ надобности прибѣгать къ метафизикѣ. Родоначальникъ и творецъ теоріи идей не боялся метафизики. Больше того, для Платона теорія идей имѣла смыслъ только потому, что казалась ему путемъ къ метафизическимъ откровеніямъ и, наоборотъ, она ему представлялась истинной

¹⁾ Log. Untersuch. II, 107.

и вѣчной лишь въ связи съ тѣмъ, что она коренилась въ метафизическихъ видѣнiяхъ. Въ свою очередь и для Декарта, исходная точка котораго и аргументація не остались безъ влiянiя на Гуссерля, метафизическія предпосылки являлись *conditio sine qua non* его мышленiя. Когда Гуссерль утверждаетъ, что нельзя релятивизировать познанiя, не релятивизируя бытія, когда онъ, возражая Эрдману, защищающему релятивизмъ, пишетъ: „стало быть возможны существа особаго вида, такъ сказать логическіе сверхчеловѣки, для которыхъ наши основоположенiя не обязательны, а обязательны совсѣмъ иныя и то, что истинно для насъ, было бы ложно для нихъ. Для нихъ истинно, что они не переживаютъ тѣхъ психическихъ явленiй, которыя они переживаютъ. Для насъ можетъ быть истиной, что мы и они существуемъ, а для нихъ это ложно и т. д. Конечно, мы, обыденные логическіе люди, скажемъ: такія существа лишены разсудка, они говорятъ объ истинѣ и уничтожаютъ ея законы, утверждаютъ, что они имѣютъ свои собственные законы мышленiя и отрицаютъ тѣ, отъ которыхъ зависитъ возможность законовъ вообще. Они утверждаютъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаютъ отрицанiе утверждаемаго. Да и нѣтъ, истина и заблужденiе, существованiе и несуществованiе теряютъ въ ихъ мышленiи всякое взаимное отличіе“¹⁾ — когда мы слышимъ эти разсужденiя, мы невольно вспоминаемъ декартовскія размышленiя, которыя привели его къ *cogito ergo sum*. Декартъ, какъ извѣстно, довель свои сомнѣнiя до крайнихъ предѣловъ. Онъ допустилъ даже, что Богъ задался цѣлью во всемъ обмануть человѣка. Но въ одноѣмъ Онъ его обмануть не могъ: въ томъ, что человѣкъ существуетъ. Ибо для того, чтобы быть обманутымъ, нужно, вѣдь, существовать. Гуссерль, собственно говоря, такъ-же возражаетъ релятивистамъ: отрицайте и релятивизируйте все, что вамъ вздумается; но вѣдь своего существованiя и истины о томъ, что вы существуете, вы отри-

1) Лог. изслѣд. I, 131.

цать не можете. Стало быть, вы уже не релятивисты, а такіе же логическіе абсолютисты, какъ и я.

Аргументація, повидимому, совершенно неотразимая: въ трудныхъ случаяхъ платоновское наслѣдіе (ибо и Декартъ разсуждалъ по Платону) выручаетъ.

Но вотъ любопытный вопросъ: Я уже говорилъ, что самому Платону эти соображенія казались хоть и вѣрными, но недостаточными: онъ искалъ корней истины въ иномъ мірѣ, потустороннемъ. То-же было и съ Декартомъ. Казалось бы, обнаруживъ, что Богъ не имѣетъ возможности во всемъ обмануть его, онъ могъ бы торжествовать полную побѣду человѣческаго разума надъ всѣми высокими и низкими міровыми силами, которыя вступили бы въ заговоръ противъ него. И на мгновеніе онъ какъ будто бы и торжествуетъ побѣду. Но вы перелистываете страницы и убѣждаетесь, что *Lumen naturale* въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы теперь понимаемъ эти слова, недостаточенъ. Тотъ-же Декартъ, который только что доказалъ намъ, что Богъ не можетъ обмануть насъ, опять начинаетъ тревожиться и, со всѣмъ какъ Платонъ, ищетъ *asylum metaphysicum*, которое по нашимъ понятіямъ уже будетъ *asylum ignorantiae*, или, въ терминахъ Гуссерля, мудростью. Ему мало увѣренности, что Богъ не *можетъ* обмануть насъ т.-е., что, если бы Онъ и захотѣлъ, то Ему не удалось бы перехитрить человѣка. Онъ утверждаетъ, что Богъ не *хочетъ* быть обманщикомъ, ибо это несовмѣстно съ достоинствомъ высшаго Существа и, въ послѣднемъ счетѣ, на этомъ убѣжденіи основываетъ свое довѣріе къ разуму. Ясно, что это уже просто *testimonium paupertatis*. Декартъ воочию увидѣлъ, что побѣдить естественнымъ разумомъ Бога — человѣку не дано и что приходится, хочешь не хочешь, склонить колѣни предъ Творцомъ вселенной и не требовать отъ него истины, а смиренно умолять его о милости. Какъ писалъ Лютеръ: *oportet ergo hominem suis operibus diffidere et velut paralyticum remissis manibus et peibus gratiam operum artificem implorari.*

Является тот же вопрос, который я раньше поставил и ради котораго приходится всё снова и снова возвращаться къ теоріи познанія: кто правъ? Прегніе-ли философы, которые находили абсолютную истину только въ метафизической области и тамъ спасались отъ релятивизма? Новѣйшіе философы, которые, отрекшись отъ метафизики, увидѣли себя вынужденными принять релятивизмъ въ наименѣе вызывающей и оскорбительной для человѣческаго разума формѣ? Или, наконецъ, Гуссерль, который увѣренъ и со всей безудержностью фанатически убѣжденнаго человѣка доказываетъ, что можно, не прибѣгая къ метафизикѣ, спастись отъ релятивизма и, что люди, хотя мало или не все знаютъ, но что знаютъ, знаютъ по-настоящему, такъ что ни боги, ни ангелы, ни демоны не могутъ оспаривать ихъ истинъ? Этотъ и только этотъ вопросъ пытаются разрѣшить всѣ теоріи познанія. И то или иное разрѣшеніе этого вопроса предопредѣляетъ собою философію человѣка. Вѣрнѣе та или иная философія—если разрѣшается подъ философіей разумѣть тоже и умонастроеніе—направить его къ соответствующей теоріи познанія. Почувствовалъ человѣкъ всѣмъ своимъ существомъ, что жизнь выходитъ за предѣлы тѣхъ истинъ, которыя могутъ быть выражены въ равно для всѣхъ пріемлемыхъ сужденійхъ и обоснованы посредствомъ традиціонныхъ методологическихъ пріемовъ—и его уже равно не удовлетворитъ ни специфическій релятивизмъ Зигварта и Эрдмана, ни безудержный рационализмъ Гуссерля. Въ первомъ случаѣ ему явно будетъ нежеланіе выйти за предѣлы позитивизма, исходящее не изъ теоретическихъ даже соображеній, опредѣляющееся привычкой жить въ хорошо извѣстныхъ, давно знакомыхъ, и потому милыхъ условіяхъ существованія, а можетъ-быть—хоть это и звучитъ парадоксально—коренящееся въ нѣкой непостижимой—метафизической потребности, властно предписывающей индивидуальному „разуму“ до времени или даже навсегда знать только свою раковину—и тогда онъ готовъ будетъ всецѣло принять аргументацію Гуссерля. Дѣйствительно, специфическій

релятивизмъ ничѣмъ не отличается отъ релятивизма индивидуальнаго. И тотъ, и другой превращаютъ міръ нашихъ истинъ въ міръ призраковъ и сновидѣній. Всѣ гарантіи несомнѣнностей и прочностей, которыми снабжали насъ логика и теорія познаній, падаютъ: мы должны жить въ постоянной неизвѣстности, всегда трепетать и быть готовымъ къ чему угодно. Постулаты въ данномъ случаѣ не только не успокаиваютъ, но еще болѣе тревожатъ и волнуютъ. Философія же, еще съ Парменида, обѣщала прочную истину и не дрожащее сердце. И, если Гуссерлю точно удалось не только выявить релятивизмъ традиціонныхъ гносеологій, но и преодолѣть его въ собственной душѣ и дать человечеству окончательное успокоеніе послѣ тысячелѣтнихъ тревоженій—развѣ не правъ онъ былъ, выдвинувши впереди всего теорію познанія? Будемъ-ли мы знать больше или меньше,—это уже вопросъ почти времени, разъ показано, что то, что мы знаемъ, есть знаніе не только для людей, но и для боговъ. Теперь Декартово допущеніе, что Богъ не хочетъ быть обманщикомъ—допущеніе, конечно, столь же проблематическое, какъ и постулатъ Зигварта, оказывается совершенно излишнимъ. Не нуженъ и анамнезисъ Платона, тоже не внушающій намъ большого довѣрія—кто сейчасъ серьезно говоритъ о томъ, что наши души еще до рожденія нашего существовали въ иномъ мірѣ и теперь, въ этой жизни, вспоминаютъ видѣнныя ими нѣкогда истины? Пусть человѣческая душа впервые возникла послѣ рожденія, пусть себѣ Богъ будетъ какимъ угодно хитрымъ, безнравственнымъ и лживымъ существомъ—наша наука, наше познаніе ничего этого не боится. Разумъ не выдастъ. И на ряду съ разумомъ нѣтъ и не можетъ быть другого авторитета.

Какъ же преодолеваетъ Гуссерль релятивизмъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ находится въ связи съ вопросомъ, что такое предметъ познанія. Вопросъ, конечно, основной. Уже Платонъ и Аристотель утверждали, что предметомъ познанія является не индивидуальное, а общее.

Средневѣковый реализмъ утверждалъ то же. Только въ новѣйшее время научная мысль почувствовала невозможность говорить объ общемъ, какъ о „предметѣ“. Такъ что на почвѣ канто-фихтевской философіи возникло даже извѣстное ученіе Риккѣрта о томъ, что предметомъ познанія является „должное“. Фрейбургскому философу казалось, что „должное“ вырветъ, наконецъ, бѣдную человѣческую мысль изъ тѣхъ тенетъ, въ которыхъ она безпомощно бьется въ теченіе столѣтій. И Риккертъ, какъ и Гуссерль, всѣми силами старается отбиться отъ когнитивнаго звѣря релятивизма, безпощадно скребушаго ученую совѣсть философствующаго человѣка. Но радость Риккѣрта была непродолжительна. Скоро выяснилось, что „должное“ плохое лѣкарство противъ сомнѣній: оно развѣ годится, какъ анестезирующее, и то не надолго, средство. Гуссерль разрѣшаетъ вопросъ совѣмъ по-иному, возстановляя платоновское ученіе объ идеяхъ или средневѣковый реализмъ, правда, въ своемъ истолкованіи.

Прежде всего Гуссерль противопоставляетъ акты истинныхъ сужденій индивидуальнаго человѣка истинѣ. Я высказываю сужденіе, что $2 \times 2 = 4$. Это сужденіе мое, конечно, чисто-психологическій актъ, и, какъ таковой, можетъ быть предметомъ изученія психологіи. Но сколько бы психологъ не выяснялъ намъ законы реального мышленія, онъ никоимъ образомъ изъ этихъ законовъ не выведетъ принципа, по которому истина отличается отъ лжи. Наоборотъ, всѣ его разсужденія уже предполагаютъ, что въ его распоряженіи есть критерій, которымъ онъ отличаетъ истину отъ лжи. Гносеолога вовсе не занимаютъ отдѣльные сужденія Ивана или Петра, что дважды два четыре, но истина о томъ, что $2 \times 2 = 4$. Отдѣльныхъ сужденій объ одномъ и томъ же предметѣ тысячи, но истина одна. „Если естествоиспытатель изъ законовъ о рычагѣ, тяжести и т. п. заключаетъ о способахъ дѣйствія машины, онъ, конечно, переживаетъ нѣкоторые субъективные акты. Но субъективнымъ связямъ мысли соответствуетъ нѣкое объектив-

ное (т.-е. адекватно примѣняющееся къ данной въ очевидности „субъективности“) единство значенія, которое есть то, что оно есть, все равно, осуществляетъ ли его кто-либо въ мышленіи или не осуществляетъ“ ¹⁾). Та же мысль еще ярче выражена Гуссерлемъ въ 1-мъ томѣ его „Лог. Исслѣд.“. „Если бы исчезли всѣ тяготѣющія другъ къ другу тѣла, то этимъ бы не былъ уничтоженъ законъ тяготѣнія, онъ остался бы только безъ возможности фактическаго примѣненія. Онъ, вѣдь, ничего не говоритъ о существованіи тяготѣющихъ массъ, а только о томъ, что присуще тяготѣющимъ массамъ, какъ таковымъ“ ²⁾). И въ томъ, и въ другомъ случаѣ Гуссерль подчеркиваетъ, что феноменолога занимаетъ не сходство отдѣльныхъ психологическихъ переживаній одного или многихъ индивидуумовъ. Не въ томъ дѣло, что я и вы и еще миллионы разныхъ людей, когда судили о законахъ рычага или тяготѣнія, испытывали схожія переживанія, которыя выражали въ одинаковыхъ высказываніяхъ! Это нужно постоянно имѣть въ виду, если мы хотимъ правильно понять Гуссерля. Онъ неоднократно объ этомъ говоритъ и въ первомъ, и во второмъ томѣ своихъ „Log. Unters“, такъ что это является у него своего рода лейтмотивомъ. Приведемъ поэтому еще одну цитату, разъясняющую его мысль: „То, что выражаетъ положеніе, π есть трансцендентное число, когда мы, читая его въ книгѣ, понимаемъ или, обращаясь къ другимъ, имѣемъ въ виду, не есть индивидуальная, всегда повторяющаяся черта нашего мыслительнаго переживанія. Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ эта черта является индивидуально измѣняющейся, но смыслъ высказываемаго положенія долженъ быть *идентичнымъ*. Если мы или другія лица повторяемъ то же положеніе съ равной интенціей (mit gleicher Intention), то въ каждомъ случаѣ получатся другіе феномены, другія слова и моменты пониманія. Но, въ противоположность безграничному разнообразію индивидуальныхъ переживаній, то, что въ нихъ выра-

¹⁾ Log. Unters. II, 94 стр. Н. 22 стр.

²⁾ Лог. Иссл. I, 130.

жено, повсюду идентично; оно тождественно (*es ist dasselbe*) въ строжайшемъ смыслѣ слова. Какъ бы ни было много лицъ и актовъ суждений, значеніе положенія не умножается, сужденіе въ идеальномъ, логическомъ смыслѣ — едино. Мы настаиваемъ здѣсь на строгой идентичности значенія (*der Bedeutung*) и отличаемъ его отъ постоянного психическаго характера значенія (*der Bedeutung*) не по субъективной склонности къ тонкимъ расчлененіямъ, но въ силу несомнѣннаго теоретическаго убѣжденія, что только такимъ образомъ можно справиться съ основной задачей логики. При чемъ тутъ идетъ рѣчь не о простой гипотезѣ, которая находитъ свое оправданіе въ плодотворности предлагаемыхъ ею объясненій (*durch ihre Erklärungsergiebigkeit*); мы беремъ ее, какъ непосредственно воспринимаемую истину, и ссылаемся здѣсь на послѣдній авторитетъ во всѣхъ вопросахъ познанія — на очевидность; я вижу, что въ повторныхъ актахъ представленій и суждений я мыслю и могу мыслить совершенно то же (*identisch dasselbe*), то же понятіе или то же положеніе; я вижу, что тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о положеніи или объ истинѣ: Π есть трансцендентное число, я менѣе всего имѣю въ виду индивидуальное переживаніе или моментъ индивидуальнаго переживанія того или иного лица. Я вижу, что эта рефлектирующая рѣчь дѣйствительно имѣетъ своимъ предметомъ то, что въ простой рѣчи является значеніемъ (*was in der schlichten Rede die Bedeutung ausmacht*). Я, наконецъ, усматриваю, что то, что я мыслю или воспринимаю (если я его опишу) въ названномъ положеніи, остается тождественнымъ и неизмѣннымъ (*identisch ist, was es ist*), мыслю ли я или существую и вообще существуютъ или не существуютъ мыслящіе люди и акты. Это истинная идентичность, которую мы здѣсь утверждаемъ, есть нечто иное, какъ идентичность вида (*keine andere als Identität der Spezies*). Такъ, и только такъ, какъ идеальное существо, можетъ она охватывать (*ὑμβαλλεῖν εἰς ἓν*) разсѣянное многообразіе индивидуальныхъ единичностей“ ¹⁾. И еще „иде-

¹⁾ Log. Unt. II, 99.

альные предметы существуют по истинѣ... Это, конечно, не исключаетъ того, что смыслъ этого бытія и съ нимъ смыслъ предикаціи не вполне и не совсѣмъ тотъ же, когда за реальнымъ субъектомъ признается или отрицается реальный предикатъ, его свойство: мы не отрицаемъ этого, наоборотъ, мы подчеркиваемъ, что въ предѣлахъ отвлеченнаго единства существующаго или, что то же, предмета вообще есть основная, категоріальная разница, съ которой мы считаемся, отдѣляя идеальное бытіе отъ реального, бытіе, какъ видъ, отъ бытія индивидуальнаго. Но это различіе не отмѣняетъ высшаго единства въ понятіи предмета“¹⁾. И, наконецъ: „на каждомъ примѣрѣ мы наглядно можемъ убѣдиться, что въ познаніи видъ становится предметомъ и что по отношенію къ виду возможны сужденія въ тѣхъ же логическихъ формахъ, что и въ отношеніи къ индивидуальнымъ предметамъ“²⁾.

V.

Вотъ три главныхъ положенія, которыми держится рационализмъ Гуссерля. Первое: теорія, допускающая утвержденія, исключаютія всякаго рода теоріи, безсмысленна. Это положеніе, доставшееся Гуссерлю отъ древней философіи и принимаемое за безспорное всѣми гносеологами нашего времени, служить ему, главнымъ образомъ, для опроверженія существующихъ теорій познанія. Второе положеніе тоже не новое: противопоставленіе гносеологической точки зрѣнія психологической. И оно, какъ я говорилъ, уже представлялось неокантіанцами въ оправданіе знаменитаго ученія Канта о томъ, что разумъ диктуетъ законы природѣ. Особенность Гуссерля лишь въ томъ, что онъ и второе положеніе проводитъ съ той безудержной смѣлостью и рѣшительностью, которыя отличаютъ всѣ изслѣдованія этого замѣчательнаго мыслителя. Онъ хотя и назвалъ II-й томъ своихъ „Log. Unters.“ изслѣдованіями по феноменологіи

¹⁾ Jb. 125.

²⁾ Jb. 111.

и теории познания, ставитъ себѣ на самомъ дѣлѣ задачу освободиться отъ всякой теории въ собственномъ смыслѣ этого слова. Въ одномъ изъ примѣчаній (II, IIQ) по поводу употребленнаго имъ самимъ выраженія „теорія абстракціи“, онъ заявляетъ: „здѣсь слово теорія не совсѣмъ умѣстно, ибо, какъ видно изъ ниже слѣдующаго, задача моя не въ томъ, чтобы теоретизировать, т.-е. объяснять“ (erklären, которому онъ противопоставляетъ въ текстѣ aufklären). Такъ что, пожалуй, можно сказать, что его теорія познания стремится къ тому, чтобы упразднить всякую теорію познания. Это, конечно, было бы величайшимъ торжествомъ для рационализма. Ибо выяснилось бы, наконецъ, что разумъ не нуждается въ оправданіи, а самъ все можетъ оправдать. И, правду сказать, Гуссерль вѣрно почувствовалъ, что такъ и только такъ нужно ставить вопросъ теории познания. Оттого-то онъ столь рѣшительно защищаетъ свое первое положеніе и такъ смѣло проводитъ его. По той же причинѣ онъ настаиваетъ на бытіи или существованіи идеальныхъ предметовъ, въ которомъ мы съ очевидностью убѣждаемся въ непосредственномъ воззрѣніи и вводитъ, какъ мы помнимъ, идеальные предметы въ одну категорію съ реальными по основному признаку послѣднихъ—бытію или существованію. Если эти „аргументы“ дѣйствительно неопровержимы, то Гуссерль можетъ считать свое дѣло сдѣланнымъ. Психологизму придется навсегда покинуть область философіи, гдѣ воцарится царство абсолютныхъ истинъ. Наука въ правѣ будетъ спокойно двигаться впередъ, не боясь уже никакихъ ударовъ съ тыла. Всѣ ея рѣшенія будутъ окончательными и безповоротными. На ряду съ ней и надъ ней не будетъ уже никакой компетентной инстанціи. Какъ она постановитъ, такъ и будетъ: *Roma locuta, causa finita.*

Повторяю, нужно отдать справедливость Гуссерлю. Ни въ одной современной теории познания вопросъ не поставленъ такъ остро, смѣло открыто, какъ у него. Гуссерль не хочетъ никакихъ компромиссовъ: либо все, либо ничего.

Либо очевидность есть тотъ послѣдній пунктъ, къ которому стремится человѣческій духъ, когда онъ ищетъ истины, и эта очевидность вполне достижима человѣческими же средствами, либо на землѣ должно наступить царство хаоса и безумія, въ которомъ на державныя права разума, на его скипетръ и корону станутъ притязать всѣ, кому только не лѣнь протянуть руку, и „истина“ окажется немало не похожей на тѣ незыблемые выводы, которыхъ искали и которые находили до сихъ поръ строгія науки. Тогда, можетъ быть, придется вспомнить добрымъ словомъ и ту незрѣлую „мудрость“, отъ которой отвернулся Гуссерль, а то даже и астрологию съ алхиміей. Все это были, конечно, не науки, но наукоподобныя построения, которыя опирались на разумъ. Пожалуй, вздохнуть даже по католической теологіи: вѣдь, какъ никакъ, Тома Аквинскій былъ вѣрнымъ послѣдователемъ Аристотеля.

Итакъ, приглядимся поближе къ „аргументаціи“ Гуссерля. Я взялъ слово аргументація въ кавычки, ибо Гуссерль, взывающій къ возрѣнію и къ очевидности, какъ мы знаемъ, ставитъ свою задачу такъ, чтобъ избавить себя отъ всякой необходимости что-либо доказывать. Erklärungen онъ предоставляетъ всякимъ другимъ наукамъ, задача же феноменологіи находится по ту сторону всякихъ доказательствъ. Ея дѣло не erklären, а aufklären (II, 120). Таково положеніе: теорія, допускающая положенія, отрицающая возможность всякой теоріи, бессмысленна, стало быть неприемлема. Или, какъ выразился Аристотель, такого рода теоріи сами себя отминаятъ.

Какъ мы помнимъ, этимъ положеніемъ Гуссерль разбиваетъ тотъ специфическій релятивизмъ, который онъ усмотрѣлъ въ гносеологіяхъ Зигварта, Эрдмана, Милля и др. Дѣйствительно ли это соображеніе такъ неотразимо? Т.-е. дѣйствительно-ли, если мы признаемъ, что наша истина есть человѣческая истина, мы этимъ внесемъ въ свои размышленія элементъ, который сдѣлаетъ ихъ ни къ чему не нужными. обратитъ ихъ въ пустые звуки?

На первый взгляд какъ будто бы такъ. Не даромъ же эллинская философія такъ прочно владѣть въ теченіе тысячелѣтій человѣческими умами. И потомъ: очевидность, на которую ссылается Гуссерль; мы непосредственно убѣждаемся, что положеніе, отмѣняющее самого себя, бессмысленно.

Но, съ другой стороны, наше вниманіе останавливаетъ поразительный фактъ. Сколько ни гнали изъ философіи несчастный релятивизмъ—онъ все продолжаетъ жить и жизнеспособность его и заражающая сила, послѣ тысячелѣтняго бродячаго и безпріютнаго существованія, не только не упала, но, повидимому, возросла. Самъ Гуссерль свидѣтельствуешь, что подъ тѣмъ или инымъ предлогомъ наиболѣе добросовѣстные и проникательные ученые, не считаясь съ издревле наложеннымъ на релятивизмъ aquae et ignis interdictio, не только поддерживаютъ постоянное общеніе съ закоренѣлымъ грѣшникомъ, но оказываютъ ему всяческій почетъ и уваженіе, словно онъ былъ бы величайшимъ праведникомъ. Въ чемъ тутъ тайна? Почему громовыя проклятія папы-разума оказываются недостаточно дѣйственными и Гуссерлю вновь приходится возвысить свой голосъ и провозгласить анаѣму почти всей современной философской общинѣ, въ лицѣ ея наиболѣе замѣчательныхъ и лойяльныхъ представителей? Гуссерль себѣ такого вопроса не ставитъ и ставить не можетъ. Весь характеръ его философскихъ устремленій возбраняетъ ему считаться съ дѣйствительностью и исторіей, какъ съ факторами совершенно независимыми. Для него, признающаго примать автономнаго разума, дѣйствительность всегда уходитъ на второй планъ. Онъ заранѣе вполнѣ убѣжденъ, что всякій фактъ долженъ уложиться въ умозрѣніе, ибо умозрѣніе обладаетъ всей чистотой апіорности: wir werden uns nicht zu der Ueberzeugung entschliessen, es sei psychologisch möglich was logisch und geometrisch widersinnig ist (II, 215).

Возражать Гуссерлю, оставаясь на его почвѣ, конечно, бесполезно. Достаточно вамъ раскрыть ротъ для возраженія,

чтобъ тотчасъ же быть остановленнымъ имъ: разъ вы допускаете положенія, исключаютія возможность всякихъ положеній, вы произносите бессмысленныя фразы и потому лишаетесь слова.

Но сдѣлаемъ такой опытъ. Гуссерль, вообще говоря, избѣгаетъ метафизики, т.-е. просто не любитъ и не интересуется ею. Но онъ готовъ выслушать какія угодно метафизическія допущенія и даже внимательно отнестись къ нимъ, если только они высказываются не какъ „строго научныя истины“, а какъ гипотетическія предположенія и если они не заключаютъ въ себѣ внутренняго противорѣчія.

Такъ вотъ сдѣлаемъ одно изъ тѣхъ предположеній, которыя приходили въ голову Декарту, хотя, по разнымъ метафизическимъ же соображеніямъ и не приѣмлемыя, но все же возможныя. Допустимъ, что Богъ хочетъ обманывать людей и что Онъ въ дѣйствительности ихъ обманываетъ. Намъ ясно, какъ показала Декартъ, что, для того, чтобъ насъ обмануть, Богъ все-таки долженъ сдѣлать такъ, чтобъ мы существовали и даже чтобъ мы знали истину о своемъ существованіи. Но затѣмъ, давши намъ, хотя бы и противъ своей воли—ибо иначе и Богу невозможно было бы насъ обмануть—эту единственную истину, Богъ спокойно можетъ уже во всемъ остальномъ обманывать насъ и заставить насъ вѣрить, что всѣ остальные наши истины такъ же несомнѣнны, какъ истина о нашемъ существованіи. Конечно, можетъ быть, Декартъ и правъ, отвергая съ негодованіемъ мысль о томъ, что Богъ, всеблагое, всесовершеннѣйшее и т. д. существо, способенъ обманывать людей. Но, можетъ быть, Декартъ и не правъ. При всей своей геніальности, родоначальникъ новѣйшаго рачіонализма могъ быть недостаточно освѣдомленъ о дѣляхъ и путяхъ Провидѣнія. И, затѣмъ, во всякомъ случаѣ, предположеніе Декарта, что Богъ не можетъ быть обманщикомъ,—предположеніе чисто метафизическаго характера, на которое теорія Гуссерля, чисто апріорная и сводящая свои положенія къ очевидности, опираться не можетъ. Стало быть, возможно, что Богъ обма-

нываетъ людей во всемъ, кромѣ того, что они существуютъ. И, стало быть, возможны другія существа—скажемъ тѣ же ангелы или самъ Богъ, которыхъ никто не обманываетъ и которыя видятъ настоящую истину. Что же? Для нихъ человѣческая истина будетъ именно истиной специфической, годной, полезной и нужной (а можетъ быть, негодной и вредной) для людей, но въ иныхъ мірахъ совершенно ни къ чему не приложимой. Говорятъ, что мы не можемъ себѣ представить иного сознанія, чѣмъ наше. Но это совершенно не вѣрно. Точно нарочно, чтобъ не только обмануть насъ, но и внушить намъ вѣчное, мучительное подозрѣніе о томъ, что мы жертвы обмана, сама природа часто погружаетъ насъ въ такія состоянія, при которыхъ „очевидность“ становится совсѣмъ другой, чѣмъ та, которая служить опорой для гуссерлевской гносеологіи. Вспомнимъ состоянія опьяненія виномъ, дѣйствіе морфія или опиума, вспомнимъ состояніе экстаза и, наконецъ, „нормальное“, такъ сказать, состояніе сна, правильно чередующееся съ состояніемъ бдѣнія. Спящій человѣкъ, сравнительно съ человѣкомъ бодрствующимъ, можетъ считаться какъ бы существомъ изъ иного міра. У него есть своя дѣйствительность, такъ непохожая на дѣйствительность дня. Есть, наконецъ—и это для насъ наиболѣе важно—и своя логика и свои аргюіи у сновидцевъ, притомъ такая логика и такія аргюіи, которыя ничего общаго не имѣютъ даже съ относительными истинами, принимаемыми релативистами типа Зигварта или Милля. И причемъ ихъ логика тоже основывается на очевидности. Если человѣку снится, что онъ китайскій императоръ и, въ качествѣ такового, вырѣзываетъ монограммы на геометрическомъ мѣстѣ точекъ, не имѣющихъ никакихъ общихъ свойствъ (сновидѣнія сплошь и рядомъ преподносятъ намъ такую дѣйствительность)—онъ нисколько не чувствуетъ противорѣчивости тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ складываются его представленія и сужденія. Наоборотъ—и это, какъ каждый знаетъ по своему опыту, часто бываетъ во снѣ—если вдругъ у спящаго зародится сомнѣніе въ томъ,

что на геометрическомъ мѣстѣ можно вырѣзывать монограммы, или что китайскимъ императоромъ можетъ быть человѣкъ, ни слова не знающій по-китайскии и родившійся въ Россіи или Англии, словомъ если анамнезисъ о потусторонней для спящаго „истинѣ“ попытается помѣшать „естественному“ и „закономѣрному“ ходу мыслей посюсторонняго, имманентнаго разсужденія, *логика* сновидѣній вступаетъ въ свои права и съ „очевидностью“, не терпящей и не допускающей никакихъ сомнѣній, приводитъ насъ къ убѣжденію, что всѣ наши анамнезисы только сверлящій релятивизмъ, ибо—какъ для спящаго становится совершенно ясно—китайскій императоръ никогда и не можетъ быть китаецемъ, точно такъ же, какъ и монограмма обязательно вырѣзывается на геометрическомъ мѣстѣ. Словомъ, „очевидность“, преодолюющая сомнѣнія, „очевидность“, желающая быть послѣдней инстанціей и умѣющая по своимъ желаніямъ властно направлять мысль грезящаго человѣка, играетъ ту же роль въ сновидѣніяхъ, какая свойственна ей и наяву ¹⁾. И далѣе еще: часто во снѣ мы вдругъ начинаемъ чувствовать, что всѣ разыгрывающіяся предъ нами событія ложны, что они—плоды нашего воображенія, что мы *только спимъ* и, чтобъ высвободиться изъ сѣти лжи и безумныхъ аргюментовъ, въ которыхъ мы запутались, намъ нужно проснуться. Т.-е. въ сонномъ состояніи, среди тѣхъ истинъ, которыя могутъ быть истинами только для species homo dormiens, у насъ вдругъ появились двѣ истины уже не специфическія, а абсолютныя. Если бы мы во снѣ разсуждали, какъ разсуждаютъ Гуссерль и эллины, мы какъ разъ должны были бы эти двѣ истины отвергнуть, какъ заключающія въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Разъ мы утверждаемъ, что мы спимъ и что наша очевидность есть очевидность сновидцевъ, т. е. очевидность обманчивая, то стало

¹⁾ Ср. окончаніе „Исповѣда“ Толстого: „и тутъ, какъ то часто бываетъ во снѣ, мнѣ представляется тотъ механизмъ, посредствомъ котораго я держусь, естественнымъ, понятнымъ, несомнѣннымъ, несмотря на то, что наяву этотъ механизмъ не имѣетъ смысла“.

быть и наше утверждение, что мы спимъ тоже ложно. Но по *dormiens*, релятивизируя свою сонную истину, релятивизируетъ бытіе и т. д. А межъ тѣмъ наше убѣжденіе, что мы спимъ и что нужно проснуться, чтобъ найти истину,—эти наши релятивизирующія сужденія суть *единственныя истинныя*, мало того, что истинныя—*единственно ведущія къ тому*, чтобъ *избавиться отъ безсмысленной, невыносимо оскорбительной, кошмарной лжи сновидѣній*.

VI.

Я далекъ отъ мысли уподоблять нашу жизнь сновидѣнію и продолжать дальнѣйшія параллели. Да въ этомъ и нѣтъ надобности. Мнѣ важно было выяснитъ, что первый, основной аргументъ Гуссерля вовсе не такъ грозенъ, какъ это принято думать. *Не всегда* мы въ правѣ дѣлать заключенія изъ слѣдствій и тоже *не всегда* нужно бояться противорѣчивыхъ сужденій. Есть нѣкоторая граница, за которой человекъ руководится уже не общими правилами логики, а чѣмъ-то инымъ, для чего люди еще не подыскали и, вѣрно, никогда не подыщутъ соотвѣтствующаго названія. А потому не слѣдуетъ слишкомъ довѣряться нашимъ апріорнымъ истинамъ и нужно, вопреки всѣмъ философскимъ традиціямъ, во-время отъ нихъ отказываться. Такъ что, если уже отдѣлять гносеологическую точку зрѣнія отъ психологической, то, пожалуй, правильнѣй слѣдовать примѣру Эрдмана и Зигварта, которые въ своихъ теоріяхъ познанія выводятъ, такъ сказать, релятивизмъ за общія скобки своихъ гносеологическихъ рассужденій. Тогда, по крайней мѣрѣ, соблюдено основное требованіе, законно предъявляемое къ теоріи познанія: предпосылки ясно и отчетливо формулированы. При этомъ условіи можно оставаться позитивистомъ и не выходить за предѣлы имманентнаго. Положеніе же Гуссерля, который, какъ ибсеновскій Брандъ, не хочетъ идти ни на какіе компромиссы и, вмѣстѣ съ тѣмъ, боится или гнушается метафизики, становится, хотя онъ этого и не подо-

зрѣваетъ, совершенно безвыходнымъ. Онъ ясно видитъ, къ какимъ нелѣпымъ выводамъ приходитъ человѣкъ, рѣшившійся релятивизировать истину, но онъ совсѣмъ не замѣчаетъ, что намъ грозитъ не меньшая опасность, если мы, не выходя изъ области имманентнаго, захотимъ нашу истину абсолютизировать. Остановимся на этомъ нѣсколько подробнѣй.

Основное положеніе ученія Гуссерля о предметѣ познанія,—ученія, находящагося въ связи съ ученіемъ Лейбница, къ которому Гуссерль считаетъ себя стоящимъ ближе, чѣмъ къ какому-либо иному философу, ¹⁾ о *vérités de raison et vérités de fait*, какъ мы помнимъ, утверждаетъ бытіе идеальнаго,—бытіе, которое принадлежитъ къ той же категоріи, къ которой относится и бытіе реальнаго, представляя изъ себя лишь одинъ изъ двухъ видовъ одного и того же рода. *Verités de raison* имѣютъ; однако, совершенно самостоятельное бытіе, отъ бытія реальнаго нисколько не зависящее, я бы сказалъ бытіе *par excellence*. Пусть не будетъ ни одного живого существа на свѣтѣ, пусть исчезнуть всѣ до послѣдняго реальные предметы,—общіе законы, истины и общія понятія будутъ продолжать существовать.

Если бы реальный міръ никогда и не возникалъ, это бы нисколько не отразилось на бытіи міра идеальнаго, который бы одинъ могъ заполнить всю категорію, въ которой сейчасъ вмѣщается и бытіе реальнаго. $2 \times 2 = 4$ было бы самимъ собой, если бы никогда ни одно существо не мыслило этого положенія. И законы тяготѣнія останутся законами тяготѣнія, когда исчезнутъ всѣ тяготѣющія массы, и были законами тяготѣнія прежде, чѣмъ массы были вызваны къ существованію.

Но каково же отношеніе истинъ разума или идеальныхъ къ дѣйствительности, къ реальному? Разумъ совершенно автономно декретируетъ свои законы, нисколько не считаясь съ тѣмъ, есть ли дѣйствительность или ея совсѣмъ

¹⁾ Лог. иссл. I, 163 и 191; ср. 117.

нѣтъ. И въ самомъ дѣлѣ, разъ идеи существуютъ, имѣютъ собственное бытіе — для чего же имъ считаться съ инымъ какимъ-либо бытіемъ? И въ правѣ ли мы, исповѣдуя ученіе о суверенитетѣ разума, утверждать что бы то ни было о реальности, не испросивши предварительно на этотъ счетъ согласія верховнаго властелина, λόγος ἀδέσποτος? Мы помнимъ, что на ряду съ разумомъ нѣтъ больше никакого авторитета. И разумъ не есть нѣчто реальное, психологическое, нѣкое *hic et nunc*. Разумъ самъ тоже идеаленъ — нѣчто въ родѣ „сознанія вообще“ или „гносеологическаго субъекта“ прежнихъ школъ. И какъ такой разумъ рѣшить, такъ и будетъ.

Такъ вотъ: достаточно только поставить разуму вопросъ о бытіи реальныхъ предметовъ для того, чтобъ сразу получить самый опредѣленный и *непреклонно* категорическій отвѣтъ: реального бытія нѣтъ и быть не можетъ, оно есть нѣкое *contradictio in adjecto*, нисколько не лучшее, а то и много худшее, чѣмъ тотъ психологизмъ, къ которому близорукіе философы каждый разъ возвращаются, несмотря на всѣ запреты разума ¹⁾. И, въ самомъ дѣлѣ, разъ разумъ автономенъ, какими средствами принудите вы его признать индивидуальную дѣйствительность, надъ которой онъ совершенно не властенъ? И, вообще, какъ можете вы принудить его, который самъ всѣхъ ко всему принуждаетъ и который, по своему существу, не выносить надъ собой даже и тѣни насилія? На такое самоограниченіе онъ никогда не пойдетъ — ибо отлично знаетъ, что это означаетъ. А что реальное бытіе — непримиримѣйшій и главнѣйшій врагъ разума, я думаю, что это такая же *самоочевидная истина*, т.-е. истина, по поводу которой разумъ не допускаетъ никакихъ дальнѣйшихъ споровъ, какъ и истина о законѣ противорѣчія. Все реальное, т.-е. все, выражаясь по Гуссерлю, существующее *hic et nunc*, предъ лицомъ разума есть *чистѣйшая нелѣпость*,

¹⁾ См. II т. Log. Unt. стр. 21 и 22, гдѣ Гуссерль говоритъ: *nicht die mindeste Behauptung über reales Dasein* и „*ob es überhaupt Menschen und Natur giebt*“.

которая не можетъ быть рѣшительно ничѣмъ оправдана. Мы можемъ еще принять *идею* о реальности, идею о пространствѣ и времени, въ которыхъ существуетъ реальное — но самого реального мы, т. е. нашъ разумъ, не отрекаясь отъ самого себя, принять не можетъ. Такъ что, если бы реальность для своего бытія нуждалась въ разумномъ признаніи — она бы и поднесъ продолжала пребывать въ небытіи. Иначе говоря, между идеальнымъ и реальнымъ бытіемъ, или выражаясь въ терминахъ Гуссерля, между разумомъ и дѣйствительностью открывается нѣкій непримиримый антагонизмъ, ожесточеннѣйшая борьба о правѣ на бытіе. Чѣмъ больше одолеваетъ разумъ, тѣмъ меньше мѣста остается для дѣйствительности. Полная же побѣда идеальнаго начала знаменуетъ собой гибель міра и жизни. Такъ что я, въ противоположность Гуссерлю, скажу: абсолютизировать идеальное значитъ релятивизировать, даже уничтожить всякую реальность. Стремленіе же Гуссерля примирить разумное съ дѣйствительнымъ, идеальное съ реальнымъ путемъ отнесенія ихъ въ одну общую категорію бытія, гдѣ каждому изъ нихъ предоставлены равныя права — есть не разрѣшеніе, а затемненіе вопроса, ибо лишь создаетъ возможность законмѣрнаго, такъ сказать, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, въ который, я бы сказалъ, укрылся все тотъ же преслѣдуемый и столько разъ уже испепеленный, но всегда, какъ фениксъ изъ огня, возрождающійся релятивизмъ. Оба вида бытія принадлежатъ къ одному роду, и что можетъ быть соблазнительнѣе и естественнѣе, при такихъ условіяхъ, чѣмъ подмѣна идеальнаго реальнымъ и наоборотъ?

Когда Гуссерль утверждаетъ, что какой-нибудь математическій законъ продолжалъ бы существовать, если бы никогда не было ни одного реального сознанія, этотъ законъ постигавшаго, онъ, конечно, совершаетъ этотъ *μετάβασις*, который былъ бы совершенно не возможенъ, если бы онъ не сдѣлалъ допущенія о бытіи идеальныхъ сущностей. Тоже не сталъ бы онъ говорить, что сохранился бы законъ тяготѣнія, если бы даже исчезли всѣ тяготѣющія массы. Если

это утверждение не есть безсодержательная тавтология (въ чемъ, конечно, Гуссерля нельзя заподозрить), то оно безусловно ошибочно, ибо не только въ случаѣ исчезновенія массъ прекратилъ бы свое существованіе законъ тяготѣнія, но массы могли бы сохраниться, а законъ могъ бы прекратить свое существованіе. Больше того, вполне допустимо предположеніе Милля, что гдѣ-нибудь въ иныхъ планетныхъ сферахъ (а можетъ быть и гораздо ближе къ намъ) и сейчасъ массы не тяготѣютъ другъ къ другу, а свободно то приближаются, то отдаляются, не подчиняясь въ своемъ движеніи никакому, ~~з~~ранѣе намѣченному плану. Это не только можно, но и должно допустить—если не принять, вслѣдъ за Кантомъ, что разумъ диктуетъ законы природѣ. Наша идея о законмѣрности, наши идеи о разумныхъ связяхъ, о вѣчныхъ смыслахъ, какъ выражается Гуссерль,—чисто эмпирическаго происхожденія. Гуссерль, видно, и самъ это понимаетъ—но только полагаетъ, что объ этомъ нужно забыть, чтобъ не подпасть древней анаемѣ, провозглашенной еще эллинскими отцами ученой церкви противъ всѣхъ не покорствующихъ велѣніямъ разума. Нѣтъ, нужно, необходимо считаться. Тогда выяснится, что и старое $2 \times 2 = 4$ тоже не можетъ существовать, если нѣтъ чело-вѣческаго сознанія, выдумавшаго и единицу, и 2, и 4, и то правило умноженія, по которому изъ множимаго составляется произведеніе, какъ множитель составленъ изъ единицы. Если это помнить, то намъ станетъ тоже очевиднымъ, что идеальныя сущности, съ ихъ надвременнымъ и потому какъ бы вѣчнымъ бытіемъ—самыя *преходящія*, самыя бренныя сущности.

Въ родѣ шахматныхъ фигуръ и самой шахматной игры. И въ шахматахъ—это вамъ самъ Гуссерль скажетъ—король или королева, словомъ любая фигура, есть идеальная сущность, нисколько не измѣняющаяся отъ своихъ реальныхъ воплощеній. Будетъ ли король сдѣланъ изъ золота, слоновой кости или изъ тѣста, будетъ ли онъ своими размѣрами равняться быку или воробью, имѣть на своей головѣ ко-

рону или тиару, — его идеальная сущность, конечно, от того нисколько не измѣнится, какъ не измѣнилась бы она, если бы никогда ни одна шахматная фигура не воплотилась бы въ реальности. То же и про другія фигуры. Соответственно этому, какъ бы отдѣльныя эмпирическія сознанія ни воспринимали идею короля, сама идея останется равной себѣ, идентичной въ строжайшемъ смыслѣ этого слова. Можно такъ же торжественно заявить, что и чудовища, и ангелы, и боги должны будутъ видѣть въ ней то же, что видятъ люди. И заключить отсюда, что она внѣ времени, что она вѣчна — ибо пусть даже весь міръ пройдетъ, шахматныя идеи останутся. Но даже Гуссерлю, при всей его смѣлости, не пришло въ голову говорить по поводу шахматныхъ фигуръ о вѣчныхъ идеяхъ, хотя о шахматахъ онъ по какому-то случаю говорить...

Очевидно, что и слово вѣчный допускаетъ эквивокацію, которой Гуссерль не избѣгъ, несмотря на то, что самъ всегда предостерегаетъ отъ двусмысленнаго употребленія словъ и терминовъ. На приведенномъ примѣрѣ становится яснымъ, что „внѣвременный“ и „вѣчный“ вовсе не синонимы. Что, наоборотъ, „внѣвременный“ по своему значенію гораздо ближе къ слову преходящій. Идеальныя сущности какъ разъ и суть преходящія сущности и никакіе доводы и аргументы разума не предохранятъ ихъ отъ неминуемаго тлѣнія. Пусть онѣ торжествовали въ теченіе вѣковъ и тысячелѣтій, пусть имъ суждено еще болѣе прочное и долговременное торжество. Я самъ склоненъ думать, что владычество идей не скоро исчезнетъ и даже, пожалуй, никогда не исчезнетъ на землѣ. Доводы разума имѣютъ неотразимую власть надъ человѣческимъ духомъ, такъ же, какъ и очарованіе морали. Когда нужно выбирать между разумнымъ и дѣйствительнымъ, человѣкъ всегда станетъ на сторону разумнаго, и то, что философски выявилъ Гуссерль, есть, въ концѣ-концовъ, только смѣлое и открытое выраженіе душевныхъ настроеній подавляющаго большинства нормальныхъ людей: пусть погибнетъ міръ, только бы со-

хранилась справедливость, пусть исчезнет жизнь—но разума мы не отдадимъ. Такъ думали, такъ будутъ думать люди и рационализму можно предсказать долгое, благополучное, почти „внѣвременное“ существованіе.

Но мигъ одинъ—и нѣтъ волшебной сказки.

Бываютъ, однако, у людей такія мгновенья, когда властные императивы царя-разума и сладкіе напѣвы сирены-добра вдругъ теряютъ свое обаяніе. Когда они убѣждаются, что и разумъ, и добро только творенія ихъ собственныхъ рукъ. Мнѣ кажется, что у всѣхъ философовъ бывали такія *lucida intervalla*. Но они либо видѣли въ нихъ признакъ душевной слабости, либо не хотѣли, а то и не умѣли дать имъ исчерпывающее выраженіе въ своихъ твореніяхъ. Я думаю, что самъ родоначальникъ идей, божественный Платонъ, зналъ такія минуты и что именно въ такія минуты зародилась у него его теорія идей. На это указываетъ между прочимъ одно мѣсто аристотелевской метафизики, въ которомъ говорится, что Платонъ и его послѣдователи приходятъ къ своимъ идеямъ, приставляя къ конкретнымъ словамъ словечко *τὸ αὐτό*—*προστίθεντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ἴδιον τὸ αὐτό*. Такимъ образомъ, у нихъ получается *αὐτοάνδρωπος*, *αὐτόϊππος* и т. д. Наблюденіе очень тонкое и совершенно правильное. Правда, оно не достигаетъ поставленной себѣ Аристотелемъ цѣли, т.-е. оно не только не дискредитируетъ платоновскихъ идей, но, облегчая возможность проникнуть въ ихъ сокровенную и наиболее цѣнную сущность—повидимому, эзотерическую,—придаетъ имъ новое очарованіе глубочайшаго, неизреченнаго постиженія.

Тоже и Плотинъ открыто говорилъ не только объ идеѣ человѣка, но и объ идеѣ Сократа, не пугаясь, какъ и полагается великому философу, непримиримыхъ противорѣчій. Разъ онъ пишетъ, (V. 9. 12): должно сказать, что идеи относятся къ общему, не къ Сократу, а къ человѣку; въ другой разъ, съ той же категоричностью утверждаетъ (V, I. начало): если есть Сократъ и душа Сократа, то есть и Сократъ *an sich*, поскольку отдѣльная душа и тамъ (т.-е.

въ умопостигаемомъ мірѣ) есть. Пожалѣль, видно, Плотинъ Сократа—не захотѣль топить его въ общемъ понятіи чело-вѣка. Вдругъ должно быть—и тоже, пожалуй, только на мгновенье—почувствовалъ, что τὸ τιμιώτατον—это какъ разъ Сократъ, тотъ Сократъ hic et nunc, который училъ Платона и котораго, по проискамъ Анита и Мелита, отравили аеиняне. И что безъ живого Сократа философіи никакъ не обойтись—и чѣмъ отказывать ему въ мѣстѣ въ умопостигаемомъ мірѣ, лучше разъ послушаться разума!

У Платона любовь къ индивидуальному проступала съ еще большей рѣзкостью, чѣмъ у Плотина. Для него общія идеи были только оболочкой, броней, которой онъ прикрывалъ отъ постороннихъ, отъ толпы то, что ему было дороже всего въ жизни. Лучшее должны и умѣютъ видѣть въ исключительныя минуты избранники своимъ собственнымъ, особеннымъ глазомъ и они это видятъ, какія бы теоріи ни воздвигались. Толпѣ же нужно показывать то „общее“, которое всегда можно увидѣть „общимъ“ глазомъ, которое всѣмъ можно демонстрировать, т.-е. идеи. Καὶ τὰ μὲν δὴ δρᾶσαι φαινεύ, νοεῖσθαι δ'οὐ, τὰς δ'αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, δρᾶσαι δ'οὐ¹⁾. Постичь умомъ, общимъ для всѣхъ, можно общее, среднее. Глаза же полагается имѣть свои. Таковъ же смыслъ и приведеннаго въ началѣ VII-й кн. „Государства“ образнаго разъясненія значенія идей. Реальныя вещи, тѣ вещи, среди которыхъ мы живемъ, только блѣдныя тѣни настоящихъ реальностей. Мы видимъ Сократа, и восхищаемся имъ. Но это еще не настоящій Сократъ—не тотъ, котораго наша душа всегда видѣла въ прошлой жизни и увидитъ въ будущей. И левъ, и конь, и кипарисъ, которыми мы любуемся здѣсь, много блѣднѣй и блѣднѣй тѣхъ львовъ, коней и кипарисовъ, которые существуютъ въ настоящей дѣйствительности: это дано отчасти прозрѣвать чело-вѣку въ минуты исключительнаго подъема.

Словомъ, сущность „теоріи“ идей, въ томъ видѣ, въ какомъ она открылась Платону въ счастливую минуту моло-

¹⁾ Res. 507. с.

дого вдохновенія, состояла именно въ томъ, что идея есть квинтъ-эссенція реальности, бытіе κατ'ἑξῆς—о немъ же образы видимаго бытія дають лишь слабое представленіе. И только впослѣдствіи, когда была извнѣ навязана задача сдѣлать идеи постояннымъ и *непреходящимъ достояніемъ вѣкъ*, когда, слѣдовательно, пришлось защищать идеи отъ толпы и доказывать всякому встрѣчному и поперечному то, что по существу доказано быть не можетъ, словомъ, когда пришлось сдѣлать изъ философіи „науку“, Платонъ сталъ все больше и больше жертвовать реальностью и выдвигать на первый планъ „очевидныя“ для всѣхъ положенія. Послѣднимъ этапомъ была теорія идей-чиселъ: вѣдь очевидно ариеметикки ничего ужъ не выдумаешь. Такъ что, если вначалѣ Платонъ въ правѣ былъ говорить о томъ, что реальныя вещи только тѣни идей, то, подъ конецъ, у него получилось обратное—идеи у него стали тѣнями реальныхъ вещей,—тѣнями съ рѣзко обозначенными конутрами, которыя въ силу своей опредѣленности для всѣхъ могли стать предметомъ столь импонирующимъ людямъ ἐπιστήμη. Въ такомъ видѣ идеи перешли въ современную науку. Прообразомъ для идей, для *verités de raison* Лейбница и Гуссерля является, конечно, математика. Наука, созданная по образу и подобию математики, хочетъ быть послѣднимъ судьей и авторитетомъ во всѣхъ человѣческихъ сомнѣніяхъ. И, дѣйствительно, если задача совершеннаго судьи сводится прежде всего къ точному знанію всего, что подлежитъ его вѣдѣнію—наука должна брать своимъ предметомъ идеи, въ томъ смыслѣ, въ какомъ это слово употребляется Гуссерлемъ, т. е. то, въ чемъ нѣтъ и не можетъ быть реальности, какъ во всемъ, что есть дѣло человѣческихъ рукъ. Реальное пришло къ намъ неизвѣстно откуда, оно все окружено вѣчной тайной, рождающей безконечныя и совершенно непредусмотримыя измѣненія. Въ этой таинственной измѣнчивости реального вся значительность, вся прелесть и очарованіе жизни. Но никакая наука—это признаетъ и самъ Гуссерль—не справится съ капризной и непостоянной дѣйствительностью. Наука на-

ходить только то, что сама принесла въ дѣйствительность, ей подчинено только неизмѣнное (*ideell, also starr*, какъ выражается Гуссерль); она свободно хозяйничаетъ только въ той области, которая ей принадлежитъ, т.-е. въ области, гдѣ творцомъ является сотворенный, т.-е. самъ человѣкъ. Правда, Спиноза училъ и, надо думать, училъ правильно, что *ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget, ut producat, eo imperfectius est*¹⁾. Но зато въ этой области разумъ можетъ самодержавно властвовать и повелѣвать, ибо тутъ нѣтъ непокорныхъ живыхъ существъ, которымъ можетъ придти на умъ проявить свободную волю. Оживить же идеи человѣку не дано, да если бы и дано было, онъ не отважился бы на такую рискованную затѣю. И потому, чтобъ сохранить за идеями повиновение и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы сравнять ихъ по положенію съ тѣмъ, что сотворено природой, Гуссерль жалуется имъ предикатъ бытія, но въ предикатѣ реальности безусловно отказывается.

VII.

Вернемся снова къ нашей основной темѣ—самодержавію разума. Разумъ утверждаетъ, что наши истины суть нечеловѣческія истины, а абсолютныя, и настойчиво требуетъ отъ насъ признанія, что противоположное утверждение не допустимо, какъ явная бессмыслица. Разумъ утверждаетъ, что реальности нѣтъ и быть не можетъ, ибо бытіе реального есть вызовъ бытію разума. Разумъ, далѣе, требуетъ, чтобъ были приняты всѣ слѣдствія изъ данныхъ положеній и клеймитъ всякое отступленіе отъ этого требованія, какъ преступленіе предъ человѣчествомъ. Все же наше существо, вполне признавая самоочевидность и, стало быть, логическую провомѣрность притязаній разума, чувствуетъ что и очевидность, и логическая правомѣрность въ извѣстныхъ

¹⁾ Eth. t, XXXVI. Append Cr. Плотинъ. V, I, 7.

случаяхъ не обезпечиваютъ самаго главнаго—то' *тριστάτου*—*истинности сужденія*. Подобно тому, какъ спящій человекъ часто еще во снѣ протестуетъ противъ того „единства“ сознанія, которымъ проникнуты своеобразныя воспріятія сновидца, и даже, не давая себѣ отчета въ томъ, что онъ дѣлаетъ, пытается уже не поддержать, а сбросить съ себя навязанное извнѣ убѣжденіе, что единство сознанія является порукой истинности постигаемаго, такъ и для философа возникаетъ вопросъ: кому или чему вѣрять свою судьбу, гдѣ искать истины? Подчиниться ли требованіямъ разума или, рѣшившись стать посмѣшищемъ для другихъ и для себя, отказать разуму въ повиновеніи и признать его не законнымъ властелиномъ, а узурпаторомъ, сознательно превысившимъ свои полномочія?

Очевидность, стоящая на сторонѣ разума, вступаетъ въ борьбу со смутнымъ чувствомъ, которое не умѣетъ найти себѣ никакого оправданія. Гуссерль жалуется, что аргументація изъ слѣдствій недостаточно влияетъ на людей. Но это—прямо можно сказать—поклепъ на судьбу, людей и исторію. Наоборотъ, нужно удивляться тому, какъ безгранично велика сила аргументацій изъ слѣдствій. Вѣдь *reductio ad absurdum*—лучшій способъ борьбы съ идейнымъ, противникомъ, еще болѣе, порой, дѣйствительный, чѣмъ нравственныя обличенія. Самъ Гуссерль имъ пользуется всегда и какъ успѣшно! Всѣ принимающіе специфическій релятивизмъ, даже такіе „выдающіеся изслѣдователи“ какъ Зигвартъ или Эрдманъ попадаютъ у него просто въ сумасшедшіе ¹⁾. Такая „аргументація изъ слѣдствій“ дѣйствуетъ на людей неотразимо. Зигвартъ жилъ еще, когда вышло первое изданіе „*Log. Untersuch.*“—и былъ несказанно потрясенъ, прямо подавленъ нападками Гуссерля. Въ примѣчаніи къ 2-му изданію 1-го т. своей логики онъ пытается отвѣчать своему побѣдоносному противнику—но въ голосъ его нѣтъ ни силы, ни твердости. Чувствуется, что онъ совсѣмъ не убѣжденъ въ томъ,

¹⁾ Логич. изслѣд. I, 131 и въ другихъ мѣстахъ.

что его отвѣтъ отразить удары Гуссерля. Да и какъ могло быть иначе! Онъ, правда, хорошо помнитъ, что его собственныя попытки дать имманентное обоснованіе абсолютнымъ притязаніямъ разума всегда разбивались о какое-то внутреннее, непреодолимое препятствіе. Но аргументація изъ слѣдствій — непризнаніе которой грозитъ, по словамъ Гуссерля, сумасшедшимъ домою, какъ отъ нея избавиться? Тѣмъ болѣе, что Зигвартъ, какъ и Эрдманъ и Риккертъ, всегда самъ широко пользовался такой аргументаціей, всегда довѣрялъ ей и отречься отъ нея никакъ не можетъ. Зигвартъ былъ уже старымъ и больнымъ человѣкомъ, когда вышла книга Гуссерля: онъ даже не дожилъ до выхода въ свѣтъ того изданія своей „Логики“, въ которомъ помѣщенъ его отвѣтъ на нападки Гуссерля. Такъ что, нужно думать, онъ унесъ въ могилу свои послѣднія сомнѣнія...

Трагическій, поистинѣ трагическій вопросъ стоялъ предъ ухотившимъ въ иной міръ философомъ! Всю жизнь ему казалось, что онъ жилъ въ мирѣ съ разумомъ, и вдругъ, почти въ его смертныя часы, Гуссерль отравилъ его совѣсть „аргументаціей изъ слѣдствія“! Зигвартъ умеръ нераскаившимся и непримиреннымъ... Можемъ-ли мы быть увѣренными, что Гуссерль до конца дней своихъ сохранить свою твердую вѣру? Не наступитъ ли и для него страшный часъ, когда ему придется спросить себя: да точно ли разумъ есть преемникъ св. Петра, намѣстникъ Бога на землѣ, на ряду съ которымъ нѣтъ и не можетъ быть авторитета, который говорить именемъ пославшаго его и помазавшаго на царство—или неясная, собственно *невидимая* звѣздочка сомнѣній—за нее же о! πολλοί готовы посадить человѣка въ сумасшедшій домъ—есть та звѣзда изъ Виелеема, которая ведетъ человѣка къ послѣдней истинѣ, совсѣмъ на обычныя человѣческія истины не похожей! Направо пойдешь—коня убьютъ, налѣво пойдешь—самого убьютъ. А средній путь, позитивизма—устроенной семейной жизни, о немъ философу и помышлять неприлично! ein verheirater Philosoph gehört in die Komödie, по слову Ницше.

Гуссерль, пожалуй „поймает меня на словѣ“: говорю же я о Виелеемской звѣздѣ, стало быть о той же абсолютной истинѣ, которую онъ пытается обнаружить своими феноменологическими изслѣдованіями. Я допускаю, скажетъ онъ мнѣ, что критерій истины—одинъ, а разъ я дѣлаю это допущеніе, онъ уже „вынудить“ у меня и всѣ прочія и приведетъ снова къ присягѣ на вѣрность единственному законному господину. Но я не думаю, чтобъ, даже съ его точки зрѣнія, такого рода возраженіе было правильнымъ. Напомню еще разъ то, что я говорилъ о разныхъ состояніяхъ сознанія,—состояніяхъ, при которыхъ „самоочевидности“—свидѣтельствуютъ до такой степени противорѣчиво, что, если бы ихъ свести на очную ставку, онъ скорѣе бы сожрали одна другую, чѣмъ договорились бы до общаго признанія.

Невидимая звѣзда, о которой здѣсь идетъ рѣчь, вовсе не похожа на то, о чемъ мечтаетъ раціонализмъ. Движеніе прочь отъ разума отнюдь не обозначаетъ движенія въ опредѣленномъ направленіи.

Въ плоскости изъ точки къ прямой можно провести только одинъ перпендикуляръ. Въ пространствѣ же—безконечное количество. Привыкшій къ планиметріи съ трудомъ усваиваетъ себѣ положенія стереометріи: до тѣхъ поръ, пока онъ не приобрѣтетъ навыка отличать третье измѣреніе, онъ будетъ упорно твердить, что изъ точки къ прямой можно провести только одинъ перпендикуляръ, и будетъ убѣжденъ въ своей „правотѣ“. Этотъ примѣръ, можетъ быть, до нѣкоторой степени—поскольку вообще отдаленныя аналогіи могутъ быть полезны, пояснить, о чемъ я говорю.

Раціоналистъ въ отвѣтъ на это, можетъ быть, скажетъ, что и планиметрія, и стереометрія вовсе не отрицаютъ единства сознанія. Но вѣдь я хотѣлъ дать только отдаленную аналогію, ибо мнѣ поневолѣ приходится пользоваться словами, которыми выражаются истины, „общія для всѣхъ“. Еще мнѣ могутъ сказать, что, возражая Гуссерлю, я хлопочу о томъ, чтобъ на мѣсто его обязательныхъ истинъ поставить свои собственныя обязательныя истины. И не только могутъ

сказать, но и постоянно говорятъ и считаютъ это „психологическое“ возраженіе серіознымъ. Но, по-моему, это просто анекдотическое разсужденіе, нѣчто въ родѣ сказки о бѣломъ бычкѣ: останавливаться на немъ не стоитъ—можетъ быть, не стоило и упоминать.

Важнѣе и значительнѣе другое обстоятельство, котораго не слѣдуетъ ни подъ какимъ видомъ обходить. Гуссерль говоритъ: „превращенія чаяній глубокомыслія въ ясныя раціональныя образованія—вотъ въ чемъ заключается существенный процессъ новообразования строгихъ наукъ. И точныя науки имѣли свой длительный періодъ глубокомыслія; и, подобно тому, какъ онѣ въ періодъ ренессанса въ борьбѣ поднялись отъ глубокомыслія къ научной ясности, такъ и философія—я дерзаю надѣяться—подыметса до этой послѣдней въ той борьбѣ, которая переживается нынче“ (Логось, стр. 54). На чемъ основываетъ Гуссерль свои надежды, мы уже знаемъ: ему кажется, что феноменологія приведетъ человѣчество къ осуществленію этой „великой цѣли“. И онъ отчасти и правъ постольку, поскольку вѣрно, что „глубокомысліе“ никогда не могло надолго приковывать къ себѣ вниманіе и интересы людей. Всякій почти охотно повторить, вслѣдъ за Гуссерлемъ: „глубокомысліе есть знакъ хаоса, который подлинная наука стремится превратить въ космосъ, въ простой, безусловно ясный порядокъ“. Человѣкъ есть *Zôon politikon*—общественное животное—и всѣ свои духовныя силы направляетъ къ тому, чтобъ добиться космоса, простаго, яснаго порядка, ибо въ хаосѣ—это, вѣдь, не требуетъ доказательствъ—общественная жизнь не мыслима. Не только естествоиспытателю, но и всякому человѣку и нашего времени и прошлыхъ временъ кажется, казалось и долго будетъ казаться „научнымъ грѣхомъ (не побоялся Гуссерль воспользоваться библейскимъ словомъ—и, я думаю, это не случайно: и позитивизмъ коренится въ нѣкоторыхъ, совсѣмъ не позитивныхъ чаяніяхъ, къ разсмотрѣнію, однако, не предлагаемыхъ) „придумывать свободное воззрѣніе на природу“ (Логось, 49). Это все вѣрно до тѣхъ

порь, пока побѣждаютъ въ душѣ человѣка центростремительныя силы, пока онъ хочетъ познать „значимое“ для всѣхъ, пока всѣ его интересы связаны съ эмпирическимъ міромъ и истина представляется ему имѣющей свое послѣднее основаніе въ очевидности, дѣлающей ее убѣдительною для каждаго человѣка. Для него „абстрактныя или номологическія науки суть собственно основныя науки, изъ теоретическаго содержанія которыхъ конкретныя науки должны черпать *все*, что дѣлаютъ ихъ науками, т. - е. все теоретическое“... ¹⁾

Но вотъ Платонъ рассказываетъ, что есть нѣкая великая тайна, извѣстная только посвященнымъ. Тайна эта въ томъ, что философы имѣютъ только одну задачу: готовиться къ смерти и умирать. Гуссерль, конечно, читалъ Платоновскаго Федона и знаетъ то мѣсто, о которомъ я говорю,—но, очевидно, съ нимъ не считается, можетъ быть потому, что, по его мнѣнію, тутъ уже начинается область глубокомыслія, мудрости или міросозерцанія. Но если онъ такъ думаетъ, значить, онъ просто не видитъ того, что есть. Неоспоримый фактъ, что на ряду съ явными, всегда всѣмъ видимыми, центростремительными силами, въ душѣ человѣка живутъ и силы центробѣжныя—правда, не столь явныя, не столь постоянныя, почти невидимыя и потому рѣдко замѣчаемыя, до того рѣдко, что каждый разъ, когда онѣ проявляются и своимъ проявленіемъ нарушаютъ и даже искажаютъ тотъ заведенный людьми порядокъ жизни, который намъ представляется установленнымъ самой природой космосомъ—мы поражаемся и удивляемся, точно на нашихъ глазахъ происходитъ нѣчто сверхъестественное. Но фактъ все же остается фактомъ—какъ бы разумъ ни возмущался имъ. Платонъ правъ: люди не только живутъ и устраиваютъ жизнь, но тоже умираютъ и готовятся къ смерти. И когда ихъ касается дуновеніе смерти, они уже не стремятся къ тому, чтобъ еще крѣпче прижаться къ единому, связывающему ихъ съ другими людьми центру, а, наоборотъ, напريا-

¹⁾ Логич. Иссл. I, 206.

гаютъ всѣ силы, чтобъ вырваться за предѣлы еще вчера казавшейся имъ вѣчной периферіи. И прежде всего они стремятся разрушить иллюзію единства сознанія и очевидностей, эту иллюзію питающихъ. Говоря современнымъ языкомъ, имъ нужно перебраться „по ту сторону“ человѣческой истины и лжи, той истины и той лжи, которая дедуцируется изъ факта существованія положительныхъ наукъ и совершеннѣйшей изъ наукъ—математики. Философія, соотвѣтственно этому, уже не хочетъ и не можетъ быть строгой наукой, накопляющей истины, которыя, въ силу своей очевидности, должны стать рано или поздно убѣдительными для каждаго человѣка. Философія гонится какъ за своимъ титлатомъ за „истинами“, которыя не хотятъ быть истинами „для всѣхъ“. Соотвѣтственно этому, стремленіе превратить неопредѣленные чаянія въ ясныя „рациональныя“ образованія начинается казаться философскимъ „грѣхомъ“, выражаясь языкомъ Гуссерля. Убѣдительныя для всѣхъ истины—это тѣ сокровища, которыя истребляетъ ржа и моль, и „на небесахъ“ они не цѣнятся. Пусть онѣ будутъ, какъ увѣряетъ Гуссерль, внѣвременными и внѣпространственными: вѣчными отъ того онѣ не стануть. Въ „конкретной“ дѣйствительности есть гораздо больше элементовъ вѣчности, чѣмъ во всѣхъ идеяхъ открытыхъ и подлежащихъ открытію въ феноменологіи. Если нужно еще одно свидѣтельство о характерѣ философскихъ устремленій, я бы напомнилъ нижеслѣдующія слова Ницше: Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig ausserordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eignen Gedanken, wie von Aussen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnissvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davon läuft, oft vor sich Furcht hat, — aber zu neugierig ist, um nicht immer wider „zu sich zu kommen“.

Въ приведенныхъ словахъ можно, правда, злѣмѣтить отѣнки, которые дадутъ поводъ искать въ нихъ рациональныя истины: Ницше будто тоже претендуетъ на общеубѣдительность. Но не всякое лыко въ строку. Если мы хотимъ понять писателя, нужно умѣть прощать ему нѣкоторую неадекватность его рѣчи. Всѣ мы дѣти Адама и даже тѣ философы, которые готовились къ смерти и умирали, все же продолжали жить и устраивать свою жизнь.

VIII.

Въ своемъ стремленіи сдѣлать философію наукой объ абсолютныхъ истинахъ Гуссерль не знаетъ никакого удержу. Его теорія познанія предъявляетъ свои права не только по отношенію къ естественно-математическимъ наукамъ, онъ хочетъ давать директивы исторіи, т.-е. опредѣлять всѣ проявленія человѣческаго духа. Гуссерль не хочетъ учиться у исторіи, онъ хочетъ поучать исторію. Въ послѣдовательности ему отказать нельзя, нельзя отказать и въ благородной, вызывающей смѣлости, въ послѣднее время почти не встрѣчающейся среди „академическихъ“ философовъ.

Особенно поучителенъ его споръ съ Дильтеемъ. Гуссерль чтитъ Дильтея, какъ только можетъ одинъ ученый чтить другого. И тѣмъ не менѣе отправляетъ его, вслѣдъ за Эрдманомъ и Зигвартомъ въ сумасшедшій домъ—хотя, правда, не въ столь опредѣленно рѣзкихъ выраженіяхъ. Но вѣдь сумасшедшій домъ остается сумасшедшимъ домомъ, какими бы словами мы его ни называли. Поводомъ для такого безпощаднаго осужденія служатъ нижеслѣдующія разсужденія Дильтея. Мы приведемъ только нѣсколько строчекъ—но ихъ будетъ совершенно достаточно, чтобы судить о томъ, что Гуссерль считаетъ научнымъ грѣхопаденіемъ. Дильтей пишетъ: предъ взоромъ „охватывающимъ землю и все прошлое, исчезаетъ абсолютная значимость какой-либо отдѣльной формы жизненнаго устройства, религіи и философіи. И такимъ образомъ, установленіе историческаго

сознанія разрушаетъ еще положительнѣе, чѣмъ обзорѣніе спора системъ, вѣру въ общезначимость какой-либо изъ философій, которая пыталась при помощи комплекса понятій высказать обязательнымъ образомъ міровую связь бытія“. На это Гуссерль отвѣчаетъ: „Легко увидѣть, что историцизмъ, при консекветномъ проведеніи, переходитъ въ крайній скептической субъективизмъ. Идеи, истины, теоріи, науки потеряли бы тогда, какъ и всѣ идеи вообще, ихъ абсолютное значеніе. Что идея имѣетъ значимость—означало бы тогда, что она является фактическимъ духовнымъ образованіемъ, которое признается значущимъ и въ этой фактичности значенія опредѣляетъ собой мышленіе. Въ такомъ случаѣ значимости, какъ таковой или въ „себѣ“, которая есть, что она есть, даже тогда, когда никто не можетъ ее осуществить, и никакое историческое челоуѣчество никогда не осуществляло, со-всѣмъ нѣтъ. Стало бытъ и для принципа противорѣчія и для всей логики, которая и безъ того находится въ настоящее время въ состояніи полной перестройки. Тогда возможенъ такой конечный результатъ, что логическіе принципы без-противорѣчивости измѣнятся въ свою противоположность. И тогда всѣ тѣ утвержденія, которыя мы теперь высказываемъ, и даже тѣ возможности, которыя мы обсуждаемъ и принимаемъ во вниманіе, оказались бы лишенными всякаго значенія. И т. д. Нѣтъ никакой надобности продолжать это разсужденіе и повторять здѣсь то, что было сказано уже въ другомъ мѣстѣ“¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ, т.-е., какъ объясняетъ самъ Гуссерль въ подстрочномъ примѣчаніи—въ 1-омъ томѣ „Log. Untersuch.“.

Мы уже знаемъ, что было сказано на эту тему въ 1-омъ томѣ Log. Unt. Послѣднее слово этого разсужденія—сумасшедшій домъ, въ которомъ мѣсто всѣмъ, кто принимаетъ релятивизмъ, хотя бы и специфическій. Мнѣ неизвѣстно, какъ реагировалъ престарѣлый Дильтей (ему было 76 лѣтъ, когда вышла статья Гуссерля) на этотъ суровый приговоръ.

¹⁾ Логосъ, 38, 39 стр.

Призналъ ли, подъ натискомъ доводовъ противника, право за разумомъ судить исторію или остался при своемъ, что исторія судить и разумъ, и все, что разумъ придумываетъ? Здѣсь все-таки дѣло сложнѣе, чѣмъ въ случаѣ Зигварта, и притязанія Гуссерля много безмѣрнѣе, ибо на этотъ разъ идеи Гуссерля начинаютъ претендовать не только на предикатъ бытія, но даже на предикатъ реального бытія, т.-е. осуществляется тотъ *μεταβασις εις ἄλλο γένος*, ради котораго, очевидно только и понадобилось Гуссерлю помѣщать идеальные и реальные предметы въ одну категорію. Гуссерль такъ продолжаетъ свои разсужденія: „Исторія, эмпирическая наука о духѣ вообще, не въ состояніи своими силами ничего рѣшить ни положительно, ни отрицательно относительно того, нужно ли различать между религіей, какъ культурнымъ образованіемъ, и религіей, какъ идеей, т.-е. значимой религіей, между искусствомъ, какъ культурнымъ образованіемъ и значимымъ искусствомъ, между историческимъ и значимымъ правомъ и, наконецъ, между исторической и значимой философіей, а затѣмъ и относительно того, существуетъ или не существуетъ между тѣми и другими, выражаясь по-платоновски, отношеніе идеи къ ея затемненной, феноменальной формѣ“. Только философское разумѣніе „обязано разрѣшить для насъ загадку міра и жизни“¹⁾.

Въ послѣднихъ словахъ предъ нами, конечно, пышный расцвѣтъ рационализма, до такой степени пышный, что, откровенно говоря, я даже не вполнѣ убѣжденъ, что Гуссерль въ самомъ дѣлѣ „дерзаетъ надѣяться“, что когда-нибудь человѣческой разумъ, если онъ даже пройдетъ школу феноменологии и приметъ цѣликомъ феноменологической методъ, „разрѣшить для насъ загадку міра и жизни“. Мнѣ кажется, что Гуссерль такъ сказалъ, но такъ не думаетъ, вѣрнѣе, что онъ совсѣмъ еще не думалъ по-настоящему ни о загадкѣ міра, ни о тайнѣ жизни, откладывая—какъ и большинство очень занятыхъ людей—со дня на день эти „проблемы“. Онъ

¹⁾ Ib. 51.

все время держался въ среднихъ поясахъ бытія и до окраинъ никогда не доходилъ, говорить же такъ увѣренно объ окраинахъ, исходя изъ предположенія, что, въ силу „единства“ бытія, всякій, изучившій середину, уже путемъ умозаключенія можетъ судить и объ окраинахъ. Въ этомъ допущеніи смыслъ и притягательная сила рационализма, и, я думаю, что оно является источникомъ наиболѣе грустныхъ недоразумѣній въ области философіи, пожалуй, тѣмъ грѣхопадениемъ, которое чувствуетъ, но не умѣетъ разыскать и Гуссерль.

Нужно имѣть мужество твердо сказать себѣ: среднія зоны человѣческой и міровой жизни не похожи ни на экваторъ, ни на полюсы. До такой степени не похожи, что умозаключать отъ того, что видѣлъ въ среднихъ поясахъ, къ тому, что есть на окраинахъ, значить не идти къ истинѣ, а отъ истины бѣжать. Всегда повторяющаяся ошибка рационализма—это его увѣренность въ безграничной власти разума—*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft* ¹⁾. Разумъ такъ много сдѣлалъ, значить разумъ можетъ сдѣлать все. Но „многое“ не значить „все“, „много“ отъ „всего“ отдѣлено *toto coelo*, „много“ и „все“—совершенно различныя, несводимыя одна къ другой категоріи.

Это—одно. Второе: чтобъ возразить Дильтею, Гуссерлю пришлось сдѣлать настоящій *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* заговорить платоновскимъ языкомъ объ отношеніи идеи къ ея затемненной феноменальной формѣ. Платонъ, конечно, вправѣ былъ такъ говорить: для него идея была реальностью *κατ' ἐξουδύ*—и доступная намъ реальность представлялась только затемненной формой реальности первичной. Но, вѣдь, у Гуссерля идея не имѣетъ реальности, его идея есть только „смыслъ“, нѣкое бытіе, которое существуетъ *an und für sich* и никоимъ образомъ не можетъ „проявляться“ въ чистомъ ли или въ затемненномъ видѣ, въ бытіи реальномъ. Иного выхода, очевидно, у Гуссерля не было. Если философія хочетъ разгадать загадку міра и жизни, ей нужно имѣть въ своемъ

¹⁾ Log. Unt. II, 80.

распоряженіи идеи, болѣе содержательныя, болѣе жизненныя, чѣмъ тѣ, при посредствѣ которыхъ можно было оспаривать логику Зигварта. А Гуссерль надѣется, что его идеи дадутъ ему возможность отвѣтить на всѣ вопросы, т.-е. не только описать религію или искусство, какъ „культурныя образованія“, но и рѣшить, какая религія имѣетъ значимость въ себѣ, т.-е. въ какой религіи раздастся голосъ Бога, въ какой за голосъ Бога, т.-е. за откровеніе, выдается голосъ человѣческій. И вообще, есть ли Богъ на землѣ. Въ этомъ былъ, конечно, и смыслъ его увѣренія, что теорія познанія находится впереди метафизики.

Къ сожалѣнію, Гуссерль не написалъ еще феноменологіи религіи, но я беру на себя смѣлость утверждать, что онъ никогда ея не напишетъ, ибо, вѣрнѣе всего, онъ внутренне не сочтетъ себя въ правѣ поставить предъ своимъ разумомъ, на ряду съ которымъ нѣтъ и не можетъ быть авторитета, вопросъ о „значимости“ религіи. И еще въ меньшей мѣрѣ онъ рѣшится отвѣтить на вопросъ, какая изъ существующихъ религіи „значима“, т.-е. гдѣ искать послѣдней истины—въ Новомъ и Ветхомъ завѣтѣ, въ Коранѣ, Веддахъ или also sprach Zarathustra? И все же онъ претендуетъ на то, что его феноменология одна только и можетъ разрѣшить сомнѣнія о томъ, гдѣ послѣдняя истина! Я уже не разъ говорилъ, что гносеология — душа философіи. Можно выразиться еще сильнѣе: скажи мнѣ, какая у тебя гносеология, и я скажу тебѣ, какая у тебя философія. И это понятно: соотвѣтственно тому, что хочетъ познать человѣкъ, онъ придумываетъ и методы познанія и опредѣленіе „истины“. Рационализмъ боится и ненавидитъ окраины. Онъ прочно держится середины и центра, вокругъ котораго расположены всѣ точки изучаемой имъ и занимающей его плоскости. И встрѣчающіяся ему по пути явленія онъ принимаетъ лишь постольку, поскольку они могутъ быть использованы для нуждъ и потребностей центра. Даже и религія—я уже не говорю объ искусствѣ, морали, правѣ—получаетъ смыслъ и значеніе лишь въ той мѣрѣ, въ какой она отвѣчаетъ условіямъ протеканія жизни.

въ центрѣ. Рационалисть хочетъ во что бы то ни стало добиться, чтобъ религія имѣла „значимость“, т.-е., чтобъ на ней было клеймо, которое накладывается чиновниками отъ разума на всѣ товары, выпускаемые на духовный рынокъ. И ему даже въ голову не приходитъ мысль, что религія совершенно не выносить какого бы то ни было контроля и клейма и превращается даже при легчайшемъ прикосновеніи къ ней регистраторской руки въ свою противоположность. Достаточно признать религію истинной—чтобъ она перестала существовать.

Идея Гуссерля о „значимости“ религій, конечно, не имъ выдумана. Онъ только, по своему обычаю, рѣзко, определенно и вполне открыто выражаетъ то, къ чему всегда стремились представители „положительныхъ“ религій, даже такіе, которымъ кажется, что они живутъ въ самыхъ безоблачныхъ сферахъ фантастической мистики. Всѣ они гонятся прежде всего за объективной значимостью исповѣдываемыхъ ими „истинъ“ въ убѣжденіи, что остальное „приложится“. И всѣ они въ тотъ моментъ, когда имъ пришлось бы отказаться отъ объективной, т.-е. признаваемой разумомъ значимости религіи, перестали бы любить и чтить своего Бога, нисколько не подозрѣвая, что стремленіе къ объективности—отъ лукаваго, отъ князя сего міра, что оно есть вѣрный признакъ совершеннаго равнодушія къ мірамъ инымъ. Труднѣ всего человѣку разстаться съ мыслью о томъ, что его истина есть и должна быть истиной для всѣхъ! И все же съ этой „истиной“ приходится разстаться. Можетъ быть то, что „имѣетъ значимость въ себѣ, которая есть, что она есть, даже и въ томъ случаѣ, когда никто ея не можетъ осуществить и никакое историческое человѣчество никогда не осуществляло“,—можетъ быть такое нѣчто и существуетъ, но въ „въ общемъ пользованіи“ оно никогда не было и не будетъ, ибо „по природѣ“ своей оно не приметъ тѣхъ условій и законовъ, которые предполагаются всякимъ общимъ пользованіемъ. Пока логика властвуетъ, путь къ метафизикѣ—закрѣтъ. Иногда человѣкъ чув-

ствуешь, что пока онъ не проснется отъ очевидностей, путь къ истинѣ ему не откроется. Но, какъ мы знаемъ, это предчувствіе, по Гуссерлю, есть величайшее грѣхопаденіе. За это предчувствіе, скромно выраженное Зигвартомъ, Эрдманомъ и Дильтеемъ, Гуссерль такъ ополчился на современную философію. Но тѣ возраженія, которыми онъ хочетъ принудить Дильтея отказаться отъ психологизма, скорѣй обратно—поощряютъ психологизмъ. Ибо если человѣчество не выразило еще „значимости въ себѣ“ и никогда ея не выразитъ, то какъ же разуму не возстать противъ самого себя? Или, если разумъ слишкомъ самолюбивъ и трусливъ и не рѣшится самъ обличить себя, то неужто въ человѣческомъ существѣ не найдется такой силы, которая бы поднялась противъ вѣкового рабства? И не есть ли, не умирающей, несмотря на всѣ гоненія и преслѣдованія, „психологизмъ“ выраженіе такого рода возмущенія? Не есть ли онъ то вѣчно живущее въ душахъ людей *memento mori*, та послѣдняя тайна философіи, которую открылъ Платонъ въ *ἀπομνησκειν καὶ τεθνάαι* и о которой онъ самъ забылъ, когда пришлось сдѣлать философію наукой, убѣдительною всегда и для всѣхъ? Современная философія если и заслуживаетъ упрека, то не въ томъ, что она пренебрегаетъ „аргументаціей изъ слѣдствія“, а въ томъ, что она не имѣетъ мужества отстаивать свои права и освободиться отъ тираніи разума. Древніе эллины сомнѣвались въ томъ, даны ли людямъ тѣ силы, которыя нужны для обладанія истиной. Объ этомъ свидѣлствуетъ, между прочимъ, Аристотель. „Можно было бы сказать, пишетъ онъ, что обладаніе философіей не пристало человѣку. Ибо, можетъ быть, по природѣ человѣкъ—рабъ, и, по Симониду, привилегія (свободы) дана только богу, человѣку же подобаетъ стремиться только къ тѣмъ знаніямъ, къ которымъ онъ предназначенъ. Если полагаться на поэтовъ и дѣйствительно богамъ свойственно быть завистливыми, то здѣсь это вполне примѣнимо и кто возносится очень высоко, тотъ и гибнетъ“ (Met. A. 2. 982. b. 18). Такъ думали древніе. Самъ Аристотель думаетъ

иначе. „Не имѣетъ смысла,—говорить онъ,—допускать, что боги завистливы—здѣсь скорѣй выходитъ по поговоркѣ—слишкомъ много лгутъ пѣвцы—и нечего искать науки, болѣе важной и возвышенной“. Слишкомъ много лгутъ пѣвцы! Гуссерль, конечно, всецѣло присоединится къ сужденію Аристотеля и охотно повторить за нимъ *πολλὰ φεῦδονται ἀνδοί*. Для него все, что въ своихъ теоріяхъ познанія вывели за скобки Зигвартъ и Эрдманъ, для него утвержденія Дильтея о томъ, что исторія рождаетъ недовѣріе къ абсолютности человѣческаго познанія—все это неоправданные разумомъ досужіе вымыслы пѣвцовъ. „Боги завистливы“—положеніе, конечно, чисто метафизическое, а потому, стало быть, вполне произвольное. Но и декартовское *Deus, qui summe perfectus et verax est*, не можетъ быть обманщикомъ, тоже положеніе метафизическое. А оно *de facto* является, вѣдь, молчаливой предпосылкой всѣхъ разсужденій Гуссерля. И развѣ грустные признанія Зигварта и Дильтея не суть, въ концѣ-концовъ, выраженіе того смутнаго чувства, которое бываетъ у сновидца, когда вдругъ сонная дѣйствительность начинаетъ ему казаться иллюзіей и неопредѣленный анамнезисъ объ иной дѣйствительности, которой онъ былъ причастенъ въ иной жизни, начинаетъ разрушать „единство сознанія“ и, вопреки всѣмъ очевидностямъ, властно требовать не укрѣпленія сна, а пробужденія?

IX.

Со свойственнымъ ему дерзновеніемъ Гуссерль заявляетъ: „наше утвержденіе, что каждое субъективное выраженіе можетъ быть замѣнено объективнымъ, въ сущности говорить не о чемъ иномъ, какъ о *безграничности объективнаго разума* (*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*—подчеркнуть у автора)¹⁾. То, что сулитъ въ этихъ словахъ Гуссерль, было для людей всегда предметомъ ихъ самыхъ жар-

¹⁾ Log. Unt. II, 90.

кихъ стремленій, какъ для евреевъ обѣтованная земля. Разумъ столько разъ обманывалъ насъ, что въ сущности у насъ есть всѣ основанія такъ же мало довѣрять ему, какъ и внѣшнимъ чувствамъ, которыя, какъ показываетъ повседневный опытъ, являются еще болѣе обманчивыми. Философскій скептицизмъ, который въ теченіе тысячелѣтій подрываетъ устанавливаемыя истины, родился и расцвѣлъ на почвѣ подмѣченныхъ заблужденій. Переживанія у насъ есть, есть у насъ и субъективныя утвержденія, очевидность которыхъ неоспорима для всѣхъ—но гдѣ же найти послѣднюю, высшую санкцію, поруку въ томъ, что мы всѣ, весь *Species homo*, не живемъ въ мірѣ призраковъ и что тамъ, гдѣ мы видимъ истину, есть, дѣйствительно, истина а не заблужденіе? Гуссерль даетъ твердый отвѣтъ на такъ поставленный вопросъ: „субъективнымъ связямъ мыслей соотвѣтствуетъ единство значимости, которое есть, что оно есть, осуществлялъ ли кто-либо его когда-нибудь въ мышленіи или нѣтъ“. И еще сильнѣй: изслѣдователь „знаетъ, что отнюдь не онъ придаетъ объективную значимость мыслямъ и мысленнымъ переживаніямъ, какъ будто бы рѣчь шла о случайностяхъ его собственнаго и общечеловѣческаго духа, но что онъ ихъ *усматриваетъ*, открываетъ. Онъ знаетъ, что ихъ идеальное бытіе не имѣетъ значенія психическаго бытія въ нашемъ духѣ, что отрицаніе настоящей объективности за истиной и идеальнымъ предполагаетъ отрицаніе всякаго вообще реального бытія, даже и субъективнаго“¹⁾ (mit der echten Objektivität der Wahrheit und des Idealen überhaupt auch alles reale Sein, darunter das subjective Sein, aufgehoben wäre). И еще въ 1-мъ томѣ „Лог. изслѣд.: „Переживаніе совпаденія мыслимаго съ присутствующимъ, пережитымъ, которое мыслится между пережитымъ смысломъ высказыванія и пережитымъ соотношеніемъ вещей, есть очевидность, а идея этого совпаденія—истина. Но идеальность

¹⁾ Ib. 94. Срав. Логич. изслѣд. I, 114: „Истина и бытіе суть оба въ одинаковомъ смыслѣ категоріи и явно коррелятивныя. Нельзя релятивизировать истину и удержать объективность бытія“.

истины образуетъ ея объективность. Что извѣстная мысль въ данное время и въ данномъ случаѣ совпадаетъ съ пережитымъ отношеніемъ — есть не случайный фактъ. Отношеніе, наоборотъ, касается тождественнаго значенія сужденія и тождественнаго отношенія вещей. Истинность или предметность (или же неистинность и безпредметность) присущи не высказыванію, какъ переживанію временному, а высказыванію *in specie* (чистому и тождественному), высказыванію $2 \times 2 = 4$ и т. п.¹⁾ — Пояснительный примѣръ опять взятъ изъ ариеметики. И это, конечно, не случайность. Вся философія Гуссерля построена такъ, какъ будто бы въ мірѣ существовала одна только математика. И, еслибы она не претендовала на то, чтобъ открыть *ῥεῶματα πάντων* — она бы, быть можетъ, и удовлетворяла своему назначенію. Въ качествѣ теоріи познанія для математики и математикообразныхъ наукъ она бы могла найти себѣ оправданіе.

Но она хочетъ неизмѣримо большаго и ее принимаютъ какъ нѣчто неизмѣримо большое. Когда Гуссерль, отвѣчая „вѣчному“ запросу челоѣчества, говоритъ о безграничности нашего разума, на ряду съ которымъ нѣтъ и не можетъ быть никакого авторитета — тутъ, конечно, рѣчь идетъ уже не о таблицѣ умноженія. Тутъ вы слышите голосъ Θомы Аквинскаго, который, вопрошая *utrum fides meritoria est*, знаетъ, что на его вопросъ двухъ отвѣтовъ быть не можетъ, или, выражаясь въ терминахъ Гуссерля, что будетъ данъ отвѣтъ съ объективной значимостью. Тутъ вы слышите и противника Θомы Лютера, который хотъ и называлъ разумъ блудницей и бранилъ Аристотеля непристойными словами, патетически провозглашалъ: *Spiritus Sanctus non est scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones, ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores*. Теорія Гуссерля питаетъ и укрѣпляетъ именно такую увѣренность. „Надо видѣть“, говоритъ онъ „въ теоріи познанія дисциплину,

¹⁾ Лог. ввсл. I, 165.

предшествующую метафизику" ¹⁾). Т.-е. прежде чѣмъ приобщиться безграничнымъ богатствамъ жизни, нужно признать безграничность объективнаго разума. Нужно вѣрить, что математика и здѣсь, и во всѣхъ мірахъ, уже существующихъ и еще не существующихъ, опредѣляетъ характеръ и возможности человѣческихъ постиженій. И что, стало быть, можетъ случиться, что предлагаемые нами рѣшенія метафизическихъ вопросовъ окажутся и ошибочными, но постановка ихъ, въ принципѣ, не допускаетъ никакихъ измѣненій.

Иначе говоря, когда Фома спрашиваетъ, *utrum fides merito est*, ему нужно отвѣтить „да“ или „нѣтъ“ — и такіе да или нѣтъ приметъ и Лютеръ и *Spiritus Sanctus*, отъ имени котораго говорилъ Лютеръ или, выражаясь въ терминахъ Гуссерля, и чудовища, и ангелы, и боги. Тоже, когда Лютеръ говоритъ о своей *sola fide* — съ нимъ нужно согласиться или не согласиться. Въ царствѣ истины, метафизической, какъ и эмпирической, высшимъ идеаломъ считается непоколебимый порядокъ. Оттуда религіозная и философская нетерпимость, которую, въ угоду человѣческой слабости, отъ вѣка принято считать ревностью о Богѣ и истинѣ. Въ 1525 г. по поводу крестьянскихъ войнъ Лютеръ писалъ: *Der Esel will Schläge haben und der Poebel will mit Gewalt regirt sein; das wuste Gott wol darum gab er der oberkeyt nicht eynen Fuchsschwanz, sondern eyn Schwert yn die Hand.*

Кто знаетъ? Можетъ быть, творцы рационализма исходили изъ тѣхъ же соображеній, о которыхъ говоритъ Лютеръ. Они тоже думали, что осла нужно бить, а чернь держать въ уздѣ, и потому создали свой разумъ по образу и подобию меча. Но поднявшій мечъ—отъ меча и погибнетъ. Самъ Лютеръ, какъ и Фома, какъ и многіе другіе высшіе сего міра, не меньше терпѣли отъ самовластия возведеннаго ими на престолъ тирана, чѣмъ презираемая ими чернь. Ибо,

¹⁾ Лог. вѣс. I, 195.

въ концѣ-концовъ, тиранъ прежде всего требуетъ покорности отъ тѣхъ, которые помогли ему занять престоль.

Я умышленно, для большей наглядности, касался здѣсь метафизическихъ вопросовъ, но я могъ бы сказать то же и по вопросамъ положительныхъ наукъ. „Въ опытныхъ наукахъ,—пишетъ Гуссерль,—всякая теорія только предположительна. Она даетъ объясненіе не изъ очевидно достовѣрныхъ, а изъ очевидно вѣроятныхъ основныхъ законовъ. Такимъ образомъ сами теоріи обладаютъ только уясненной вѣроятностью, онѣ суть только предварительныя, а не окончательныя теоріи“¹⁾. „Если бы мы могли съ самоочевидностью усматривать точные законы психическихъ процессовъ, тогда они были бы вѣчны и неизмѣнны, подобно основнымъ законамъ теоретическаго естествознанія: они были бы, слѣдовательно, обязательны, даже, если бы не существовало никакихъ психическихъ процессовъ“²⁾. Я думаю, теперь слѣпому ясно, до какой степени Гуссерль не удерживается и не желаетъ удержаться въ предѣлахъ возвышеннаго имъ „позитивизма“. Или, вѣрнѣе, Гуссерль считаетъ себя въ правѣ возвести свой позитивизмъ въ званіе метафизики. Уравнявъ въ правахъ на предикать бытія идеальный міръ съ міромъ реальнымъ, онъ, въ концѣ-концовъ, подчиняетъ послѣдній первому. Міръ идеальный—это отъ вѣка существующій порядокъ, который опредѣляетъ собой и которымъ держится міръ реальный. Реальный міръ вчера возникъ и завтра исчезнетъ, порядокъ идеальный никогда не возникалъ, и никогда не пройдетъ. Въ этомъ и коренится безграничность разума, оттого-то мы и можемъ каждое субъективное утвержденіе превратить въ объективное. Spiritus Sanctus Ѳомы Аквинскаго и Лютера, родившійся отъ греческаго λόγος'a, превратился въ идеальный космосъ Гуссерля. И Spiritus Sanctus даетъ возможность людямъ творить чудеса—то, что они считаютъ чудесами. Если Ѳомъ Аквин-

¹⁾ Лог. изсл. I, 223.

²⁾ Лог. изслѣд. I, 130.

скому сказалъ Христосъ: bene de me scripsisti, значить,— вѣрнѣе, въ этомъ существенно, — что то, что услышалъ *Θома*, было не его субъективнымъ переживаніемъ, а объективной истиной. Всѣ, поэтому, должны такъ писать и думать, какъ думалъ и писалъ *Θома*. Самъ Христосъ уже, какъ говорилъ въ „великомъ инквизиторѣ“ Достоевскій, ничего не можетъ ни прибавить, ни убавить къ писаніямъ *Θомы*. И Лютеръ, который спасся вѣрой, уже „знаетъ“, не то, что онъ спасся вѣрой—а что *всѣ люди* только вѣрой и спасутся. И магометанинъ, и индусы, и гейдельбергскій или геттингенскій ученый, у которыхъ были свои субъективныя переживанія, превратили ихъ въ конечныя, идеальныя, объективныя истины и непоколебимо убѣждены, что въ *этомъ превращеніи* высшая задача человѣчества; даже для формы не задаютъ себѣ вопроса—не являются ли они предателями человѣчества, заграждая ему такимъ философскимъ колдовствомъ путь къ „спасенію“?

Конечно, въ наше время, когда ученому нельзя говорить церковными словами, на мѣсто Spiritus Sanctus стала теорія идей, какъ въ свое время, когда люди извѣрились въ разумъ, они на мѣстѣ *λογος* поставили Spiritus Sanctus. Но всегда задача философіи, которой суждено было „будущее“, сводилась къ тому, чтобы дать возможность человѣку отъ субъективнаго высказыванія переходить къ объективному и, такимъ образомъ, превращать ограниченныя переживанія въ безграничныя. Это, въ большей или меньшей степени, удавалось людямъ и прежде, удалось это и теперь Эдмунду Гуссерлю. Его изслѣдованія уже нашли откликъ у многихъ современныхъ философовъ. Всѣмъ давно уже страстно хотѣлось съ гордо поднятой головой вѣщать объ абсолютной, непреходящей истинѣ. И когда Гуссерль смѣло заговорилъ о своихъ идеяхъ, на его призывъ откликнулись сотни голосовъ. Кто теперь не владѣетъ абсолютной истиной? И кто не вѣритъ, что абсолютная истина на этотъ разъ уже окончательно абсолютная истина, что для философіи наступила пора прочныхъ научныхъ открытій. Люди снова погру-

зились въ свой безмятежный рационалистическій сонъ—до перваго, конечно, случая. Еще на книгахъ Гуссерля ясны слѣды свѣжей типографской краски, а міръ потрясають событія, которыя, конечно, никакъ не улягутся въ „идеальную“ законѣрность, вновь открытую геттингенскимъ философомъ. Проснутся ли люди, или міръ, до скончанія вѣковъ, обречемъ на непробудный сонъ? Событія, и величайшія событія бывали и раньше—такія, которыя попадали въ исторію, и такія, еще болѣе замѣчательныя, которыя въ исторію не попадали и проходили почти безъ свидѣтелей,—но жажда опредѣленнаго и спокойнаго существованія брала верхъ и всѣ *memento mori*, начиная отъ все возрождающагося релятивизма и кончая самой смертью, тревожили—и то лишь на мгновенія—лишь отдѣльныхъ людей, не нарушая безмятежности того замороженнаго царства, въ которомъ осужденъ начинать и кончать свое скоропреходящее существованіе человѣкъ. И все же рационализму, со всѣми его „аргументаціями изъ слѣдствій“ и угрозами сумасшедшаго дома, не дано заглушить живущаго въ людяхъ смутнаго чувства, что послѣдняя истина, та истина, которую наши прародители такъ неудачно искали въ раю, лежитъ *ἐπέκεινα τῆς οὐρανόθεν*, по ту сторону разума и разумомъ постижимаго, и что найти ее въ томъ мертвомъ и неподвижномъ мірѣ, въ которомъ только и умѣетъ властвовать рационализмъ, невозможно.

Л. Шестовъ.

Классификація наукъ и мѣсто соціологіи въ системѣ научнаго знанія.

I. Реальность и ея виды.

I. Первичнымъ даннымъ теоріи познанія является наличность сознанія. *Сознаніе* есть основной фактъ, ни на что не сводимый и служащій основаніемъ всего человѣческаго знанія. Сознаніе состоитъ въ томъ, что мы *переживаемъ духовныя явленія*. Вся совокупность этихъ духовныхъ явленій, взятая, какъ цѣлое, именуется сознаніемъ и противопоставляется отдѣльнымъ духовнымъ переживаніямъ, которыя мыслятся уже, какъ содержанія сознанія. Знаніе получается тѣмъ путемъ, что содержанія сознанія перерабатываются *мышленіемъ*, которое само является активнымъ элементомъ сознанія, и претворяются въ результатъ этой переработки въ связанное логическое цѣлое. Роль мышленія сводится къ тому, что оно, во-первыхъ, расчленяетъ содержанія сознанія и создаетъ изъ нихъ понятія, во-вторыхъ, формулируетъ связь этихъ расчлененныхъ понятій въ сужденіяхъ, въ-третьихъ, вскрываетъ связь сужденій въ умозаключенія. Расчлененіе содержаній сознанія мышленіемъ совершается въ двухъ направленіяхъ. Мысль создаетъ, во-первыхъ, *конкретныя понятія*, которыя получаютъ тѣмъ путемъ, что содержаніе опыта раздѣляется, такъ сказать, въ вертикальномъ направленіи, на отдѣльные отрѣзки, каждый изъ которыхъ содержитъ въ себѣ часть опыта, взятаго во всей его наглядности; сопоставляя конкретныя понятія ме-

жду собой и выдѣляя изъ нихъ признаки, въ которыхъ они сходятся, мы создаемъ изъ единичныхъ конкретныхъ понятій общія, о которыхъ высказываемъ общія же сужденія. Отъ понятія „вотъ этой березы“ мы идемъ къ понятію „березы вообще“, а затѣмъ „дерева“, „растенія“ и т. д. Но мысль создаетъ, во-вторыхъ, *понятія абстрактныя*; для этой цѣли она расчленяетъ опытъ, т. сказ., въ горизонтальномъ направленіи; она отдѣляетъ отъ содержаній сознанія такіе элементы, которые въ сознаніи, какъ оно дано, самостоятельнаго бытія не имѣютъ и встрѣчаются только въ сочетаніи съ другими элементами; мысль превращаетъ и эти отрѣзки опыта въ самостоятельныя понятія, отличіе которыхъ отъ понятій конкретныхъ состоитъ въ томъ, что они не поддаются никакому наглядному замѣщенію въ формѣ представленій. Въ этомъ процессѣ „отвлеченія“ отъ непосредственной данности опыта въ сознаніи, абстрагирования, мысль можетъ идти все дальше и дальше и получать понятія все болѣе и болѣе отвлеченныя. Отъ понятія „желтизны“ мысль восходитъ къ понятію „цвѣта“, а дальше она идетъ къ еще болѣе абстрактному понятію „свойства“ и т. д. При помощи такого расчлененія активной работой мышленія тѣхъ данныхъ намъ содержаній сознанія, которыя именуется *опытомъ*, при помощи выраженія связи между получившимися въ результатѣ расчлененія понятіями въ сужденіяхъ и умозаключеніяхъ, мы и получаемъ то логически упорядоченное знаніе о мірѣ и о человѣкѣ, которое именуется *наукой*. Задача науки состоитъ въ томъ, чтобы познать реальный міръ, въ которомъ живетъ человѣкъ, надѣленный сознаніемъ, и часть котораго онъ составляетъ.

Такъ какъ сознаніе есть все, что дано непосредственно, такъ какъ, только анализируя сознаніе входящимъ въ сознаніе же мышленіемъ, человѣкъ узнаетъ и о самомъ себѣ, и о всемъ мірѣ, то приходится сказать, что самое сознаніе есть ни къ чему не сводимый и не подлежащій дальнѣйшему опредѣленію фактъ, въ предѣлахъ котораго сосредоточена вся данная намъ реальность, все бытіе. *Все то, что*

дано въ сознаниі, реально. Задача знанія состоитъ лишь въ томъ, чтобы уяснить себѣ различные виды данной намъ въ сознаниі реальности и правильно ихъ размѣстить. Сознаніе и бытіе совпадаютъ. Но что же такое небытіе?

Такъ какъ внѣ сознанія намъ ничего не дано и такъ какъ все, данное въ сознаниі, есть бытіе и принадлежитъ къ тому или иному виду реальности, то отсюда слѣдуетъ заключеніе, что ничто нереальное намъ не дано и постигнуть его мы не можемъ. Уже Кантъ доказывалъ, что понятіе „ничто“ всегда лишено содержания: оно есть или пустое понятіе безъ предмета, или пустой предметъ понятія, или пустое воззрѣніе безъ предмета, или пустой предметъ безъ понятія ¹⁾. Въ новѣйшее время Бергсонъ объявилъ идею о „ничто“ ложной идеей, псевдо-идеей ²⁾. Идея *небытія* заключаетъ въ себѣ только отрицаніе бытія, а такъ какъ наше сознаніе осуждено всегда оперировать въ рамкахъ реальныхъ переживаній, то съ идеей небытія ровно никакого смысла связать нельзя. Она есть пустое слово безъ всякаго содержания. Вотъ почему такъ безплодны споры пессимистовъ съ оптимистами о томъ, что лучше: бытіе или небытіе; мы знаемъ одно только бытіе и лучше сдѣлаемъ, если совсѣмъ не будемъ разсуждать о небытіи, о которомъ мы не имѣемъ въ сознаниі ровно никакихъ данныхъ.

II. Расчленяя содержанія сознанія, группируя вмѣстѣ тѣ элементы, которые обнаруживаютъ сходство между собою, и отдѣляя отъ нихъ все несходное, мышленіе человѣка постепенно приходитъ къ различенію *нѣсколькихъ видовъ реальности*. На первомъ планѣ здѣсь стоитъ разграниченіе между міромъ внутреннимъ или духовнымъ, и внѣшнимъ или физическимъ, между *субъектомъ и объектомъ*. Человѣкъ противопоставляетъ своему „я“ окружающее его „не—я“. Какъ „я“, такъ и „не—я“ одинаково составляютъ содержанія сознанія. Но въ предѣлахъ сознанія они составляютъ все же

¹⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft (Valentiner), 312—313. Proleg. § 39.

²⁾ Bergson, Evolution créatrice, 307. Ср. мою „Этику человѣч. достоинства“, стр. 56—58. Ко всему изложенному см. мою „Теорію историческаго процесса“ § 6.

качественно различныя группы, тѣсно сплетающіяся между собою, такъ что разграничить ихъ не всегда бываетъ легко. Тѣмъ не менѣе это разграниченіе дѣлается, правда, только на извѣстной ступени развитія мышленія. Оно не дается маленькому ребенку, который долго не выдѣляетъ себя изъ окружающаго міра, не знаетъ самаго мѣстоименія „я“ и говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ. Оно плохо еще дается и взрослому дикарю, который сравнительно мало выдѣляетъ себя изъ внѣшняго міра и во многихъ отношеніяхъ тѣснѣе себя съ нимъ сливаетъ, чѣмъ человѣкъ культурный и научно образованный. Но и для послѣдняго нерѣдко вопросы о томъ, въ какую именно группу реальностей отнести тотъ или иной видъ переживаній, составляютъ трудную проблему и на почвѣ неправильнаго ея рѣшенія возникаетъ много ошибокъ и заблужденій, имѣющихъ нерѣдко роковое значеніе.

Группа „не—я“ въ свою очередь оказывается сложной. Относящіяся сюда переживанія оказываются стоящими въ большей или меньшей близости къ тому, что составляетъ самую сущность „я“ и что мы называемъ духовными переживаніями, жизнью духа. Чисто *физическій* міръ, повидимому, не обнаруживаетъ въ себѣ никакихъ слѣдовъ этой жизни, такъ что требуется большое напряженіе метафизической фантазіи, чтобы утверждать и здѣсь наличность духовнаго элемента. Но уже явленіе *жизни* многими своими свойствами намекаетъ на наличность въ немъ духовнаго элемента, на то, что здѣсь мы имѣемъ данныя предполагать сознаніе, аналогичное сознанію каждаго изъ насъ, и жизнь духа, дающую основу для появленія „я“, родственнаго нашему. Еще больше усиливается и даже переходитъ въ полную увѣренность эта мысль, когда мы имѣемъ дѣло съ той частью „не—я“, которая именуется „обществомъ“, „другими людьми“. Здѣсь мы практически, если не теоретически, вполне увѣрены въ томъ, что даннымъ въ нашемъ сознаніи внѣшнимъ физическимъ тѣламъ соотвѣтствуетъ духовная жизнь, сознаніе, въ которомъ такъ же выдѣляется „я“ и „не—я“, какъ въ нашемъ

собственномъ сознаниі. Все это заставляетъ насъ дѣлать міръ „не—я“ на цѣлый рядъ особыхъ міровъ, особаго рода реальностей, болѣе или менѣе близко стоящихъ къ нашей духовной жизни. Остановимся подробнѣе на всѣхъ этихъ отдѣльныхъ видахъ реальности.

1. *Непосредственно данной въ сознаниі является та реальность духовнаго міра, которую мы, главнымъ образомъ (если оставить въ сторонѣ „тѣло субъекта“), называемъ именемъ „я“, субъектомъ переживаній.* Развитое сознание, какъ сказано, непременно приходитъ къ противоположенію между „я“ и „не—я“. Смыслъ этого противоположенія сводится къ тому, что въ сознаниі отчетливо различаются двоякаго рода элементы; одни можно бы было назвать *активными*, другіе—*пассивными*. Активные элементы имѣютъ творческій, спонтанный характеръ. Они въ извѣстной степени направляютъ теченіе содержаній сознания, различнымъ образомъ комбинируютъ эти содержанія, оцѣниваютъ ихъ съ точки зрѣнія пріятнаго и непріятнаго и направляютъ ихъ къ достиженію желательныхъ результатовъ и избѣжанію нежелательныхъ положеній. Эта активная сторона сознания именуется *волей* и она—то и составляетъ первооснову нашего „я“. Самое *мышленіе*, которое приводитъ въ логическую систему содержанія сознания, является видовымъ проявленіемъ этой активной воли, направленной въ данномъ случаѣ на преобразование порядка размѣщенія духовныхъ переживаній въ сторону болѣе легкой обозримости ихъ содержанія. Воля стоитъ въ тѣсной связи съ *чувствомъ*, такъ какъ она опредѣляется къ дѣятельности чувствами пріятнаго и непріятнаго, которыя порождаютъ представленія о желательномъ и нежелательномъ, о томъ, къ чему надлежитъ стремиться и чего слѣдуетъ избѣгать.

Элементы сознания, такимъ образомъ, обыкновенно окрашены чувствомъ, которое дѣйствуетъ опредѣляющимъ образомъ на активную часть сознания, на волю, заставляя ее стремиться къ чему-либо или избѣгать чего-либо. Но въ сознаниі есть масса элементовъ, которые оказываются не

поддающимися воздѣйствию этой активной части сознанія, именуемой волею. Они появляются въ сознаніи и исчезаютъ изъ него помимо и противъ воли, и самое напряженіе воли вызывается той позиціей, которую она принимаетъ по отношенію къ этимъ независящимъ отъ нея элементамъ сознанія, такъ или иначе отражающимся на жизни чувства, т.-е. вызывающимъ тоны пріятнаго или непріятнаго. Вотъ эти то элементы сознанія и можно назвать *пассивными* въ томъ смыслѣ, что они не направляются волей, что по отношенію къ нимъ сознаніе выступаетъ не въ роли дѣйствующей активной силы, но въ роли простого какъ бы ихъ пріемника, *пассивнаго вмѣстителя*, произвольно ихъ получающаго, независимо отъ того, доставляютъ ли они ему радость или страданіе.

Это основное противоположеніе активныхъ и пассивныхъ элементовъ сознанія, непосредственно переживаемое въ сознаніи, и приводитъ мышленіе къ тому, что оно группируетъ всѣ элементы сознанія вокругъ этого противоположенія. Мышленіе пріучается брать все сознаніе въ двухъ основныхъ разрѣзахъ, смотрѣть на него съ двухъ основныхъ точекъ зрѣнія. Оно ставитъ въ центрѣ либо волю, окрашенную чувствомъ, и смотритъ на нее, какъ на хозяина, такъ сказать, какъ на носителя всего сознанія. Либо же мышленіе устремляетъ свое вниманіе на элементы сознанія со стороны ихъ независимости отъ воли и чувства, старается выяснитъ себѣ, что они представляютъ, если устранить изъ нихъ всѣ сплетенные съ ними элементы воли и чувства. Въ первомъ случаѣ мы получаемъ то, что называется „я“, что оказывается „субъектомъ“, носителемъ самаго сознанія. „Я“—это все содержаніе сознанія, взятое въ его отношеніи къ активному элементу сознанія, къ волѣ, окрашенной чувствомъ. Особая способность субъекта воспроизводить въ сознаніи переживанія, отошедшія въ прошлое, именуемая *памятью*, помогаетъ тому, что около этого „я“ можно сгруппировать содержанія сознанія, относящіяся къ разнымъ моментамъ времени, и, такимъ образомъ, достигнуть того, что называется

единствомъ сознанія, единствомъ субъекта. Такимъ образомъ, „я“ есть равнодѣйствующая активнаго сознанія, сложная функція всего процесса духовныхъ переживаній, составляющихъ содержаніе сознанія и рассматриваемыхъ подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія. „Я“ или „субъектъ“ составляютъ всю непосредственно данную намъ реальность, ибо это есть само сознаніе, единственно намъ данная реальность, рассматриваемая нами въ самой своей этой данности со включеніемъ въ нее и того элемента сознанія, который производитъ самый анализъ сознанія, оказывается творцомъ и понятія реальности, и раздѣленія ея на „я“ и „не—я“, т.-е. мышленія. Самое мышленіе оказывается элементомъ субъекта, элементомъ „я“ и притомъ тѣмъ элементомъ, отъ котораго исходитъ отграниченіе „я“ отъ „не—я“, субъекта отъ объекта, даже „мышленія“ отъ всѣхъ остальныхъ элементовъ сознанія. Реальность „я“ дана намъ непосредственно; это значитъ, что мы ее знаемъ по непосредственному переживанію и не нуждаемся для ея познанія еще въ какихъ либо посредствующихъ умозаключеніяхъ. А именно такія умозаключенія, какъ мы сейчасъ увидимъ, оказываются необходимыми для познанія всего того, что падаетъ въ область „не—я“.

2. Миръ „не—я“ получается тѣмъ путемъ, что мышленіе выдѣляетъ въ особую группу содержанія сознанія, взятыя ею независимо отъ воли и чувства. Сюда относится все то въ сознаніи, чтоъ появляется помимо или даже вопреки волѣ субъекта и что, кромѣ того, содержитъ въ себѣ намеки на какую-то реальность, существующую независимо отъ самаго сознанія субъекта, утверждающую свое бытіе, хотя бы субъектъ сознанія вовсе не существовалъ. Такая реальность, существующая независимо отъ сознанія субъекта, есть реальность, выходящая за предѣлы сознанія, трансцендентная сознанію. Субъектъ, въ сущности, не имѣетъ никакой возможности проникнуть въ эту реальность и даже опытомъ убѣдиться въ самомъ ея существованіи. Вѣдь вся непосредственно данная ему реальность ограничена предѣлами

его сознанія. Но такъ какъ въ сознаніи содержатся намеки на существованіе трансцендентнаго міра, то субъектъ начинаетъ его *примышлять* къ этимъ намекамъ, какъ логически-необходимое основаніе для ихъ правомѣрности. Правда, такое примышленіе есть само по себѣ только догадка, только гипотеза. Мы догадываемся о томъ, что существуетъ міръ *вещей самихъ по себѣ*, независимыхъ отъ нашего сознанія, и видимъ въ этомъ мірѣ логическое основаніе для объясненія появленія въ нашемъ сознаніи многихъ его элементовъ, независящихся отъ нашей воли. И мы оставались бы на почвѣ однѣхъ только догадокъ объ этомъ мірѣ, онъ не составлялъ бы предмета нашей увѣренности, если бы дѣло ограничивалось одной только работой нашего логическаго мышленія. Но человѣкъ есть существо не только мыслящее, а также и *дѣйствующее*. И вотъ при дѣйствованіи субъекта, когда на первое мѣсто выступаетъ уже не теоретическій разумъ, а практическій, трансцендентный сознанію міръ обращается для насъ въ неподлежащую никакому сомнѣнію реальность.

Прежде всего, для cadaго человѣка совершенно былъ бы невыносимъ *солипсизмъ* и только умственно ненормальные люди могутъ серьезно стать на ту позицію, будто существуетъ одно мое сознаніе и весь міръ безъ остатка въ немъ заключенъ, съ нимъ начался и съ нимъ кончится. Солипсизмъ является довольно затруднительной позиціей даже при теоретическомъ объясненіи міра. Правда, онъ избавляетъ насъ отъ необходимости говорить о трансцендентномъ сознанію мірѣ, который никоимъ образомъ не можетъ быть воспринятъ и все таки мыслится, какъ основаніе многихъ нашихъ переживаній, но зато онъ выдвигаетъ новое затрудненіе. Въдъ съ такой точки зрѣнія пришлось бы какимъ нибудь образомъ пытаться связать съ субъектомъ и съ его волей тѣ содержанія сознанія, которыя проходятъ черезъ сознаніе независимо отъ воли и тѣмъ не менѣе представляютъ изъ себя связанное цѣлое, поддающееся систематизированію.

Практически же солипсизмъ для нормальнаго человѣка становится совершенно невыносимымъ и недопустимымъ. Вѣдь, отрицая всякую трансцендентную реальность, онъ тѣмъ самымъ и прежде всего отрицаетъ существованіе другихъ сознательныхъ существъ, какъ самъ субъектъ. Вѣдь чужое сознаніе, несомнѣнно, трансцендентно нашему именно потому, что оно чужое. Мы не можемъ воспринять мысли и чувства другого человѣка, потому что воспринимать мысли и чувства можно, только непосредственно ихъ переживая, а тогда они становятся не чужими, но своими собственными. *Непосредственно проникать въ психику другихъ людей мы не можемъ.* Мы можемъ анализировать только имѣющіяся въ нашемъ сознаніи образы тѣлъ другихъ людей и ихъ движенія; замѣчая, что эти тѣла похожи на наше собственное тѣло, т.-е. на тотъ физическій объектъ, который близко стоитъ къ нашимъ духовнымъ переживаніямъ и своими движеніями имъ соотвѣтствуетъ, мы можемъ заключать, что и тѣламъ другихъ людей соотвѣтствуютъ мысли и чувства, похожія на наши мысли и чувства. Истолковывая разнаго рода жесты другихъ людскихъ тѣлъ (къ этимъ жестамъ относятся и звуковые жесты, слова и крики), *мы догадываемся о содержаніи духовныхъ переживаній другихъ людей, представляя ихъ аналогичными нашимъ собственнымъ.* Но непосредственно проникнуть въ психику другого человѣка, сдѣлать ее предметомъ собственнаго переживанія, убѣдиться въ ея существованіи и содержаніи опытомъ, мы не можемъ. Такого органа воспріятія у насъ не существуетъ. Такимъ образомъ, разсуждая чисто теоретически, мы можемъ считать чужое одушевленіе только весьма вѣроятной гипотезой, весьма правдоподобнымъ примышленіемъ къ ряду нашихъ переживаній, но не можемъ считать ее доказаннымъ опытомъ фактомъ, даннымъ намъ съ той же степенью достовѣрности, какъ наша собственная духовная жизнь, какъ все наше сознаніе.

Однако мы на этой позиціи никогда практически не остаемся. Съ другими людьми насъ связываетъ живое чувство

симпатіи и антипатіи. Когда мы дѣйствуемъ, то мы ни на минуту не сомнѣваемся въ наличности у нихъ собственнаго сознанія, совершенно аналогичнаго нашему, хотя для насъ и трансцендентнаго. Если бы у насъ не было этой твердой вѣры въ наличность другихъ одушевленныхъ людей, то вся наша жизнь утратила бы всякій моральный смыслъ. Мы погрузились бы въ полный мракъ. Исчезли бы всякія моральныя цѣнности; жизнь представляла бы изъ себя лишенную всякаго смысла и значенія фантазмагорію. На практикѣ никто изъ насъ этого не дѣлаетъ. Мы любимъ и ненавидимъ другихъ людей, мы вступаемъ съ ними въ самыя разнообразныя отношенія. Мы стараемся подчинить ихъ нашей волѣ, но и на себѣ испытываемъ давленіе ихъ мыслей и чувствъ. Хотя психика другого человѣка для насъ закрыта, хотя мы не можемъ непосредственно воспринять ни его мыслей, ни его чувствованій, но мы не жалѣемъ никакихъ усилій для того, чтобы догадаться возможно вѣрнѣе о содержаніи этихъ чужихъ духовныхъ переживаній, чтобы понять другъ друга и на этой почвѣ обезпечить возможность совмѣстнаго дѣйствованія, будь то въ смыслѣ мирнаго сотрудничества или же вражескаго столкновенія.

Такимъ образомъ, чужое сознаніе, *чужое одушевленіе*, будучи фактомъ совершенно трансцендентнымъ для нашего собственнаго сознанія, въ немъ не даннымъ и выходящимъ за его предѣлы, тѣмъ не менѣе составляетъ для каждаго изъ насъ предметъ *непоколебимой практической увѣренности*. Мы смотримъ на него, какъ на несомнѣнную реальность, хотя непосредственно нами не переживаемую, намъ не данную въ качествѣ собственнаго переживанія.

Но разъ мы приняли за фактъ этого рода трансцендентную реальность, то намъ уже не трудно признать реальность и *остального трансцендентнаго міра*. Мы признаемъ, что масса другихъ вещей, на существованіе которыхъ находятся намеки въ нашемъ сознаніи, также существуютъ независимо отъ нашего сознанія и помимо него. Мы вѣримъ, что міръ

не съ нами начался и не нами кончится, что въ немъ существуютъ разнаго рода одушевленные и неодушевленные предметы, физическія тѣла, растенія и животныя, которыя были до появленія нашего сознанія и будутъ существовать по его исчезновеніи. То, что Кантъ называлъ „вещами въ себѣ“, является непознаваемымъ для насъ въ своемъ существѣ міромъ, реальность котораго однако не подвергается никакимъ серьезнымъ сомнѣніямъ, благодаря голосу, главнымъ образомъ, *нашего практическаго разума, нашего дѣйствующаго „я“*.

Изъ состава трансцендентнаго міра „другихъ людей“ мы представляемъ себѣ похожими на насъ самихъ. Они надѣлены сознаніемъ, аналогичнымъ съ нашимъ, и тѣлами, сходными съ нашимъ тѣломъ. Есть въ немъ и еще существа, несомнѣнно, надѣленные сознаніемъ: это — всѣ животныя. Правда, ихъ сознаніе не таково, какъ сознаніе людей, и намъ довольно трудно въ немъ разобраться; но все же наукѣ удалось построить психологію животныхъ, и изысканія въ этой области идутъ впередъ, хотя трудности возрастаютъ по мѣрѣ того, какъ мы все ниже и ниже опускаемся по лѣстницѣ живыхъ существъ. Очень велики эти трудности въ мірѣ растеній и протистовъ, сознаніе которыхъ намъ уяснить себѣ почти невозможно. Что касается неживыхъ существъ, то есть метафизики, которые защищаютъ гипотезу т. наз. панпсихизма и увѣрены въ томъ, что даже имъ присуще сознаніе, хотя въ безконечно малой степени; но такое ученіе остается на степени чистѣйшей гипотезы, не поддающейся провѣркѣ, и выходитъ за предѣлы точнаго знанія. „Безконечно малая доля“ сознанія или совсѣмъ „безсознательная психика“, о которыхъ любятъ говорить метафизики, есть нѣчто такое, что въ нашемъ сознаніи не дано и о чемъ мы никакого представленія составить себѣ не можемъ¹⁾.

Такимъ образомъ, *второй видъ реальности, „не—я“, намъ непосредственно не данъ*. Въ нашемъ сознаніи содержатся

¹⁾ Я не говорю о психикѣ *подсознательной*. Она также не дана намъ въ сознаніи, но составляетъ необходимую рабочую гипотезу современной психологіи.

только намеки на существованіе этой реальности; самое принятіе этого трансцендентнаго міра является, въ значительной мѣрѣ, дѣломъ нашего практическаго, а не теоретическаго разума: мы вѣримъ въ него, такъ какъ иначе не можемъ жить и дѣйствовать. Что касается теоретическаго знанія, то оно можетъ только пытаться, принимая установленную практическимъ разумомъ позицію, построить изъ данныхъ въ сознаніи намековъ на этотъ міръ связанное логическое ученіе о немъ, совершенно не ручаясь за то, что передаетъ всю правду, такъ какъ проникнуть въ этотъ міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ, не преломляясь въ человѣческомъ сознаніи, человѣкъ не можетъ. Работа науки въ этой области состоитъ въ томъ, чтобы изъ всей сферы человѣческаго сознанія извлечь содержащіяся въ немъ намеки на трансцендентный міръ, по возможности освободить ихъ отъ всякой связи съ субъектомъ и присущими ему особенностями воспріятія и затѣмъ попытаться связать въ логическое цѣлое полученныя понятія и сужденія.

До извѣстной степени задача эта удается людямъ. Правда, не все въ мірѣ поддается логическому объединенію и въ этомъ смыслѣ объясненію. Многое остается случайнымъ и необъяснимымъ, т.-е. не можетъ быть связано со всѣмъ остальнымъ и съ логической необходимостью изъ него выведено. Но *въ значительной мѣрѣ внѣшній міръ, сфера „не—я“, поддается упорядоченію, укладывается въ стройные причинные ряды.* Это обстоятельство способствуетъ въ свою очередь укрѣпленію нашей вѣры въ существованіе трансцендентнаго міра, въ независимость его отъ нашего сознанія. Вѣдь по своей волѣ мы ничего въ его закономѣрномъ теченіи измѣнить не можемъ и, если хотимъ достигнуть какого-либо результата, то должны сообразоваться въ актахъ нашей воли съ его собственной закономѣрностью. Знаніе о мірѣ, поскольку оно передаетъ его закономѣрность, оказывается притомъ способнымъ къ передачѣ и сообщенію другимъ людямъ. Сами по себѣ ощущенія наши, изъ которыхъ мы стро-

имъ научное описаніе этого міра, этимъ свойствомъ передаваемости и сообщаемости не обладаютъ.

Описаннымъ путемъ, конечно, не можетъ быть получена дѣйствительная характеристика трансцендентной дѣйствительности. Наука даетъ намъ *только символическое представленіе о ней*. Она намъ не сообщаетъ, каковы вещи сами по себѣ, но только рассказываетъ, что можемъ мы о нихъ думать на основаніи тѣхъ намековъ на нихъ, которые содержатся въ нашемъ сознаніи. Научное представленіе о вещахъ, однако, тѣмъ ближе къ истинной картинѣ трансцендентной дѣйствительности, чѣмъ ближе самая эта дѣйствительность должна быть по своей природѣ къ непосредственно данной реальности переживаній самого субъекта. Больше всего мы понимаемъ въ духовномъ мірѣ другихъ людей, затѣмъ идетъ психика животныхъ, еще менѣе намъ извѣстны растенія и міръ физическихъ тѣлъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ слѣдующіе виды трансцендентной реальности, міра „не-я“, расположенные въ порядкѣ ихъ относительной постижимости.

а) *Реальность междупсихическая или социальная*, которая покоится на признаніи чужого одушевленія и факта взаимодействія человѣческихъ психикъ между собой. Другой человекъ данъ въ моемъ сознаніи, какъ тѣло, похожее на мое собственное тѣло. *Мое же тѣло* есть физическій предметъ занимающій мѣсто въ пространствѣ, но тѣсно связанный съ моими духовными переживаніями, со всѣми состояніями моего сознанія, взятаго въ качествѣ духовнаго субъекта. При помощи тѣла моя психика вступаетъ въ общеніе съ окружающимъ міромъ „не-я“, въ томъ числѣ и съ другими людьми. Мы увѣрены, что тѣламъ другихъ людей соотвѣтствуютъ психики, аналогичныя съ нашими, и истолковываемъ исходящія отъ нихъ жесты въ смыслѣ, аналогичномъ тому значенію, которое придаемъ собственнымъ жестамъ. Такимъ путемъ мы вступаемъ въ духовное взаимодействіе съ другими людьми, обмѣниваемся съ ними мыслями и чувствами, другъ на друга вліяемъ. Такъ какъ это взаимодействіе

подлежить своимъ особымъ законамъ и производить на каждаго изъ насъ совершенно особаго рода воздѣйствіе, то мы его выдѣляемъ въ особую реальность и называемъ *обществомъ* или *соціальной средой*.

б) Второй видъ трансцендентной реальности, „не—я“, составляютъ всѣ остальные живыя существа, *міръ биологическій*. И въ этомъ мірѣ до извѣстной степени дѣйствуютъ еще присутія намъ чувства *синергии* и *симпатіи* или сопереживанія въ широкомъ смыслѣ этого слова, хотя, конечно, въ меньшей степени, чѣмъ въ мірѣ социальномъ. Другими словами, мы можемъ находиться въ сотрудничествѣ съ животными и сопереживать испытываемыя ими эмоціи, такъ какъ и ихъ духовную жизнь мы представляемъ себѣ по аналогіи съ собственной. Вездѣ, гдѣ мы встрѣчаемъ *жизнь*, мы видимъ извѣстную упорядочивающую дѣятельность, съ большей или меньшей степенью сознательности придающую цѣлесообразный характеръ движеніямъ и создающую цѣлесообразныя организаціи. Но, какъ уже указано, чѣмъ ниже мы спускаемся по лѣстницѣ живыхъ существъ, тѣмъ менѣе сознаніе, сопровождающее жизнь, становится похожимъ на наше собственное сознаніе и тѣмъ менѣе становится намъ постижимой самая жизнь.

в) Еще дальше отъ насъ стоитъ *реальность физико-химическая*. Намеки на эту реальность содержатся въ показаніяхъ такъ наз. *внѣшнихъ чувствъ*, которыя стоятъ въ связи съ дѣятельностью извѣстныхъ органовъ нашего тѣла, именуемыхъ органами воспріятія (зрѣніе, вкусъ, слухъ, обоняніе, осязаніе). Въ этой реальности мы уже не замѣчаемъ цѣлесообразности, которая характеризуетъ всякое живое существо въ его устройствѣ и дѣятельности. Напротивъ, въ физико-химическихъ процессахъ, въ гораздо большей степени, чѣмъ въ биологическихъ, насъ поражаетъ *отсутствіе экономіи и упорядочивающей дѣятельности разума*. Если въ биологическомъ мірѣ мы встрѣчаемся иногда съ удивительной расточительностью въ способахъ поддержанія жизни и развитія въ борьбѣ за существованіе, то въ физико-химиче-

скѣмъ мірѣ мы сталкиваемся съ совершенно безпорядочнымъ движеніемъ молекулъ, которое только уже взятое въ очень большихъ масштабахъ укладывается въ законмѣрныя формулы. Согласно выраженію авторитетнаго физика, въ этомъ мірѣ наиболѣе вѣроятное состояніе есть безпорядокъ. *Самое явленіе жизни не можетъ быть цѣликомъ выведено изъ физико-химическихъ процессовъ*, хотя и нуждается въ физико-химической основѣ. Но для жизни характеренъ именно элементъ упорядочивающей организациі и той или иной степени сознанія, не занимающаго пространства. Физическій міръ, напротивъ, отличается *пространственностью* и непространственная психическая энергія лишь по названію совпадаетъ съ пространственной физической энергіей, по существу же представляетъ собой нѣчто совершенно отъ нея отличное. Наличие этихъ различій міра живого и не живого и составляетъ главнѣйшее затрудненіе въ проведеніи какого-либо монизма въ наукѣ. Пока не удалось никому вывести непространственное изъ пространственнаго или наоборотъ и объединить міръ физической съ биологическимъ и психическимъ.

III. Особо приходится сказать еще объ одномъ видѣ реальности. Эту реальность можно было бы назвать именемъ *мистической*. Она также дана въ глубинахъ нашего сознанія и воспринимается въ формѣ особаго чувства или особаго направленія воли въ сторону того, что называется *нравственнымъ добромъ*. Человѣку присуще извѣстное сознаніе его связи со всѣмъ міромъ, въ которомъ онъ чувствуетъ наличие положительнаго смысла и цѣнности, хотя теоретическій разумъ, основываясь только на тѣхъ данныхъ сознанія, о которыхъ шла рѣчь выше, ни о предѣлахъ міра, ни о его цѣнности никакихъ заключеній дать не можетъ. Можно даже сказать, что теоретическое знаніе само по себѣ чуть-ли не ослабляетъ силу этого чувства, такъ какъ оно намъ показываетъ, что человѣкъ составляетъ совершенно ничтожную и весьма слабую частицу міра, всецѣло зависящую въ самомъ своемъ существованіи отъ грозныхъ силъ

космоса. Если ограничиться этими данными, то всё чело-
вѣческія предпріятія жажутся безконечно ничтожными и
мелкими; самые грандіозные планы челоѣческаго строитель-
ства меркнутъ передъ необъятностью міра и неспособны
внушить никакого энтузіазма. Челоѣкъ, проникнутый однимъ
только строго научнымъ міросозерцаніемъ, рискуетъ стать
жертвой полнаго отчаянія въ сознаніи слабости и мизер-
ности челоѣческаго рода. Если этого не происходитъ, то
потому, что у людей такъ наз. „знаніе“ всегда въ той или
иной формѣ дополняется „вѣрой“. Но эта вѣра есть также
особаго рода знаніе, только иного свойства, чѣмъ научное
знаніе въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Вѣрой мы называ-
емъ то знаніе о смыслѣ міра и о существованіи въ немъ
нравственнаго начала, которое людямъ дается ихъ *волей,*
направленной къ этому же добру. Знаніе этого рода не осно-
вывается ни на какихъ логическихъ выкладкахъ. Оно про-
истекаетъ изъ особаго рода мистическаго или, какъ выра-
жается Джемсъ, *религіознаго опыта,* даннаго въ глубинахъ
нашего сознанія. Показанія этого опыта такъ же непере-
даваемы другимъ людямъ, какъ и показанія всякаго друго-
го опыта: какъ лица, страдающія цѣтной слѣпотой, лишен-
ны извѣстной доли чувственнаго опыта, такъ и лица, ли-
шенныя нравственнаго сознанія, оказываются обдѣленными
въ области опыта религіознаго. Но общность религіознаго
опыта въ разныхъ формахъ и разной степени всѣмъ нор-
мальнымъ людямъ говоритъ за его объективную истинность.
Во всякомъ случаѣ, именно на этого рода опытѣ, на вос-
пріятіи мистической реальности, въ конечномъ счетѣ по-
строены *всѣ челоѣческіе идеалы.* На его основѣ возникаетъ
увѣренность людей въ цѣнности началъ порядка и любви
по сравненію съ природнымъ беспорядкомъ и разрушеніемъ.
Отсюда вытекаютъ всѣ движущія челоѣческимъ поведе-
ніемъ стремленія къ созданію культурныхъ цѣнностей вся-
каго рода, не только этическихъ, но даже логическихъ и
эстетическихъ. А такъ какъ эти стремленія играютъ огром-
ную роль въ соціальной жизни всѣхъ временъ и народовъ,

такъ какъ ими опредѣляется поведеніе людей въ каждый данный моментъ и ихъ представленія о такъ наз. прогрессѣ, то я и счелъ необходимымъ упомянуть объ этого рода реальности въ статьѣ, посвященной социологіи, хотя болѣе глубокое разсмотрѣніе подобныхъ вопросовъ относится болѣе къ области этики и философіи вообще, чѣмъ къ области науки объ обществахъ ¹⁾.

IV. Наши разсужденія о реальности и ея видахъ закончены. Остается сдѣлать только нѣкоторыя необходимыя поясненія.

Съ изложенной точки зрѣнія реальнымъ оказывается все, данное въ сознаніи. Но тогда спросятъ: какая же остается разница между действительностью и тѣмъ, что называется мечтой, сновидѣніемъ, фантазіей? Неужели и эти данныя сознанія также относятся къ реальности? Почему же дѣйствительность всегда противопоставляется сновидѣнію или мечтѣ?

На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить въ томъ смыслѣ, что, конечно, реальностью являются всѣ наши мечты, сновидѣнія, идеалы и иные продукты творческаго воображенія, даже болѣзненные галлюцинаціи. Мечты, фантазіи, сновидѣнія, галлюцинаціи несомнѣнно реальны въ томъ смыслѣ, что они представляютъ собой *происходящія въ действительности психическія переживанія тѣхъ субъектовъ, которые называются ихъ носителями*. Если же мы противопоставляемъ обыкновенно съ одной стороны мечты, фантазіи, сны и т. д., съ другой же стороны — грубую дѣйствительность, то этимъ только хотимъ указать, что есть разные виды реальности и не слѣдуетъ одну реальность смѣшивать съ другой.

Сказано уже, что мечты, фантазіи, сновидѣнія, галлюцинаціи реальны, какъ психическія переживанія субъекта. Но *они нереальны въ смыслъ намековъ на трансцендентную сознанію субъекта реальность*. Нельзя въ нихъ видѣть знаковъ сопереживанія соціальной реальности, т.-е.: на людей, которыхъ

¹⁾ См. мои книги „Этика человѣческаго достоинства“ (1912 г.) и „Очеркъ исторіи этическихъ ученій“ (2-е изд. 1913 г.)

мы видимъ во снѣ или которыхъ намъ рисуетъ болѣзненная галлюцинація, нельзя смотрѣть, какъ на настоящихъ, живыхъ людей. Если я рисую изображеніе centaвра, то въ немъ слѣдуетъ видѣть вполнѣ реальный продуктъ моей фантазіи. Если же окружающіе поймутъ это изображеніе въ смыслѣ передачи показаній моихъ внѣшнихъ чувствъ, то они будутъ находиться въ заблужденіи. Я галлюцинирую; если при этомъ я все же сознаю, что переживаемыя духовныя содержанія не должны быть понимаемы за намеки на трансцендентную дѣйствительность, то я не являюсь еще душевно-больнымъ; уже съ полнымъ заболѣваніемъ мы имѣемъ дѣло тогда, когда я дѣлаю эту ошибку. Я рассказываю въ моемъ поэтическомъ произведеніи о похожденияхъ вымышленныхъ мною героевъ; публика будетъ въ заблужденіи, если приметъ это за историческій рассказъ о минувшей соціальной дѣйствительности, а не за изложеніе моихъ фантазій. Всякаго рода *идеалы* суть несомнѣнные психическія и даже соціальныя реальности въ смыслѣ духовныхъ переживаній, воздѣйствующихъ на поведеніе людей. Но идеаль не реаленъ въ томъ смыслѣ, что въ изложеніи идеала не слѣдуетъ видѣть историческаго рассказа о томъ, что дано на дѣлѣ въ соціальныхъ порядкахъ или въ поступкахъ людей, взятыхъ, какъ они есть.

Ошибки, такимъ образомъ, получаютъ, когда мы одну реальность понимаемъ или выдаемъ за другую. Въ нормальномъ состояніи человѣка эти ошибки дѣлаются сравнительно рѣдко, реальность одного порядка не смѣшивается съ реальностью другого. Такія ошибки потому рѣдки, что обыкновенно реальность и не укладывается безъ натяжекъ въ закономерность, присущую реальностямъ другого порядка, оказывается не на мѣстѣ въ этомъ другомъ порядкѣ. Centaвръ безъ труда фигурирующій среди произведеній фантазіи, не можетъ быть уложенъ въ учебникъ зоологіи, высокой соціальной идеаль—въ учебникъ исторіи, въ качествѣ изображенія исторической дѣйствительности, а не исторической мечты.

II. Наука и ея раздѣленіе.

I. Выше уже было установлено, что наука состоитъ въ логической обработкѣ мышленіемъ содержаній сознанія. Научное знаніе едино въ томъ смыслѣ, что оно имѣетъ въ своей основѣ матеріаль, доставляемый сознаніемъ и именуемый *опытомъ*, и обрабатываетъ его средствами *мышленія*, повинующагося всегда однимъ и тѣмъ же нормамъ логики. Единая наука стремится къ тому, чтобы свести въ логически-стройную систему всѣ наши сужденія о мірѣ, по возможности дать намъ законченную картину космоса. Эта задача, конечно, далеко не достигнута современнымъ знаніемъ, врядъ ли когда и будетъ окончательно рѣшена средствами человѣческаго знанія. Съ одной стороны далеко не полонъ нашъ опытъ; мы не можемъ проникнуть во всѣ тайны мірозданія ни въ ширь, ни въ глубь; съ другой же стороны, и наше мышленіе относительно и потому ограничено: оно движется впередъ при помощи расчлененія опыта и сравненія получающихся отрѣзковъ и не въ состояніи дать знанія абсолютнаго, т.-е. разрѣшить проблемы о первоосновахъ міра или его конечныхъ цѣляхъ, потому что все абсолютное ни съ чѣмъ не сравнимо и для относительнаго разума непостижимо. Тѣмъ не менѣе, въ идеалѣ, въ поставленной себѣ задачѣ знаніе едино: хотя оно не можетъ дать намъ законченной и исчерпывающей картины міра, но стремленіемъ къ такому объясненію міра опредѣляется весь ходъ его развитія.

Единое по своей основѣ и по своимъ задачамъ научное знаніе *распадается*, однако, на рядъ отдельныхъ научныхъ дисциплинъ, имѣющихъ свои предметы изслѣдованія и свои методы. Такое раздѣленіе науки является прямымъ результатомъ той сложности, которой достигло научное знаніе и которая приводитъ къ тому, что силамъ одного человѣка это знаніе въ полномъ объемѣ стало недоступнымъ, какъ оно было еще доступнымъ въ античной древности. Раздѣленіе наукъ выросло исторически. На обособленіе отдѣль-

ныхъ дисциплинъ въ болѣе или менѣе самостоятельныя научныя отрасли вліяли разныя, иногда довольно ирраціональныя причины. Но научная мысль не могла не остановиться и на выдвинутой жизнью проблемѣ раздѣленія наукъ, не попытаться внести разумный порядокъ въ это дробленіе научныхъ дисциплинъ. Въ результатъ стали появляться попытки научной *классификаціи наукъ*. Я не буду останавливаться на историческомъ изложеніи этихъ попытокъ, такъ какъ оно мною дано уже въ другомъ моемъ трудѣ ¹⁾, и попытаюсь только обосновать ту классификацію наукъ, которая мнѣ представляется наиболѣе правильной.

Я думаю, что эта классификація должна быть довольно сложной. *Въ основу раздѣленія наукъ слѣдуетъ положить два признака* и съ этой точки зрѣнія мы получимъ два ряда наукъ, которые будутъ взаимно переплетаться. А именно, науки должны быть классифицированы: 1) съ точки зрѣнія различія ихъ *по предметамъ изученія*, по тѣмъ областямъ опыта, которыя служатъ для нихъ объектомъ анализа; 2) съ точки зрѣнія примѣняемыхъ въ нихъ *методовъ изученія*. Первая классификація могла бы быть названа *матеріальной*, классификаціей по содержанію наукъ, вторая—*формальной*, классификаціей по формѣ научнаго изслѣдованія и изложенія.

II. Съ точки зрѣнія *различія изучаемыхъ предметовъ* науки можно раздѣлить на три главные класса: 1) *науки о духѣ*, 2) *науки о природѣ*, 3) *науки о жизни*.

Въ основѣ этого дѣленія лежитъ тотъ фактъ, что самый опытъ распадается на двѣ области: одну мы называемъ міромъ физическихъ объектовъ, другую—міромъ духовныхъ переживаній. Между этими мірами намѣчаются весьма существенныя черты различія, которыя приводятъ къ тому, что и науки, изслѣдующія тотъ и другой міръ, имѣютъ совершенно различное содержаніе и вынуждены работать неодинаковыми методами. Явленія жизни занимаютъ промежуточную область.

¹⁾ См. мою „Теорію историческаго процесса“ § 4.

1. *Мірзъ духовныхъ переживаній или мірзъ психическій.* Этотъ міръ, прежде всего, имѣеть ту характерную особенность, что онъ *каждому изъ насъ извѣстенъ по непосредственному переживанію.* Въ этотъ міръ входитъ все наше сознание, разсматриваемое *въ отношеніи къ воли и чувству субъекта.* Онъ объединенъ той функціей „я“, о которой намъ уже приходилось говорить. *По аналогіи съ непосредственно намъ даннымъ собственнымъ духовнымъ или психическимъ міромъ* мы представляемъ себѣ психическую жизнь другихъ людей, указанія на которую содержатся въ переживаемыхъ нами чувствахъ синергіи и симпатіи, приближающихъ къ жизни нашего чувства переживанія другихъ людей, и въ тѣхъ движеніяхъ и жестахъ чужихъ тѣлъ, которыя воспринимаются нашими внѣшними чувствами. Чувство симпатіи показываетъ намъ, что психики людей находятся въ какомъ-то непосредственномъ общеніи на почвѣ эмоцій и чувствованій. Отсюда, конечно, еще очень далеко до непосредственнаго и яснаго воспріятія чужихъ переживаній, и мнѣ представляются мало вѣроятными мечты нѣкоторыхъ ученыхъ (напр., Пирсона)¹⁾ о томъ, что настанетъ время, когда мы получимъ возможность воспринимать чужое сознание. Обмѣнъ идеями людямъ приходится организовать *черезъ посредство внѣшней физической среды,* при чемъ о содержаніи психическихъ процессовъ остается догадываться на основаніи тѣхъ движеній и жестовъ, которые производятся людьми въ этой средѣ. Самый процессъ этого духовнаго взаимодействія людей подлежитъ своей особой закономерности, которая именуется *соціальной,* но также падаетъ въ сферу психической причинности. -

Ниже человѣческой психики, какъ было уже указано выше, стоятъ *психики животныхъ;* еще ниже помѣщается *психика растений и протистовъ.* Ученіе о психическихъ процессахъ всѣхъ этихъ живыхъ существъ опирается на отдаленныя аналогіи съ собственными духовными переживаніями наблюдающаго ихъ субъекта.

¹⁾ Парсонъ, Грамматика науки, гл. II. § 5 ср. § 9.

Науки о духѣ имѣютъ своимъ предметомъ изученіе законмѣрности индивидуальныхъ психикъ, а также законмѣрности процесса взаимодействія психикъ, который называется обществомъ или общественной жизнью. Такимъ образомъ, основными науками о духѣ являются: 1) ученіе объ индивидуальной психикѣ или *психологія*, 2) ученіе о духовномъ взаимодействіи или *соціологія*.

Психическая жизнь, какъ индивидуальная, такъ и социальная, *законмѣрна*, т.-е. ея теченіе можетъ быть уложено въ общія формулы, опредѣляющія собой неизмѣнный и ненарушимый порядокъ разыгрывающихся процессовъ. Ничто въ духовной жизни, какъ и въ физическомъ мірѣ, *не происходитъ безъ причины*, т.-е. если мы имѣемъ какое-либо явленіе, то мы можемъ быть вполне убѣждены, что имѣется и извѣстное предшествующее ему явленіе, безъ наличности котораго не наступило бы первое явленіе и которое соединено съ своимъ результатомъ необходимой и неизмѣнной связью. Но въ самомъ характерѣ психической причинности есть очень важныя особенности, которыя заставляютъ ее, а вмѣстѣ съ ней и весь психическій міръ, рѣзко отдѣлять отъ причинности физической или механической, т.-е. отъ міра физическихъ предметовъ и процессовъ.

Важная особенность духовнаго міра состоитъ въ томъ, что онъ *протекаетъ только во времени, но не расположенъ въ пространствѣ*, тогда какъ всѣмъ физико-химическимъ явленіямъ свойственна пространственность. Протяженность есть отличительное свойство физическаго тѣла; всякая физическая энергія имѣетъ также пространственное выраженіе. Напротивъ, энергія психическая непространственна. Наши мысли, чувства, ощущенія, волевые акты не занимаютъ никакого пространства и въ нихъ нѣтъ ничего подобнаго физическому свойству тѣлъ, именуемому непроницаемостью. Поэтому всѣ попытки провести монистическое представленіе и перебросить мостъ между физическимъ и психическимъ, объявивъ психическую энергію результатомъ трансформации физической, обречены на неудачу. Мы никакъ не можемъ объяс-

нить, какъ пространственная энергія можетъ обратиться въ непространственную. Правда, упомянутый уже Пирсонъ ¹⁾ склоненъ думать, что можно отыскать пространственныя выраженія и для явленій духа, но никакихъ убѣдительныхъ доводовъ въ пользу этого страннаго предположенія не приводитъ.

Отсюда вытекаетъ важное въ научномъ отношеніи слѣдствіе. Мы можемъ точно измѣрять только пространственныя величины. Всѣ способы измѣренія времени основаны въ конечномъ счетѣ на измѣреніи пространства. А такъ какъ психическія явленія не пространственны, то отсюда вытекаетъ, что *они и не поддаются точному измѣренію, т.-е., другими словами, что ихъ нельзя перевести на языкъ цифръ.* Въ психическомъ мірѣ мы въ гораздо большей степени имѣемъ дѣло съ качествами, чѣмъ съ количествами. Отличіе качества отъ количества въ томъ и заключается, что разныя количества мы можемъ получить путемъ сложенія между собой однородныхъ количественныхъ величинъ. Разныя же степени качества путемъ сложенія не получаются. Мы можемъ сдвинуть съ мѣста тяжелый предметъ, соединяя вмѣстѣ усилія нѣсколькихъ людей, складывая ихъ физическую, пространственную энергію. Но мы не подвинемъ впередъ рѣшеніе сложной математической задачи тѣмъ путемъ, что будемъ заставлять работать надъ нею нѣсколько человекъ, каждый изъ которыхъ не отличается большой умственной силой; умственная сила глупаго человѣка не увеличится прибавленіемъ къ ней умственной силы другого глупаго человѣка, тогда какъ физическая сила слабаго человѣка увеличится ровно вдвое прибавленіемъ къ ней физической силы другого столь же слабаго человѣка. И вотъ именно съ качествами и качественными различіями, не поддающимися точному измѣренію, мы имѣемъ дѣло въ духовной жизни. Какъ правильно замѣчаетъ Пэко ²⁾, „состоянія

¹⁾ Цит. соч., гл. V, § 4.

²⁾ Пэко, Элементы филос. наукъ, 173.

сознанія суть чистыя качества, чуждыя протяженности. Безъ всякаго труда можно измѣрить, какъ столбъ ртути поднимается вдвое выше въ термометрѣ, но никакъ нельзя установить, что какое-нибудь ощущение вдвое больше другого, или же, что какое-нибудь чувство боли равняется половинѣ другого, такъ какъ нельзя наложить ощущение на ощущение“. Вотъ почему нельзя мечтать о томъ, что науки, имѣющія дѣло съ психическими явленіями, каковы психологія и социологія, когда-нибудь достигнутъ точности математическаго естествознанія. Отсутствие въ нихъ математически точныхъ формулировокъ вытекаетъ вовсе не изъ недостаточнаго развитія этихъ наукъ и не изъ большой сложности изучаемыхъ явленій, но вызывается самымъ характеромъ этихъ явленій и потому является неустраняемымъ ¹⁾.

Наконецъ, очень важной особенностью жизни духа, какъ индивидуальнаго, такъ и социальнаго, является то обстоятельство, что *духовная причинность имѣетъ творческій характеръ*. Здѣсь по всей линіи господствуетъ тотъ принципъ, которому Вундтъ далъ имя *принципа творческаго синтеза*. Мы уже указали, что въ духовномъ мірѣ, какъ и въ физическомъ, нѣтъ дѣйствія безъ причины. Но въ то время, какъ въ мірѣ физическомъ результатъ цѣликомъ заключается въ производящихъ его причинахъ, въ мірѣ духовномъ *результатъ содержитъ въ себѣ нѣчто такое, чего не было въ производящихъ его причинахъ, даетъ качественно новый синтезъ тѣхъ элементовъ, которые заключались въ причинахъ*. Это приводитъ къ тому, что, тогда какъ въ физическомъ мірѣ господствуетъ принципъ сохраненія энергіи, ничто не возникаетъ и ничто не разрушается, а только перераспредѣляется въ разныхъ формахъ одинъ и тотъ же запасъ энергіи, въ мірѣ психическомъ мы съ полнымъ основаніемъ можемъ говорить о

¹⁾ Поэтому, когда въ экономическомъ законодательствѣ приходится сталкиваться съ качественными сторонами хозяйственной жизни, то регулировать эту жизнь становится особенно трудно. См. къ этому *Буринъ, Современныя социалистическія системы* (рус. пер. 1906), стр. 39.

нарастаніи психической энергии. Если духовный процессъ происходитъ непрерывно и съ достаточной степенью интенсивности, то духовная энергія нарастаетъ не въ смыслѣ увеличенія ея количества—мы уже указали, что здѣсь количественныя измѣренія неумѣстны,—но въ смыслѣ ея углубленія и обогащенія содержаніемъ. Каждый человѣкъ по мѣрѣ своего роста и развитія накапливаетъ новые синтезы мысли и чувства, которыхъ у него прежде не было. То же самое дѣлаетъ каждый народъ и все человѣчество. Въ этомъ смыслѣ мы и говоримъ о *духовномъ или культурномъ ростѣ личности и общества.*

Элементъ творчества присутствуетъ рѣшительно во всѣхъ актахъ духовной жизни, начиная съ самыхъ низшихъ ея проявленій. Самыя показанія нашихъ т. наз. *внѣшнихъ чувствъ* уже составляютъ продукты творчества, такъ какъ они передаютъ не просто тѣ толчки, которые получаютъ извнѣ, но содержатъ въ себѣ творческую реакцію духа на эти толчки, принявшую устойчивый характеръ въ теченіе эволюціи всего животнаго міра. Въ началѣ эволюціоннаго процесса эти реакціи еще не были строго дифференцированы и наличность такихъ явленій, какъ окрашенный цвѣтами слухъ у нѣкоторыхъ людей, содержитъ въ себѣ, вѣроятно, воспоминанія объ этомъ недифференцированномъ состояніи. У животныхъ, такимъ образомъ, также имѣется творческая психика, но только проявленія творчества здѣсь, конечно, слабѣе и элементарнѣе, чѣмъ у человѣка, вслѣдствіе мало развитой способности расчленять духовныя переживанія и строить изъ нихъ новыя сочетанія и синтезы. Рибо ¹⁾, слѣдуя Romanes'у, признаетъ у животныхъ, главнымъ образомъ, *воспроизводящее воображеніе*, не превосходящее простой памяти, т.-е. способности вызывать по ассоціаціи смежности прежнія переживанія подъ вліяніемъ извѣстнаго стимула. Сверхъ того, есть у животныхъ высшаго типа чисто *пассивное творческое воображеніе*, выражающееся, напримѣръ,

¹⁾ Ribot, Essai sur l'imagination créatrice, т. II и. I. Dwelshauvers, L'inconscient (1916).

въ способности къ сновидѣніямъ. Что же касается *активно творческаго воображенія*, состоящаго въ преднамѣренномъ соединеніи элементовъ въ новый синтезъ, то оно, повидимому, имѣетъ у животныхъ *моторный характеръ*, т.-е. состоитъ въ синтезѣ движеній, а не образовъ или идей. Его роль проявляется, напримѣръ, въ играхъ, гдѣ, конечно, есть элементъ творчества активного. Такой же моторный характеръ творческое воображеніе имѣетъ и у маленькихъ дѣтей, у которыхъ даже душевное разстройство выражается главнымъ образомъ, въ разстройствѣ движеній (конвульси, которыя являются „сумасшествіемъ мускуловъ“).

Что касается взрослого нормальнаго человѣка, то въ его духовной жизни творчество проявляется не только въ *изобрѣтеніяхъ* въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. въ созданіи такихъ синтезовъ, которые оказываются объективно новыми, но даже въ *процессъ подражанія и созданія привычекъ и рутинъ* ¹⁾. Хотя подражаніе и не есть изобрѣтеніе въ томъ смыслѣ, что здѣсь синтезъ является новымъ только для самого подражающаго субъекта, но для этого лица въ подражаніи, во всякомъ случаѣ, имѣется элементъ творчества. Въдъ здѣсь ему приходится ввести новую идею въ собственный духовный обиходъ, приладить ее къ тому запасу идей и чувствъ, который тамъ уже имѣлся. Для этого требуется творчество. Иногда это творчество и не такъ легко. Не даромъ въ разныя эпохи большую цѣнность придавали удачнымъ подражаніямъ, напримѣръ, подражаніямъ классическимъ образцамъ, и считали крупными произведеніями даже просто хорошіе переводы съ античныхъ языковъ. Хорошая популяризація чужихъ идей также включаетъ въ себя извѣстный элементъ творчества и можетъ сыграть крупную культурную роль. Съ подражанія начинается всякій геній, пока у него еще мало собственныхъ матеріаловъ въ психикѣ и слаба творческая техника.

Образованіе привычекъ или рутинъ только на первый взглядъ представляется чѣмъ-то отличнымъ отъ творчества.

¹⁾ См. *Paulhan, Psychologie de l'invention.*

На самомъ дѣлѣ и въ этомъ процессѣ, гдѣ мы подражаемъ сами себѣ, имѣется творчество, такъ какъ для закрѣпленія привычки требуется устраненіе изъ духовной жизни всѣхъ элементовъ, съ ней не согласныхъ, и синтезированіе, которое необходимо для всякаго изобрѣтенія. Вѣдь изобрѣтеніе есть, въ концѣ-концовъ, появленіе новаго синтеза, около котораго должны сгруппироваться всѣ остальные содержанія психики: если это не наступитъ, то изобрѣтеніе будетъ заглушено старыми содержаніями. Развитие изобрѣтенія состоитъ въ томъ, что содержаніе группирующихся вокругъ него идей и образовъ увеличивается, но въ то же время сохраняется гармонія цѣлаго. Конечно, это развитіе происходитъ въ борьбѣ противоположныхъ элементовъ, которая иногда приводитъ къ тому, что изобрѣтеніе превращается въ свою противоположность, будучи побѣждено вызванными имъ контрастными теченіями, иногда сбивается съ пути и уклоняется въ сторону. Но всегда для развитія изобрѣтенія требуется, чтобы въ хаосѣ разнообразныхъ психическихъ содержаній образовалась доминирующая тенденція, которая поможетъ имъ объединиться и систематизироваться.

Творческое воображеніе въ его развитомъ видѣ предполагаетъ работу, во-первыхъ, *диссоціаціи*, т.-е. разложенія сознанія на его элементы, во-вторыхъ, *ассоціаціи*, т.-е. новаго синтезирования этихъ элементовъ. Главное значеніе въ развитомъ воображеніи имѣетъ *ассоціація по сходству*. Эта ассоціація приводитъ къ построенію аналогій, которыя выражаются въ олицетвореніяхъ и метаморфозахъ. Въ основѣ самаго сходства можетъ лежать не только интеллектуальное уподобленіе, но и тотъ фактъ, что два психическихъ элемента окрашены однимъ и тѣмъ же эмоціональнымъ тономъ. Если у человѣка слишкомъ сильно развита ассоціація по смежности и онъ отличается механической памятью, вѣрно воспроизводящей привычную или естественную связь событій, данную въ опытѣ, то это является препятствіемъ для работы творческаго воображенія, такъ какъ уменьша-

еть силу диссоціаціи, необходимой для того, чтобы затѣмъ комбинировать полученные элементы въ новые синтезы.

2. *Мірз протяженныхъ тѣлъ или мірз физическій.* Науки о природѣ имѣютъ своимъ предметомъ мірз протяженныхъ тѣлъ, *размыщенныхъ въ пространство и движущихся во времени.* Уже было выяснено выше, что объ этомъ мірѣ мы, въ сущности, *только догадываемся* по тѣмъ намекамъ на него, которые заключаются въ нашемъ сознаніи, въ показаніяхъ т. наз. внѣшнихъ чувствъ. Исключая изъ этихъ показаній, по возможности, все то, что падаетъ на долю субъекта, что составляетъ результатъ реагированія нашей духовной организаціи на толчки внѣшняго міра, но не относится къ самому этому міру, мы создаемъ *физико-химическое ученіе.* Въ результатѣ такой обработки матеріала сознанія мышленіемъ, на долю самаго физико-химическаго міра остаются *почти одни только пространственныя отношенія,* къ которымъ въ конечномъ счетѣ и сводится все наше представленіе объ этомъ мірѣ. Физическій мірз представляется, какъ совокупность математическихъ точекъ, координированныхъ въ пространство и рассматриваемыхъ, какъ заряды физической энергіи. Эти точки находятся въ постоянномъ движеніи, для передачи котораго придумана гипотеза мірового эфира, представляющаго собой абсолютную жидкость. Впрочемъ, въ послѣднее время дѣлаются попытки обойтись даже безъ этой гипотезы ¹⁾.

Подобное построеніе оказалось возможнымъ, прежде всего, въ области звука; опытъ показалъ, что разнымъ звукамъ соотвѣтствуютъ различныя колебанія проводящей ихъ среды (воздуха, воды, твердыхъ тѣлъ). Затѣмъ теорія построила умственныя схемы колебаній, которыя соотвѣтствуютъ другимъ нашимъ воспріятіямъ: колебаній воображаемаго эфира для свѣта, колебаній воображаемыхъ молекулъ для теплоты. Физическій мірз получилъ въ результатѣ характеръ

¹⁾ См. Хвольсонъ, Принципы относительности (2-е изд. 1914). Минковский, Пространство и время (1911).

однороднаго механизма, поддающагося точному измѣренію и цифровому выраженію, но почти лишеннаго качествъ.

Задача физики, конечно, была бы очень упрощена, если бы можно было допустить, что молекулы совершаютъ геометрически правильныя движенія и только получаемыми другъ отъ друга толчками отклоняются отъ своихъ траекторій. Такъ и предполагалъ родоначальникъ современнаго механистическаго міропониманія — Декартъ. Но опытъ не укладывается въ такія простыя схемы и заставляетъ современныхъ физиковъ думать, что *движеніе молекулы отличается свободой и беспорядочностью*. Однѣ молекулы движутся быстрѣе, другія — медленнѣе въ одномъ и томъ же элементѣ. Если же движеніе молекулъ, въ конечномъ счетѣ, и закономѣрно, то приходится признать, что закономѣрность эта недоступна нашему разуму. Даже если бы она была намъ извѣстна, то это знаніе практически не послужило бы ни къ чему, такъ какъ при бесконечно большемъ количествѣ молекулъ мы все равно не могли бы по законамъ ихъ движеній вычислить формулы для механизма всего міра. Это значеніе и имѣетъ переданный выше афоризмъ, что наиболѣе вѣроятнымъ состояніемъ въ физическомъ мірѣ является беспорядокъ.

Предполагается однако, что во всемъ физическомъ мірѣ, если смотрѣть на него, какъ на замкнутую систему, *ничто не возникаетъ вновь и ничто не исчезаетъ безъ остатка*. Со времени Галилея наука окончательно разсталась съ прежнимъ антропоморфическимъ взглядомъ, будто сила движущагося тѣла постепенно истощается до полной его остановки. Новый принципъ гласитъ, что для остановки движенія требуется столько же силы, какъ для его возбужденія. На этомъ и построена вся новая физика. Физическій міръ представляетъ собой разъ на всегда данный запасъ энергіи, которая не убываетъ и не возрастаетъ, а только перераспредѣляется въ разныхъ формахъ. Законы этого перераспределенія изучаются физикой. Въ ихъ основѣ лежитъ, такимъ образомъ, *принципъ сохраненія энергіи*. Этотъ принципъ при-

нять въ наукѣ не такъ давно. Уже Ньютонъ въ своихъ „philosophiae naturalis principia mathematica“ 1687 г. проводилъ ту мысль, что во вселенной дѣйствуетъ одна только основная сила, которая вездѣ вызываетъ слѣдствія по однимъ и тѣмъ же законамъ. Робертъ Майеръ (1842) и Германъ Гельмгольцъ (1847) доказали метематически, что силы природы неразрушимы и могутъ быть сведены къ одной измѣрительной единицѣ при трансформациі энергіи. Такъ и получила формула закона сохранения энергіи. Герцъ (1804) сдѣлалъ попытку построения законченной системы механики, въ которой всѣ законы были бы выведены изъ основнаго единаго закона. Оствальдъ (Vorlesungen über Naturphilosophie 1902) разработалъ ту мысль, что матерія должна быть понимаема, какъ проявленіе физическихъ энергіи. Бунзенъ и Кирхгофъ (1860) открыли спектральный анализъ, который доказалъ, что химическій составъ небесныхъ тѣлъ однороденъ съ химическимъ составомъ земли. Всѣми этими открытіями и остроумными гипотезами и создано *современное математическое естествознаніе*. Естествознаніе оказалось возможнымъ базировать на математикѣ, такъ какъ физическая энергія, будучи пространственной, въ отличіе отъ психической, поддается точному математическому измѣренію, что и даетъ возможность всѣ наши знанія о физическомъ мірѣ передавать въ видѣ математическихъ формулъ. Такъ какъ при всякой трансформациі энергіи запасъ ея остается однимъ и тѣмъ же, мѣняются только формы, то каждый физико-химическій процессъ, въ концѣ-концовъ, можетъ быть сведенъ къ *математическому уравненію*. Въ физико-химическомъ мірѣ *слѣдствіе всегда цѣликомъ содержится въ своихъ причинахъ*, такъ какъ здѣсь нѣтъ никакого творчества, и потому, зная причины, мы всегда съ безошибочностью можемъ предсказать слѣдствіе. Въ мірѣ духовныхъ и социальныхъ явленій такія предсказанія никогда не будутъ возможны именно потому, что психическая причинность имѣетъ творческой характеръ и постоянно производитъ новые синтезы, т.-е. такіе продукты, которыхъ раньше не было и которые не заключаются

въ производящихъ элементахъ. Въ химической лабораторіи, хорошо зная элементы, мы всегда безошибочно предскажемъ результатъ ихъ соединенія; въ лабораторіи соціально-психической жизни никакое знаніе элементовъ не позволитъ намъ заранѣе вполнѣ точно предсказать результатъ того синтеза, который изъ нихъ создастъ духовная жизнь общества.

Но если въ основѣ всего физическаго механизма лежатъ беспорядочныя движенія молекулъ, то какимъ же образомъ можно вообще говорить о законахъ этого міра? Какъ можетъ въ результатъ беспорядка получиться порядокъ, укладывающійся притомъ въ точныя математическія формулы?

На этотъ вопросъ современная физика отвѣчаетъ, что этотъ *порядокъ получается въ результатъ примѣненія закона большихъ чиселъ*. Изучаемый нами физическій міръ представляетъ собой только общія равнодѣйствующія безчисленныхъ молекулярныхъ движеній, которыя сами по себѣ недоступны нашимъ наблюденіямъ. Въ массѣ явленій сглаживаются отдѣльныя неправильности и результатъ выступаетъ въ видѣ правильныхъ сравнительно рядовъ, которые и охватываются нашими физическими формулами. *Всѣ физическіе законы, такимъ образомъ, оказываются только статистическими обобщеніями, основанными на законѣ большихъ чиселъ*. Такъ какъ однако самыя числа эти въ данномъ случаѣ чрезвычайно велики, ибо въ самомъ ничтожномъ количествѣ доступной нашему наблюденію матеріи содержатся цѣлыя билліоны беспорядочно движущихся молекулъ, то и приближеніе, получающееся при статистическомъ обобщеніи этихъ движеній, весьма велико, а вѣроятность отклоненія отъ нормы чрезвычайно мала. Тѣмъ не менѣе, возможность отклоненія принципиально не исключена, такъ что нарушеніе самыхъ основныхъ физическихъ законовъ не является немислимымъ. Современные ученые допускаютъ принципиальную возможность такихъ чудесъ; такъ, математикъ Борель ¹⁾ говоритъ, что нѣтъ ничего недопустимаго въ предположеніи, что въ извѣст-

¹⁾ E. Borel, Le hasard (1914).

номъ случаѣ вода, поставленная на огонь, не закипитъ, а замерзнетъ, или что обученныя обращаться съ пишущими машинами обезьяны напишутъ совершенно случайно буквы въ такомъ порядкѣ, что изъ нихъ получатся томы Национальной бібліотеки. Только вѣроятность такихъ отклоненій отъ обычныхъ нормъ безконечно мала.

Такой статистическій характеръ имѣетъ даже основной Ньютоновскій законъ всемірнаго тяготѣнія. Статистическими обобщеніями являются и извѣстныя намъ формы физико-химической энергіи. Вся механика физико-химическаго міра состоитъ въ трансформации энергіи. Потенціальная энергія или энергія положенія переходитъ въ энергію движенія. Пока энергія движенія мѣняетъ свои формы, она работаетъ: химическая энергія переходитъ въ электрическую, механическую, тепловую. При равномерномъ распредѣленіи теплоты, всякая работа энергіи прекращается. Это является слѣдствіемъ второго основнаго принципа термодинамики: *принципа разсыянiя энергiи или энтропiи*. Состоитъ онъ въ томъ, что въ доступномъ нашему наблюденію мірѣ всякая энергія стремится перейти въ тепловую; тепловая же энергія можетъ распредѣляться только въ одномъ направленіи: отъ болѣе теплаго тѣла къ болѣе холодному, но не наоборотъ. Поэтому теплота всегда стремится расширяться равномерно и при достиженіи этого состоянія получается равномерное и необратимое движеніе молекулъ. Если-бы вся энергія перешла въ теплоту, а теплота всюду равномерно распредѣлилась бы, то во всемъ мірѣ воцарилось бы равномерное движеніе молекулъ, не допускающее никакихъ перемѣнъ, т.-е., иными словами, весь міръ представилъ бы собой застывшую и неизмѣняемую массу однообразной матеріи.

Является однако вопросъ, приложимъ ли законъ энтропiи ко всему міру или онъ представляетъ собой только грубое обобщеніе доступной нашему наблюденію дѣйствительности. Дѣло въ томъ, что законы молекулярнаго движенія, какъ сказано, намъ остаются совершенно неизвѣстны-

ми. При безпорядочномъ движеніи молекулъ результатъ получается именно тотъ, который передается принципомъ энтропіи. Но если бы намъ удалось вмѣшаться въ движенія молекулъ и внести въ нихъ извѣстный порядокъ, то, быть можетъ, удалось бы достигнуть увеличенія теплоты въ иномъ направленіи, чѣмъ это происходитъ въ видимомъ намъ мірѣ. Англійскій физикъ Максвеллъ рисуетъ намъ фигуру воображаемаго гнома, который, отворяя и затворяя слѣланную имъ форточку, могъ бы отбирать быстро-движущіяся молекулы отъ медленныхъ и тѣмъ увеличивалъ бы температуру, запасъ теплоты, могущій работать, перенося теплоту изъ одной части тѣла въ другую безъ затраты работы. Это предположеніе до извѣстной степени подтверждается и данными опыта. Явленія радіоактивности показываютъ, что при распаденіи химическихъ атомовъ развивается огромное количество теплоты, такъ что допустима мысль, что, если бы мы научились управлять происходящими при этомъ молекулярными процессами, то энтропія была бы, можетъ быть, устранена. Мы не знаемъ вообще, что именно происходитъ въ мірѣ молекулъ. Возможно, что въ то время, какъ одна наблюдаемая нами система приходитъ къ успокоенію въ духѣ закона энтропіи, другая, напротивъ, только накопляетъ теплоту и увеличиваетъ движеніе. Содди ¹⁾ ставитъ вопросъ, примѣнимъ ли законъ энтропіи къ жизненнымъ процессамъ: можетъ быть, клѣтки живого организма способны именно утилизировать въ своихъ цѣляхъ работу молекулъ т.-е. совершать недоступное челвѣку упорядоченіе ихъ движенія?

Міръ физическій есть, такимъ образомъ, въ принципѣ міръ количествъ, а не качествъ. Физика стремится всѣ качественныя различія перевести въ количественныя. Но подобное элиминированіе изъ физическаго міра качественныхъ различій осуществимо въ естествознаніи все-таки далеко не въ полной мѣрѣ и только идеаломъ здѣсь является

¹⁾ Содди, Матерія и энергія, 78 сл.

такое сведеніе всѣхъ законовъ къ количественнымъ формуламъ. Это относится даже къ основному закону: закону трансформации энергіи. Конечно, физикамъ удастся поставить знаки равенства между разными видами энергіи въ смыслѣ суммы производимой ими работы. Но неустранимымъ остается тотъ фактъ, что всѣ эти виды энергіи качественно отличаются другъ отъ друга, что тепловая энергія все-таки не то, что химическая, электрическая, магнетическая. Гипотетически физики пытаются свести и эту сторону дѣла къ различію въ характерѣ молекулярныхъ движеній. Но самая сущность этихъ различій все же остается неясной. Точно также физики предполагаютъ, что и звукъ, и свѣтъ можно свести къ колебаніямъ извѣстнаго субстрата. Но все же есть извѣстное качественное различіе нашихъ ощущеній, которое должно имѣть свое начало и въ трансцендентномъ мірѣ. Въ чемъ именно состоитъ это начало, — этого мы не знаемъ, и физика его игнорируетъ.

3. Между міромъ психическимъ и міромъ физическимъ стоитъ третья область: *міръ биологическихъ явленій* или *міръ жизни* вообще. Живыя существа, съ одной стороны, несомнѣнно, *принадлежатъ къ физическому міру*, такъ какъ ихъ тѣла занимаютъ мѣсто въ пространствѣ и могутъ въ немъ передвигаться. Но, съ другой стороны, жизнь отличается такими свойствами, которыя не могутъ быть удовлетворительно объяснены исключительно при помощи физико-химическихъ процессовъ. Мы можемъ разложить протоплазму на ея химическія составныя части, можемъ даже отчасти синтезировать химическимъ путемъ вещества, лежащія въ основѣ физиологическихъ процессовъ. Но жизнь у людей сопровождается сознаніемъ. Съ полной почти несомнѣнностью мы можемъ *предполагать такое же сознаніе*, хотя и въ менѣе интенсивной степени, въ жизни высшихъ и низшихъ животныхъ и даже растений и протистовъ. Между тѣмъ *сознаніе* *никакимъ образомъ не можетъ быть выведено изъ физико-химическихъ процессовъ*, такъ какъ здѣсь мы имѣемъ дѣло съ явленіемъ непространственнымъ, слѣдовательно, принципиально

отличнымъ отъ физико-химическихъ явленій, разыгрывающихся въ пространствѣ.

Все это очень важно потому, что сознаніе не есть простой эпифеноменъ, т.-е. на него нельзя смотрѣть только какъ на такое явленіе, которое при извѣстныхъ условіяхъ только сопутствуетъ физико-химическимъ процессамъ, а само на нихъ не воздѣйствуетъ. Напротивъ, мы знаемъ, что человѣкъ, именно благодаря своему сознанію, можетъ управлять движеніями своего тѣла и этимъ путемъ давать то или иное направленіе и прочимъ физико-химическимъ процессамъ окружающаго міра. Человѣкъ, въ сущности, въ своей работѣ надъ міромъ только ограничивается передвиженіемъ предметовъ въ пространствѣ и тѣмъ измѣняетъ точки приложенія физико-химической энергіи. Человѣкъ самъ по себѣ не можетъ летать по воздуху. Но, передвинувъ и соединивъ въ извѣстномъ порядкѣ окружающіе его предметы, наполнивъ резервуары бензиномъ и заставивъ бензинъ взрываться, онъ получаетъ въ свое распоряженіе движущійся по воздуху аэропланъ. Такимъ образомъ, измѣняя положеніе предметовъ и направленіе процессовъ въ желательную сторону, человѣкъ воздѣйствуетъ на окружающій міръ, водворяетъ въ немъ тотъ порядокъ, который соотвѣтствуетъ его нуждамъ и потребностямъ. При этомъ человѣкъ ничего не убавляетъ и не прибавляетъ въ томъ запасѣ энергіи, который разъ навсегда данъ въ физическомъ мірѣ, и, конечно, ничего не мѣняетъ въ законмѣрности его процессовъ. Его психическая энергія, энергія сознанія, только *измѣняетъ направленіе процессовъ, происходящихъ въ физико-химическомъ мірѣ, не переходя при этомъ сама въ физическую энергію.* Къ такому выводу теперь приходятъ не одни только метафизики, но его принимаютъ и видные ученые; назовемъ для примѣра физика Оливера Лоджа¹⁾, біолога Майнота²⁾, математика Бореля.

1) Лоджъ, Жизнь и матерія (рус. пер. 1908).

2) Майнотъ, Современныя проблемы біологіи (рус. пер. 1913).

При такомъ положеніи дѣла ничто намъ не препятствуетъ и тѣ біологическіе процессы, которые никакъ не удается удовлетворительно объяснить механическимъ путемъ, признать также *результатомъ воздѣйствія сознанія*, составляющаго самую основу жизни, на физико-химическіе процессы въ матеріи. Этимъ путемъ и объясняется происхожденіе присущей живому существу *цѣлесообразной организаціи*, которая ведетъ къ тому, что отдѣльныя части прилажены одна къ другой, подобно машинѣ, построенной человѣкомъ, и подъ руководствомъ нервной и гормональной координаціи выполняютъ совмѣстную работу, приводящую къ накопленію энергии и цѣлесообразному ея расходованію, помогающему поддерживать жизнь и размножаться. Воздѣйствіемъ сознанія легче всего объяснить и такія явленія, имѣющія большое значеніе для процесса происхожденія видовъ, какъ *приспособленіе къ средѣ*, ведущее къ важнымъ измѣненіямъ структуры животныхъ. Едва ли есть поэтому необходимость при построеніи біологической теоріи во что бы то ни стало пытаться устранить всякій элементъ цѣлесообразности и по возможности умялять значеніе такихъ факторовъ, какъ приспособленіе. Обыкновенно представители естествознанія избѣгаютъ внесенія принципа цѣлесообразности въ науку, такъ какъ видятъ въ этомъ возвратъ къ до-научнымъ антропоморфическимъ представленіямъ о природѣ. Но въ той области міра, гдѣ мы встрѣчаемся съ явленіями сознанія — а таковыя явленія присущи всякой жизни, даже на самыхъ низкихъ ея ступеняхъ — такой антропоморфизмъ въ извѣстной степени допустимъ, ибо въ сознаніи есть всегда элементъ цѣлесообразности и самое низшее сознаніе лишь въ степени, а не по существу, отличается отъ высшаго, намъ извѣстнаго, т. е. отъ человѣческаго. Осторожное уподобленіе человѣческому сознанію здѣсь возможно и неизбежно. Даже такіе ярые представители механическихъ воззрѣній въ біологіи, какъ Вейсманъ, фактически въ своихъ трудахъ не могутъ обойтись безъ упоминаній о цѣляхъ живыхъ организмовъ.

Такимъ образомъ, біологическія науки представляютъ собою область пограничную между науками о духѣ и науками о природѣ. Здѣсь приходится имѣть дѣло съ важнымъ и труднымъ вопросомъ о *взаимодѣйствіи физическаго и психическаго начала*, объ упорядоченіи физическихъ процессовъ регулирующей дѣятельностью болѣе или менѣе яснаго или смутнаго сознанія.

III. Съ точки зрѣнія *методовъ, примѣняемыхъ къ изученію матеріала опыта*, науки также могутъ быть раздѣлены на нѣсколько группъ, причемъ эта новая классификація переплетается съ классификаціей по предметамъ изученія въ томъ смыслѣ, что каждая группа наукъ по предметамъ изученія, т.-е. науки о духѣ, науки о природѣ, науки о жизни, распадается на нѣсколько группъ въ зависимости отъ примѣняемыхъ методовъ изслѣдованія, отъ тѣхъ *точекъ зрѣнія*, съ которыхъ ученый смотритъ на свой матеріалъ. Спенсеръ ¹⁾, конечно, былъ неправъ, когда онъ пытался свести всю классификацію наукъ къ степени ихъ абстрактности и конкретности, но въ основѣ его построенія была вѣрная мысль. Абстрагированіе—не единственная методологическая операція и къ ней нельзя сводить все формальное различіе между науками. Различія же по методу вообще, по тѣмъ *точкамъ зрѣнія*, на которыя становятся отдѣльныя науки по отношенію къ матеріалу, имѣютъ огромное значеніе, налагая рѣзкій отпечатокъ на весь характеръ отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ. Ни одна наука не разсматриваетъ свой матеріалъ всесторонне. Между науками и въ отношеніи метода установилось раздѣленіе труда. Такъ получается *формальная классификація наукъ*.

1. Прежде всего должно быть выдѣлено въ особую группу изученіе индивидуальнаго и не повторяющагося, *науки объ индивидуальномъ*. Это знаніе слѣдуетъ отличать отъ знанія обобщающаго. Мы можемъ стараться уложить всѣ явленія опыта въ общія схемы, игнорируя ихъ индивиду-

¹⁾ Спенсеръ, Опыты, т. II, статьи: Генезисъ науки и Классификація наукъ.

альные особенности, или же мы можем ставить непосредственной своей цѣлью именно изученіе индивидуальных явленій во всей ихъ полнотѣ и сложности. Въ первомъ случаѣ мы упрощаемъ нашъ матеріалъ тѣмъ путемъ, что устраняемъ изъ него частныя неповторяющіяся особенности изучаемыхъ явленій и сосредоточиваемъ вниманіе только на общихъ чертахъ, въ большей или меньшей степени повторяющихся. Во второмъ же случаѣ мы сталкиваемся съ другого рода затрудненіемъ. Количество индивидуальных фактовъ безпредѣльно, такъ какъ нѣтъ, въ сущности, ни одного явленія въ мірѣ, въ которомъ не было бы чего-нибудь, только одному ему свойственнаго. Два предмета физическаго міра, во всѣхъ мелочахъ повторяющіе другъ друга, различаются, по крайней мѣрѣ, мѣстомъ, которое каждый изъ нихъ занимаетъ въ пространствѣ и которое въ силу закона непроницаемости не можетъ быть одинаковымъ для нихъ обоихъ. Наша задача изученія индивидуальнаго стала бы совершенно невыполнимой, если бы мы не дѣлали никакого выбора между явленіями, которыя мы желаемъ изучать во всей ихъ индивидуальности. Чтобы не затеряться въ безконечномъ множествѣ, мы *выбираемъ тѣ факты и явленія*, которые намъ представляются наиболѣе важными. А для этого мы должны выработать масштабы оцѣнки и отбора. Разбирая теорію Виндельбанда и Риккерта ¹⁾, мы познакомились, на примѣръ, съ тѣмъ „методомъ отнесенія къ цѣнностямъ“, который въ этомъ отношеніи рекомендуется для исторической науки. Тогда же нами было выяснено и то значеніе, которое имѣетъ для насъ знаніе индивидуальнаго. Если бы мы не располагали обобщеніями, которыя знакомятъ насъ съ неизмѣнными повторяющимися постоянно процессами міра, то невозможно было бы никакое предвидѣніе событій и никакое практическое воздѣйствіе на окружающій міръ. Но для предвидѣнія и воздѣйствія мы нуждаемся и въ зна-

¹⁾ См. „Вопросы фил. и псих.“ 1910 г. кн. 103. Перепечатано въ моей „Теоріи историческаго процесса“, § 10.

ни индивидуализирующемъ. Съ такимъ знаніемъ оперируетъ астрономъ, когда ему приходится изучать положеніе въ пространствѣ, массу, составъ отдѣльныхъ небесныхъ тѣлъ, каждое изъ которыхъ представляетъ собой индивидуальную единицу. Такое же знаніе представляютъ собой геологія, географія, исторія. Если бы у насъ не было индивидуализирующаго знанія, то наши представленія о мірѣ, основанныя только на обобщающихъ схемахъ, были бы слишкомъ просты. Міръ сполна въ эти схемы не укладывается, и, втискивая въ нихъ факты, мы часто вынуждены совершать надъ ними насилія. Положеніе ученаго, во что бы то ни стало стремящагося уложить неисчерпаемую дѣйствительность въ формулы, предлагаемые обобщающими науками, напоминаетъ положеніе того артельщика на желѣзной дорогѣ, который, будучи вынужденъ подвести рѣдкій зоологическій грузъ подъ скудныя рубрики желѣзнодорожнаго тарифа, вынужденъ былъ разсуждать такъ: „кошки—это собаки, морскія свинки—тоже собаки, а вотъ эта черепаха—насъкомое“ ¹⁾.

2. Знаніе обобщающее, науки объ общемъ или о законахъ, ставитъ своей задачей формулированіе общихъ законовъ процессовъ, совершающихся въ мірѣ постоянно и неизмѣнно.

Весь міръ представляется намъ, какъ процессъ постоянно происходящихъ измѣненій. Въ области физико-химической эти измѣненія сводятся къ трансформации энергіи при сохраненіи ея неизмѣннаго общаго количества; въ области духовно-соціальной и біологической къ этому присоединяется то качественно-цѣлесообразное творчество, которое мы отмѣтили, какъ характерную черту всякой жизни и всякаго сознанія. Задачей обобщающаго знанія прежде всего и является вскрытіе той общей закономерности, которая обнаруживается въ этихъ процессахъ. Подъ именемъ закона природы мы разумѣемъ формулу, въ которой передается правильная и постоянная связь явленій, выведенная изъ обобщенія данныхъ

¹⁾ Заимствую это сравненіе у *Gr. Wallas*, *Human nature in politics* (1910), 161.

опыта. Правда, въ опытѣ не содержится никакихъ указаній на то, что связи, имѣющія характеръ постоянныхъ въ прошедшемъ, — а только матеріалъ прошедшаго и отчасти настоящаго и подлежатъ научной обработкѣ, — будутъ неизмѣнно повторяться въ будущемъ. Но въ это дѣло вмѣшивается наше мышленіе, которое выступаетъ съ постулатомъ законмѣрности міра, которое не мирится съ тѣмъ, что міръ не можетъ быть уложенъ въ логическія схемы, и настаиваетъ на томъ, что въ мірѣ существуетъ неизмѣнная законмѣрность. Мышленіе поэтому придаетъ *характеръ необходимости и ненарушимости* тѣмъ обобщеніямъ, которыя прочно установлены опытомъ, настаиваетъ на томъ, что порядокъ прочно констатированный для прошлаго, обязательенъ и для будущаго. Эта логическая вѣра находитъ себѣ подкрѣпленіе въ томъ фактѣ, что она оправдывается на опытѣ, что наши попытки воздѣйствовать на міръ, опираясь на увѣренность въ его законмѣрности, увѣнчиваются успѣхомъ въ тѣхъ случаяхъ, когда самыя наши обобщенія сдѣланы достаточно осторожно и заботливо.

Затрудненіе, съ которымъ встрѣчаются науки о законахъ, состоитъ въ томъ, что въ мірѣ все тѣсно связано одно съ другимъ. Никакихъ перегородокъ между явленіями и ихъ рядами здѣсь не поставлено; все зависитъ отъ всего, и правъ былъ Паскаль, когда утверждалъ, что весь ликъ земли былъ бы другой, если бы у Клеопатры былъ носъ другой формы. Однако при помощи расчленяющаго и абстрагирующаго мышленія намъ удается въ этой всеобщей связи событій различать связи болѣе близкія и болѣе далекія. Существующее въ опытѣ запутанное сплетеніе явленій намъ удается разлагать на болѣе простые ряды, которые оказываются повторяющимися съ извѣстнымъ однообразіемъ. Такъ мы приходимъ къ построенію отдѣльныхъ неизмѣнныхъ *факторовъ*, подлежащихъ опредѣленной законмѣрности, и убѣждаемся въ томъ, что только разнообразное сплетеніе этихъ факторовъ, возможное въ безконечномъ количествѣ комбинацій, даетъ въ результатѣ колос-

сальное многообразіе индивидуальных событій и предметовъ. Такъ получаютъ у насъ *причинные ряды*, т.-е. постоянно повторяющіяся связи явленій, характеръ которыхъ мы и опредѣляемъ въ тѣхъ формулахъ, которыя именуются законами природы.

Самое *понятіе причины* является однимъ изъ самыхъ путанныхъ и спорныхъ въ методологіи. Причину не слѣдуетъ смѣшивать съ *логическимъ основаніемъ*. Логическое основаніе мы требуемъ въ качествѣ связи нашихъ мыслей между собой, независимо отъ того, относятся ли онѣ къ чему-либо трансцендентно существующему или существующему только въ сознаніи, или же къ чему-либо мыслимому внѣ всякаго отношенія къ какой бы то ни было реальности. Понятіе причины отличается отъ логическаго основанія именно привходящимъ въ него элементомъ отношенія къ бытію, къ опредѣленному виду реальности. О причинахъ и слѣдствіяхъ мы говоримъ именно, какъ о связи явленій, относящихся къ тому или иному опредѣленному виду реальности. А такъ какъ всякая реальность, не исключая отсюда и психическую, имѣетъ мѣсто во времени, то въ понятіе причины и слѣдствія входитъ представленіе о *времени*, а когда дѣло касается міра физико-химическаго, то и о пространствѣ. Причина есть то, что предшествуетъ слѣдствію и вызываетъ его.

Но и на этомъ пунктѣ возникаетъ цѣлый рядъ трудныхъ вопросовъ о томъ, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать это предшествованіе и что слѣдуетъ разумѣть подъ вызываніемъ слѣдствія причиной. Оказывается, что въ сложныхъ случаяхъ очень мудрено иногда разобрать, что предшествуетъ чему, что вызываетъ и что только содѣйствуетъ вызванію; самое понятіе „вызыванія“ или „произведенія“ эффекта оказывается въ значительной степени антропоморфическимъ. Поэтому при разсмотрѣннн очень сложныхъ явленій бываетъ часто совершенно неясно, какое именно явленіе изъ числа стоящихъ въ постоянной зависимости другъ отъ друга должно быть названо причиной и какое слѣдствіемъ.

Такъ, извѣстный законъ классической политической экономіи гласитъ, что цѣна товаровъ опредѣляется соотношеніемъ предложенія и спроса. Однако многіе изъ современныхъ экономистовъ указываютъ на полную недопустимость такой формулировки. Дѣло въ томъ, что не менѣе вѣрнымъ оказывается и обратное положеніе, что предложеніе и спросъ опредѣляются цѣной. Точно также невѣрно утвержденіе, будто цѣнность опредѣляется стоимостью производства; на практикѣ дѣло происходитъ какъ разъ наоборотъ: предприниматель при опредѣленіи издержекъ производства сообразуется съ возможной, ожидаемой цѣной. Принимая все это во вниманіе, нѣкоторые ученые, слѣдующія предложенію, сдѣланному еще Курно, предлагаютъ вообще разстаться въ наукѣ съ понятіемъ причины и слѣдствія и на мѣсто этихъ понятій поставить просто *понятіе функциональной зависимости*, которое указываетъ только на то, что между двумя явленіями существуетъ соотношеніе, приводящее къ тому, что измѣненія въ одномъ явленіи сопровождаются измѣненіями въ другомъ. Дѣло науки состоитъ въ томъ, чтобы выяснитъ характеръ такихъ функциональныхъ соотношеній и, гдѣ это возможно, даже переводить ихъ въ математическія формулы. Всякія же попытки опредѣлить, гдѣ именно лежитъ причина и гдѣ—слѣдствіе, должны быть оставлены. Въ приведенномъ выше примѣрѣ мы должны ограничиться формулой, что спросъ, предложеніе и цѣна стоятъ между собой въ отношеніи функциональной зависимости: спросъ есть функція цѣны, какъ и цѣна есть функція спроса.

Выше уже было установлено, что существуетъ важное различіе между причинностью міра психическаго и міра физическаго, состоящее въ томъ, что въ мірѣ психическомъ причинность имѣетъ качественно-творческой характеръ, такъ что слѣдствіе не заключается цѣликомъ въ причинахъ, но заключаетъ въ себѣ качественно-новый синтезъ, тогда какъ въ мірѣ физико-химическомъ слѣдствія цѣликомъ заключаются въ своихъ причинахъ, а самыя причинныя связи допускаютъ количественное опредѣленіе. Но я рѣшительно

отвергаю защищаемую въ наше время иногда мысль о томъ, что помимо общей причинности наука должна изучать и особую *индивидуальную или историческую причинность*, отличающуюся также необходимостью, но имѣющую единичный характеръ и не повторяющуюся. Я уже сказалъ, что есть цѣлая категорія наукъ, которыя ставятъ своей задачей изученіе отдѣльныхъ явленій во всей ихъ единичности и конкретности. Такого рода знаніе намъ необходимо, чтобы мы имѣли представленіе обо всемъ безконечномъ, многобразіи міра. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы эти науки изучали и особую единичную причинность. *Причинность можетъ быть, по самому своему понятію, только общая* и вся цѣнность причинныхъ формулъ состоитъ именно въ ихъ всеобщности и неизмѣнности. Когда представителямъ индивидуализирующаго знанія, на примѣръ, историкамъ приходится обращаться къ причинному объясненію изучаемыхъ ими индивидуальныхъ событій и предметовъ, то они идутъ за объясненіями къ обобщающимъ наукамъ, къ наукамъ о законахъ. Они пытаются разложить изучаемыя единичныя явленія на элементы и подвести эти элементы подъ тѣ общіе законы, которые добыты знаніемъ обобщающимъ. И только такое подведеніе индивидуальнаго подъ общія формулы мы и называемъ причиннымъ объясненіемъ событій. Ни о какой единичной, неповторяющейся причинности въ практикѣ исторической науки рѣчи не возникаетъ. Она измышлена философами, не имѣющими никакого дѣла съ исторической наукой въ ея разработкѣ и только размышляющими объ этой наукѣ безъ достаточнаго знанія о ея приѣмахъ и методахъ.

Отдѣльные законы, добытые обобщающимъ знаніемъ, наука пытается поставить въ связь между собой, установить между ними отношеніе логической необходимости, при которомъ они представляются какъ бы выводами изъ извѣстныхъ еще болѣе общихъ принциповъ, и такимъ образомъ все наше знаніе о мірѣ приближается къ логическому единству и законченности.

3. Среднее мѣсто между науками о единичномъ и науками объ общихъ неизмѣнныхъ законахъ природы занимають науки, которыя можно назвать *классифицирующими или типологическими*. Задачей этихъ наукъ является изученіе не законовъ, но *сложныхъ продуктовъ міровой причинности*, однако же не во всей ихъ индивидуальной конкретности, а съ *подраздѣленіемъ на классы или типы съ точки зрѣнія преобладающихъ въ отдѣльныхъ группахъ этихъ продуктовъ общихъ признаковъ*. Эти науки, такимъ образомъ, даютъ намъ понятіе о тѣхъ типахъ, подъ которые можно подвести индивидуальныя продукты, создаваемые сложнымъ взаимодействіемъ законовъ природы. Онѣ описываютъ дѣйствительный міръ, охватывая его съ большей степенью экстенсивной полноты, чѣмъ науки объ индивидуальномъ, т.-е. включая въ свое описаніе болѣе широкія группы явленій, но зато съ меньшей степенью интенсивнаго углубленія, нежели науки о законахъ природы, т.-е. не доводя своего анализа до послѣднихъ простѣйшихъ элементовъ, подчиненныхъ неизмѣннымъ и вѣчнымъ законамъ. *Типъ* по самому своему понятію есть нѣчто среднее между необходимымъ и случайнымъ. Типъ есть такое обобщеніе, которое не претендуетъ на необходимость, такъ какъ предполагаетъ для своего появленія извѣстную комбинацію причинъ, которая въ такой чистотѣ никогда не осуществляется. Но въ то же время типъ не есть и нѣчто индивидуальное, такъ какъ до извѣстной степени данная комбинація болѣе или менѣе часто повторяется, осложняясь, впрочемъ, привхожденіемъ случайныхъ причинъ или же выпаденіемъ нѣкоторыхъ элементовъ, вообще характерныхъ для даннаго типа. На типологическія обобщенія поэтому мы не можемъ полагаться въ такой мѣрѣ, какъ на законы природы, но въ практической жизни и они часто бываютъ достаточны, если не требуется полная достовѣрность. Такой характеръ имѣють науки, какъ минералогія, ботаника, зоологія, наука о характерахъ или этологія, политическая экономія, юриспруденція, филологія.

Самыя *типы возможны двухъ родовъ*. Перечисленныя только что науки изслѣдуютъ типы минераловъ, растений, животныхъ, характеровъ людей, экономическихъ процессовъ, юридическихъ формъ, процессовъ языка, прежде всего, съ тою цѣлью, чтобы при помощи этихъ типовъ разобраться хоть сколько-нибудь во всемъ многообразіи изучаемыхъ продуктовъ природы и духа. Такое пользованіе типами можетъ быть названо *статическимъ*. Но возможно и *динамическое* использованіе типовъ. Иногда наблюденіе показываетъ, что въ процессѣ эволюціи довольно часто повторяется смѣна въ опредѣленномъ порядкѣ извѣстныхъ однородныхъ состояній и притомъ не потому, чтобы эти состоянія были причинами одно другого, но потому, что повторяются опредѣленныя комбинаціи причинъ, въ опредѣленномъ порядкѣ смѣняемая другими повторяющимися комбинаціями. Возможны при этомъ, конечно, и отклоненія отъ замѣченной нормы, которыя вызываются тѣмъ, что въ каждомъ данномъ случаѣ типическая комбинація можетъ осложниться привхожденіемъ той или иной новой причины или же выпаденіемъ одной изъ обычно присутствующихъ причинъ. Такъ получаются типическія картины біологическаго развитія животныхъ индивидовъ (метаморфозы насѣкомыхъ), картины смѣны возрастныхъ періодовъ въ духовномъ и физическомъ развитіи человѣка, смѣны формъ общественнаго устройства, болѣе или менѣе однообразно повторяющіяся въ развитіи отдѣльныхъ народовъ въ различныя эпохи. Здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ, что нѣкоторые предлагаютъ называть эволюціонной законосообразностью въ отличіе отъ законосообразности каузальной и что, мнѣ кажется, правильнѣе было бы назвать *эволюціонной типологіей* въ отличіе отъ *статической типологіи*.

Къ этому слѣдуетъ добавить, что, какъ видно изъ изложеннаго выше, различіе между науками объ общихъ и неизмѣнныхъ законахъ и науками классифицирующими или типологическими есть, въ сущности, различіе въ степени широты и достовѣрности обобщеній. Мы убѣдились въ

томъ, что вѣдь даже наиболѣе общіе и непоколебимые физическіе законы представляютъ собою, въ концѣ-концовъ, только статистическія приближенія, правда, отличающіяся весьма высокой степенью вѣроятности, ибо покоются на обобщеніяхъ, базирующихся на билліонахъ случаевъ, тогда какъ типологическія науки оперируютъ съ весьма сложными комбинаціями, которыя встрѣчаются въ гораздо болѣе незначительномъ количествѣ случаевъ. Конечно, въ этомъ отношеніи нѣтъ никакого сравненія между закономъ тяготѣнія и типомъ развитія феодальныхъ отношеній или правового государства. Такимъ образомъ, все наше обобщающее знаніе имѣетъ статистическій характеръ, покоится на примѣненіи закона большихъ чиселъ и отличается только большей или меньшей степенью вѣроятности. Таковъ выводъ, который дѣлается о его характерѣ такими учеными, какъ Экснеръ ¹⁾ или Борель.

IV. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія содержанія науки могутъ быть раздѣлены на науки о духѣ, науки о жизни и науки о природѣ или физико-химическихъ явленіяхъ; каждая изъ этихъ группъ наукъ можетъ быть въ свою очередь раздѣлена съ точки зрѣнія метода, который примѣняется для обработки содержаній опыта, на науки о единичномъ, науки объ общихъ и неизмѣнныхъ законахъ и науки о классахъ или типахъ явленій.

Между всѣми этими науками есть одна общая черта. Всѣ онѣ работаютъ надъ содержаніями опыта, которыя берутъ въ различныхъ сочетаніяхъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія. Возможна однако и еще большая степень отвлеченія въ научной работѣ. Мы можемъ сдѣлать предметомъ особаго разсмотрѣнія тѣ двѣ стороны сознанія, изъ взаимодѣйствія которыхъ создается все наше знаніе, именно опытъ и мышленіе, и притомъ разсматривать какъ опытъ, такъ и мышленіе, не останавливаясь на различныхъ содержаніяхъ сознанія, но сосредоточиваясь *исключительно на*

¹⁾ Экснеръ, О законахъ въ естественныхъ и гуманитарныхъ наукахъ (1914).

самою формою какъ опыта, такъ и мышленія. Формою опыта является пространство и время, формами мышленія являются понятія, сужденія, умозаключенія. Такъ мы получаемъ, съ одной стороны, науку о величинахъ и пространствѣ, съ другой стороны, науку о правильномъ мышленіи. Математика и логика являются формальными науками въ отличіе отъ наукъ о содержаніи опыта.

Логика изучаетъ формы мышленія, независимо отъ самаго содержанія мыслей. Она опирается на данныя психологіи мышленія, которая показываетъ намъ, какіе процессы фактически происходятъ въ нашей мысли и по какимъ законамъ природы, и дѣлаетъ отборъ изъ этихъ процессовъ, руководясь исключительно критеріемъ истины. Логика намъ показываетъ, какіе психологически возможные пути мышленія ведутъ насъ къ познанію истины въ той мѣрѣ, въ какой это познаніе вообще доступно человѣку, т.-е. какое мышленіе является правильнымъ и какое неправильнымъ. Эта наука знакомитъ насъ съ тѣмъ идеальнымъ порядкомъ мыслей, который называется логически необходимымъ, и учитъ отличать его отъ всего того, что только вѣроятно или что является логически ошибочнымъ.

Математика беретъ весь опытъ со стороны его количественныхъ отношеній, которыя возможны между явленіями съ даннымъ различнымъ содержаніемъ. Количество пять останется тѣмъ же самымъ, примѣняется ли оно къ пяти яблокамъ или къ пяти актамъ мысли. При этомъ чистыя математическія науки, каковы ариѳметика, алгебра, счисленіе бесконечно малыхъ, имѣютъ дѣло съ числами, т.-е. съ совершенно отвлеченными количествами, которыя въ конечномъ счетѣ представляютъ собой высшія абстракціи актовъ нашей мысли, отрѣшенныхъ отъ всякаго содержанія. Конкретныя же математическія науки, каковы геометрія, механика, вводятъ въ свое изученіе также и пространственныя формы, которыя однѣ только поддаются точному измѣренію и вычисленію; пространственныя же формы содержатъ въ себѣ уже извѣстныя качественныя отличія. Вотъ почему

въ этихъ наукахъ мы встрѣчаемъ, съ одной стороны, *аксіомы*, т.-е. положенія логически необходимыя, противное которымъ не можетъ быть мыслимо (цѣлое больше своей части), съ другой же стороны, *постулаты*, которые логически мыслимы и въ иной формѣ и потому безъ ущерба для логики могутъ быть замѣнены другими. Такъ, въ геометріи возможно постулировать Евклидовское пространство или же какое-нибудь иное, напр., такое, гдѣ черезъ одну точку, взятую внѣ прямой, можно провести безконечное количество параллельныхъ линий. Такая геометрія логически возможна, ее строили Гауссъ, Лобачевскій, Риманъ; она отличается отъ Евклидовской только своей непримѣнимостью къ содержаніямъ нашего опыта.

Далѣе возникаетъ вопросъ о границахъ и цѣнности самаго научнаго знанія, о томъ, что изъ себя представляетъ истина, въ чемъ состоитъ отличіе между истинной абсолютной и истиной, доступной человѣческому познанію, каково отношеніе между вѣрой и знаніемъ, что изъ себя представляетъ міръ, взятый въ его цѣломъ, какова его первопричина и конечная цѣль, каково въ немъ положеніе человѣка и имѣетъ ли человѣчество въ цѣломъ и въ лицѣ его отдѣльныхъ представителей какое-нибудь особое назначеніе. Всѣ эти гносеологическія, космологическія, этическія и эстетическія проблемы далеко выходятъ за предѣлы не только отдѣльныхъ наукъ, но иногда и вообще всякаго опытнаго знанія. Задача *философіи* состоитъ въ томъ, чтобы дать положительное рѣшеніе и этимъ проблемамъ. Философія распадается на *гносеологию*, которая критически изслѣдуетъ вопросъ о знаніи и вѣрѣ, *метафизику*, которая разрѣшаетъ вопросы онтологическіе и космологическіе, *этику и эстетику*, которыя разрабатываютъ вопросы о цѣнностяхъ. Въ гносеологической своей части философія разрѣшаетъ вопросы, *предшествующіе* логически всякому научному знанію, такъ какъ опредѣляетъ, что изъ себя представляетъ это знаніе, какъ оно получается, каковы его предѣлы и какова его цѣнность. Гносеологія разрѣшаетъ и тотъ вопросъ отъ котораго от-

правляется въ своихъ изысканіяхъ логика. Логика учитъ насъ тому, что такое правильное мышленіе, т.-е. мышленіе, ведущее насъ къ познанію истины; гносеологія даетъ логикѣ самое понятіе объ истинѣ. Что же касается метафизики, этики и эстетики, то эти части философіи, напротивъ, являются попыткой *завершить результаты нашего знанія*, полученные наукой. Стремясь идти за предѣлы науки, философія пытается здѣсь разрѣшить тѣ вопросы, которые превышаютъ силы науки. Основное условіе при этомъ состоитъ въ томъ, чтобы метафизическія, этическія и эстетическія построенія не расходились съ данными положительной науки и чтобы ихъ авторы не придавали своимъ догадкамъ характера непререкаемыхъ истинъ, но смотрѣли бы на нихъ только, какъ на гипотезы, въ той или иной степени подкрѣпляемая научной вѣроятностью и практической вѣрой.

V. Въ результатъ всего этого изслѣдованія мы получаемъ слѣдующую общую схему наукъ и всего знанія.

Философія слагающагося знанія.

Гносеологія.

Науки формальныя.

О формахъ опыта (количественныхъ и пространственныхъ отношеніяхъ). О формахъ мышленія.

Математика.

Логика.

Науки о содержаніи опыта (матеріальныя).

I. Дѣленіе по содержанію.

Науки о природѣ. Науки о жизни. Науки о духѣ.

II. Дѣленіе по методу.

Науки о законахъ.	Физика, химія.	Біология, физиологія.	Психологія, социологія.
Науки о типахъ.	Минералогія.	Ботаника, зоологія, антропологія.	Филологія, пол. экономія, юриспр.
Науки о единичномъ.	Астрономія, географія, геологія.	Ученіе о происхожденіи животныхъ видовъ.	Біографія, исторія.

Философія завершеннаго знанія.

Метафизика, этика, эстетика.

VI. Все знаніе создается взаимодействіемъ мышленія и опыта. Поэтому *прогрессъ науки* идетъ съ двухъ сторонъ; онъ зависитъ какъ отъ *расширенія матеріала опыта*, такъ и отъ *успѣшности связыванія данныхъ опыта* въ логическое цѣлое работою мысли. Къ первой цѣли ведетъ наблюденіе и экспериментъ. Чѣмъ шире и точнѣ поставлены наблюденія, чѣмъ остроумнѣ эксперименты, тѣмъ богаче дѣлается содержаніемъ наше знаніе. Ко второй цѣли ведетъ созданіе научныхъ гипотезъ и силлогистическое связываніе положеній, установленныхъ опытомъ.

Обыкновенно различаются *индуктивный и дедуктивный методы изслѣдованія*. Но на самомъ дѣлѣ во всякой наукѣ есть и тотъ и другой элементъ. Намъ постоянно приходится прибѣгать къ индуктивнымъ заключеніямъ, т.-е. отъ единичныхъ данныхъ опыта восходить работою мысли къ болѣе или менѣе широкимъ общимъ положеніямъ; но не менѣе часто приходится идти и путемъ дедукціи, т.-е. отъ общихъ положеній силлогистическимъ путемъ спускаться къ единичнымъ фактамъ, которые приходится подводить подъ эти положенія, чѣмъ самыя положенія провѣряются съ точкой зрѣнія приложимости ихъ къ многообразной дѣйствительности. Часто наука дѣлаетъ крупные шаги впередъ подъ влияніемъ дедуктивно-выведенной эвристической гипотезы, вродѣ гипотезы Дарвина о значенія борьбы за существованіе въ біологіи. Но иногда новое опытное наблюденіе, вродѣ извѣстныхъ наблюденій Менделя надъ размноженіемъ гороховыхъ ростковъ или наблюденій надъ разложеніемъ атомовъ радія, будитъ научную мысль и ведетъ къ пересмотру общихъ научныхъ теорій.

Такимъ образомъ, обычно методомъ всякой науки является *соединеніе индукціи и дедукціи*. Ученый начинаетъ съ наблюденія фактовъ. Если бы онъ этимъ ограничился, то его знаніе получило бы чисто описательный характеръ и ничего бы намъ не объясняло. Такой результатъ и получили, напр., представители т. наз. исторической школы политической экономіи, возникшей во второй половинѣ XIX столѣтія въ

противовѣсь къ чисто дедуктивному направленію классической школы. Для объясненія подмѣченныхъ фактовъ ученый строить *гипотезу*, т.-е. мысленно создаетъ для нихъ формулу, связывающую ихъ съ остальнымъ запасомъ нашихъ знаній. Построенную гипотезу онъ дедуктивно примѣняетъ къ новымъ фактамъ и тѣмъ подвергаетъ ее провѣркѣ. Стенли Джевонсъ сравниваетъ методъ ученаго съ приемами человѣка, занимающагося разгадываніемъ ребуса: познакомившись съ загадочными фигурами ребуса, человѣкъ придумываетъ для нихъ гипотетическій смыслъ и затѣмъ смотритъ, подойдетъ ли его гипотеза къ фактамъ, еще разъ подвергаемымъ изученію; онъ повторяетъ эту операцію до тѣхъ поръ, пока не достигнетъ цѣли. Не слѣдуетъ только никогда забывать, что создаваемая нами гипотеза обыкновенно абстрактна и всей реальности не покрываетъ; не слѣдуетъ ее самое принимать за полную реальность. Экономисты классической школы много повредили своимъ изысканіямъ тѣмъ, что своего гипотетическаго homo oeconomicus часто принимали за дѣйствительно существующаго человѣка, который однако много сложнѣе, чѣмъ подобная абстракція. Не мѣшаетъ отмѣтить также, что при оцѣнкѣ гипотезъ человѣческой умъ всегда слѣдуетъ *закону экономіи мысли*, т.-е. склоненъ отдавать предпочтеніе логически болѣе простой гипотезѣ передъ болѣе сложной, если онѣ обѣ одинаково объясняютъ факты. Гипотеза Коперника этимъ и побѣдила астрономическую систему Птолемея; она оказалась значительно болѣе простой.

Дедуктивно-индуктивный методъ примѣняется безъ различія какъ въ наукахъ о законахъ и о типахъ, такъ и въ наукахъ о единичномъ. Дѣло въ томъ, что и въ идиографическомъ знаніи, т.-е. въ наукахъ о единичномъ, какова исторія, мы примѣняемъ особые методы констатированія фактовъ, въ которыхъ большое значеніе имѣютъ дедуктивно выводимая теорія и индуктивно получаемыя обобщенія. Въ исторической методологіи эти методы констатированія фактовъ особенно развиты и получили названіе критики источ-

никовъ. При дальнѣйшей же работѣ надъ констатированными фактами, при такъ наз. исторической конструкціи, историку приходится установленные факты дедуктивно объяснять изъ законовъ и типологическихъ обобщеній, добытыхъ другими науками.

Въ результатъ приходится сказать, что *едва ли можно отлить науки на исключительно индуктивныя и дедуктивныя*. Даже въ такой, казалось бы, дедуктивной наукѣ, какъ математика, есть индуктивный элементъ, который проявилъ себя, напр., въ созданіи постулатовъ Евклидовой геометріи, оказавшихся наиболѣе подходящими къ условіямъ нашего опыта. Методологическія различія между науками въ этомъ отношеніи имѣютъ болѣе частный характеръ въ зависимости, напр., отъ того, примѣнимъ ли въ данной области экспериментъ или нѣтъ, и, если примѣнимъ, то въ какомъ объемѣ. Есть науки съ преобладаніемъ эксперимента, есть и такія гдѣ преобладаетъ наблюденіе, есть, наконецъ, такія, гдѣ даже непосредственное наблюденіе почти непримѣнимо и приходится имѣть дѣло съ описаніями изъ вторыхъ рукъ (исторія). Есть науки, какъ математика, гдѣ преобладаютъ дедуктивныя построенія, есть, напротивъ, почти исключительно индуктивныя отрасли знанія. Историку, который имѣетъ задачей ознакомленіе со всѣми особенностями каждаго случая, приходится идти, конечно, не тѣми путями, какъ соціологу, ищущему обобщеній.

III. Соціологія и ея методъ.

I. Если мы поставимъ вопросъ, *какое же мѣсто занимаетъ соціологія въ этой системѣ наукъ*, то отвѣтъ теперь будетъ нами полученъ безъ особыхъ затрудненій.

Какъ показываетъ исторія науки объ обществѣ¹⁾, соціологія должна быть отнесена *къ числу наукъ о духѣ*, такъ какъ соціальная связь состоитъ въ психическомъ взаимо-

¹⁾ Только что вышла изъ печати первая часть моей „Соціологіи“, содержащая въ себѣ историческій очеркъ ученій объ обществѣ.

дѣйствиі людей. Закономѣрность соціальныхъ явленій отличается поэтому всѣми тѣми особенностями, которыя при-сущи психической причинности. Что же касается точки зрѣнія, которую соціологія принимаетъ относительно подлежащаго ея изученію матеріала, то не подлежитъ никакому сомнѣнію, что соціологія принадлежитъ, въ отличіе отъ исторіи, къ *обобщающимъ наукамъ*. Можно только спросить, какого рода обобщенія она намъ должна давать: тѣ ли обобщенія, которыя оказываются формулами неизмѣнныхъ законовъ природы, или же тѣ, которыми занимаются науки типологическія и которыя даютъ намъ только формулы, по самому своему понятію допускающія исключенія?

На этотъ вопросъ приходится отвѣтить, что соціологія, какъ она сложилась къ настоящему времени, включаетъ въ себѣ и то, и другое. Въ составъ соціологіи, во-первыхъ, входитъ *ученіе о настоящихъ соціальныхъ законахъ*, т.-е. установленіе такихъ формулъ, которыя опредѣляютъ собой постоянныя и неизмѣнныя связи событій. Сюда относится, напр., вся такъ наз. психологія толпы. Эта отрасль соціологіи имѣетъ своей задачей показать намъ, какой закономѣрности подлежитъ человѣческая толпа, гдѣ бы и когда бы она ни собиралась. Когда психологія толпы будетъ достаточно разработана, ея законы будутъ имѣть такое же ненарушимое значеніе, какъ формулы индивидуальной психологіи. Но, во-вторыхъ, въ составъ соціологіи постоянно включаются ученія другого рода. Соціологи знакомятъ насъ съ типическимъ процессомъ возникновенія семьи, собственности, государства, науки, религіи, съ различными формами общественнаго и государственнаго быта, вродѣ феодальнаго общества, абсолютной монархіи; такого рода изысканія уже несомнѣнно падаютъ *въ область типологіи* и составляютъ ту часть соціологіи, которая лежитъ между основной соціологіей, между ученіемъ о законахъ соціальной жизни, и исторіей, какъ ученіемъ о конкретныхъ, единичныхъ событіяхъ и состояніяхъ соціальной дѣйствительности.

Такимъ образомъ, въ социологіи, какъ наукѣ объ обществѣ, слѣдуетъ различать двѣ части: *основную социологію* или ученіе о социальной связи и о социальныхъ законахъ и *социальную типологію* или ученіе о важнѣйшихъ типахъ чловѣческихъ обществъ въ связи съ выясненіемъ условій ихъ происхожденія и смѣны.

II. Обращаясь къ *методу социологіи*, мы должны сказать, что онъ является, какъ и методъ всѣхъ остальныхъ наукъ, *индуктивно-дедуктивнымъ*. Социологическія положенія получаются путемъ восхожденія отъ единичныхъ фактовъ опыта къ обобщающимъ формуламъ и затѣмъ путемъ дедуктивнаго разсужденія провѣряются на новыхъ фактахъ. Гипотеза играетъ здѣсь такую же роль, какъ и въ остальныхъ наукахъ. Социологія пока еще не можетъ быть отнесена къ наукамъ экспериментальнымъ, такъ какъ искусственно построенный экспериментъ не играетъ въ современной социологіи сколько-нибудь видной роли. Но *я не думаю, чтобы экспериментъ былъ принципиально исключенъ изъ области социологіи*. Онъ, конечно, непримѣнимъ къ широкимъ массовымъ процессамъ. Есть, однако, такія области социальныхъ явленій, гдѣ экспериментъ вполне возможенъ, и необходимо только выработать правильные методы экспериментированія. Я разумѣю такія области, какъ та же психологія толпы и общественныхъ собраній, о которой только-что приходилось упоминать по другому поводу. Конечно, вполне возможны эксперименты съ толпой и, особенно, съ организованнымъ общественнымъ собраніемъ. Здѣсь возможно произносить, напримѣръ, рѣчи съ спеціальной цѣлью прослѣдить вліяніе того или иного приѣма на такъ или иначе организованное собраніе и т. п. Возможны опыты и въ тѣхъ областяхъ, которыми такъ любитъ заниматься Зиммель и которымъ онъ даетъ названіе *социально-микроскопическихъ* вопросовъ. Напр., я вполне представляю себѣ опытное изслѣдованіе разницы общества изъ двухъ людей и вліянія привхожденія третьяго члена, или изслѣдованія, путемъ экспериментированія, характера „дорожнаго знакомства“, вліянія на

общественныя отношенія чувства обонянія, значенія украшеній и т. п.

Вообще *задачей настоящаго времени является выработка правильныхъ методовъ собиранія и обработки социальныхъ фактовъ.* Соціологу приходится работать надъ разнороднымъ матеріаломъ. Очень цѣнный матеріалъ даютъ ему историки, которые на основаніи косвенныхъ показаній, проверенныхъ исторической критикой, предоставляютъ въ его распоряженіе массу фактовъ, касающихся обыкновенно широкихъ общественныхъ процессовъ, охватывающихъ болѣе или менѣе длительные періоды времени. Путемъ правильного примѣненія *историко-сравнительнаго метода* изъ этого матеріала можно получить цѣнные соціологическія обобщенія не только типологическаго характера, но и вскрывающія настоящіе законы социальной жизни. Для той же психологіи толпы или для психологіи общественныхъ классовъ и націй историческій матеріалъ даетъ незамѣнимыя основанія.

Далѣе, большое значеніе имѣетъ матеріалъ, собираемый *путешественниками и географами.* На основаніи этого матеріала можно изслѣдовать особенности психической жизни малокультурныхъ обществъ, что помогаетъ разбираться въ основныхъ вопросахъ социальной закономѣрности и социальной типологіи. Конечно, этотъ матеріалъ нуждается въ особенно осторожномъ обращеніи въ виду слабой подготовленности большинства путешественниковъ къ собиранію именно соціологическихъ данныхъ и не всегда достаточно критическаго отношенія ихъ къ собираемымъ свѣдѣніямъ и производимымъ наблюденіямъ.

Не приходится много разсуждать о томъ значеніи, которое имѣютъ для соціологіи матеріалы по *статистикѣ общественной жизни.* При статистическомъ характерѣ всѣхъ научныхъ законовъ ясно, что и для соціологическихъ обобщеній примѣненіе закона большихъ чиселъ должно стоять на видномъ мѣстѣ. Но здѣсь слѣдуетъ отмѣтить и важную особенность наукъ о духѣ, охарактеризованную въ предыдущемъ изложеніи. Въ наукахъ о духѣ на первомъ

планѣ стоять качества, а не количества. Изучая общественную жизнь, мы интересуемся не только степенью частоты того или иного явления, но и качественнымъ его содержаниемъ. Для насъ важно идейное содержаніе соціальной жизни и вліяніе его на самый ходъ общественныхъ процессовъ. Вотъ эта-то *качественная сторона общественной жизни мало можетъ быть охвачена статистическимъ методомъ*. Намъ необходимо поэтому располагать еще и особыми приемами *качественнаго анализа общественныхъ явленій*. Этотъ анализъ можетъ быть производимъ только путемъ *детальнаго обслѣдованія* отдѣльныхъ единичныхъ фактовъ общественной жизни, но не съ цѣлью ихъ историческаго изученія, а съ цѣлью проникновенія въ постоянно дѣйствующій механизмъ соціальныхъ процессовъ. Необходимо располагать опредѣленнымъ методомъ наблюденія и экспериментированія въ области психологіи толпы и собраний, психологіи общественныхъ организацій и классовъ. Этотъ методъ долженъ по возможности устранять неизбѣжную во всякомъ изученіи духовныхъ явленій *субъективность* ихъ истолкованія,—мы видѣли, что всѣ явленія духа наблюдателемъ всегда истолковываются по аналогіи съ собственными духовными переживаниями и другого пути проникновенія въ нихъ не существуетъ. Далѣе методъ долженъ быть такимъ, чтобы онъ не только давалъ простую регистрацію явленій, но и помогалъ *разложить ихъ на простѣйшіе элементы*. Наконецъ, методъ долженъ содержать въ себѣ извѣстныя гарантіи того, что взятое для анализа явленіе въ достаточной степени *нормально* или, по крайней мѣрѣ, типично.

III. Подобная постановка дѣла предполагаетъ наличность *коллективныхъ изслѣдованій* которыя велись бы нѣсколькими лицами по опредѣленному плану и подъ опредѣленнымъ руководствомъ. Придется производить болѣе или менѣе детальныя анкеты въ намѣченныхъ областяхъ соціальной жизни, соединяя ихъ со статистическими приемами, которые бы дали возможность выяснить степень повторяемости и нормальности изучаемыхъ качественнымъ анализомъ случаевъ.

Примѣненіе коллективнаго труда имѣеть большое значеніе въ слѣдующихъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, кабинетный ученый, сидя у себя дома, лишень возможности самъ производить разнообразныя наблюденія надъ живой соціальною дѣйствительностью. Для этого ему необходимы помощники, которые съ теченіемъ времени сами обратятся съ самостоятельныхъ изслѣдователей. Во вторыхъ, веденіе наблюдений по опредѣленному плану сразу цѣлой группой лицъ до нѣкоторой степени парализуетъ ту субъективность въ регистрированіи и анализѣ наблюдаемыхъ явленій, которая, какъ сказано, составляетъ камень преткновенія во всѣхъ изслѣдованіяхъ духовныхъ процессовъ.

Необходимо созданіе цѣлыхъ *соціологическихъ лабораторій*. Процессы общественной жизни пора изучать не только по историческимъ документамъ, вообще не только по книгамъ, но обращаясь къ непосредственному наблюденію общественной жизни и даже къ производству надъ ней искусственно поставленныхъ экспериментовъ. Предметомъ такого изученія должны быть сдѣланы самые элементарные соціальныя процессы, которые постоянно около каждаго изъ насъ разыгрываются. Мы всѣ можемъ наблюдать явленія дружбы, любви, состраданія, ревности, зависти, гнѣва, вражды, борьбы. Жизнь даетъ намъ массу случаевъ наблюдать психологію толпы уличной и театральной, ожидающей и дѣйствующей, внимающей чему-либо или охваченной какимъ-либо чувствомъ. Мы участвуемъ въ разнаго рода организаціяхъ болѣе или менѣе длительного характера. Мы находимся подъ дѣйствіемъ общественныхъ вождей и въ той или иной степени испытываемъ вліяніе ихъ престижа. Мы сами принадлежимъ къ извѣстному общественному классу и окружены представителями другихъ классовъ. Есть полная возможность заняться систематическимъ изученіемъ особенностей міровоззрѣнія этихъ классовъ и отсюда перейти къ выясненію тѣхъ причинъ, которыми эти особенности вызываются и которыя приводятъ къ тому, что всегда и вездѣ крестьяне въ деревнѣ представляютъ изъ себя не совсѣмъ то же

самое, что рабочіе въ городѣ и т. д. Болѣ широкія перспективы открываются въ области изученія психологіи цѣлыхъ націй; но и въ этой области данныя историческаго матеріала должны пополняться систематически поставленными и критически провѣряемымъ наблюдениемъ. Я уже не стану говорить о томъ, что подобные же приемы примѣнимы и въ болѣ специальныхъ областяхъ социологіи, изслѣдующихъ отдѣльныя стороны общественной жизни. Укажу для примѣра, что почти не существуетъ социологіи юридическаго оборота. Юристы занимаются разработкой нормъ закона и обычая, т.-е. тѣхъ правилъ, которыя болѣ или менѣ сознательно созданы людьми для разрѣшенія спорныхъ юридическихъ отношеній. Но совершенно почти не изучается юридическій оборотъ, какъ онъ складывается въ нормальной жизни, не доходящей до суда и часто игнорирующей всѣ нормы закона и обычая. Подходить къ этой области можно только путемъ непосредственнаго изученія и обобщенія фактовъ юридическаго оборота, анализа содержанія заключаемыхъ сдѣлокъ и порядка фактическаго ихъ выполненія¹⁾. То же самое слѣдуетъ сказать о социологіи религіозной жизни, о социологіи промышленности, войны, международнаго оборота.

Есть у социологіи и другія задачи, разрѣшеніе которыхъ потребуеетъ участія въ работѣ социологической лабораторіи *представителей естествознанія*. Я разумѣю тѣ области социологіи, которыя ставятъ своей задачей выясненіе зависимости общественной жизни отъ окружающей природной среды, отъ расовыхъ особенностей людей и т. п. Всѣ эти вопросы до сихъ поръ рѣшались на основаніи историческаго матеріала или дедуктивныхъ соображеній. Собираніе же и регистрированіе фактовъ и процессовъ живой общественной дѣйствительности планомерно ставилось въ совершенно недостаточной степени.

В. М. Хвостовъ.

¹⁾ См. Ehrlich. Grundlegung der Soziologie des Rechts (1913).

Объ общественномъ идеалѣ.

II. Кризисъ анархизма.

I.

Современное состояніе анархизма.—Сходство въ судьбѣ социализма и анархизма.—Утрата революціонной вѣры, какъ основная причина кризиса.—Жизненное зерно анархизма.

Судьба анархизма имѣетъ много общаго съ судьбой социализма. Являясь также доктриной весьма древняго происхожденія, анархизмъ достигаетъ наивысшей степени законченности въ XIX вѣкѣ въ эпоху разочарованія въ правовомъ государствѣ. Подобно социализму, онъ выступаетъ со всей полнотой обѣтованій грядущаго совершенства; онъ гордо противопоставляетъ себя историческимъ путямъ государственной жизни, обѣщаетъ скорое разрѣшеніе общественныхъ противорѣчій и несетъ съ собою надежду на свѣтлую гармонию земного рая. И подобно социализму, онъ постепенно распадается на рѣзко противоположныя направленія, обнаруживаетъ внутренній антагонизмъ своихъ основныхъ началъ и утрачиваетъ прежнюю непосредственность своей вѣры. Конечная цѣль, которая казалась близкой и легко осуществимой, отдѣляется отъ настоящаго долгимъ искусомъ подготовительнаго развитія и теряется въ безконечной дали будущаго.

Не удивительно, если при этихъ условіяхъ съ разныхъ сторонъ раздаются голоса о кризисѣ анархизма. Еще въ 1902 году одинъ изъ наиболѣе безпристрастныхъ изслѣдователей этого направленія Кульчицкій предсказывалъ крушеніе анархическаго движенія и утверждалъ, что оно рас-

1) См. Вопр. фил. и псих., кн. 137—138.

падаетъ на „литературно-научное и артистическо-этическое направленіе“ его вождей и радикально практическое направленіе массъ, которыя, „покинувъ знамя анархизма, обманувшаго ихъ ожиданія, вернутся, поскольку общественный строй за то время не измѣнится, къ социализму въ его наиболѣе радикальной части“¹⁾. Пять лѣтъ спустя, въ 1907 году, совершенно независимо отъ Кульчицкаго, сходное мнѣніе о будущности анархизма высказалъ Палантъ, который обнаружилъ въ немъ „противорѣчіе началъ и стремленій“, составляющихъ „роковой зародышъ его разложенія“. Близко къ тому, что говорилъ Кульчицкій, и онъ полагалъ, что часть анархистовъ, особенно изъ числа интеллигенціи, перейдетъ къ чистому и простому индивидуализму, большинство же, и особенно тѣ, кто на первый планъ ставитъ вопросы матеріальной жизни и экономической организаціи, склонится къ радикальному социализму²⁾. Съ тѣхъ поръ какъ были высказаны эти предположенія, ничто не могло ихъ опровергнуть, и въ наши дни мы можемъ повторить ихъ съ еще большей рѣшительностью. Не засвидѣтельствовалъ ли парижскій анархистскій съѣздъ 1913 года картину полного распада анархическаго движенія? Бурныя сцены враждебныхъ столкновеній, имѣвшія мѣсто на этомъ съѣздѣ, исключеніе изъ числа членовъ съѣзда анархистовъ-индивидуалистовъ, долгіе споры о самомъ понятіи и существѣ анархизма, все это говорило не о мощи и процвѣтаніи, а о слабости и разложеніи. И хотя съѣздъ закончился постановленіемъ о созданіи новой организаціи подъ именемъ „коммунистической революціонной федераціи французскаго языка“, но ничто не предвѣщало этой федераціи ни долговременнаго существованія, ни практическаго успѣха. И конечно, не одни условія военнаго времени способствовали тому, что вскорѣ эта новая организація совершенно заглохла.

¹⁾ Кульчицкій. Современный анархизмъ. Переводъ съ польскаго С. Штернъ. СПб. 1907. Стр. 277. (На польскомъ языкѣ книга появилась въ 1902 году.)

²⁾ Palante. Anarchisme et individualisme. Revue philosophique. T. LXIII (1907). Pp. 364—365.

Но еще болѣе убѣдительно, чѣмъ этотъ частный эпизодъ изъ исторіи анархическаго движенія, о томъ же явленіи кризиса анархизма говорятъ намъ авторитетные голоса изъ среды самихъ анархистовъ. Я имѣю въ виду тѣ интересныя характеристики современнаго состоянія анархизма, которыя даны въ новѣйшихъ очеркахъ Проло и Лорюло ¹⁾. Если Кульчицкій и Палантъ являются судьями со стороны, то эти послѣдніе писатели свидѣтельствуютъ о своемъ собственномъ дѣлѣ и на основаніи собственныхъ переживаній.

Каковъ же смыслъ ихъ свидѣтельствъ? Оба автора, оставаясь убѣжденными и вѣрными анархистами, согласно заявляютъ, что старый традиціонный анархизмъ умираетъ, что героическія времена анархизма прошли ²⁾. Въ особенности Лорюло въ своемъ исчерпывающемъ очеркѣ даетъ яркую картину послѣдовательныхъ разочарованій новѣйшаго анархизма, пытавшагося найти различные новые пути для оживленія своей дѣятельности и каждый разъ терпѣвшаго неудачу. „Безспорно“, говоритъ Лорюло, „вотъ уже нѣсколько лѣтъ анархизмъ испытываетъ глубокій кризисъ. Онъ потерялъ всякій опредѣленный характеръ. Это—несвязность въ идеяхъ и маразмъ въ дѣйстви“ ³⁾. И если самъ Лорюло не слагаетъ оружія, если онъ продолжаетъ вѣрить въ анархизмъ, то только потому, что за традиціонными формами этого ученія онъ видитъ нѣкоторую незыблемую идею. Традиціонный анархизмъ умираетъ, но остается живой его сущность, его руководящій принципъ. Въ этомъ отношеніи Лорюло, какъ увидимъ далѣе, правъ. И здѣсь не трудно прослѣдить полную аналогію съ социализмомъ. Какъ тамъ подъ влияніемъ суровыхъ опытовъ жизни происходитъ поворотъ отъ утопическаго догматизма, отъ вѣры во всемогущую силу социальной революціи къ скромнымъ формуламъ эволюціоннаго реализма, къ смиренію предъ историческими путя-

¹⁾ Jacques Prolo. Les Anarchistes. Paris, 1912. A. Lorulot. Les Théories anarchistes. Paris, 1913.

²⁾ Prolo, l. c., p. 84; Lorulot, l. c., p. 328.

³⁾ Lorulot, l. c. p. 315.

Вопросы философіи кн. 139.

ми исторіи, такъ и здѣсь замѣчается совершенно такое же движеніе мысли отъ утопизма къ реализму, отъ воздушныхъ замковъ будущаго къ твердой почвѣ дѣйствительности.

А что же старые вожди анархизма? Остались ли они непреклонными въ революціонномъ паеосѣ своей первоначальной вѣры? Въ концѣ настоящаго изложенія мы отвѣтимъ на это болѣе подробно, теперь же достаточно сказать, что самый славный изъ ветерановъ анархизма, нашъ соотечественникъ Кропоткинъ, въ своихъ послѣднихъ произведеніяхъ переноситъ центръ тяжести съ революціи общественнаго устройства на эволюцію самого общества, на воспитаніе людей въ духѣ творческой и сознательной инициативы. Кропоткинъ издавшій въ 1913 году свой завершающій трудъ „La science moderne et l'anarchie“ уже не тотъ, какимъ онъ былъ въ 1885 и 1892 годахъ, когда онъ выпустилъ въ свѣтъ свои „Рѣчи бунтовщика“ и „Завоеваніе хлѣба“. Еще въ 1896 г. въ своей брошюрѣ: „L'anarchie, sa philosophie, son ideal“ онъ вступилъ на новый путь, рѣзко отдѣляющій его отъ былого революціоннаго утопизма. Суровые уроки исторіи сказываются и на этомъ неизмѣнномъ борцѣ за свободу и счастье человѣчества.

Указанное сходство въ судьбѣ анархизма и социализма имѣетъ за собою и тожество причинъ, обусловливающихъ ихъ современное состояніе. Анархизмъ, какъ и социализмъ выступили въ XIX вѣкѣ въ эпоху наивысшаго напряженія революціонныхъ надеждъ, и вѣра въ близкое торжество ихъ идеаловъ являлась для того, какъ и для другого направленія необходимымъ основаніемъ ихъ революціоннаго паеоса. И тутъ съ анархизмомъ случилось то же, что и съ социализмомъ. По мѣрѣ того, какъ перспектива революціи отодвигалась въ туманную даль, наступало охлажденіе и разочарованіе. Это очень хорошо и кратко объясняетъ Лорюло: „революція не приходила; все время это откладывалось на слѣдующій день, на будущее. Конечно, ее подготавливали; но энтузіазмъ ея апостоловъ не могъ уже дви-

гать массы и выводить ихъ изъ ихъ оцѣненія ¹⁾“. Для тѣхъ, кто могъ довольствоваться проповѣдью идеальныхъ началъ, хотя бы и весьма далекихъ отъ настоящаго, не трудно было остаться вѣрнымъ старому знамени; но для тѣхъ, кто ожидалъ отъ своей вѣры непосредственныхъ практическихъ успѣховъ, приходилось искать какихъ-либо иныхъ путей, примыкать къ какимъ-либо инымъ общественнымъ направленіямъ. Такъ объясняется тотъ процессъ распаденія анархизма, о которомъ говорятъ Кульчицкій и Палантъ, Проло и Лорюло.

Намъ предстоитъ теперь болѣе подробно выяснить ту перемѣну, которая совершилась въ анархизмѣ со времени его выступленія въ XIX вѣкѣ. И здѣсь, какъ въ отношеніи къ социализму, я имѣю въ виду не исторію и не критику разбираемаго направленія, а изображеніе его судьбы въ ея основныхъ діалектическихъ моментахъ. Какъ я уже замѣтилъ, въ судьбѣ анархизма сказывается дѣйствіе нѣкоторыхъ общихъ причинъ, обуславливающихъ крушеніе утопій. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что это крушеніе нисколько не затрагиваетъ жизненнаго зерна анархизма, его внутренней правды. Революціонные замыслы его оказались несбыточными мечтами; конкретные планы его противорѣчивы и сбивчивы; но тотъ духъ свободы, который представляется анархизму высшей святыней, который онъ полагаетъ необходимымъ отстаивать прежде всего другого, есть дѣйствительно вѣчное и священное начало. Въ анархизмѣ это начало выражается въ формѣ исключительной и односторонней; въ жертву ему приносятся всѣ высшія связи жизни. Въ этомъ заключается утопизмъ анархической доктрины. Но вмѣстѣ съ тѣмъ исключительность и односторонность, съ какими берется здѣсь начало свободы, свидѣлствуютъ и о неразрывной связи его съ человѣческимъ сознаниемъ. Съ болѣзненной чуткостью относится анархизмъ ко всяческимъ стѣсненіямъ свободы, проистекають ли они уже теперь отъ

¹⁾ Lorulot, l. c., p. 242.

принудительной власти современнаго государства или только предвидятся въ будущихъ формахъ социальнаго устройства. Анархизмъ столь же отрицательно и враждебно относится къ возможному господству социализма, какъ и къ политическимъ условіямъ настоящаго времени. Въ этомъ смыслѣ за нимъ слѣдуетъ признать значение ревностнаго и неумолимаго стража свободы, полагающаго выше всего охрану ея неприкосновенности. „Если бы эта концепція общества безъ власти и оказалась трудно осуществимой,—говорить въ одномъ изъ своихъ сочиненій анархистъ Малато,—она была бы по крайней мѣрѣ необходимымъ противовѣсомъ, препятствующимъ индивидуальной свободѣ потонуть въ грядущемъ торжествѣ социализма“¹⁾.

Мы подошли здѣсь къ опредѣленію существа и значенія анархизма, и прежде чѣмъ обратиться къ отдѣльнымъ анархическимъ писателямъ, намъ слѣдуетъ теперь болѣе подробно установить и это жизненное зерно анархизма, и обычный логическій составъ его ученій.

2.

Существо анархизма.—Отрицаніе государства.—Призваніе начала свободы въ его исключительности и безусловности.—Бунтъ противъ человѣческихъ установленій и противъ закона Божескаго.—Анархизмъ, какъ послѣднее приближеніе утопической мысли.—Смѣшеніе космологической проблемы съ социологической.—Непримиримая вражда къ существующему.—Отрѣшеніе отъ практической дѣйствительности.

Извѣстный изслѣдователь анархизма Эльцбахеръ, на основаніи чрезвычайно тщательнаго и въ высшей степени осторожнаго анализа нѣкоторыхъ крупнѣйшихъ ученій этого направленія, пришелъ къ выводу, что общимъ въ нихъ является ихъ отношеніе къ государству, въ остальномъ же они представляютъ самыя существенныя различія²⁾. И дѣйствительно, если сравнить ученія Штирнера и Прудона, Тѣк-

¹⁾ Ch. Malato. De la Commune à l'anarchie. Paris, 1894. P. 258.

²⁾ Eltzbacher, Der Anarchismus. Рус. пер. Н. Н. Вокачъ и И. А. Ильина. М. 1907. Стр. 306.

кера и Кропоткина, трудно признать въ нихъ носителей одной и той же доктрины, если не обратить вниманія на ихъ отрицательное отношеніе къ государству. Въ этомъ дѣйствительно всѣ анархисты сходятся. Начиная отъ перваго изъ великихъ анархистовъ XIX вѣка Прудона и кончая нашимъ современникомъ Себастьяномъ Формъ, всѣ они убѣждены, что государственная власть есть величайшее зло, что отъ нея происходятъ всѣ общественныя бѣдствія.

Однако, справедливое указаніе Эльцбахера должно быть углублено и продолжено. Отрицаніе государства и государственнаго принужденія есть дѣйствительно то общее, что объединяетъ всѣ отдѣльныя анархическія ученія. Но если вспомнить, что и социализмъ Маркса завершается утопией безгосударственнаго состоянія и что Марксъ и Энгельсъ также предсказываютъ въ будущемъ исчезновеніе государства, то придется признать, что опредѣленіе Эльцбахера нуждается въ нѣкоторыхъ дальнѣйшихъ поясненіяхъ. Могутъ, конечно, сказать, что анархизмъ Маркса и Энгельса является недоразумѣніемъ, что провести свое отрицаніе государства безъ противорѣчій имъ не удалось. Но о комъ изъ анархистовъ можно было бы утверждать, что онъ далъ убѣдительное построеніе безгосударственнаго состоянія и сумѣлъ доказать, что не только въ идеальномъ замыслѣ, но и въ практической дѣйствительности можно обойтись безъ государства? Если судить съ точки зрѣнія практической законченности, то отрицаніе государства является столь же несостоятельнымъ у Прудона и Бакунина, какъ и у Маркса и Энгельса. Но есть другая точка зрѣнія, съ помощью которой между тѣми и другими ученіями можно провести ясную разграничительную черту: для того, чтобы получить эту возможность, надо взойти къ болѣе глубокимъ основаніямъ социализма и анархизма. Тогда будетъ ясно, что отрицаніе государства у социалистовъ имѣетъ совершенно иной смыслъ, чѣмъ у анархистовъ.

Уже изъ того простаго обстоятельства, что всѣ безъ исключенія анархисты отрицаютъ государство, тогда какъ

среди социалистовъ къ этому склоняются лишь нѣкоторые, слѣдуетъ заключить, что въ самомъ существѣ анархизма содержится какое-то начало, которое несовмѣстимо съ идеей государства и котораго нѣтъ въ социализмѣ. Очевидно, для анархизма отрицаніе государства является необходимымъ положеніемъ, тогда какъ для социализма оно представляется лишь однимъ изъ возможныхъ послѣдствій. И дѣйствительно, въ анархизмѣ вражда къ идеѣ государства вытекаетъ изъ его страстной преданности началу свободы, взятому въ качествѣ верховнаго и безусловнаго закона общественной жизни. Государственная власть и государственное принужденіе несовмѣстимы съ такимъ пониманіемъ свободы, и потому анархизмъ отвергаетъ ихъ, какъ стоящія въ коренномъ противорѣчій съ предполагаемымъ имъ основнымъ закономъ общенія. Въ крайнемъ своемъ выраженіи, это возстаніе противъ государства принимаетъ характеръ стихійнаго разрушительнаго бунта, въ которомъ личность, отвергая всѣ стоящія надъ ней связи, выступаетъ со всей обнаженностью своего эгоизма. Въ социализмѣ исходнымъ началомъ является понятіе общности, и счастье личности полагается въ сліяніи съ обществомъ. Господство общества надъ личностью здѣсь не только не отрицается, какъ въ анархизмѣ, а напротивъ, естественно связывается съ самымъ существомъ социалистическаго устройства. И поскольку государство является одной изъ формъ организованнаго господства общественнаго начала надъ личнымъ, оно вполне совмѣстимо съ социализмомъ. Къ отверженію государства, къ анархическому бунту противъ власти социализмъ влечется не созидательными, а разрушительными своими стремленіями, своимъ революціоннымъ отрицаніемъ историческихъ формъ, нетерпимостью и исключительностью своего эгоистическаго классоваго обособленія. Такъ появляются тѣ анархо-социалистическія теченія, которыя съ такой силой обнаруживаются во французскомъ синдикализмѣ и зарожденіе которыхъ съ ясностью можно указать у Маркса и Энгельса. Въ этомъ тяготѣніи къ разрушительной стихіи

эгоистическаго самоутвержденія социализмъ приходитъ въ невольную и роковую для него связь съ анархизмомъ. Но какъ только социализмъ утрачиваетъ свой революціонный характеръ, онъ становится на ряду съ другими прогрессивными историческими силами и ведетъ свою работу въ рамкахъ существующаго государства. Для анархизма этотъ переходъ къ мирной государственной работѣ немислимъ: бунтъ противъ государства составляетъ его существо и именно потому, что его исходное начало — безусловный законъ свободы — не допускаетъ примиренія съ государствомъ. Анархизмъ по природѣ своей всегда является ученіемъ революціоннымъ, не въ томъ смыслѣ, чтобы всѣ анархисты требовали немедленной революціи и вѣрили въ нее, а въ томъ, что лишь въ ниспроверженіи государства они видятъ осуществленіе своихъ цѣлей и что лишь при этомъ условіи они ожидаютъ дѣйствительныхъ улучшеній. Таковы всѣ анархическія ученія. Всѣ они отвергаютъ государство, потому что исходятъ изъ безусловнаго начала свободы. Коммунистъ Кропоткинъ не менѣ индивидуалиста Тёккера вѣрить въ исключительное зиждительное дѣйствіе индивидуальной свободы, и различіе между ними, какъ и между другими теоретиками анархизма, не въ основномъ началѣ общественной жизни, а въ способахъ его выраженія и въ средствахъ осуществленія. Слѣдуетъ даже сказать болѣе и сильнѣе: анархизмъ лишь до тѣхъ поръ остается анархизмомъ, пока онъ сохраняетъ свое индивидуалистическое начало въ его исключительности и безусловности и пока въ силу этого онъ отрицательно относится къ идеѣ власти. Утрачивая эту исключительность своей индивидуалистической вѣры, онъ или склоняется къ социализму и сливается съ нимъ до неразличимости, или путемъ послѣдовательныхъ уступокъ и самоограниченій приближается къ демократическому либерализму. Настояшій и подлинный анархизмъ не знаетъ этихъ уступокъ и самоограниченій: его верховнымъ принципомъ остается начало свободы въ ея исключительности и безусловности.

Поскольку анархизмъ беретъ начало личной свободы во

всемъ его абсолютномъ значеніи, какъ это имѣеть мѣсто у Штирнера, онъ представляетъ собою не только возстаніе противъ государства и власти, но и противъ всякаго авторитета, противъ всякой нормы, противъ всякой обязанности. Всѣ связи, стоящія надъ личностью, здѣсь отвергаются. И этотъ анархическій бунтъ не ограничивается одними человѣческими установленіями: личность, жаждущая полной свободы и безусловной независимости, съ логической послѣдовательностью приходитъ и къ бунту противъ закона Божескаго, противъ идеи Бога. Абсолютный анархизмъ такъ же, какъ и абсолютный социализмъ, принципиально атеистичны: безбожіе есть лишь обратная сторона ихъ абсолютныхъ притязаній. Но и болѣе умѣренные анархисты обычно увлекаются на этотъ путь своимъ общимъ революціоннымъ духомъ. Такимъ образомъ всѣ основоположники анархизма въ XIX столѣтіи, не только Штирнеръ и Бакунинъ, но также и Прудонъ, вступаютъ въ борьбу и съ идеей государства, и съ идеей Бога. Полнота обѣтованій анархическаго идеала въ ихъ глазахъ устраняетъ потребность религіи. Подобно вождямъ социализма, Марксу и Энгельсу, они идутъ съ религіей на смертный бой: тутъ нѣтъ возможности полупризнаній и компромиссовъ. Если религія объявляется силой, враждебной дѣлу прогресса и свободы, если въ ней видятъ источникъ рабства и внѣшняго, и внутренняго, какъ это особенно рѣзко и настойчиво подчеркивается Штирнеромъ и Бакунинымъ, то отношеніе къ ней можетъ быть только рѣзко отрицательное и враждебное. Въ анархизмѣ, согласно его радикально-индивидуалистическому существу, это отрицаніе религіи приобретаетъ особенно боевой воинствующій характеръ. Его непримиримая вражда къ власти земной переносится и на власть небесную. Идея Бога, какъ міроправительнаго разума, представляется ему неразрывно связанной съ почитаніемъ земныхъ правленій и царствъ, и потому подлежащей искорененію. Этотъ ходъ мысли является настолько характернымъ для анархизма, что онъ встрѣчается даже и у самыхъ умѣренныхъ представителей этого теченія, какъ Теккеръ.

„Богъ для того, чтобы быть Богомъ, пишетъ Тёккеръ, долженъ быть правящею силою. Его правленіе не можетъ быть осуществляемо непосредственно индивидомъ, для индивида и чрезъ посредство индивида; если бы оно могло быть осуществляемо такимъ образомъ, то оно сразу и совершенно уничтожило бы индивидуальность. Отсюда ясно, что правленіе Бога, разъ только оно существуетъ, должно осуществляться черезъ посредство его намѣстниковъ на землѣ, сановниковъ церкви и государства“¹⁾.

У болѣе радикальныхъ индивидуалистовъ, какъ Штирнеръ, къ этому присоединяются мотивы болѣе внутренняго характера. Для личности, которая не признаетъ надъ собой ничего высшаго, никакой святыни, связи религіозныя должны представляться особенно тягостными и стѣснительными, какъ дѣйствующія не только внѣшнимъ образомъ, но и во внутреннемъ мірѣ человѣка. Въ своемъ безудержномъ индивидуалистическомъ стремленіи личность должна отбросить самую идею связи и ограниченія, стоящихъ надъ нею, и потому столь неизбежной и логически, и психологически является здѣсь борьба съ религіей.

Есть ученія, по своему отрицанію государства близкія къ анархизму и въ то же время остающіяся на почвѣ религіи. Таково, напримѣръ, ученіе Толстого. Однако, какъ мы покажемъ далѣе, это не есть подлинный анархизмъ. Точкой исхода является у Толстого не идея личной свободы, а идея Божескаго закона. Лишь для того человѣкъ освобождается здѣсь отъ закона человѣческаго, чтобы тѣмъ прочнѣе быть поставленнымъ въ связь съ закономъ Божескимъ. Это не столько анархическое, сколько теократическое ученіе, если брать понятіе теократіи въ широкомъ смыслѣ слова, какъ господство религіи надъ прочими элементами жизни. Толстой и самъ не только не называетъ себя анархистомъ, но рѣшительно противопоставляетъ свое ученіе

¹⁾ Тёккеръ, вмѣсто книги. Переводъ и редакція М. Г. Симановскаго. М. 1908. Стр. 587. Пользуюсь русскимъ переводомъ съ небольшими стилистическими исправленіями.

теоріямъ анархистовъ и чувствуетъ себя духовно чуждымъ этимъ теоріямъ ¹⁾. Съ другой стороны, и среди анархистовъ, по компетентному свидѣтельству Лорюло, ученіе Толстого не имѣетъ успѣха, какъ доктрина мистическая и религіозная ²⁾. Между обычнымъ анархизмомъ и проповѣдью Толстого есть рѣзкая раздѣлительная черта: принципъ личности является у Толстого не абсолютнымъ и самодовлѣющимъ началомъ, а зависимымъ и подчиненнымъ, на первомъ мѣстѣ стоитъ абсолютный Божественный законъ. Подлинный анархизмъ, напротивъ, тяготеетъ къ абсолютному индивидуализму, и въ логическомъ развитіи приходитъ къ нигилизму одинаково въ политикѣ, какъ и въ религіи.

Этотъ нигилистическій характеръ анархизма придаетъ ему значеніе самой радикальной изъ утопій. Общественная проблема обнажается здѣсь до самыхъ своихъ корней. Всѣ внѣшнія опоры общенія, какъ и всѣ внутреннія нормы личности откидываются. На чистой свободѣ, на естественномъ, стихійномъ стремленіи человѣка предполагается создать гармоническую жизнь. Все связывающее и обуздающее естественную свободу объявляется ненужнымъ и вреднымъ усложненіемъ человѣческихъ отношеній. Въ этомъ выраженіи своемъ анархизмъ является послѣднимъ прибѣжищемъ, послѣдней надеждой утопизма, ищущаго общественнаго идеала въ плоскости гармоническаго единства. Послѣ того какъ мысль изслѣдуетъ всѣ формы идеальнаго устройства власти и всѣ ихъ найдетъ недостаточными, она естественно обращается къ анархизму, къ мысли объ устроеніи общественной жизни безъ власти и безъ закона, на чистомъ принципѣ свободы. Такъ было въ древней Греціи, въ послѣ-аристотелевскій періодъ политической философіи; то же повторяется и въ XIX вѣкѣ. Но для того, кто вступилъ въ эту плоскость разочарований, далѣе въ постановкѣ общественной проблемы итти некуда, далѣе мысль упира-

¹⁾ Сочиненія графа Л. Н. Толстого. Изданіе двѣнадцатое. М. 1916. Ч. XIX, стр. 477. („О значеніи русской революціи“).

²⁾ Lorulot, Les Théories anarchistes. Paris 1913. Pp. 13—15.

ется въ абсолютный индивидуализмъ, въ отрицаніе самой проблемы совершеннаго общенія. Если отъ социализма остается еще возможность перехода къ анархизму, какъ къ болѣе радикальному направленію, то за анархизмомъ открываются бездна и пустота, передъ которыми кончаются и смолкаютъ социально-философскія вопрошанія. Это именно мы и замѣчаемъ въ современной Франціи.

Анархизмъ есть послѣдняя надежда раціоналистическаго утопизма и вмѣстѣ съ тѣмъ его послѣдняя вѣра. И подобно всякой утопической вѣрѣ, онъ такъ же, какъ и социализмъ, представляетъ собою смѣшеніе космологической проблемы съ социологической. Мировая проблема зла и страданія и здѣсь разрѣшается мыслью о счастливомъ устроеніи общественной жизни. Начиная отъ крупнѣйшаго изъ философовъ анархизма Макса Штирнера и кончая Себастьяномъ Фромомъ, анархисты одинаково утверждаютъ, что причина бѣдствій, удручающихъ людей, есть неправильное общественное устройство. Свобода, настоящая и полная свобода исцѣлитъ человѣчество отъ его страданій. Но въ данномъ случаѣ несоотвѣтствіе между проблемой и ея разрѣшеніемъ еще болѣе бросается въ глаза, чѣмъ въ социализмѣ. Вѣдь анархизмъ освобождаетъ понятіе человѣческаго страданія отъ его узкаго экономическаго и классоваго истолкованія. У Штирнера, какъ и у Фора рѣчь идетъ о страданіи человѣка вообще, а не только рабочаго и пролетарія. И если у перваго изъ нихъ, какъ и вообще въ болѣе раннемъ анархизмѣ, есть еще извѣстная связь съ классомъ обездоленныхъ и трудящихся, то у втораго, согласно новѣйшему уклону анархической идеи, эта связь сознательно и намѣренно оставляется. Самая проблема получаетъ тутъ общефилософское обозначеніе: она называется проблемой мировой скорби. „La douleur universelle“ — таково заглавіе основнаго труда Фора по философіи анархизма. Это—скорбь, которой подвержены одинаково богатые и бѣдные, которая даетъ себя знать и во внѣшнемъ экономическомъ оборотѣ, и въ политической жизни, и въ

интимныхъ отношеніяхъ семейнаго очага. И для всего этого единственное и послѣднее средство исцѣленія есть свобода. Но какъ и въ социализмѣ, эта мысль о всеисцѣляющихъ средствахъ отъ общественныхъ бѣдствій есть чистая утопія, неимѣющая подъ собою никакихъ философскихъ опоръ. Всѣ связи отвергнуты и разрушены, свобода объявляется единственнымъ двигателемъ, но это какъ разъ и должно породить, согласно этой системѣ воззрѣній, величайшую гармонию общенія. Что съ философской точки зрѣнія между этими предпосылками и вытекающимъ изъ нихъ результатомъ нѣтъ ясной связи, это очевидно само собою, и въ этомъ мы наглядно убѣдимся при разсмотрѣніи отдѣльныхъ анархическихъ ученій.

Радикальный характеръ анархизма ставитъ его въ положеніе полной непримиримости съ существующими условіями: современный строй держится на принципѣ власти, и потому у анархизма не можетъ быть съ нимъ никакихъ соглашеній, никакихъ слѣлокъ. Если и социализмъ, въ силу своихъ революціонно-анархическихъ заключеній также становится иногда въ рѣзко отрицательное отношеніе къ дѣйствительности, то въ немъ есть и другая сторона, реалистическая, государственная, вслѣдствіе чего для него есть возможность войти въ прямой союзъ съ существующимъ государствомъ и дѣйствовать въ его предѣлахъ наряду съ другими историческими силами. Для анархизма эта возможность закрыта: если онъ остается вѣренъ своему исходному началу, принципиальному отрицанію государства, то дѣятельность въ государствѣ теряетъ для него всякій смыслъ. Есть конечно возможность и здѣсь стать на точку зрѣнія эволюціи и, признавая анархизмъ конечной цѣлью, утверждать вмѣстѣ съ тѣмъ, что въ настоящее время онъ неосуществимъ и что пока надо жить и дѣйствовать въ рамкахъ существующаго устройства. Но въ такомъ случаѣ практически руководствуются уже не анархизмомъ, и отводятъ этому послѣднему значеніе чистой теоріи, неимѣющей въ данный моментъ никакой связи съ дѣйствительностью.

Революціонная сущность анархизма всегда создавала для него изолированное положеніе, ставила его въ сторонѣ отъ путей текущей политики. Соціализмъ могъ стать основой для широкаго и могущественнаго политическаго движенія въ рамкахъ легальной борьбы, отрекшись практически отъ своихъ революціонныхъ задачъ и поставивъ себя въ связь съ историческими путями правового государства. Анархизмъ, поскольку онъ хотѣлъ быть дѣйственной практической силой, собиралъ подъ свои знамена лишь небольшія группы особенно радикальныхъ членовъ общества, объявлявшихъ себя непримиримыми врагами существующаго. Но эта позиція вѣчнаго отрицанія не можетъ создать вліятельной политической организаціи, дѣйствующей на протяженіи долгаго времени. Судьба всѣхъ направлений такого рода заключается въ томъ, что, будучи неспособны къ непосредственному практическому дѣйствию, они растрачиваютъ постепенно и свой революціонный энтузіазмъ. За ними остается значеніе чисто теоретическихъ декларацій, быть можетъ и очень цѣнныхъ по своему основному стремленію, но обреченныхъ на тотъ „маразмъ въ дѣйствиіи“, о которомъ съ такимъ мужествомъ самобичеванія говоритъ Лорюло, какъ о печальной участи современнаго анархизма.

3.

Основное противорѣчіе анархизма. Неизбѣжное раздвоеніе анархической мысли. Сочетаніе утопизма и реализма, ирраціонализма и раціонализма въ анархическихъ ученіяхъ. Утопическій и реалистическій уклоны въ анархизмъ. Противорѣчія коммунизма и индивидуализма въ позднѣйшемъ анархизмѣ. Новѣйшій анархизмъ; полное отрѣшеніе его отъ классовой точки зрѣнія.

Основное начало, одушевляющее анархизмъ, есть идея свободы въ ея исключительности и безусловности. Но подобно тому, какъ соціализмъ не можетъ свести воедино противорѣчивыя начала общественной жизни, такъ и анархизмъ не въ силахъ обнять своимъ исходнымъ началомъ многообразіе общественныхъ стремлений. Отсюда его неизбѣжныя колебанія, отсюда неизбѣжныя противорѣчія и разногласія его сторонниковъ.

Здѣсь въ особенности важно отмѣтить одно основное противорѣчіе анархизма, неизбежно связанное съ самимъ его существомъ, являющееся его органическимъ порокомъ, его первороднымъ грѣхомъ. Паеосъ анархизма и его стихія есть свобода, но свобода, не какъ принципъ индивидуального обособленія, а какъ основа разумнаго и совершеннаго общенія. Анархизмъ имѣетъ своею цѣлью дать построеніе общественнаго идеала, разрѣшить социальную проблему, и онъ притязаетъ на то, чтобы быть самымъ лучшимъ разрѣшеніемъ этой проблемы. Онъ ставитъ себѣ ту же задачу, которою открывается „Общественный договоръ“ Руссо: „найти форму устройства, въ которой каждый, соединяясь съ другими, повиновался бы однако только самому себѣ и оставался бы столь же свободнымъ, какъ и прежде“. Но это задача квадратуры круга, и съ этого начинаются всѣ затрудненія. Въ обществѣ свобода человѣка неизбежно ограничивается, и совмѣстить наивысшую свободу съ совершеннѣйшей гармоніей общенія столь же невозможно, какъ нельзя смѣшать бѣлое и черное безъ всякаго для нихъ ущерба.

Философія права, берущая личность во всей полнотѣ ея нравственныхъ опредѣленій, выводитъ ограниченіе свободы изъ самаго понятія личности, изъ присущаго ей сознанія нравственнаго закона. Изслѣдуя нравственную природу человѣка, мы открываемъ въ ней такія стремленія, которыя идутъ далеко за предѣлы субъективнаго сознанія. Конкретное разсмотрѣніе личности во всей совокупности присущихъ ей началъ съ необходимостью приводитъ къ признанію связей и нормъ, ограничивающихъ личную свободу. И это ограниченіе, поскольку оно вытекаетъ и изъ природы общенія, и изъ нравственныхъ стремленій личности, служитъ не къ умаленію, а къ укрѣпленію дѣла свободы. Задача нравственнаго прогресса заключается въ томъ, чтобы историческія и временныя ограниченія привести въ соотвѣтствіе съ началами нравственнаго сознанія. Анархизмъ исходитъ изъ противоположнаго возрѣнія: ставя своей

цѣлью разрѣшить проблему совершеннаго общенія, онъ въ то же время принимаетъ свободу, какъ начало отвлеченное и замкнутое, не признающее надъ собою никакихъ связей и нормъ. Но въ этомъ и состоитъ его коренное противорѣчiе, объясняющее разногласія его сторонниковъ. Удержать чистоту анархическаго принципа удастся лишь цѣною величайшей односторонности и полнѣйшей отрѣшенности отъ жизни. Малѣйшая попытка практическаго развитія идей анархизма тотчасъ же приводитъ къ отступленіямъ и поправкамъ, явно обнаруживающимъ недостаточность исходнаго принципа. Вслѣдствіе этого мы имѣемъ цѣлый рядъ ступеней анархической мысли, отъ наивысшаго ея напряженія до наиболѣе умѣреннаго выраженія ея началъ.

Наиболѣе чистой и послѣдовательной формой воплощенія анархическаго принципа слѣдуетъ признать ученіе Штирнера. Основная идея анархизма выражается здѣсь съ наибольшей яркостью и силой. Особенность этого вида анархизма заключается въ томъ, что тутъ рѣшительно отбрасывается всякая мысль какъ о внѣшнихъ, такъ и о внутреннихъ сдержкахъ свободы. Идея власти, регулирующей свободу, идея нормы, ограничивающей индивидуальную волю, идея авторитета, стоящаго надъ личностью, все это у Штирнера принципиально отвергается. Свободное гармоническое общеніе ожидается отъ творческаго дѣйствія личныхъ силъ. Въ большей или меньшей степени къ этому чистѣйшему выраженію анархической идеи тяготеютъ всѣ ученія анархизма, но въ конкретномъ своемъ развитіи они допускаютъ рядъ существеннѣйшихъ ограниченій. Такъ, одни анархисты принимаютъ нравственныя границы свободы, другіе требуютъ правовыхъ ограниченій ея, наконецъ, есть и такіе анархисты, которые допускаютъ правовое принужденіе, отвергая лишь осуществленіе его при помощи государственной власти. Тутъ анархизмъ приходитъ въ сущности къ самоотрицанію, и борьба его съ государствомъ превращается въ борьбу съ современными формами государственной жизни.

Устроить жизнь безъ Бога и безъ власти, безъ стѣсняющихъ личность связей и безъ всякихъ ограниченій свободы—такова задача крайняго направленія анархизма. Но осуществленіе этой задачи означало бы и разрушеніе основъ общенія и гибель дѣла свободы. Понять общеніе лицъ безъ признанія объединяющей ихъ общей связи невозможно: отвергая эту нравственную природу общественной жизни, мы отвергаемъ и самое общество, а вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаемъ и существо общественной проблемы. Вотъ почему крайнія теченія анархизма всегда смѣняются болѣе умѣренными, въ которыхъ нерѣдко не только притупляется, но и совершенно утрачивается вся острота анархического начала. Отсюда проистекаетъ то неизбѣжное раздвоеніе анархической мысли, которое наблюдается въ ея исторіи: съ одной стороны мы видимъ чистоту анархического принципа съ полнымъ отрѣшеніемъ отъ жизненной практики, съ другой стороны—извѣстное приближеніе къ жизненнымъ условіямъ съ болѣе или менѣе рѣшительнымъ уклоненіемъ отъ анархического принципа.

Такъ и въ предѣлахъ анархическихъ ученій повторяется то же противорѣчіе утопизма и реализма, которое характеризуетъ собою развитіе социалистической доктрины. При этомъ здѣсь, какъ и тамъ, утопизмъ обрекаетъ своихъ послѣдователей на удаленіе отъ жизни, уноситъ ихъ на высоты субъективнаго настроенія, а реализмъ приближаетъ къ жизни, къ ея объективнымъ требованіямъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ къ крушенію отвлеченной анархической теоріи.

Противоборство утопизма и реализма одинаково свойственно и социализму, и анархизму, но, соотвѣтственно существу каждаго изъ этихъ ученій, оно проявляется въ нихъ различнымъ образомъ. Социализмъ, исходящій изъ принципа обобществленія жизни, достигаетъ вершины своего утопизма въ идеѣ совершеннаго регулированія, а слѣдовательно и абсолютной рационализаціи общественныхъ отношеній. Анархизмъ, ставящій во главу угла принципъ освобожденія

личности, наоборотъ, въ высшемъ своемъ выраженіи стремится къ отверженію всякаго регулированія жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ соціальному ирраціонализму. И если социализмъ игнорируетъ ирраціональныя основы жизни и вѣритъ въ безусловное торжество соціальнаго разума надъ стихіей общественныхъ отношеній, то анархизмъ склоняется къ отрицанію самой идеи рациональныхъ нормъ и принциповъ, связывающихъ лицъ между собою, и приходитъ къ вѣрѣ въ ирраціональную стихію. Но какъ социализмъ не можетъ обойтись безъ признанія стихійной сложности жизни, такъ и анархизмъ вынуждается допустить необходимость рациональныхъ принциповъ общенія. Въ томъ и въ другомъ случаѣ уступка въ пользу отрицаемыхъ началъ вызывается тяготѣніемъ къ дѣйствительности, къ ея конкретной сложности и глубинѣ. Рациональная норма и ирраціональная стихія при конкретномъ построеніи общественнаго идеала должны быть одинаково приняты во вниманіе; необходимость этого тотчасъ же сказывается, какъ только переходятъ къ болѣе подробнымъ построеніямъ, имѣющимъ въ виду не только теорію, но и практику жизни.

Въ анархическихъ ученіяхъ съ такимъ противорѣчіемъ рациональнаго и ирраціональнаго моментовъ мы встрѣчаемся еще у первыхъ его провозвѣстниковъ въ XIX вѣкѣ. У Штирнера мы видимъ, какъ анархизмъ, поскольку онъ хочетъ освободить личность отъ всякихъ связей и провести начало абсолютной свободы, приходитъ къ соціальному ирраціонализму. Но это удается лишь постольку, поскольку мысль остается на высотѣ отвлеченныхъ разсужденій. Какъ только она соприкасается съ міромъ конкретныхъ практическихъ отношеній, тотчасъ же обнаруживается необходимость отступленія отъ исключительности такого воззрѣнія. Это мы находимъ у Прудона. Хотя онъ и вдохновляется началомъ безусловной свободы, но именно потому, что онъ вступаетъ на почву пракческаго разрѣшенія поставленной имъ задачи, онъ не можетъ завершить зданіе общественной философіи, не прибѣгая къ началамъ высшаго нравствен-

наго воздѣйствія и внѣшняго государственнаго регулированія. Подъ новыми обозначеніями здѣсь воспроизводятся старыя понятія, и вмѣсто подлиннаго анархизма, какимъ онъ является у Штирнера, мы встрѣчаемъ у Прудона даже не тѣнь, а только одно имя этой доктрины. У Штирнера мы находимъ безконечно большую смѣлость мысли и силу дерзанія, онъ несравненно глубже и послѣдовательнѣе Прудона, онъ истинный и безстрашный анархистъ. Но это именно и приводитъ его къ такому ирраціонализму, при которомъ не только подробности общественнаго идеала становятся неясными, но и самая проблема общественной философіи ставится подъ сомнѣніе. Общественная философія представляетъ собою приложеніе началъ разума къ изслѣдованію общественныхъ явленій, и если Штирнеръ во имя безусловной свободы личности отвергаетъ всякія рacionales построенія, всякіе предустановленные идеалы и принципы, онъ отводитъ философской мысли скорѣе отрицательное, чѣмъ положительное значеніе. На мѣсто положительныхъ философскихъ опредѣленій онъ ставитъ творчество жизни, освобожденное отъ всякихъ стѣсненій и узъ и изъ глубины своей свободы рождающее высшую гармонию. Понятія нормы, принципа, идеала, долга замѣняются здѣсь понятіями жизни, дѣятельности, силы, свободы. Не отъ мысли надо итти къ жизни, а отъ жизни къ мысли. Надо снять съ общественной жизни всѣ связи, всѣ путы, и тогда въ неизсякаемой ея глубинѣ засіяетъ полнота ея творчества, скрытое богатство ея силъ.

Соціальный ирраціонализмъ этого рода является вмѣстѣ съ тѣмъ и самымъ крайнимъ соціальнымъ оптимизмомъ, доводящимъ утопическую мечту до высшаго ея напряженія. Безусловная свобода признается здѣсь началомъ всемогущимъ и всеисцѣляющимъ: отъ нея одной ожидается гармоническое устроеніе жизни. Но такимъ образомъ предполагается, что въ основѣ стихійнаго движенія свободы скрыта всемогущая устрояющая сила, сила разума и порядка, сила стройности и гармоніи. Очевидно, подобный иррацио-

нализмъ, вмѣсто того чтобы являться признаніемъ сложности и полноты жизни, на самомъ дѣлѣ представляетъ собою лишь опытъ отвлеченнаго упрощенія ея задачъ и путей. Будучи ирраціоналистической по своимъ соціальнымъ перспективамъ, философія анархизма въ то же время сочетается съ самымъ рѣшительнымъ раціоналистическимъ оптимизмомъ, съ самой безусловной вѣрой въ спасительную силу отвлеченныхъ догматовъ и одностороннихъ началъ. Такъ и здѣсь, какъ въ социализмѣ, крайній ирраціонализмъ переплетается съ крайнимъ раціонализмомъ. Но въ томъ способѣ сочетанія, которое эти направленія находятъ въ анархизмѣ, заключается источникъ величайшей слабости анархизма, какъ соціально-философской системы. Вѣдь здѣсь предполагается, что разрушеніе всѣхъ устоевъ существующаго уступить мѣсто свободному разливу стихійныхъ силъ. Но кто поручится, что это свободное творчество жизни не повторитъ извѣстныхъ намъ опытовъ прошлаго? Безусловная свобода личности включаетъ въ себѣ всякія возможности, въ томъ числѣ и отрицаніе свободы. Полный просторъ жизненныхъ силъ можетъ принести расцѣтъ однимъ и рабство другимъ. Если все освобождено, то почему окажется связаннымъ зло? Если нѣтъ никакихъ нормъ и преградъ, какъ ждатель, что отсюда и произойдетъ именно наилучшая гармонія, а не злѣйшая вражда? Соціальный ирраціонализмъ анархистовъ ничего не можетъ противопоставить этимъ сомнѣніямъ и вопросамъ, кромѣ голой вѣры въ зиждательное дѣйствіе свободы. Провозглашая невѣріе, онъ самъ оказывается въ плѣну у вѣры. Но откуда взять ему священнаго огня, чтобы напитать эту вѣру, чтобы сдѣлать ее прочной и непоколебимой? Здѣсь повторяется судьба всѣхъ утопій, пытающихся утвердить зданіе человѣческаго счастья надъ бездной отрицанія и невѣрія.

Съ наибольшей твердостью утопическая вѣра анархизма проявляется у болѣе раннихъ его представителей, въ особенности у Штирнера и Бакунина. Дальнѣйшее развитіе анархизма сводитъ его съ этой утопической высоты.

Настоящей стихіей анархизма былъ ирраціонализмъ, опиравшійся на пламенную непосредственную вѣру. Но по мѣрѣ того, какъ слабѣетъ революціонный энтузіазмъ, анархизмъ склоняется къ болѣе конкретнымъ построеніямъ и стремится замѣнить упадокъ прежней вѣры прилежнымъ развитіемъ подробностей. Это съ ясностью можно прослѣдить уже у Прудона. Еще болѣе такой уклонъ въ сторону реализма, въ сторону конкретныхъ жизненныхъ подробностей замѣчается у позднѣйшихъ анархистовъ, у Кропоткина, Тѣккера и другихъ. вмѣстѣ съ тѣмъ конкретное развитіе анархической мысли обнаруживаетъ въ ней и дальнѣйшія противорѣчія. Какъ указано выше, начало личности берется въ анархизмъ въ качествѣ безусловнаго и исключительнаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно полагается въ основу совершеннаго общенія и рассматривается въ общественномъ своемъ проявленіи. При этомъ можно идти въ двухъ направле-ніяхъ: или подчеркивать общественную сторону анархическаго идеала, или развивать по преимуществу его основное индивидуалистическое начало. Такъ рождается противоположность коммунистическаго и индивидуалистическаго направленій въ анархизмъ. Эти два направленія вступаютъ между собою въ борьбу и отрицаютъ другъ друга. И если индивидуалистическій анархизмъ склоняется къ абсолютному индивидуализму, то анархизмъ коммунистическій послѣдовательно долженъ придти къ социализму и къ отрицанію своего исходнаго индивидуалистическаго начала. Тотъ и другой путь одинаково ведутъ къ разложенію анархизма.

Новѣйшія выраженія анархизма носятъ слѣды пережитыхъ этой доктриной разочарованій. Упомянутая выше книга Лорюло: „Les Théories anarchistes“ содержитъ печальную новѣсть этихъ разочарованій. Она рассказываетъ о томъ, какъ послѣдовательно отпадали одна за другой различныя надежды, на которыя хотѣлъ опереться анархизмъ, и какъ постепенно онъ склонился къ новой вѣрѣ: прежде всего надо создать человѣка, тогда создастся и новый

міръ ¹⁾. Тутъ мы имѣемъ дѣло уже не съ однимъ ослабленіемъ революціонной вѣры, а съ полной ея утратой. Разочарованіе въ возможности скорого пришествія всеисцѣляющей революціи заставило анархистовъ искать опоры въ области конкретныхъ средствъ, то въ синдикализмѣ, то въ социальномъ воспитаніи, то въ различныхъ способахъ социальной реформы. Но все это съ точки зрѣнія анархическаго идеала не могло не оказаться недостаточнымъ. И осталось только ожидать новаго человѣка, который создастъ новую землю. Это обычный выводъ всѣхъ утопистовъ, убѣждающихся въ отсутствіи почвы для ихъ утопій. Приходится взывать къ будущему и къ возможному усовершенствованію личности.

Въ этой новой формѣ своей анархизмъ отрекается отъ всѣхъ своихъ прежнихъ догматовъ и теорій. Старыхъ анархистовъ Кропоткина, Грива и другихъ онъ упрекаетъ въ теоретичности, въ доктринерствѣ. Онъ объявляетъ ихъ ученія отжившими и умирающими и жаждетъ новой доктрины, жизненной и практической. Однако, всматриваясь ближе въ эти новыя исканія, мы находимъ въ нихъ лишь полную неопредѣленность. Никакихъ конкретныхъ плановъ будущаго и никакой практической программы дѣйствія этотъ новый адогматическій анархизмъ въ себѣ не содержитъ. Но зато онъ выигрываетъ въ широтѣ своихъ перспективъ. Онъ получаетъ характеръ отвлеченнаго выраженія начала свободы, и въ этомъ видѣ своемъ возвышается до высоты общечеловѣческаго стремленія къ идеалу. Въ противоположность различнымъ формамъ новѣйшаго социализма, сохраняющимъ классовый, пролетарскій характеръ, новѣйшій анархизмъ отказывается отъ исключительной связи съ задачами рабочаго движенія, отъ связи съ „увріеризмомъ“ (ouvriérisme) и становится на почву чистаго гуманизма: не рабочій, а человѣкъ полагается здѣсь центромъ идеальныхъ стремленій. Личность во всей полнотѣ ея запросовъ и во

¹⁾ Lorulot, Les Théories anarchistes. P. 329.

всей широтѣ общечеловѣческой солидарности — таково основное начало анархизма Себастьяна Фора, Эмиля Готье, Лорюло. Въ этомъ своемъ выраженіи анархизмъ сознаетъ себя прямой противоположностью социализму и необходимымъ противовѣсомъ ему. Онъ утрачиваетъ силу стихійно-разрушительнаго эгоистическаго дерзанія и пріобрѣтаетъ характеръ отвлеченнаго общечеловѣческаго стремленія къ свободѣ. И въ этомъ смыслѣ онъ имѣетъ безспорное значеніе въ ряду идей, борющихся за преобладаніе и созидающихъ, въ совокупности своей, основы грядущихъ общественныхъ преобразованій.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

П. Новгородцевъ.

Ученіе Гегеля о морали и нравственности.

О морали.

Мораль есть истина абстрактнаго права, т.-е. высшая, болѣе свободная и болѣе конкретная ступень въ ряду правовыхъ состояній воли.

Мораль есть *высшая* ступень потому, что воля челоуѣка вступаетъ на ея уровень, лишь пройдя черезъ посредство „абстрактнаго права“ и преодолевъ его опредѣленія. Моральное состояніе воли въ отличіе отъ абстрактно-правового уже не примитивно: воля испытала встрѣчу съ *вещью* (собственность) и съ *чужою овеиествленною волею* (договоръ) и осуществила въ этой *вещной* обращенности свой внутренній расколъ до конца (преступленіе). Она утвердила свое тождество съ *вещью* и оторвалась отъ нея; она установила свою „общность“ съ волею другого собственника и укрѣпила себя *его* согласіемъ; она извѣдала уклонъ къ неправдѣ и неправому дѣянію и убѣдилась, что *право есть ненарушимый, неписанный законъ, скрывающійся въ ея собственной глубинѣ*. Опосредственная всѣми этими усиліями и страданіями, преодолевъ горечь перваго,—абстрактнаго и внѣшняго самоопредѣленія,—воля вступаетъ въ *моральное* состояніе ¹⁾.

Мораль есть *болѣе свободная* ступень потому, что воля челоуѣка, вступивъ на ея уровень, направлена уже не къ внѣшнему, не къ вещи и овеиествленному бытію, но къ внутрен-

¹⁾ Срв. философію права Гегеля § 34—101.

нему. Въ моральномъ состояніи воля обращается *къ себѣ*; она „рефлектирована въ себя“ ¹⁾ и ищетъ тождества уже не съ вещью, а съ собою ²⁾. Она попрежнему остается самоопредѣленіемъ; но опредѣляетъ себя уже не черезъ средство внѣшняго инобытія; объектомъ ея является *она сама*: она есть *безконечность* или центростремительное творчество и знаетъ сама объ этомъ (*für sich*). Постольку воля оказывается уже не прѣсо „абстрактнымъ лицомъ“, т.-е. „внѣшне-ограниченною безконечностью“ но *субъектомъ* ³⁾, т.-е. внутренне-творящею безконечностью духа. Воля свободна потому, что освободила себя *во* внѣшнемъ инобытіи и, тѣмъ самымъ, *отъ* внѣшняго инобытія. Она научилась тому, что *правый законъ* не чуждъ ей, ибо формулируетъ ея собственную, обычную для нея, свободную природу,—ея собственный *духовный нравъ*; она научилась благодаря этому *искать въ самой себѣ источникъ своей правоты и самостоятельно творить свой правый status*. Она стала свободнѣе потому, что *возросла ея самодѣятельность и уллубилось ея самосознаніе*.

Мораль есть *болѣе конкретная* ступень потому, что воля челоуѣка, находясь на ея уровнѣ, располагаетъ болѣе богатымъ содержаніемъ и живетъ въ болѣе тѣсномъ единеніи или „сращеніи“ съ собою. Все содержаніе, добытое волею въ ея „абстрактной правотѣ“, не исчезаетъ, но сохраняется на моральномъ уровнѣ: усилія и страданія личной души въ процессѣ ея само-отождествленія съ вещью и въ ея встрѣчѣ съ рѣшающимъ закономъ говорятъ ей о томъ, что сфера ея свободы расширилась новыми опредѣленіями и состояніями и что теперь ей необходимо залѣчить свой внутренний разрывъ. „Особенная“ воля отвлекается отъ внѣшняго тяготѣнія и, принявъ идею *внутренняго* самоопредѣленія, ищетъ *конкретнаго тождества* съ вѣчно-правыми и вѣчно-свободными, глубокими корнями всеобщей воли. Моральная воля не теряетъ отношенія къ вещественной природѣ

1) Recht. 148. Епс. III. 385.

2) Срв. Recht. 148.

3) Recht. 148.

и другимъ людямъ; она сохраняетъ также возможность паденія и способность быть виновною: но творчество ея сосредоточено на томъ, чтобы выработать себѣ *внутреннее совершенство*,—состояніе *правое, свободное и цѣлостно-конкретное*.

Отсюда ясно, что *совершенство* есть лишь *искомое* въ морали и что терминъ „моральная воля“ выражаетъ не одобреніе или положительную оцѣнку (въ противоположность дурному, имморальному состоянію), но обозначаетъ особую структуру человѣческой души, особый способъ жить, дѣйствовать и относиться, характерный для воли въ ея не-до-конца-свободномъ состояніи. „Моральность“ есть *духовно-необходимая* ступень человѣческой жизни, и постольку она есть *правое* состояніе воли, или *право*¹⁾; именно поэтому Гегель разсматриваетъ „мораль“, какъ видъ „права“: въ спекулятивномъ ростѣ воли моральное состояніе есть *status bene fundatus*. Однако это не значить, что „моральность“ есть самое высокое и свободное состояніе воли; напротивъ, анализъ ея покажетъ ея несовершенство, ея предѣлы и ея несостоятельность. Въ устахъ Гегеля „моральность“ не только не есть синонимъ „добродѣтели“ и не только не выражаетъ одобренія, но, наоборотъ, является нерѣдко отвергающей и порицающей характеристикой души. Подобно всѣмъ переходнымъ и не высшимъ ступенямъ, „моральное“ состояніе духа есть одновременно „правое“ и „неправое“, „свободное“ и „несвободное“, допускаемое и отвергаемое состояніе. И можетъ быть никто не вскрывалъ слабыхъ сторонъ морали съ такимъ гнѣвомъ и съ такою беспощадностью, какъ Гегель.

Сущность моральнаго состоянія опредѣляется его возникновеніемъ. „Особенная“ воля, заблудившаяся въ своемъ абстрактномъ самоопредѣленіи („неправда“), внемлетъ въ вающему голосу своей разумной глубины и постигаетъ, что „правое само по себѣ“ *ненарушимо и всеобще* и что его слѣдуетъ найти во *внутреннемъ, субъективномъ* самоопредѣленіи.

¹⁾ Срв. „Der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das Recht des Subjektiven Willens“, Recht, 149. Курсивъ Гегеля.

Моральное состояніе воли опредѣляется, какъ *исканіе*: особенная воля ищетъ ненарушимаго и всеобщаго добра.

Однако, именно потому, что она его ищетъ, она его еще не знаетъ и не владѣетъ имъ. Моральная воля знаетъ *вѣрный путь*—самодѣятельность и движется по *вѣрному направленію*—центростремительно. Но она не вѣдаетъ основной тайны своего бытія: она не знаетъ, что добро есть ея собственная, имманентная ей, всеобщая сущность воли. Въ глубинѣ, сокровенно, сама по себѣ (an sich), „особенная“ воля тождественна со всеобщимъ ¹⁾, божественнымъ огнемъ своей природы; но—она не знаетъ его: для нея (für sich) этого тождества не существуетъ. И этимъ опредѣляется сущность и судьба моральной души.

Зная о томъ, что добро можно найти лишь *самодѣятельно*, субъективная душа утверждаетъ въ морали свое право на полное и цѣлостное *самоопредѣленіе*: воля признаетъ (anerkennet) только то, и сама *есть* только то, что *ею принято* ²⁾, что она утверждаетъ какъ „свое собственное“, въ чемъ она не видитъ ограниченія для своей безконечности ³⁾. Въ этомъ „моральная свобода“ воли: каждое состояніе, каждое опредѣленіе свое она признаетъ *своимъ* лишь постольку, поскольку она о немъ знала и его желала ⁴⁾. Поэтому она ищетъ добра, какъ чего то, внутренне ею самою признаннаго и утвержденного: она имѣетъ право сдѣлать добро предметомъ своего знанія и своего воленія.

И въ то же время она не видитъ своего глубокаго, сокровеннаго тождества съ нимъ. Добро является для нея нѣкимъ инобытіемъ, отъ котораго она оторвана и которое ей противостоитъ. Моральная воля полагаетъ себя *не* въ тождествѣ съ добромъ, но въ *отношеніи* къ нему ⁵⁾. Она сама-

¹⁾ Recht. 149. 150 151.

²⁾ Recht. 149—150.

³⁾ „insofern es das *Seinige*, er darin sich als subjektives ist“. Recht. 150. Курсивъ Гегеля.

⁴⁾ Епс. III. 385-386

⁵⁾ Recht. 151. 151 (Z).

оторвана отъ него, противопоставлена ему и ограничена ¹⁾ этимъ противопоставленіемъ. Это означаетъ, что она абстрактна и формальна ²⁾, ибо отвлечена отъ абсолютно-реальныхъ и содержательныхъ корней своей жизни.

Такъ обнаруживается и въ морали этотъ основной расколъ воли на глубокую „всеобщность“ и поверхностную „особенность“. *Особенная воля* есть самъ „моральный субъектъ“ или специфически „моральная“ воля; она образуетъ сторону явленія или существованія (Existenz ³⁾, Dasein ⁴⁾ и облекаетъ собою субстанціальную ⁵⁾, *всеобщую волю* ⁶⁾. Моральная субъективность есть видимый способъ жизни, принятый на себя „свободою“, или, что то же, „по себѣ сущею волею“ ⁷⁾, а волевая субстанція, облекшаяся въ „моральнаго субъекта“—получаетъ черезъ это *дѣйствительность* и есть *идея* ⁸⁾. Однако особенная воля, не зная объ этомъ, живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ если бы она была самостоятельна; она сознаетъ только свою поверхностную субъективную свободу, дорожить ею и остается конечною, единичною и ограничленною.

Именно въ качествѣ *конечной и ограниченной*, моральная воля видитъ свое несовершенство и построяетъ совершенное, ненарушимое и всеобщее добро, какъ „высшее“, какъ *подлежащее* осуществленію, требуемое,—*должное* ⁹⁾. Въ лучшемъ случаѣ она *со-знаетъ* его ¹⁰⁾, но не утверждаетъ себя *въ немъ*, а его *въ себѣ*. И вотъ, на почвѣ этого невѣдѣнія, этой спекулятивной слѣпоты слагается своеобразное міровоззрѣніе, которое не разъ характеризуется Гегелемъ въ его *основахъ*.

1) Recht. 150

2) Recht. 150. 149.

3) Recht. 148.

4) Recht. 149.

5) Срв. Recht. 151(2).

6) Recht. 149.

7) Recht. 148. 150.

8) Recht. 148. 149.

9) Recht. 151.

10) Recht. 151.

Моральный субъектъ, какъ субъектъ, есть существо *дѣйствующее* и притомъ *само* опредѣляющее себя къ дѣйствию. Это самоопредѣленіе состоитъ въ томъ, что субъективная воля сознательно сообщаетъ себѣ извѣстное *содержаніе* и затѣмъ стремится своимъ дѣйствиемъ превратить его въ „объективность“, т.-е. придать ему непосредственное существованіе; содержаніе, живущее въ субъективной волѣ и затѣмъ осуществляемое ею въ мірѣ, есть ея *цѣль*¹⁾.

Оставаясь единичною, конечною и ограниченною волею, она противостоитъ сразу: во-первыхъ, внѣшнему міру—вещей и людей, въ которомъ она осуществляетъ свои цѣли, и во-вторыхъ, внутренне предносящейся идеѣ добра, осуществленіе которой она вмѣняетъ себѣ въ долгъ. И вотъ, моральная воля ставитъ передъ собою задачу: найти такое содержаніе и такую цѣль, которыя обладали бы дѣйствительною доброкачествомъ и могли бы быть признаны всеобщезначательными. Эта цѣль должна указать волѣ единое, объективно вѣрное и всеобщезначимое *направленіе*, или, подходя къ моральному состоянію изнутри, — единое, всеобщезначимое *побужденіе*, единый, всегда вѣрный *мотивъ* дѣйствования.

Всѣ единичныя положенія и состоянія человѣка—различны, своеобразны и неповторяемы. Единственно, что имѣется на лицо всегда и во всѣхъ случаяхъ, это *самое отношеніе* дѣйствующей воли къ верховному добру, т.-е. ея обязанность, ея связанность *долгомъ*. Человѣческая воля во всѣхъ жизненныхъ положеніяхъ остается предъ лицомъ добра *обязанною* волею и притомъ—независимо отъ своихъ индивидуальных особенностей и влеченій. Добро есть *должное* для всякаго разумнаго существа, какъ такового (категорическій императивъ); человѣкъ, ищущій добра, ищетъ *должнаго*, и можно сказать, что тотъ, кто нашель объективно вѣрный предметъ, само добро,—нашель свой долгъ. Долгъ есть необходимая и *чистая форма добра* въ его отношеніи къ че-

¹⁾ Recht. 152.

ловѣческой волѣ; всѣ побужденія и мотивы имѣютъ эмпирическую, случайную, преходящую и чувственную природу; *долгъ* есть единственное побужденіе имѣющее не чувственный, формальный, необходимый и не эмпирической, но умопостигаемый характеръ. Поэтому воля къ добру или правая воля—есть *воля къ долгу*; единая правая цѣль—есть *осуществленіе долга*; единый правый мотивъ—есть *уваженіе къ долгу*. Долгъ есть единственный и необходимый законъ добра и потому моральная воля опредѣляетъ себя къ тому, чтобы творить *долгъ ради долга*. Именно таково было классическое обоснованіе морали, данное Кантомъ.¹⁾

На этой основѣ и слагается моральное міровоззрѣніе²⁾.

Моральная душа, опредѣляя себя долгомъ и обнаруживая тѣмъ свою разумность, встрѣчаетъ въ самой себѣ сопротивленіе, исходящее отъ чувственныхъ побужденій и влеченій во всемъ ихъ множествѣ и разнообразіи; въ ней обнаруживается несогласованность и противоположность³⁾. Разумная воля не поддается однако этимъ влеченіямъ и утверждаетъ *свой законъ* (автономія), стремясь ограничить и подчинить себѣ чувственность⁴⁾. Она стремится быть *свободной и чистой* волей, не скованной и не смѣшанной съ эмпирическими содержаніями⁵⁾. Но для этого ей необходимо побороть ихъ, свести ихъ множество къ единому мотиву и закону и тѣмъ создать въ своихъ предѣлахъ гармонію и цѣльность. Моральное міровоззрѣніе есть воззрѣніе существа, *признающаго долгъ и отыскивающаго духовную гармонію*, или, что то же,—*конкретность* духовной жизни. Моральная душа стремится, во-первыхъ, къ гармоніи между чистою волею, вѣрною долгу, и ирраціональными, чувственными влеченіями души. Именно къ этому направлена ея *дѣятель-*

1) Эту дедукцію Гегель цѣликомъ не излагаетъ, хотя постоянно указываетъ на нее и приводитъ ее по частямъ.

2) „moralische Weltanschauung“. Phän. 453.

3) W. Beh. 348. Срв. Glaub. 153.

4) W. Beh. 348. Срв. Glaub. 153.

5) Срв. Glaub. 149—150.

ность¹⁾, принимающая форму непрестанной борьбы. Едва покоренныя и приведенныя къ молчанію, чувственныя влеченія вновь поднимаютъ голову и героическія усилія чистой воли безсильны ихъ искоренить. Какъ бы ни цѣльна была побѣда долга, — моральное сознание видитъ себя попрежнему нецѣльнымъ и преисполняется чувствомъ собственнаго несовершенства. Суровое самопринужденіе и *вынужденная* покорность не дають расцвѣсти духовной гармоніи.

Это затрудненіе осложняется тѣмъ, что многосторонность эмпирическихъ положеній ставитъ передъ моральнымъ сознаниемъ цѣлый рядъ различныхъ по содержанию, но категорически зовущихъ и требующихъ обязанностей или „долговъ“, которые должны быть сведены, какъ въ принципѣ, такъ и въ осуществленіи, къ единому, цѣльному, священному долгу²⁾. И вотъ, моральное сознание, зная, что добро *ненарушимо и цѣльно*, и въ то же время видя его въ себѣ нарушаемымъ и нецѣльнымъ, — *постулируетъ* бытіе другого, совершеннаго сознанія, т.-е. высшаго существа, въ дѣйствіяхъ котораго чувственность примирена съ долгомъ и особенная воля со всеобщей³⁾. Сила этого божественнаго совершенства гарантируетъ человѣку осуществимость долга, торжество чистой воли и достижимость свободы и духовной гармоніи⁴⁾. Она упрочиваетъ въ немъ вѣру въ разумъ и разумность долга, вѣру въ то, что человѣкъ *можетъ* совершить то, что онъ *долженъ* совершить; этимъ она придаетъ долгу его истинное незыблемое значеніе⁵⁾.

Моральное сознание стремится, во-вторыхъ, къ гармоніи между дѣятельностью чистой воли и ея результатами. Эти результаты должны стоять въ дѣйствительномъ и справедливомъ соотвѣтствіи съ творческими усиліями моральной души. Съ одной стороны, внѣшній міръ, слагающийся по своимъ само-

1) Phān. 458.

2) Phān. 458—459.

3) Phān. 459.

4) Срв. Phān. 459—460.

5) Срв. Phān. 460.

стоятельнымъ и объективнымъ законамъ („законамъ природы“) ¹⁾ не долженъ подвергаться искаженію и бесплодности всякое завоеваніе чистой воли. Отсюда возникаетъ *постулатъ* гармонической согласованности между „царствомъ природы“ и „царствомъ моральной свободы“ ²⁾.

Съ другой стороны, усилія моральной души, повышающія ея совершенство, должны давать ей соответствующее удовлетвореніе: чѣмъ выше „добродѣтель“ души, тѣмъ болѣе она достойна счастья ³⁾. Отсюда *постулатъ* высшей справедливости въ мірѣ и воздаянія каждому по его дѣламъ ⁴⁾.

Всѣ эти постулаты объединяются въ одномъ: допускается бытіе Божества, т.-е. абсолютнаго, морально-совершеннаго существа, мудро устрояющаго міръ и пекущагося о справедливости и о заслуженномъ счастьи людей. Этому существу противостоитъ множество людей, ограниченныхъ и конечныхъ *поуменьшальныхъ* духовъ, несовершенныхъ, борющихся и алчущихъ гармоніи душъ, подчиненныхъ долгу и подверженныхъ, съ эмпирической стороны, внѣшнему и внутреннему закону природы. Ихъ творчество имѣетъ свой предѣлъ и свою судьбу въ двойственномъ составѣ ихъ существа: съ одной стороны имъ дана чистая воля и открытъ законъ долженствованія; съ другой стороны имъ дана чувственная природа и недоступна полнота совершенства. Поэтому *добро*, какъ цѣлостное, гармоническое и совершенное состояніе, остается для человѣка *регулятивной идеей*, бесконечно разрѣшаемымъ и все еще неразрѣшеннымъ заданіемъ ⁵⁾.

Таково моральное міровоззрѣніе. Гегель усматриваетъ въ немъ „цѣлое гнѣздо безмысленныхъ противорѣчій“ и подвергаетъ его жестокой и послѣдовательной, хотя и не всегда безпристрастной критикѣ.

¹⁾ Срв. Phän. 453.

²⁾ Срв. Phän. 455.

³⁾ Срв. Phän. 454-455.

⁴⁾ Срв. Phän. 460-461.

⁵⁾ Phän. 457-458.

Моральное міровоззрѣніе, во-первыхъ, внутренне противорѣчиво; во-вторыхъ, безсодержательно; и въ-третьихъ, ошибочно въ самыхъ истокахъ и корняхъ своихъ. Оно не только не раскрываетъ сущности добра и не ведетъ къ совершенству, но прямо и во всѣхъ отношеніяхъ противорѣчить истинной добродѣтели и нравственности: „moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat“¹⁾.

Итакъ, во-первыхъ, моральное міровоззрѣніе внутренне противорѣчиво, и притомъ не въ смыслѣ истинной, діалектической „противорѣчивости“, вырастающей имманентно и восходящей къ конкретному синтезу, но въ смыслѣ дурной путаницы, приводящей душу къ безпомощному метанію²⁾ и бесплоднымъ, деморализующимъ ухищреніямъ. При этомъ моральное сознание знаетъ о своихъ противорѣчіяхъ, силится ихъ затушевать и тѣмъ доказываетъ, что оно само не относится серьезно къ своимъ утвержденіямъ³⁾.

Такъ, прежде всего, противорѣчиво ученіе морали о долгѣ и чувственности. Съ одной стороны моральная душа *исключаетъ* чувственныя цѣли и влеченія настолько, что отвергаетъ устами Канта даже альтруистическія побужденія, какъ невѣрныя; съ другой стороны она добивается *гармоніи* между долгомъ и чувственностью⁴⁾. Она стремится *дѣйствовать* въ *эмпирическомъ* мірѣ и — выбрасываетъ всякое эмпирическое содержаніе, остающееся необходимымъ внутреннимъ (склонность, влеченіе) и внѣшнимъ (органы тѣла) средствомъ для эмпирическаго дѣйствія во имя идеала⁵⁾. Мораль имѣетъ дѣло съ единичною, *эмпирическою душою*, и дѣйствія этой души возможны только при *вовлеченіи*⁶⁾, мало того—при творческомъ напряженіи ирраціональныхъ сторонъ ея. Поэтому „чистая воля“ не можетъ *ни* принять, *ни*

1) Ros. 159.

2) Срв. „Verstellung“, „Schwindelnde Bewegung“ etc. Phän. 463, 464 и слѣд.

3) „Es bekennt damit, dass es ihm in der That mit keinem derselben Ernst ist“. Phän. 464; срв. 465—476.

4) Phän. 468.

5) Phän. 468.

6) Срв. Phän. 468.

отвергнуть чувственные влечения и остается в состояніи колеблющейся борьбы съ собою и съ ними.

Именно *борьба съ чувственностью* ¹⁾—составляет *сущность* морали. Но это значитъ, что состояніе *гармоніи*, если бы оно осуществилось, положило бы конец *моральному подвигу*, преодолевающему чувственность: оказалось бы, что преодолевать *нечего*, что моральныя усилія, побѣды и заслуги болѣе ненужны ²⁾. Поэтому, если моральное сознание послѣдовательно, оно должно признать, что посвящает свои силы упраздненію морали, преодолѣнію ея ³⁾. Тамъ, гдѣ кончается борьба съ „чувственностью“,—морали нечего дѣлать. И вотъ, испуганное перспективой самоуничтоженія, моральное сознание спѣшитъ отодвинуть это достиженіе въ эмпирическую безконечность ⁴⁾, въ „туманную даль“, гдѣ ничего нельзя различить съ точностью ⁵⁾, въ абсолютно недостижимую потусторонность ⁶⁾. Однако этимъ мораль утверждаетъ себя какъ неполноту, несовершенство, недостиженіе: она оказывается „промежуточнымъ состояніемъ несовершенности“, восходящимъ къ завершенію ⁷⁾. Это восхожденіе выражается въ постепенномъ ослабленіи моральной борьбы, въ постепенномъ исчезновеніи „подвиговъ“ чистой воли ⁸⁾: чѣмъ болѣе совершенна душа, тѣмъ менѣе она моральна. Таковы ея первыя, основныя противорѣчія.

Они связаны, далѣе, со множествомъ другихъ затрудненій. Та постепенность, съ которою мораль уступаетъ свое мѣсто „не-морали“, предполагаетъ дробимость, количественную и качественную дѣлимость осуществляемой добродѣтели: однако такое предположеніе неприемлемо для морали, при-

1) Phän. 469.

2) Phän. 469.

3) Phän. 469.

4) Срв. Phän. 457.

5) „neblichte Ferne“, „nichts genau zu unterscheiden“. Phän. 469.

6) Log. I. 271.

7) „Zwischenzustand der Nichtvollendung“, „Fortschreiten zur Vollendung“—Phän. 469.

8) Phän. 469. 470.

знающей не эмпиричность и строгое единство „морального качества“: долгъ, какъ единственный мотивъ и вѣрность ему, какъ единственную доблесть ¹⁾. Но если такъ, если добродѣтель дѣйствительно едина и абсолютна, то въ душѣ человѣка она или имѣется на лицо, или отсутствуетъ. Tertium non datur. И моральная душа характеризуется именно *отсутствіемъ* добродѣтели: мораль есть борьба, т.-е. состояніе *дисгармоніи* между сознаниемъ долга и его осуществленіемъ ²⁾; мораль есть *порывъ* къ идеалу, какъ чему-то недостигнутому, и потому добро остается всегда недѣйствительною выдумкою ³⁾: это „разумная идея“, превращенная въ простое заданіе ⁴⁾ и „сплошь отсутствующая“ въ дѣйствительности ⁵⁾. *Моральной дѣйствительности—нѣтъ* ⁶⁾. Но въ такомъ случаѣ, если сущность морали въ ея неосуществленности, если она есть не больше, чѣмъ далекій идеалъ, то въ чемъ же та „достоинность“ и „заслуженность“ моральной души, о которой она взываетъ сама, требуя себѣ „справедливаго“ счастья ⁷⁾? Какъ смѣетъ человѣкъ роптать на то, что „въ этомъ мірѣ добродѣтель остается безъ награды“, если онъ самъ не добродѣтеленъ и никакой награды не заслужилъ ⁸⁾? Онъ требуетъ и „постулируетъ“, не имѣя заслугъ. Но это значитъ, что онъ рассчитываетъ на „милость“, т.-е. на произвольное снисхожденіе другого существа ⁹⁾. Зачѣмъ же онъ, втайнѣ уповая на „милость не по заслугамъ“, выставляетъ на видъ свою мнимую добродѣтель? Зачѣмъ же онъ говорить о несправедливомъ устройствѣ міра, если онъ по справедливости не заслужилъ „счастья“? Можетъ быть онъ просто завидуетъ счастливымъ и хлопочетъ о себѣ и о своихъ друзьяхъ ¹⁰⁾?

¹⁾ Phän. 470; срв. W. Beh. 349—350. Log. I. 272.

²⁾ Phän. 463. 479.

³⁾ „unwirkliches Gedankending“. Phän. 474.

⁴⁾ „bloss Vorgegebenes“. Glaub. 153.

⁵⁾ „durchgehends abwesend“. Glaub. 153.

⁶⁾ „dass es kein moralisch Wirkliches giebt“. Phän. 463.

⁷⁾ Phän. 470.

⁸⁾ Phän. 470—471.

⁹⁾ Phän. 470.

¹⁰⁾ Phän. 471.

Здѣсь обнаруживается, что цѣлью моральнаго человѣка является не столько добродѣтель, сколько *счастье*: ибо „добродѣтель, лишенная счастья“, представляется ему неприемлемой, а „счастье не по заслугамъ“ кажется ему желаннымъ ¹⁾. Онъ требуетъ даже особыхъ гарантій того, что счастье его не минуетъ, хотя бы въ „будущей“ жизни. Правда, моральное сознание склоняется къ тому, что лучшей „наградой“ ему будетъ „чувство исполненнаго долга“; но тогда зачѣмъ же оно взываетъ о большемъ и о несправедливости міропорядка? Если награда скрыта въ *самомъ* морально-вѣрномъ *дѣяніи*, то откуда же безрадостность долга ²⁾? А если вѣрность долгу *радостна* сама по себѣ, то почему же неосуществима гармонія между „разумомъ“ и „счастьемъ“ ³⁾? Но, если она осуществима, то зачѣмъ жалобы и далекіе „постулаты“? Можетъ быть моральный человѣкъ, отказавшись отъ эмпирическаго и чувственнаго, ищетъ теперь возмѣщенія своего ушерба? Пусть же онъ пойметъ, что онъ самъ втайнѣ мечтаетъ освободиться отъ „морали“ и что идеаль его въ томъ, чтобы сдѣлать моральную дѣятельность излишней и упраздненной ⁴⁾.

Моральная душа влечется къ счастью потому, что исполненіе долга по частямъ, если даже называть его исполненіемъ долга, не можетъ дать полнаго удовлетворенія, а „долгъ“, какъ единое, великое цѣлое, — невыполнимъ: это было бы тѣмъ *осуществленіемъ идеала*, которое съ самаго начала признано невозможнымъ. Но если въ самомъ дѣлѣ осуществленіе идеала отодвинуто въ безконечность ⁵⁾ и *долгъ не исполнимъ*, то зачѣмъ же мораль призываетъ вѣрить въ разумность и *исполнимость долга*? Кантъ говоритъ: „ты можешь, потому что ты *долженъ*“; онъ полагаетъ, что источникъ долга — разумъ, а разумъ пересталъ бы быть разумомъ,

¹⁾ Phän. 470.

²⁾ Phän. 465. 467.

³⁾ Phän. 465.

⁴⁾ „gar nicht vorhanden“, „überflüssig“. Phän. 467. 468.

⁵⁾ Срв. Log. I. 271—272.

если бы онъ предписалъ что-нибудь невыполнимое. Однако, строго говоря, Кантъ долженъ былъ бы сказать обратное: „ты *не* можешь, именно потому, что ты долженъ“ ¹⁾. Часть долга—не долгъ; а больше, чѣмъ „часть долга“—человѣку совершить не дано. Поэтому „долгъ“ всегда остается „только долгомъ“ ²⁾: это знакъ того, что человѣкъ *не сдѣлалъ* надлежащаго и *не можетъ* исполнить все до конца.

Что имѣеть въ виду человѣкъ, говорящій о долгѣ? Онъ представляетъ себѣ нѣкоторый предметъ или содержаніе, которое существуетъ только въ мысли и воображеніи ³⁾. Это содержаніе есть само *добро*, т.-е. самое абсолютное и реальное ⁴⁾, изъ всего, что только имѣеть бытіе. И вотъ эту-то абсолютную реальность мораль превращаетъ въ нереальную ⁵⁾ и нереализуемую „идею“. Добро присутствуетъ въ моральной душѣ, ибо человѣкъ имѣеть „сознаніе идеала“; но *реально* добро *не* присутствуетъ въ моральной душѣ, ибо субъективная воля оторвана отъ всеобщей. Добро *и доступно* человѣку, *и не доступно* ему ⁶⁾; *сознаніе* долга возноситъ душу за всякіе предѣлы и въ то же время, какъ сознаніе *дома*, оно ставитъ ему не преставаемую границу ⁷⁾. Долгъ формулируетъ задачу, которая всегда останется задачей ⁸⁾, а ученый моралистъ, *зная* это, призываетъ къ *вѣрнѣ* въ исполнимость долга.

Естественно, что всѣ эти противорѣчія вызываютъ сомнѣніе въ долгѣ, въ его разумности и его абсолютномъ значеніи: ибо въ чемъ же смыслъ *неразрѣшимой задачи*, въ разрѣшимость которой *все-таки лучше вѣрнѣ*? Разумность долга сама нуждается въ обоснованіи. Это обоснованіе состоитъ въ томъ, что морально-должное осуществляется Боже-

1) Log. I. 147.

2) Срв. Enc. III. 428 Recht. 96. 129. 207.

3) Срв. Phän. 462.

4) Срв. Enc. III. 389.

5) Enc. III. 389.

6) Phän. 463.

7) Log. I. 142.

8) Срв. Phän. 458.

ствомъ. Однако *святость* долга не можетъ упрочиться отъ этой ссылки: во-первыхъ, долгъ святъ самъ по себѣ, иначе онъ не долгъ; во-вторыхъ, если святость Божества опредѣляется его вѣрностью долгу, то значеніе долга не можетъ покоиться на святости Божества. Религіозное обоснованіе долга повергаетъ моральную думу въ ложный кругъ и лишаетъ ее автономнаго самоопредѣленія ¹⁾. Точно также *осуществимость* долга не можетъ быть доказана ссылкой на Божество: то, что осуществимо для Бога, можетъ оказаться неосуществимымъ для человѣка ²⁾. Наконецъ, то, что осуществляетъ Божество, есть именно *не* моральность со всѣми ея колебаніями и усиліями, но цѣлостная гармонія ³⁾, недостижимость которой для человѣка мораль продолжаетъ исповѣдовать и послѣ своей ссылки на Божество ⁴⁾.

Если душа человѣка дѣйствительно добродѣтельна, то, увидѣвъ всѣ эти противорѣчія морали, она сразу пойметъ, что вступила на ложный путь, и, оставивъ его, ⁵⁾ замкнется въ себя: ея чистая совѣсть будетъ не въ состояніи вынести такое міровоззрѣніе. Она начнетъ поступать въ простотѣ, съ непосредственной добросовѣстностью и будетъ права ⁶⁾. Но если она при этомъ не захочетъ сознаться въ противорѣчивости и недоброкачественности оставленнаго міровоззрѣнія и будетъ поддерживать его „для другихъ“, то ея жизненный путь останется лицемернымъ ⁷⁾.

Такова противорѣчивость моральнаго міровоззрѣнія.—

Однако моральное ученіе не только запутываетъ человѣка въ противорѣчіяхъ; оно обманываетъ его ожиданія, обѣщая ему твердое и опредѣленное руководство на пути къ добру и оставляя его передъ *неопредѣленностью* и *пустотой*.

¹⁾ Phän. 472.

²⁾ Срв. Phän. 472—474.

³⁾ Срв. Phän. 472. 473. 474.

⁴⁾ Phän. 474.

⁵⁾ Phän. 475.

⁶⁾ Phän. 475.

⁷⁾ Phän. 475—476.

Мораль есть *разсудочное* учение о добрѣ и добродѣтели; ¹⁾ поэтому она совмѣщаетъ въ себѣ всѣ недостатки и заблужденія разсудка. Это выражается, во-первыхъ, въ томъ, что моралистъ *мыслитъ* добродѣтель, не созерцая ея, и тѣмъ превращаетъ ее въ абстрактное понятіе „добра“; далѣе въ томъ, что онъ отрываетъ родовую сущность отъ содержательной единичности и оставляетъ обѣ стороны въ абсолютномъ противоположеніи; наконецъ въ томъ, что онъ удовлетворяется формальнымъ рѣшеніемъ проблемы и не замѣчаетъ, что злосчастная пустота его формуль ниспровергаетъ руководимую имъ душу въ хаосъ эмпири и произвола.

Отрывъ мысли отъ созерцанія есть та основа, на которой вырастаютъ разсудочныя злосключенія морали. Проблему этики невозможно разрѣшить ни однимъ интуитивнымъ прозрѣніемъ, внѣ мысли, ни одною мыслью, безъ созерцанія. Съ одной стороны, самый предметъ этики, добродѣтельное состояніе духа, скрываетъ въ себѣ начало мысли: ибо добродѣтель есть состояніе *воли*, а воля есть творческая сила самосознанія и разума ²⁾; съ другой стороны, *методъ* этики, какъ таковой, есть *научный* методъ и протекаетъ въ элементъ спекулятивнаго мышленія. Добродѣтельная воля, есть *мыслящая* воля, ибо она восходитъ къ истинной всеобщности ³⁾, и *мыслимая* воля, ибо она есть членъ спекулятивнаго ряда. Предоставить обычной, субъективной интуиціи—„сердцу“, „настроенію“, „вдохновенію“ и т. под.—разрѣшать вопросъ о томъ, что „правильно, разумно и прекрасно“, значитъ допустить господство „самыхъ плоскихъ и пустопорожнихъ выдумокъ и самыхъ вздорныхъ мнѣній“ въ важнѣйшихъ жизненныхъ отношеніяхъ ⁴⁾. Однако, если учение о добрѣ не можетъ быть построено внѣ мысли, то оно невозможно и внѣ созерцанія. Мысль предоставленная самой себѣ, не насыщенная живымъ, твор-

¹⁾ Срв. Glaub 153—154. W. Beh. 397—398. Phän. 451 и др.

²⁾ Enc. I. 5. Recht. 57. 173;

³⁾ Recht. 161. 173.

⁴⁾ Recht. 169 197;

ческимъ воображеніемъ, не въ силахъ овладѣть *содержаніемъ* предмета и уходитъ въ сферу безсодержательной абстракціи. Она по необходимости отвлекаетъ голую форму и превращаетъ живую силу добра въ мертвую схему, „безконечную идею“ и т. д. Тотъ, кто стремится къ истинному знанію добра, долженъ понять, что весь вопросъ этики есть вопросъ о *содержаніи* ¹⁾, а не о формѣ, и что *содержаніе* познается только *созерцающей* мыслью. Философъ, изслѣдующій добродѣтель, долженъ прежде всего добиться „совершенной адекватности созерцанія—понятію“ ²⁾ и тогда только онъ будетъ въ состояніи преодолѣть тѣ искушенія разсудка, съ которыми не справился Кантъ.

Моральное ученіе, въ его обычномъ видѣ, остается разсудочнымъ и превращаетъ добро въ отвлеченное понятіе. Она разсматриваетъ „всеобщее“ въ отрывѣ отъ „единичнаго“ ³⁾ и „абстрактное“ въ противопоставленіи „конкретному“: и этимъ оно губитъ все свое дѣло. „Всеобщее“ оказывается дурною и пустою абстракціею, а „единичное“ — дурною, эмпирическою конкретностью. Въ результатѣ этого живая, творчески-цѣлостная ткань добродѣтельного духа разрывается ⁴⁾ на изолированныя и противостоящія стороны, и органическая цѣлность всеобщей и доброй воли превращается въ *disjecta membra* несовершенной и томящейся, личной души. Чистая воля безнадежно противостоитъ эмпирической чувственности ⁵⁾; абстрактный законъ — желанному содержанію ⁶⁾; единство отвлеченнаго добра — множеству единичныхъ поступковъ и субъектовъ ⁷⁾; нереальный долгъ — реальной жизни человѣка ⁸⁾. Жизнь души протекаетъ въ коллизіи между долгомъ и страстью ⁹⁾ и въ

¹⁾ W. Beh. 351.

²⁾ Lass II. 419.

³⁾ Срв. Phän. 502.

⁴⁾ „Zerrissenheit“ Nohl. 266.

⁵⁾ Glaub. 137. 153; срв. Diff. 246.

⁶⁾ Срв. W. Beh. 350. 351.

⁷⁾ Срв. W. Beh. 360. 361.

⁸⁾ Срв. Nohl. 267. Glaub. 135. 146. Phän. 481. Enc. I 117 и др.

⁹⁾ Phän. 347.

комическихъ столкновеніяхъ одного долга съ другимъ ¹⁾. Разсудокъ запутывается въ противостоящихъ другъ другу абстрактныхъ требованіяхъ и единичныхъ эмпирическихъ казусахъ и ситуаціяхъ. Абсолютный, не признающій компромисса долгъ представляетъ собою ту „всеобщность“, которая *не можетъ* стоять въ конкретномъ тождествѣ съ „единичностью“ человѣческаго поступка: живое дѣйствіе остается въ сферѣ дурной эмпириі, а мертвый долгъ въ сферѣ празднаго, неосуществляющагося идеала ²⁾. Пропастъ между ними поневолѣ заполняется безконечнымъ, блуждающимъ приближеніемъ ³⁾ и, слѣдовательно, въ сущности говоря, остается незаполненной. Человѣческое дѣяніе и идеалъ остаются разнородными, разно-законными, противоположными и несоединимыми.

Зрѣлымъ плодомъ этого разсудочнаго подхода является *полная безсодержательность* верховнаго моральнаго принципа—долга.

Мораль понимаетъ проблему этики, какъ отысканіе *единою* для всѣхъ жизненныхъ случаевъ *правила и мѣрила*. Но то, что мыслится, какъ *единое* въ отношеніи къ *подчиненному* множеству, будетъ неизбежно формальной абстракціей ⁴⁾: оно будетъ *противопоставлено всему содержательному* и, само по себѣ—*свободно отъ всякаго содержанія* ⁵⁾. Всѣ моральные поступки различны, но *всѣ* имѣютъ нѣчто общее. Это общее есть само *творящее начало*,—воля человѣка, и, соотвѣтственно, ея формальный законъ, т.-е. ея *способъ* относиться къ добру и мотивировать свое рѣшеніе. А это и есть долгъ. Но такъ какъ содержаніе приходитъ къ разсудочной абстракціи *извнѣ*, отъ эмпирической чувственности, то моральная воля видитъ во всякомъ содержаніи чужероднаго пришлеца, нарушающаго ея формальную автономію. Поэтому она отвлекается отъ всякой „матеріи“ ⁶⁾.

¹⁾ Phän. 347.

²⁾ Срв. Glaub. 152—153.

³⁾ Glaub. 152—153. Log. I. 153—154.

⁴⁾ W. Beh. 351.

⁵⁾ Срв. W. Beh. 349—350; Особ. 351.

⁶⁾ W. Beh. 351.

Указать долгу какое-нибудь постоянное содержаніе, столь же абсолютное, какъ его форма, значить признать, что долгъ долженъ быть желаненъ *не ради дома* ¹⁾, т.-е. не потому, что душа стремится къ добродѣтели, но потому, что человѣку *нравится* такое-то *эмпирическое содержаніе*. А между тѣмъ сущность праведной воли состоитъ прежде всего въ томъ, что она *желаетъ быть добродѣтельной*, не ради чего иного, а исключительно потому, что она *желаетъ добра*.

И вотъ моралистъ, установивъ самоцѣнность добродѣтели, оказывается безсильнымъ наполнить добро какимъ бы то ни было содержаніемъ: ибо *всякое* содержаніе деградируетъ въ его глазахъ автономію моральной воли, ибо *всякое* содержаніе имѣетъ эмпирически-чувственный характеръ. Онъ обреченъ на то, чтобы отстаивать „пустое чувство долга“ ²⁾. А между тѣмъ, душа, возжелавшая „добра, ради добра“, ожидаетъ съ полнымъ основаніемъ, что моралистъ укажетъ ей, *чего же именно* она желаетъ, какъ высшей и послѣдней цѣнности? Она ожидаетъ напрасно: она не услышитъ отъ моралиста ничего, кромѣ „пустой декламации“ ³⁾ на тему о томъ, что „добро есть добро“, а „долгъ есть долгъ“.

Понятно, что подобная тавтологія ⁴⁾ не можетъ привести къ познанію добра. Разсудокъ моралиста, разъ вступивъ на путь „аналитическаго единства“ ⁵⁾, на путь абстрактной „индифференціи“ ⁶⁾ и фиксированныхъ, пустыхъ понятій ⁷⁾, не можетъ произнести ничего, кромѣ излишнихъ ⁸⁾, нравственно-ложныхъ ⁹⁾ и ничего не говорящихъ ¹⁰⁾ тождесловій.

¹⁾ Glaub. 150.

²⁾ Glaub. 150.

³⁾ „hohle Declamation“. Glaub. 140.

⁴⁾ Срв. W. Beh. 350. 353. 354. 398. Phän. 319; срв. о „законѣ противорѣчія“ W. Beh. 350.

⁵⁾ W. Beh. 350. 398.

⁶⁾ Срв. W. Beh. 398.

⁷⁾ Срв. W. Beh. 354. 398.

⁸⁾ W. Beh. 353. 3545.

⁹⁾ W. Beh. 353.

¹⁰⁾ Glaub. 105. W. Beh. 357.

Эти тавтологіи остаются оторванными отъ жизни и истины ¹⁾ и оставляютъ ищущее сознание передъ лицомъ абстракцій и вымысловъ, лишенныхъ всякой сущности ²⁾.

Кантъ пытается выйти изъ этого круга, устанавливая первую формулу категорическаго императива: „поступай такъ, чтобы максима твоего поступка могла быть сдѣлана принципомъ всеобщаго законодательства“. Однако здѣсь-то и обнаруживается его вращеніе въ пустотѣ. Принципомъ всеобщаго законодательства можно сдѣлать максиму *всякаю* поступка ³⁾: передъ лицомъ *формальнаго долга* чело-вѣческая мысль сохраняетъ неограниченный произволь въ утвержденіи и отрицаніи различныхъ содержаній. Въ самомъ дѣлѣ, почему формальный долгъ не велитъ обманывать, красть, убивать? Кантъ полагаетъ, что, если обманъ, кража и убійство сдѣлаются принципами общаго поведенія и *все* начнутъ обманывать, красть и убивать,—то получится внутреннее противорѣчіе ⁴⁾: исчезнетъ *довѣріе, мирное* сожителство людей и наконецъ *самый родъ человѣческой*. Гегеля не убѣждаетъ эта ссылка ⁵⁾. Какому же *внутреннему содержанию формальнаго долга* будетъ противорѣчить истчезновение довѣрія, мира и людей,—спрашиваетъ онъ Кана. Откуда чело-вѣкъ, возжелавшій долга ради долга, узнаетъ, что добро состоитъ въ довѣрії, мирѣ и бытіи разумныхъ существъ? Одно изъ двухъ: или эти содержанія должны быть открыто включены въ формальный принципъ морали, но тогда онъ перестанетъ быть формальнымъ и все ученіе окажется несостоятельнымъ; или же моралистъ не долженъ ссылаться на нихъ, чтобы не получить упрека въ недопустимыхъ „подтасовкахъ“ ⁶⁾.

Принципъ формальнаго долга не предусматриваетъ и не

¹⁾ Glaub. 117.

²⁾ W. Beh. 401. Phän. 290. 291.

³⁾ W. Beh. 351.

⁴⁾ Срв. W. Beh. 352—353. Recht. 178—179.

⁵⁾ W. Beh. 350.

⁶⁾ Срв. „Verkehrung“, „Taschenspielererei“. W. Beh. 354.

можетъ предусмотрѣть *никакого* содержанія; онъ *безразличен* ¹⁾ ко всякой „матеріи“ и можетъ вмѣстить въ себя любую.²⁾ Но такъ какъ дѣйствующая душа есть прежде всего *выбирающая* и *рѣшающая* душа, а мораль оставляетъ ее передъ эмпирическимъ множествомъ возможностей ³⁾ безъ указаній, то она неизбежно обращается къ произволу ⁴⁾. Если это добрая и благородная душа, то она запутывается въ безпринципномъ выборѣ, впадаетъ въ нерѣшительность и, выбирая подъ вліяніемъ случая, сознаетъ себя дѣйствующей неразумно ⁵⁾. Если же это душа порочная, то она слѣдуетъ своему личному интересу, въ увѣренности, что потомъ можно будетъ *все* оправдать долгомъ и успокоить свою совѣсть ⁶⁾. И, дѣйствительно, только очень неискusstный или необразованный человекъ затруднится подобрать мнимыя основанія для своей мнимой правоты ⁷⁾.

Такова та огромная опасность, которую скрываетъ въ себѣ моральное ученіе: оно предлагаетъ надежное убѣжище самому отвратительному ⁸⁾ лицемерію ⁹⁾, незамѣтно растлѣвающему нравственную жизнь. Своекорыстные люди, прикрываясь праздными декламациями на тему о долгѣ, превозносясь и величаясь въ пустомъ и ложномъ пафосѣ ¹⁰⁾, могутъ съ успѣхомъ симулировать добродѣтель и оправдывать свою низость моральными доводами ¹¹⁾. Ученіе Канта, проистекшее изъ чистаго и возвышеннаго ¹²⁾ настроенія, можетъ легко выродиться въ цѣлый рядъ мнимыхъ и ложныхъ формъ

1) „gleichgültigeti“. Phän. 485.

2) W. Beh. 353. 354.

3) Срв. Glaub. 150. 151. W. Beh. 353—354. Recht. 193—194.

4) Glaub. 151. W. Beh. 350. 352.

5) Срв. Glaub. 151.

6) Срв. Glaub. 151. W. Beh. 355.

7) W. Beh. 355. Recht. 194.

8) Срв. „mi Abscheu“. Phän. 475; „verschmäht“. Phän. 475. 476.

9) „Heuchelei“. Phän. 475. 476.

10) Срв. „Declamationen“, „Aufschwellung“, „gross von einer leeren Aufgeblasenheit.“ Phän. 291.

11) „Niederträchtigkeit als Moralität gerechtfertigt“. Glaub. 152; срв. Recht. 191.

12) „erhaben. Rechth. 179 (z) „hoch“. Rechth. 177 (z).

добродѣтели, начиная отъ обычнаго лицемѣрія, знающаго, въ чемъ добро, творящаго зло и надѣвающаго передъ другими личину праведности ¹⁾ и кончая „моральнымъ искусствомъ иезуитовъ“ ²⁾ съ ихъ грубо-утонченнымъ „пробабилизмомъ“ подмѣняющимъ достовѣрность—вѣроятностью и обоснованіе—произвольной и иллюзорной аргументаціей ³⁾.

Въ противовѣсъ этому слѣдуетъ признать, что невозможно построить ученіе о добрѣ и добродѣтели, не обращаясь къ содержанію. Безсодержательное добро и пустая добродѣтель суть вредные фантомы.

Но въ такомъ случаѣ передъ формальною доктриною морали открывается два исхода: или вносить содержаніе изъ эмпирии, болѣе или менѣе открыто принимая и какъ бы вдвигая его въ формальныя категоріи разсудка; или же отыскать болѣе живые, богатые и конкретные истоки добродѣтели, по отношенію къ которымъ моральная воля окажется лишь несовершеннымъ видоизмѣненіемъ. Кантъ открыто осуществлялъ первый исходъ и не замѣчалъ, что втайнѣ прибѣгаетъ и ко второму. Въ его представленіи долгъ, для того, чтобы получить какое-нибудь содержаніе, долженъ быть примѣненъ, приложенъ къ эмпирическому случаю или дѣйствию; а эмпирическое дѣйствіе, для того, чтобы получить моральную квалификацію и оцѣнку, должно быть подведено, „субсумировано“ подъ абстрактную идею долга. Понятно, что такое подведеніе имѣетъ смыслъ лишь при томъ условіи, если между „формою“ и „содержаніемъ“ возможно истинное соединеніе: форма, не теряя своего абсолютнаго значенія, должна предстать въ видѣ *осуществленнаго дѣянія*, а содержаніе, не теряя своей дѣйствительности и жизненной полноты, должно предстать въ видѣ *абсолютной цѣлности*. Однако такое соединеніе для разсудочной морали неосуществимо.

Если бы долгъ получилъ образъ осуществленнаго дѣянія,

¹⁾ Recht. 189 — 191.

²⁾ Срв. W. Beh. 355.

³⁾ Recht. 191. 205 (Z).

то все моральное ученіе оказалось бы опровергнутымъ, ибо оно покоится на чисто нормативномъ, чисто формальномъ, регулятивно-безконечномъ пониманіи долга. Точно также, если бы осуществленное дѣяніе получило значеніе абсолютной цѣнности, то отъ моральнаго ученія не осталось бы ничего, ибо оно покоится на *утвержденіи эмпирически-чувственнаго, опороченнаго характера всякаго реального человѣческаго поступка*. Но справедливость требуетъ признать, что моралисты и не стремятся къ такому *адекватному наполненію идеи добра*: напротивъ, они поддерживаютъ *принципиальную разведенность* абсолютной формы и эмпирическаго содержанія. Долгъ остается чистою и пустою нормою; дѣйствіе человѣка остается чувственно-эмпирическимъ, конечнымъ, единичнымъ и несовершеннымъ поступкомъ. Понятно, что въ такомъ случаѣ соединеніе формальной абстракціи съ конкретно-эмпирическою единичностью остается эфемернымъ и бесплоднымъ. Содержаніе присоединяется къ долгу случайно и гипотетически ¹⁾; форма примѣняется къ содержанію какъ къ чему-то внѣшнему и несущественному. И, если бы кто-нибудь попытался выдать эту связь за *конкретную* и *цѣлостную*, онъ убѣдился бы въ „неправомѣрности“, „противоразумности и безнравственности“ ²⁾ своей попытки; нельзя простымъ *подведеніемъ эмпирической единичности* подъ формальную абстракцію *возводить ея конечное и условное содержаніе въ сферу абсолютнаго достиженія* ³⁾: это значило бы поставить содержаніе добра въ зависимость отъ личнаго произвола, ибо каждый „подведетъ“ подъ понятіе долга и провозгласитъ „идеальнымъ“ то содержаніе, въ идеализаціи котораго онъ заинтересованъ.

Замѣчательно, что самъ Кантъ не впадаетъ въ подобную *деградацию* ⁴⁾, и это объясняется тѣмъ, что въ его личной

1) Срв. W. Beh. 354.

2) W. Beh. 354.

3) Срв. W. Beh. 353, 354, 355, 356.

4) „Degradation“. Recht. 196.

душѣ была таинственная опора, изъ которой онъ и почерпалъ рѣшеніе для всѣхъ конкретныхъ вопросовъ. Этою опорою была его добрая, полная живого нравственного содержанія воля, которая указывала ему, что людямъ, какъ духовнымъ ноуменальнымъ монадамъ, необходимо жить, довѣрять другъ другу и творить миръ на землѣ. Однако его моральное ученіе *не* раскрываетъ духовнаго содержанія этой абсолютной основы духа, оно говоритъ лишь о пустой формѣ, настаивая на томъ, что всякое содержаніе — дается эмпирически и въ сущность добродѣтели не входитъ. Поэтому философская позиція Канта должна быть признана раздвоенной и несостоятельной: онъ самъ рѣшаетъ вопросъ о добрѣ и злѣ *не тѣми путями*, на которые *указываетъ другимъ* въ своихъ основоположеніяхъ и самаго существеннаго онъ *не раскрываетъ*. Ибо самымъ существеннымъ въ этикѣ всегда останется вопросъ о *содержаніи* добра.

Такова *безсодержательность* моральнаго ученія. —

Естественно, что въ основаніи такой противорѣчивости и пустоты должны лежать глубоко ошибочныя допущенія. И, дѣйствительно, моральное ученіе *ошибочно* въ самыхъ истокахъ и корняхъ своихъ.

Основной и первоначальный дефектъ морали, изъ котораго проистекають всѣ остальные ея заблужденія и несчастія, состоитъ въ томъ, что она развиваетъ точку зрѣнія *особенной, субъективной, личной воли человека*, ищущей добра, но оторвавшейся отъ своей *истинной, субстанціальной и всеобщей сущности*. Въ этомъ отрывѣ она не можетъ увидѣть настоящаго положенія вещей и принимаетъ добро *не за содержательную перво реальность*, а за *формальный конечный идеалъ*. Воля утверждаетъ *себя*, какъ лично-субъективную, а добро, какъ противостоящую ей, отвлеченную норму. Къ этому и сводятся ея основныя ошибки.

Во-первыхъ сущность добра невозможно раскрыть въ терминахъ *лично-субъективной воли человека* ¹⁾. Добро въ

¹⁾ Срв. Glaub. 153. W. Verh. 396. 411. Phän. 502. Log. III. 323. Rech. 148. 149. 188—209. 210—211 и др.

своемъ истинномъ метафизическимъ значеніи есть „конечная цѣль и сила міра“, а совсѣмъ не только „наше“, чело-вѣческое добро, или „моральный законъ нашего практиче-скаго разума“ ¹⁾. Гегель рѣшительно возстаеъ противъ „очеловѣченія“ идеи добра, противъ чисто *антропологическаго* пониманія этики: чело-вѣкъ есть лишь необходимый этапъ *Божія пути* и поэтому все ученіе о „чело-вѣкѣ“ и „чело-вѣческомъ“ должно быть возведено на *космологической*, т.-е. *теологической* основѣ: добро должно быть понято, какъ *само Божество*, а добродѣтель, какъ *божественное состо-яніе чело-вѣческаго духа*.

Въ противоположность этому мораль превращаетъ добро въ *чело-вѣчскій* идеаль, а добродѣтель — въ правильное состо-яніе *единичной чело-вѣческой души*; этимъ она низводитъ этику въ предѣлы чело-вѣческаго самочувствія и самосоз-нанія и превращается сама въ идеологию „слишкомъ-чело-вѣческаго“. Каждый чело-вѣкъ есть для нея замкнутая, изолированная единичность; каждый поступокъ — единичное, конечное дѣяніе. Весь вопросъ о добрѣ и злѣ сводится къ тому, каковъ былъ мотивъ даннаго чело-вѣка въ данномъ случаѣ и удалось ли ему насладиться чувствомъ исполнен-наго долга. Вся мораль можетъ быть сведена къ желанію индивидуума исполнить свой долгъ и къ сознанію его, что „долгъ исполненъ“ ²⁾. Все сводится къ личному душевно-му самочувствію и въ концѣ-концовъ оказывается, что для добродѣтельнаго чело-вѣка характерна не скромность ³⁾ и не забвеніе о себѣ ⁴⁾, а горделивое самопревознесеніе ⁵⁾ и самоулажденіе своей мнимой добродѣтелью ⁶⁾. Отсюда недалеко и до „черстваго самомнѣнія“ ⁷⁾ фарисеевъ ⁸⁾, до

1) Enc. I. 119. Курсивъ Гегеля.

2) Срв. Nohl. 272. Phän. 486. Würt. 317.

3) Срв. Würt. 317.

4) Glaub. 150.

5) Nohl. 272.

6) Срв. Würt. 317.

7) „hartsinniger Dünkel“. Nohl. 266.

8) Glaub. 150.

нелюбовнаго и презрительнаго осужденія другихъ ¹⁾, имѣвшихъ несчастіе не исполнить своего долга, и до лицемѣрнаго выдаванія себя, за цѣлостно-добродѣтельное существо ²⁾. Такая душа творитъ свое собственное несчастіе: она устанавливаетъ и „закрѣпляетъ“ тѣ правила и мѣрила, *подъ* которыми пытается удержать другихъ, и не замѣчаетъ, что она сама нашла въ нихъ свой *предѣлъ*, что она слѣпнетъ по отношенію къ своимъ *собственнымъ* ошибкамъ, что она живетъ *непримиренная*, изнемогая *подъ* бременемъ своей *ненавидящей* строгости ³⁾. Для такой души есть только одинъ исходъ: похоронить въ своемъ сердцѣ свою вину и свои страданія, забыть объ этой могилѣ ⁴⁾ и о себѣ и вступить въ сферу самозабвенной, чистой нравственности ⁵⁾.

Во-вторыхъ, сущность добра невозможно раскрыть въ терминахъ *отвлеченно-нормативной* морали потому, что добро есть прежде всего — *свобода*, а мораль истинной свободы не знаетъ.

Безспорно, моралистъ стоитъ на вѣрномъ пути, полагая сущность добродѣтели въ *автономіи воли* ⁶⁾. Но вѣрный путь не приводитъ его къ вѣрной цѣли: его автономія не спасетъ душу отъ несвободнаго состоянія. Недостаточно *знать* свой законъ и не имѣть никакой иной связи, кромѣ самостоятельно установленной ⁷⁾ нормы; необходимо еще, чтобы этотъ законъ былъ понятъ, т.-е. „понять“ въ своей дѣйствительности ⁸⁾, чтобы онъ не противостоялъ субъекту, какъ нѣкое идеальное инобытіе ⁹⁾, чтобы человекъ видѣлъ *себя самого* въ этомъ законѣ ¹⁰⁾, а не только со-знавалъ бы его, какъ неосуществленное заданіе. *Законъ долженъ*

¹⁾ Nohl. 272. 273.

²⁾ „sich zum ganzen heucheln“. Nohl 273.

³⁾ Срв. Nohl. 287.

⁴⁾ Срв. Aphor. I. 551.

⁵⁾ Срв. Glaub. 151.

⁶⁾ Срв. Phän. 453.

⁷⁾ Срв. Phän. 453.

⁸⁾ Срв. Phän. 461.

⁹⁾ Ibidem.

¹⁰⁾ Ibidem.

·*быть върнымъ отраженіемъ моей дѣйствительности; иначе я не свободенъ въ немъ, но подчиненъ ему. Если „всеобщее“ тяготѣетъ надъ душою ¹⁾, то оно тяготитъ душу. Если долгъ остается „требованіемъ“ ²⁾, „объективнымъ“ ³⁾ идеаломъ, то онъ господствуетъ, а душа человѣка стоитъ *подъ* его господствомъ ⁴⁾. Тогда душа „подавлена“ ⁵⁾. Она раскалывается на господина и „холопа“ ⁶⁾; она принуждаетъ и насилуетъ себя ⁷⁾; она покоряется ⁸⁾ и повинуется ⁹⁾; она угнетаетъ себя своимъ собственнымъ закономъ ¹⁰⁾. И страннымъ образомъ воображаетъ себя, несмотря на все это,—свободною.*

Моральная душа есть душа, запутавшаяся въ противорѣчійхъ, блуждающая въ пустотѣ и утратившая свою основу. Она ищетъ добра, но не знаетъ, какъ познать его; она стремится къ добродѣтели и цѣльности, но остается въ расколѣ; она добивается свободы и создаетъ себѣ добровольное угнетеніе.

И, тѣмъ не менѣе, моральное состояніе есть необходимый этапъ въ спекулятивномъ ряду духовнаго освобожденія.

Моральная душа есть средняя ступень между абстрактнымъ правомъ и нравственностью. Она выше перваго, ибо живетъ внутреннимъ, центростремительнымъ тяготѣніемъ и обращена ко всеобщему. Но она ниже нравственной души, ибо не достигаетъ истинной цѣльности, истинной свободы и истинной всеобщности.

¹⁾ Срв. Nohl. 265—266.

²⁾ „Forderung“, Phän 455. Recht. 151. 153; „Postulat“. Log. III. 323. Enc. III. 428.

³⁾ Nohl. 263. 266. 288.

⁴⁾ Срв. Nohl. 268.

⁵⁾ „unterdrückt“. Nohl. 266.

⁶⁾ „Knechtschaft“. Nohl. 263. 266. 293.

⁷⁾ „Selbstzwang der kantischen Tugend“. Nohl. 293.

⁸⁾ „Unterwerfung“. Nohl. 293.

⁹⁾ „Gehorsam“. Nohl. 266.

¹⁰⁾ Срв. Nohl. 293.

Мораль не можетъ быть отвергнута совсѣмъ. Во-первыхъ потому, что она есть форма жизни, умѣстная въ обычномъ, банальномъ сознаниіи, не восходящемъ къ спекулятивному созерцанію. Она сохраняетъ „свое мѣсто и свое значеніе въ сферѣ конечнаго, гдѣ она поддерживаетъ“ абсолютное ¹⁾ „въ противовѣсъ ограниченному и утверждаетъ его, какъ правило и какъ существенное въ противоположность ничтожному“ ²⁾ и порочному. Мораль, правда, безсилна подняться къ *абсолютному единству* безконечнаго и конечнаго и утверждаетъ ихъ „относительное тождество“ ³⁾: идея добра только „сознается конечною душою“; и тѣмъ не менѣ мораль остается „отраженіемъ“ абсолютной нравственности ⁴⁾, и въ своемъ *истинномъ*, благородномъ значеніи она является ея достойнымъ преддверіемъ.

Во-вторыхъ, мораль не можетъ быть отвергнута совсѣмъ потому, что она при всей своей односторонности и ограниченности развиваетъ рядъ опредѣлений, *органически* входящихъ въ высшее, нравственное состояніе. Моральная воля не есть цѣликомъ—неправая воля, какъ это могло бы показаться послѣ суровой критики самого Гегеля; напротивъ, она осуществляетъ цѣлый рядъ *необходимыхъ* и потому „*правыхъ*“ состояній, внѣ которыхъ невозможна жизнь духа на землѣ. Всѣ эти правыя состоянія необходимы потому, что въ нихъ и черезъ нихъ воля продолжаетъ утверждать и раскрывать свое *самоопредѣленіе*, т.-е. свою свободу. Они необходимы для *свободы воли* такъ, какъ воздухъ необходимъ для жизни человѣка, и потому воля притязаетъ на ихъ бытіе и соблюденіе съ полнымъ основаніемъ: это ея *права свободы*, столь же священныя во внутренно-моральной сферѣ, сколь священны были абстрактно-вещныя права свободы въ сферѣ внѣшне-правовой. Ни одно изъ нихъ не можетъ быть ни утрачено, ни опущено, ни попрано, ибо.

1) „das Ansichsein“. Log. I. 146.

2) Log. I: 146.

3) „relative Identithät“. W. Beh. 348—349.

4) „Reflex“. W. Beh. 397.

только цѣлокупность ихъ можетъ породить переходы къ высшему.

Моральная воля есть, прежде всего, *дѣйствующая* воля: творческая активность входитъ въ самую волевую сущность ея. Но дѣйствовать—значитъ проявляться во внѣшнемъ мірѣ (Aeusserung) ¹⁾, значитъ выходить изъ состоянія внутренней, самодовлѣющей замкнутости и вступать въ среду эмпирическаго и конечнаго бытія. Въ этомъ смыслѣ составъ моральнаго дѣйствія имѣется налицо и раньше, въ предѣлахъ права, такъ что каждое правовое дѣяніе и проявленіе имѣетъ въ себѣ и моральную сторону, но только въ потенциальномъ, непроявленномъ для сознанія видѣ. Тотъ, кто дѣйствуетъ, тотъ производитъ измѣненія въ наличномъ, данномъ существованіи ²⁾ міра; онъ знаетъ съ внѣшнимъ эмпирическимъ бываніемъ ³⁾ и, слѣдовательно, подвергаетъ себя законамъ эмпирической случайности-необходимости ⁴⁾. Поэтому, для безконечной воли, *дѣйствовать*—значитъ повергать себя въ состояніе *конечности и раздвоенія* ⁵⁾: предавать одну сторону своего существа дурнымъ законамъ конкретнаго-эмпирическаго міра и тѣмъ принимать на себя вину ⁶⁾. Тотъ, кто дѣйствуетъ, тотъ пріемлетъ вину и страданіе ⁷⁾, подобно Божеству, пріявшему на себя вину и муку міросозиданія; и вина моральнаго дѣйствія есть въ скрытой сущности вещей, вина не единичнаго человѣка, но самой субстанціальной всеобщности ⁸⁾. Правда, моральная воля этого еще не знаетъ, и познаётъ это лишь на высшей ступени; но по существу ея незнаніе не мѣняетъ ничего, и вина слѣдуетъ за ней по пятамъ. „Невинно

¹⁾ Recht. 154. 155.

²⁾ Recht. 157.

³⁾ „denn der Mensch muss sich handelnd mit der Aeusserlichkeit abgeben“. Recht. 162 (Z).

⁴⁾ „Handeln heisst... sich diesem Gesetze preis geben“. Recht. 160; срв. 159.

⁵⁾ „Entzweiung“. Phän. 350. \

⁶⁾ Phän. 350.

⁷⁾ Срв. „nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld“. Nohl. 284.

⁸⁾ Phän. 351; срв. Recht. 186 (Z).

только бездѣйствіе, подобное бытію камня¹⁾). Но и бездѣйствіе не даетъ человѣку невинности. Наоборотъ, тотъ, кто ищетъ спасенія въ пассивности, тотъ губить себя: ибо онъ чуждается путей дѣйствующаго, и страдающаго, и не боящагося вины, восходящаго къ свободѣ Духа²⁾). И даже бытіе ребенка включаетъ въ себя вину³⁾).

Отсюда вытекаетъ *необходимость вины* для добродѣтельной воли: ибо воля есть сама активность, само дѣйствіе, а дѣйствовать значитъ быть виновнымъ⁴⁾). Вотъ почему Гегель высказываетъ парадоксально звучащее утвержденіе, что „добродѣтель исключаетъ невинность“⁵⁾).

Однако вступая во внѣшній міръ и вплетая свое творческое воздѣйствіе въ сложные клубки эмпирическихъ обстоятельствъ, воля признаетъ *своимъ созданиемъ* лишь то, что она заранѣе предусматривала и включала въ свою цѣль⁶⁾). Воля имѣетъ *право знать*⁷⁾ то, что она дѣлаетъ; она имѣетъ право дѣйствовать со-знаніемъ и вмѣнять себѣ въ вину лишь то, что входило въ ея *предначертаніе*⁸⁾). Это означаетъ, что не всѣ послѣдствія человѣческаго поступка (That) входятъ въ „дѣйствіе воли“ (Handlung), но лишь тѣ, которыя порождены ея творческою цѣлью,—для которыхъ ея цѣль была творящею „душою“⁹⁾). Все „вторгающееся извнѣ“ и „приходящее случайно“¹⁰⁾ связано съ *поступкомъ* эмпирическими связями, но не входитъ въ духовный и существенный составъ *дѣйствія*; поэтому воля имѣетъ право признать все это чужероднымъ, не „имманентнымъ“ „собственной“ при-

¹⁾ Phän. 350; срв. Aphor. I. 545.

²⁾ Срв. Nohl: 286.

³⁾ Phän. 350.

⁴⁾ Срв.: die Schuld „kann das Bewusstsein, weil es handelte, nicht verläugnen“. Phän. 556.

⁵⁾ „Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit“. Ros. 159.

⁶⁾ Recht. 156—158.

⁷⁾ „Recht des Wissens“. Recht. 158; срв. Phän. 349.

⁸⁾ „Vorsatz“. Recht. 156—160.

⁹⁾ Recht. 159—160.

¹⁰⁾ Recht. 159.

родъ дѣйствія, совершеннаго ею ¹⁾). При этомъ необходимо, чтобы сознаніе дѣйствующаго не только предвидѣло *воображеніемъ* свою цѣль, какъ нѣкое грядущее единичное событіе, но чтобы оно отдавало себѣ отчетъ въ ея *всеобщихъ* свойствахъ и въ ея духовномъ значеніи, чтобы душа знала свое дѣйствіе *мыслью* и желала его знаніемъ ²⁾). Тогда только предначертаніе будетъ *намѣреніемъ* ³⁾), подлежащимъ вмѣненію, а дѣйствующая воля будетъ стоять на духовной высотѣ.

Рядомъ съ необходимостью *вини* и *намѣренія*, утверждающихъ „объективную“ свободу моральной воли, стоитъ необходимость субъективнаго *удовлетворенія* воли, выносиваемаго ею отъ своего дѣйствія. Моральная воля имѣетъ право осуществлять ту собственную, особенную цѣль, которая утверждена ея желаніемъ и движетъ ее къ дѣйствію ⁴⁾); тогда ея дѣйствіе получаетъ для нея „субъективную цѣнность“ и приковываетъ къ себѣ ея интересъ ⁵⁾). Воля имѣетъ священное право связать *свой интересъ* съ тѣмъ, что она творитъ въ жизни, такъ, чтобы *достиженіе цѣли* давало бы ей удовлетвореніе ⁶⁾). Это совсѣмъ не означаетъ, что воля имѣетъ право дѣйствовать *своекорыстно* ⁷⁾); нѣтъ, своекорыстіе состоитъ въ предпочтеніи особеннаго, лично-единичнаго содержанія передъ „объективною“, всеобщую, духовно-правую цѣлью, тогда какъ моральная воля осуществляетъ именно „ненарушимое и всеобщее“ добро. Но воля чловѣка есть прежде всего единая и цѣльная страсть *духа*, ищущая полнаго удовлетворенія своей разумной и благой природѣ. Моральная воля есть, согласно этому, *субъективная жажда духовнаго* удовлетворенія: это значитъ, что она стремится къ абсолютно-правой цѣли ⁸⁾ и въ достиженіи ея

¹⁾ Recht. 159.

²⁾ Recht. 161—163. 173.

³⁾ „Absicht“. Recht. 161. 162.

⁴⁾ „mein Zweck“, „Beweggrund“. Recht. 164 (Z).

⁵⁾ Recht. 164.

⁶⁾ „Befriedigung“, „Genüge thun“. Recht. 164 (Z).

⁷⁾ „Selbstsucht“. Enc. III. 371; срв. Recht. 165.

⁸⁾ „an und für sich geltender Zweck“. Recht. 166.

видитъ свое субъективное удовлетвореніе. Намѣреніе ея по существу приковано къ разумному, движется имъ и опредѣляется ¹⁾; но это намѣреніе воля признаетъ своимъ собственнымъ и съ нимъ связываетъ свой личный интересъ. Это *право субъективной свободы* ²⁾ впервые выговорено христіанствомъ въ ученіи о любви ³⁾ и разсудочная мораль напрасно отказываетъ въ немъ человѣческой душѣ, исключая всѣ побужденія личнаго интереса ⁴⁾. Когда личный интересъ насыщенъ субстанціальной цѣлью разума ⁵⁾, когда онъ нашелъ въ ней себя,—тогда онъ *правъ и свободенъ*, и вопіять о своекорыстїи героя можетъ только духовный плебей ⁶⁾, который судить обо всемъ по себѣ.

Въ такомъ пониманіи моральное дѣйствіе начинаетъ слгаться въ нѣкую жизненную цѣльность, а весь рядъ субъективныхъ интересовъ и дѣйствій составляетъ живого человека ⁷⁾.

И вотъ, взятая въ цѣломъ, моральная свобода воли можетъ быть выражена, какъ право *самостоятельно знать добро, личнымъ интересомъ желать его и личнымъ дѣйствіемъ осуществлять его*. Это указываетъ на то, что въ самомъ основаніи моральной воли и ея жизни лежитъ *свобода совѣсти*.

¹⁾ *Совѣсть* есть *знаніе добра*.

Отношеніе человѣческой души къ добру должно быть именно *знающимъ*, т.-е. *мыслящимъ* ⁸⁾ и притомъ спекулятивно-мыслящимъ. Добро есть нѣчто субстанціальное и *всеобщее*; оно есть *сущность*. Поэтому оно можетъ быть воспринято человѣкомъ лишь посредствомъ того органа, который самъ существенъ, субстанціаленъ и всеобщъ; таково *разумное мышленіе* ⁹⁾.

¹⁾ Recht. 166.

²⁾ Recht. 166.

³⁾ Срв. Recht. 166—167.

⁴⁾ Recht. 167.

⁵⁾ Срв. Recht. 167.

⁶⁾ „Kammerdiener“. Recht. 169.

⁷⁾ Срв. Recht. 166. 170.

⁸⁾ Recht. 173. 174.

⁹⁾ Срв. Recht. 173—174.

Абсолютнымъ неотъемлемымъ правомъ каждой чело-
вѣческой души является самостоятельное знаніе добра ¹⁾
черезъ посредство совѣсти. Это право есть *свобода совѣсти*.
Каждый человѣкъ воленъ, во-первыхъ, не признавать ничего,
кромѣ того, что онъ самъ „въ себѣ и изъ себя“ позналъ,
какъ Добро, и во-вторыхъ, признавать то, что онъ знаетъ
и желаетъ, какъ Добро — истиннымъ правомъ и истинною
обязанностью ²⁾. Однако *правъ* ли онъ въ своемъ исповѣдан-
ніи, это узнается лишь по содержанію того, что онъ вы-
даетъ за абсолютное добро ³⁾. Субъективное, свободное
обращеніе и исповѣданіе не искажаетъ объективно-сущаго
добра и не умаляетъ его значенія ⁴⁾. Исповѣданіе должно
быть *истиннымъ* и потому подлежить критическому разсмо-
трѣнію, въ которомъ ссылка на „свое убѣжденіе“ имѣетъ
столь же мало значенія ⁵⁾, сколько ссылка на свое „мнѣ-
ніе“ передъ лицомъ суда, государства и науки ⁶⁾. Свобода
совѣсти не должна пониматься, какъ „отмѣна“ истиннаго
знанія и отверженіе абсолютнаго бытія.

Возникновеніе истинной совѣсти выходитъ уже за пре-
дѣлы морали. Ибо истинная совѣсть раскрываетъ *содержа-
тельную реальность* ⁷⁾, а моральная совѣсть говоритъ лишь о
долгѣ и не знаетъ абсолютнаго содержанія ⁸⁾. Совѣсть мо-
ральнаго человѣка есть знаніе формальное ⁹⁾; она не ка-
сается непосредственно содержательныхъ глубинъ всеобщей
воли и потому легко ведетъ къ „мнѣніямъ и ошибкамъ“ ¹⁰⁾.
Абсолютная самостоятельность предметнаго знанія легко
превращается здѣсь въ произвольное и безпредметное усмо-

1) „Recht der Einsicht in das Gute“. Recht. 174; срв. 180.

2) Recht. 180—181.

3) „aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden“. Recht. 174.

4) „thut keinen Eintrag“, „bleibt fest stehen“. Recht. 174; срв. 190.

5) Срв. Recht. 192. 193. 194. 195. 196. 197.

6) Срв. Recht. 175. 181.

7) Срв. Recht. 171. 172. 172 (Z). 181.

8) Recht. 177—179. 180. 182 (Z).

9) „Einsicht“. „formell“. Recht. 174. 180. 182.

10) Recht. 174.

трѣніе, въ пустую видимость автономіи¹⁾); тогда *досто-
вѣрность видѣнія* вырождается въ субъективную увѣрен-
ность²⁾ и моральный субъектъ оказывается абстрактною
властью, которая судить и рѣшаетъ, какъ ей угодно, и по-
желанію „улетучиваетъ въ себѣ“³⁾ всѣ опредѣленія и свой-
ства добра. Эта власть можетъ признать случайно и абсо-
лютное добро, но можетъ сдѣлать своимъ принципомъ и свое
личное, особенное содержаніе, поставить его выше всеобща-
го и приступить къ его осуществленію. Формальная, субъек-
тивная „совѣсть“ всегда готова обратиться ко *злу*⁴⁾.

Именно на этомъ пути возникаютъ такія „явленія міра“⁵⁾,
какъ „нечистая совѣсть“: она знаетъ истинное добро, срав-
ниваетъ его со своими особенными цѣлями и выбираетъ
именно эти послѣднія⁶⁾; если же она пытается оправдать
свой выборъ, то она обращается къ обманамъ лицемѣрія⁷⁾
или къ „пробабализму“ іезуитовъ⁸⁾. По такому же скольз-
кому пути ведутъ ученія, утверждающія, что добро вооб-
ще непознаваемо⁹⁾, или что оно не имѣетъ единого абсо-
лютнаго содержанія¹⁰⁾ и т. под. Но особенную злокачествен-
ность укрываетъ въ себѣ „иронія“ романтиковъ, провозгла-
шающая верховенство эмпирической личности¹¹⁾. Послѣ-
дователь „ироническаго“ міровоззрѣнія знаетъ, что такое
объективная нравственность, но утверждаетъ въ противо-
вѣсъ ей свой личный произволь¹²⁾; онъ видитъ въ себѣ
владыку, стоящаго *надъ* закономъ и предметомъ¹³⁾, и само-

1) Срв. Recht. 180.

2) Ibidem.

3) „Verflüchtigt in sich“. Recht. 182.

4) Recht. 184.

5) Не „образы міра“.

6) Recht. 189.

7) Recht. 191.

8) Recht. 191.

9) Срв. Recht. 196.

10) Срв. Recht. 196. 197. 198. 199.

11) Recht. 201 Anm.

12) Recht. 203.

13) Recht. 203. 206. (Z).'

довольно наслаждается тщетою своихъ суетныхъ желаній и проявленій ¹⁾).

Такова послѣдняя опасность моральнаго міровоззрѣнія, вырастающая изъ его истинной глубины. *Совѣсть* есть тотъ актъ духа, отъ котораго расходятся пути: одинъ ведетъ на край зла и пошлости, другой—къ преодолѣнію морали и исцѣленію душевнаго раскола.

Это исцѣленіе ведетъ свое начало отъ новаго пониманія *существенности* добра, открывающагося для истиннаго совѣстнаго прозрѣнія. Если мораль утверждала, что добро существенно для души въ качествѣ долга, то истинная совѣсть утверждаетъ, что добро есть *реальная сущность* духа. Оно есть сущность духа не потому, что только душа, вѣрная долгу, имѣетъ „цѣнность и достоинство“ ²⁾, но потому, что оно есть *подлинная, глубочайшая* реальность, скрытая въ духѣ отъ *моральнаго сознанія*, но открытая *нравственному сознанію*. „Добро есть существо воли въ ея субстанціальности и всеобщности“; это есть сама воля въ ея истинной сущности ³⁾. Добро не идеаль, къ которому воля *должна* стремиться, а первореальность, которую она должна осознать въ себѣ самой и съ которой она можетъ сознательно слиться такъ, какъ она уже сращена и слита съ ней безсознательно. Добро есть скрытая въ каждомъ изъ насъ и движущая насъ *всеобщая воля*. Въ этомъ Гегель остается всегда близкимъ къ ученію Руссо.

Естественно, что моральное сознаніе, постигнувъ эту истину, перестаетъ быть моральнымъ сознаніемъ.

О нравственности.

Въ философіи Гегеля нѣтъ проблемы болѣе сложной и болѣе затруднительной для пониманія, чѣмъ проблема *спекулятивной нравственности* (Sittlichkeit). Самый уровень, на

¹⁾ Срв. Recht. 203.

²⁾ „Werth und Würde“ Recht. 172.

³⁾ Recht. 173,-срв. 176. 193.

которомъ развѣртывается и живетъ этотъ новый „міровой образъ“, занимаетъ какъ бы центральное положеніе во всемъ восходящемъ ряду ступеней: въ сконцентрированномъ, сосредоточенномъ видѣ собирается здѣсь все богатство предшествовавшихъ опредѣленій, для того, чтобы претвориться въ нѣкую классическую простоту *народной нравственности* и въ дальнѣйшемъ произрастить изъ себя „прекрасное искусство“, „абсолютную религію“ и, наконецъ, высшую изъ возможностей — „истинную философію“. Общій законъ спекулятивной жизни, согласно которому высшая ступень осуществляется только въ функціи низшихъ ступеней, приводитъ къ тому, что образъ „нравственности“ подводитъ какъ бы итогъ *всѣмъ* низшимъ состояніямъ, включая ихъ въ себя и, такъ сказать, „выговаривая“ себя въ ихъ терминахъ. При этомъ, оставаясь въ сферѣ „*дѣйствительности*“, обреченной на двойственный составъ, образъ нравственности слагается въ результатъ побѣды „конкретнаго-спекулятивнаго“ надъ „конкретнымъ-эмпирическимъ“ въ такой области, въ которой чувственная видимость явно *не* уступаетъ побѣждающей силѣ духа: философія нравственности учитъ о *спекулятивномъ сращеніи тѣлесно развѣданныхъ* людей.

Именно эта невозможность адекватно воспринять образъ нравственности въ элементѣ *чувственнаго существованія*, трудность видѣть тѣлесными глазами то, что предносится внутреннему оку, невозможность подчинить вещественное осуществляющемуся строю *конкретной* нравственности, — составляетъ, объективно говоря, основной дефектъ этого мірового образа, а субъективно говоря, основное затрудненіе въ дѣлѣ его пониманія. На всѣхъ послѣдующихъ ступеняхъ мірового восхожденія чувственный матеріалъ или открыто слѣдуетъ зову и закону спекулятивной стихіи, какъ въ искусствѣ и религіи, или же совсѣмъ „снимается“ ею, какъ въ спекулятивной философіи. Но въ нравственности состояніе незримой субстанции и состояніе видимаго явленія еще не сливаются въ единомъ способѣ бытія и это

требуетъ особаго познавательнаго напряженія отъ изслѣдователя. Философу, изслѣдующему сущность спекулятивной нравственности, приходится не вѣрить явленію, не принимать его навязывающихся свойствъ и непрестанно разоблачать скрытую за ними „конкретность“. Философъ долженъ увѣренно созерцать незримое, скрытое за видимостью того эмпирическаго обстоянія, которое настойчиво и упрямо твердитъ о своей самобытности: философъ долженъ здѣсь *вѣрить духовному опыту вопреки опыту чувственному* и добиться того, чтобы его „духовныя очи и тѣлесныя глаза совершенно совпали другъ съ другомъ“ ¹⁾. Въ этомъ *довѣрїи къ показаніямъ предметной интроспекціи*—ключъ къ пониманію всей философіи Гегеля и особенно его этики.

И вотъ, первое, чему научаетъ предметная интроспекція въ сферѣ нравственнаго, есть неизбѣжность *исцѣленія* чело-вѣка отъ того внутренняго разрыва, къ которому онъ былъ приведенъ въ процессѣ правового и моральнаго само-освобожденія.

Въ борьбѣ со своимъ тѣломъ и со своими естественными и непосредственными состояніями, душа чело-вѣка уже поднялась до уровня *интеллигентнаго духа* и утвердила себя, какъ *субъективно-свободную и субъективно-всеобщую волю*, т.-е. какъ *единую и цѣльную страсть духа*, нашедшую себѣ *достойный уровень жизни и ищущую полную удовлетворенія своей разумной и благой природѣ*. Однако первая же попытка создать себѣ такое свободное и достойное удовлетвореніе обратила ее къ вещественному инобытію и заставила ее сосредоточиться на своемъ *центробъжномъ* уклонѣ. Энергія духовной жизни была отозвана отъ центра и ввязалась въ сложный *периферическій* процессъ борьбы за свободу („право“). Въ этомъ отвлеченіи и уходѣ на поверхность жизни, единая и цѣльная воля повидимому раздѣлилась на двѣ стороны, какъ бы на двѣ отдѣльныя воли: во-первыхъ, особенную, субъективную, личную волю, живущую сознательно и потому „сущую-для-себя“, и, во-вторыхъ, всеобщую,

¹⁾ Lass. II. 465.

субстанціальную волю, живущую въ безсознательной глубинѣ и потому сущую лишь „по-себѣ“. Въ такомъ состояніи раздѣльности пребываетъ обычное, — эмпирическое и разсудочное, — сознание человѣка; оно остается въ немъ даже и тогда, когда, выстрадавъ себѣ „вещное“ и „договорное“ освобожденіе и осуществивъ до конца „неправду“ своего обособленія, оно приступаетъ къ внутреннему самоопредѣленію („мораль“).

Моральная воля, какъ таковая, стоитъ на вѣрномъ пути (центростремительной самодѣятельности), но живетъ въ отрывѣ отъ своей всеобщей и субстанціальной глубины; она остается личною, особенною волею, - *субъективнымъ исканіемъ* того, что по существу своему *сверхъ-субъективно*. Она, какъ уже выяснено, не вѣдаетъ основной тайны своего бытія, именно того, что *добро* есть ея собственная, *имманентная ей*, всеобщая *сущность воли*. И, не вѣдая ея, она растрчиваетъ свою энергію въ бесплодныхъ порывахъ, жизненныхъ противорѣчіяхъ, и непрестанныхъ самоугрызеніяхъ. Эти блужданія приводятъ ее къ тому, что она влачить свои дни въ несчастіи и духовной разоренности: жизнь, лишенная удовлетворенія, любви и радости, утратившая всякую гармонію, всякое подлинное, прекрасное содержаніе, полная недо вѣрія къ себѣ и судорожныхъ насилій надъ собою — вотъ итогъ моральной слѣпоты и разорванности.

Это бѣдственное и мучительное состояніе ждетъ своего исцѣленія и исцѣленіе можетъ придти *только изъ глубины самой страждущей воли*. Моральное исканіе находитъ въ этой глубинѣ голосъ *совѣсти* и въ немъ — свой естественный конецъ.

Совѣсть есть *адекватное знаніе абсолютнаго добра*. То, что знается совѣстью, есть *само добро*, т.-е. Божественная сущность міра.

Согласно основному откровенію, составляющему *все содержаніе философіи*, добро не есть отвлеченный идеаль ¹⁾, но

¹⁾ Срв. напр. Log. III. 323. Recht. 194. 195. 200.

подлинная, хотя и сокровенная, сущность міра. Всюду, куда ни взглянетъ спекулятивно прозрѣвшее око, оно видитъ слѣды этой благой сущности, оно видитъ *присутствіе* добра, неразрывно срашеннаго съ міромъ и „поглощеннаго явленіями мірового развитія“, составляющаго ихъ „по себѣ“ сущее ядро и участвующаго въ ихъ дѣйствительности ¹⁾. Добро есть „всеобщая“ ²⁾ стихія, творящая и осуществляющая себя въ мірѣ и восходящая по его ступенямъ, къ себѣ, какъ „всеобщей и конечной *цѣли* міра“ ³⁾ (Аристотель).

Это означаетъ, что „истинное“ и „благое“ суть „одно и то-же; первое — въ сферѣ знанія, второе — въ сферѣ „воли“ ⁴⁾; что *весь* космосъ не чуждъ благодати Божіей; что онъ несомнѣея благою и всепроникающею силою; что онъ создается имманентно, изнутри, разумною стихіею божественнаго смысла, принявшаго на себя бремя эмпирическаго существованія и эмпирической раздробленности.

Поэтому тотъ, кто познаетъ дѣйствительный строй міра, познаетъ его какъ *явленіе Божіей силы и благодати*, и, обратно, тотъ, кто познаетъ идею самой благодатной силы, т. е. идею *абсолютнаго добра*, тотъ проникаетъ въ *имманентную* сущность дѣйствительности. Эта „разумная“ сущность міра раскрывается философу, какъ сила *подъдвинувшая* эмпирической матеріаль, подчинившая его себѣ и отождествившая себя съ нимъ: она вступила въ него, пронизала его сумрачную ткань своимъ свѣтомъ, превратила его въ свой вѣрный „образъ“. Совѣсть и есть адекватное познаніе этого „образа“, являющагося въ видѣ *человѣческой воли*.

Совѣсть познаетъ *добро*, какъ благодатную, всеобщую силу, таившуюся доселѣ въ глубинѣ души, въ „отрывѣ“ отъ „особенной“, субъективной воли человѣка. Она познаетъ, что „особенная“ воля, мнившая себя самостоятельной величиной, утверждавшая себя въ „отрывѣ“ отъ „всеоб-

¹⁾ Срв. Phän. 289.

²⁾ Срв. напр. Enc. Ш. 388. Recht. 179. 207. Rel. I. 199.

³⁾ Beweise. A. 464 (курсивъ автора).

⁴⁾ Rel. I. 336.

шаго“ — никогда не могла осуществить этого отрыва до конца: она всегда оставалась *реальной модификацией всеобщей воли*, — и тогда, когда она возставала против нея („преступление“), и тогда, когда она превращала ее содержание въ свой „неосуществимый идеаль“ (мораль). Самый „отрывъ“, который ставилъ ее въ трудное и ложное положеніе, *никогда* не имѣлъ характера реального раскола, разсѣченія, разлученія; это было состояніе незнанія, несознаванія, заблужденія, — отвернувшійся взоръ, померкшее видѣніе, забывшая память. Человѣкъ жилъ, погруженный въ свои „особенные“ интересы, не смотря на благодатные корни своего существа, фиксируя взоромъ и желаніемъ то, что *не* существенно, *не* субстанціально, гоняясь за мнимыми цѣнностями и угождая своимъ случайнымъ влеченіямъ. И все-таки огонь жизни, горѣвшій въ немъ, оставался божественнымъ огнемъ: „модусъ“ Божій, забывшій о своемъ „атрибутивномъ“ составѣ, оставался живымъ видоизмѣненіемъ Божества (Спиноза). Этимъ обезпечивалось его возрожденіе. И *совѣсть* оставалась источникомъ этого возрожденія.

Совѣсть раскрываетъ человѣческому сознанію, что истинное положеніе дѣлъ не соотвѣтствуетъ мнимому, т.-е., что *особенная воля* остается всегда *модификацией всеобщей воли*, и что, слѣдовательно, добро сокрыто не въ „идеальной дали“, а въ *природѣ самой воли*. „Добро есть вообще сущность воли (das Wesen des Willens) въ ея субстанціальности и всеобщности—воля въ ея истинности“¹⁾ „Существенно и доброкачественно (wesentlich und gut) суть помимо всего (термины) равнозначущіе“²⁾; и „доброкачественно (gut) то, что по отношенію къ волѣ существенно“³⁾. „Добро есть сама по себѣ опредѣленная“ Всеобщность „воли“, которая, именно въ силу этого „включаетъ въ себя“ ея „особенность“⁴⁾; добро есть „субстанція“ воли⁵⁾, которой необходимо всту-

¹⁾ Recht. 173.

²⁾ Recht. 193.

³⁾ Recht. 193.

⁴⁾ Enc. III. 388.

⁵⁾ Recht 172.

пить въ дѣйствительность „черезъ посредство особенной воли“¹⁾; и это вступленіе придаетъ добру осуществленную полноту бытія; оно дѣлаетъ его дѣйствительнымъ „образомъ міра“. Поэтому можно сказать, что добро въ своемъ зрѣломъ и цѣлостномъ видѣ есть „идея, какъ единство—понятія воли и особенной воли“²⁾, или, что то же: *спекулятивное тождество волевой субстанции и волевого существованія*.

Для того, чтобы представить себѣ „добро“, необходимо вообразить сближеніе, совпаденіе и, наконецъ, *конкретное тождество*, состоявшееся между всеобщей, правою и особенною, субъективною волею. Въ этомъ сращеніи обѣ стороны, на разлученіи которыхъ построено все моральное ученіе, вступаютъ одна въ другую, взаимно приѣмлютъ другъ друга и, согласно основному закону *спекулятивной конкретности*, творчески вработываются другъ въ друга, выражая себя въ ткани своего „другого“.

Субъективная, особенная воля, осуществляя свою *субъективность* въ познаніи добра, т.-е. свою самостоятельность и самобытность въ его обрѣтеніи и исповѣданіи, естественно приходитъ къ тому, чтобы обратить свой взоръ къ *субстанціальнымъ нѣдрамъ своего существа* и тѣмъ возстановить свое „вѣдѣніе“ и свою „память“. Утомленная безсодержательностью и ирреальностью моральнаго идеала, она вынуждена обратиться къ *содержательной реальности* своего собственнаго „всеобщаго“ корня, какъ средоточію „абсолютной достовѣрности“³⁾. Но, такъ какъ „всеобщее-реальное“ улавливается и постигается только силою спекулятивнаго мышленія⁴⁾, а спекулятивная мысль устанавливаетъ тождество субъекта и объекта, то истинная совѣсть неизбежно ведетъ къ реальному *сращенію* особенной воли и всеобщей воли.

Для того, чтобы состоялось это сращеніе, духъ человѣка долженъ отважиться на величайшее самоуглубленіе⁵⁾; онъ

1) Recht. 172; срв. Recht. 176.

2) Recht. 171. Курсивъ Гегеля.

3) Recht. 179.

4) Recht. 173.

5) „Untergang in sich“ Recht. 180 (Z).

долженъ осуществить „глубочайшее, внутреннее одиночество съ самимъ собою, въ которомъ все внѣшнее и всякая ограниченность исчезаютъ“¹⁾ и человѣкъ оказывается нескованнымъ своими личными, особенными цѣлями. Въ такой цѣлостной спекулятивной сосредоточенности дурная субъективность угасаетъ²⁾ и особенная воля „наполняется“ благою сущностью Всеобщаго.

Это „наполненіе“ не есть актъ разсудочнаго познанія, результатомъ котораго является прибрѣтенное „свѣдѣніе“. Нѣтъ; спекулятивное познаніе остается и въ этикѣ *метафизическимъ событіемъ реального схождения*, творческаго взаимопроникновенія и обновленія сторонъ. Субъектъ и объектъ творчески обновляются и начинаютъ жить по-новому: слагается новый „образъ міра“,—образъ *нравственности*.

По общему закону спекулятивнаго мышленія созерцающее сознаніе отдается предмету, а предметъ завладѣваетъ субъективною мыслью: возникаетъ *новое бытіе*. Сущее „само по себѣ“—сокровенная, правая всеобщность,—дѣлается достояніемъ особеннаго сознанія и становится осознанной; но, такъ какъ субъективное сознаніе есть не что иное, какъ состояніе этой субстанціальной воли, то *осознанность* ея есть осознанность, выполненная *ею самою*: *всеобщая воля* вступила въ сферу *самосознанія*. Это можетъ быть выражено такъ, что „добро вступаетъ въ дѣйствительность и является въ видѣ существующаго самосознанія“³⁾. Всеобщая, благая стихія субъективной души принимаетъ форму особенной воли, вторгается, въ качествѣ абсолютной силы, въ сознательную жизнь человѣка, очищаетъ ее своимъ огнемъ и предстаетъ въ видѣ цѣлостной индивидуальности. *Добро* прибрѣтаетъ въ лицѣ особенной человѣческой воли *существованіе*, становится *дѣйствительностью*, дѣйствительнымъ *образомъ міра*: трижды реальною *идеєю воли, образомъ нравственности*⁴⁾.

¹⁾ Срв: „durchgängige Zurückgezogenheit in sich“ Recht. 180 (Z).

²⁾ Срв. напр. Rel. I. 199.

³⁾ „daseiendes Selbstbewusstsein“. Phän. 582.

⁴⁾ Recht. 207. 208.

Соотвѣтственно этому обновляется и жизнь „особенной“ воли. Сознаніе ея, предавшись предмету, не подчиняется ему и не порабощается имъ; напротивъ, предметомъ совѣстнаго знанія является подлинная *сущность самого познающаго субъекта* и познаніе срашиваетъ субъекта съ его *собственными корнями*; а это означаетъ, что совѣсть сохраняетъ челоуѣку его *свободу*. Мало того, она впервые освобождаетъ его отъ моральнаго гнета и насилія, творившагося во имя „далекаго“ идеала; она впервые даетъ ему познаніе того, что „особенная“ воля есть въ ея *собственной* сущности — живое видоизмѣненіе субъективно-всеобщей воли, и что, поэтому, она не имѣетъ въ ея лицѣ *никакого инобытія*. „Особенная“ воля *прозрѣваетъ* въ отношеніи себя самой: она сознаетъ и признаетъ то, что *и безъ ея сознанія было налицо*, но невѣдѣніе чего повергало ее въ безпомощность и блужданіе. Она *пріемлетъ* свою собственную, открывшуюся ей благую природу, *какъ свою собственную*; сливается съ нею, наполняется ея духомъ и ея содержаніемъ, очищаетъ ея огнемъ всѣ свои желанія и цѣли, и освящаетъ ея святостью свои интересы, права и дѣйствія. Особенная воля познаетъ себя, какъ живое явленіе субъективно-всеобщей воли, а субъективно-всеобщую волю, какъ свою живую сущность.

Такъ возникаетъ новая дѣйствительность, именуемая *нравственною волею*. Актъ совѣсти, въ качествѣ истинно спекулятивнаго акта, есть сразу *актъ познанія и актъ созданія*: познающее, познавая, созидаетъ себя къ новой жизни, а создающееся — создается въ результатѣ спекулятивнаго познанія: Это можетъ быть выражено такъ, что всеобщая благая природа воли осознаетъ себя въ актѣ совѣсти; или такъ, что совѣстное само-сознаніе челоуѣка есть познаніе ~~имъ~~ своей божественной сущности; или еще такъ: благая сила Божія, скрытая въ глубинѣ субъективнаго духа („субъективно всеобщая воля“), познаетъ себя черезъ челоуѣческую совѣсть, какъ осуществленный и дѣйствительный образъ *нравственности*. Всѣ эти описанія относятся предметно къ единому событію.

Поэтому тезисъ „совѣсть есть знаніе добра“ можно раскрыть такъ: *совѣсть есть спекулятивное созерцаніе человѣческаго духа, осуществляющаго конкретное тождество субъективно-особенной и субъективно-всеобщей воли.* Въ этомъ тождествѣ созерцающее и созерцаемое суть едино: „субъективное знаніе и воленіе “есть то же самое, что „истинное добро“¹⁾; и обратно. „Добро“ не есть уже отвлеченный идеаль, но живая²⁾, творческая сила, утвердившая себя въ качествѣ природы субъективнаго самосознанія³⁾. Субъективное „знаніе и воленіе“ не предается уже произвольному шатанію, но движется въ единомъ, абсолютно-вѣрномъ руслѣ спекулятивнаго самоопредѣленія.

Понятно, что тождество двухъ воленій имѣло мѣсто и раньше, но оно оставалось доселѣ чѣмъ-то „природнымъ“, „внутреннимъ“⁴⁾, *безсознательнымъ.* Актъ совѣсти только вводитъ его въ сознаніе и раскрываетъ. Человѣкъ *всегда субстанціаленъ*, но ошибочно принимаетъ себя за эмпирическое явленіе. Онъ *всегда* скрываетъ въ себѣ начало *всеобщей воли*, но, заблуждаясь, принимаетъ себя за отвлеченную единичность. Въ глубинѣ духа онъ *всегда свободенъ*, но часто знаетъ себя только какъ душу, подверженную законамъ дурной необходимости.

Совѣсть вводитъ человѣка въ новый способъ жизни: онъ начинаетъ *жить въ сознательномъ тождествѣ съ субъективно-всеобщей волей*, не отличая себя отъ нея и ее отъ себя. Такое отождествленіе имѣетъ двоякія послѣдствія: во-первыхъ, оно обновляетъ *внутренній* строй душевной жизни, и, во-вторыхъ, оно открываетъ ему новое отношеніе къ *другимъ людямъ*, — то и другое *черезъ сліяніе съ объективно-всеобщей волею.*

Внутренній строй душевной жизни обновляется въ томъ смыслѣ, что человѣкъ достигаетъ истинной *правоты, свободы и цѣльности.*

1) Recht. 181-182.

2) Recht. 210.

3) Recht. 210.

4) Срв. Lass II 466.

Правота духовной жизни возникает въ душѣ вслѣдствіе того, что особенная воля пріемлетъ свою скрытую, благую сущность и проникается ея содержаніемъ. Субъектъ не ищетъ уже добра внѣ себя, ибо онъ нашелъ его *въ себѣ*. Тотъ глубочайшій корень субъективной души, который искони благъ и разуменъ, неизмѣнно направленъ на свободу и не поддается ни искаженіямъ, ни извращеніямъ,—отнынѣ *тождественъ* съ потокомъ объективной, личной жизни. Добро и правота облеклись въ форму субъективной воли ¹⁾, а субъективная воля слила свою жизнь съ жизнью своей субстанціальной сущности. Возникаетъ „конкретный моральный духъ“ ²⁾, или явленіе личной нравственности. Человѣкъ живетъ, какъ и прежде, субъективнымъ настроеніемъ, но это есть уже настроеніе „права самого по себѣ“ ³⁾. Особенная воля не отличаетъ себя отъ всеобщей, зная, что ея собственная сила живетъ глубокимъ и вѣрнымъ дыханіемъ существенной жизни. „Всеобщая воля“ не отстранена и не вытѣснена въ безсознательныя подземелія личной жизни, но имѣетъ открытый, творческій исходъ и опредѣляющее значеніе.

Свобода духовной жизни возникаетъ изъ этого сращеннаго единства двухъ волей. Благодаря ему особенная воля не испытываетъ никакого „подчиненія“ ⁴⁾, или „подавленія“ ⁵⁾ со стороны всеобщей воли; она не занимаетъ по отношенію къ ней „подъяремнаго“ положенія ⁶⁾. Всѣ эти опредѣленія здѣсь совершенно не приложимы, ибо они предполагаютъ раздѣльность и противостояніе двухъ сторонъ. А между тѣмъ въ нравственности окончательно угасла всякая раздѣльность. Мало сказать, что субъективная склонность и законъ должествованія стоятъ въ „согласованности“ ⁷⁾;

¹⁾ Срв. Recht 207.

²⁾ Phän. 477.

³⁾ Recht 208.

⁴⁾ „Unterwerfung“. Nohl. 293.

⁵⁾ „Unterdrückung“. Nohl. 301. 311.

⁶⁾ „Unterjochung“. Nohl. 268. Anm.

⁷⁾ „Uebereinstimmung“. Nohl. 268.

самый терминъ „согласія“ здѣсь уже не подходит ¹⁾, ибо допускаетъ наличность „двогласія“ и возможность „разногласія“. Нравственный законъ и „дѣйствительная жизнь самосознанія“ стоятъ въ тождествѣ, исключаящемъ самую возможность „отношенія“ ²⁾: они суть *едино*. Поэтому въ нравственности субъектъ не знаетъ такого долженствованія, которое оставалось бы только долженствованіемъ ³⁾ и не было бы въ то же время „бытіемъ“ ⁴⁾, „объективнымъ бытіемъ“ ⁵⁾, осуществляющеюся „дѣйствительностью“ ⁶⁾. Всякое самопринужденіе отпадаетъ; всякое „повиновеніе“ ⁷⁾ чуждому „закону“ ⁸⁾ исчезаетъ. Субъективная склонность ⁹⁾ и законъ въ *содержаніи своемъ* уже не различны ¹⁰⁾. Долгъ и влеченіе совпадаютъ ¹¹⁾. Субъектъ „непосредственно знаетъ“ то самое ¹²⁾ и хочетъ непосредственно, самъ по себѣ и изъ себя, того самого, что законъ „предписалъ бы“ ему ¹³⁾, если бы сознаніе съ нимъ справилось. Но ему нѣтъ надобности справляться съ предписаніями закона и долга: онъ несетъ въ самомъ себѣ „богатое живое содержаніе“ ¹⁴⁾ правой воли и „склонность“ его имѣетъ свой корень въ своей собственной всеобщей и неизмѣнной правотѣ ¹⁵⁾. И въ результатѣ этого „законъ“, какъ отвлеченное правило и мотивъ воли, теряетъ свое прежнее значеніе: мотивъ обновляется и переносится въ глубину личнаго духа. „Элементъ“ разумной

1) „nicht passend“. Nohl. 268.

2) „verhältnisslose Identität“. Recht. 212.

3) Срв. „nur sein sollen“. Log. I. 146; Срв. Nohl. 267. Enc. III. 390. 391. Ph. G. 12.

4) „Sein“. Enc. III. 391.

5) „objektiv seiend“. Recht. 87.

6) „Wirklich zu Sein“. Enc. I. 11. Ph. G. 12.

7) „Gehorsam“. Nohl. 266.

8) Срв. Nohl. 266. 269. 277.

9) „Geneigtheit“, „Neigung“. Nohl. 268. 271—272. 277. 388.

10) Срв. Nohl. 268. 277. 388.

11) Nohl. 277.

12) Phän. 316.

13) Nohl. 268. 271—272.

14) Срв. Nohl. 269.

15) Срв. Nohl. 388.

правоты ¹⁾ является имманентнымъ субъекту и его дѣятельности: опредѣленіе себя къ правотѣ становится въ полномъ смыслѣ слова его *само-опредѣленіемъ*, и жизнь его являетъ собою „дѣйствительность свободы“ ²⁾. „Понятіе свободы“ становится „природою самосознанія“ ³⁾, а самосознаніе субъекта являетъ „адекватное существованіе свободы“ ⁴⁾, какъ абсолютнаго творческаго самоопредѣленія. Именно свободное сращеніе бессознательной доброты и правоты съ субъективнымъ самосознаніемъ превращаетъ „субстанціальныя опредѣленія разума“ въ цѣлостное „нравственное настроеніе“ ⁵⁾.

Цѣльность духовной жизни, недоступная моральной волѣ, оказывается естественнымъ результатомъ „правоты“ и „свободы“. Въ душѣ человѣка осуществилось великое перемѣщеніе силъ и состоялось желанное примиреніе противоположныхъ влеченій. Какъ бы слѣдуя своему „инстинкту“ ⁶⁾ и не разрываясь между различными соблазнами, воля, какъ „цѣлостная“ ⁷⁾ страсть духа, увѣренно и гармонично ⁸⁾ осуществляетъ „правое“ и „должное“, видя въ немъ свою естественную и желанную цѣль. Совѣсть, какъ нѣкій „высшій примиряющій геній“ ⁹⁾, создалъ въ душѣ человѣка гармоничное настроеніе ¹⁰⁾ готовности и добровольнаго ¹¹⁾ порыва, свободнаго отъ всякой борьбы съ собою ¹²⁾, жертвы ¹³⁾ и насилія надъ собою. „Нравственное настроеніе состоитъ именно въ томъ, чтобы непоколебимо пребывать въ пра-

1) Срв. Enc. III. 376—377.

2) Enc. III. 376—377.

3) Recht. 210.

4) Recht. 219.

5) „sitliche Gesinnung“. Ph. G. 72.

6) „gleichsam aus Instinkt“. Ph. G. 46.

7) „Ganzheit des Gemüths“. Diff. 246.

8) „Harmonie“ Diff. 244. Phän. 457. 463.

9) Срв. „höherer Genius der Versöhnlichkeit“. Nohl. 269.

10) „Gesinnung“ Nohl. 268 Anm. 389.

11) „gerne thun“. Nohl. 267.

12) „ohne Kampf“. Nohl. 268 Anm.

13) Ibidem.

вомъ и воздерживаться отъ всякаго измѣненія, потрясенія“¹⁾ и разлагающей критики²⁾. „Царство нравственности, если оно налицо, есть мѣръ незапятнанный и не омраченный никакимъ расколомъ“ и раздвоеніемъ (Zwiespalt)³⁾. Въ такомъ состояніи душа уже не знаетъ неосуществленнаго долженствованія и не творитъ недолжныхъ осуществленій; она не знаетъ безсильныхъ, бесплодныхъ настроеній и не совершаетъ бездушныхъ, „механическихъ“ поступковъ: ея настроенія, цѣлостно добрыя и правыя, суть въ то же время ея осуществленныя вовнѣ дѣянія⁴⁾; и обратно. Изъ сознательнаго противопоставленія „разума“ и „чувственности“ (Кантъ) возникло ихъ сращенное единство⁵⁾, и душа сомкнулась въ органически живущую и творящую *тотальность*⁶⁾. Человѣкъ примиряется съ добродѣтелью⁷⁾, ибо добродѣтель его—есть онъ самъ. Онъ живетъ ею, какъ своимъ *естественнымъ* и имманентнымъ ритмомъ, ибо нравственность стала его „второю природою“,⁸⁾ его „абсолютной сущностью и въ то же время абсолютной силою, не терпящею никакого искаженія въ своемъ содержаніи“⁹⁾.

Такъ обновляетъ нравственность внутренній строй человѣческой души. Это обновленіе можно охарактеризовать, какъ возвращеніе ея отъ периферіи къ центру: энергія духовной жизни, вовлеченная, было, въ сложный периферическій процессъ, окончательно сосредоточивается на *центростремительномъ* направленіи и возвращается въ лоно абсолютной правоты, ожидавшее ее въ ея собственныхъ нѣдрахъ. Субъективно-личная воля живетъ отнынѣ этою не-

1) Phän. 325.

2) „Zurückführen“. Phän. 325. „prüfen“. Phän. 326; срв. о „reflektiren“. Ph. G. 46.

3) Phän. 345.

4) Срв. Ham. 82.

5) Срв. Phän. 456.

6) Срв. напр. Glaub. 119. Nohl. 266.

7) Nohl. 293.

8) Ph. G. 47.

9) Phän. 349.

искажимою и ненарушимою правотою, испытывая ее и зная ее, какъ свою собственную, реальнѣйшую и интимнѣйшую сущность. Это означаетъ, что то „глубокое внутреннее одиночество съ самимъ собою“, которое было осуществлено душою въ актѣ совѣсти и которое привело ее къ великому нравственному обновленію,—*ввело ее въ новую сферу, погрузило ее въ стихію самой спекулятивной Субстанции*, возстановило ея тождество съ объективно-всеобщей волею.

Совѣсть есть актъ *спекулятивнаго познанія*; поэтому то, къ чему она ведетъ и дѣйствительно приводитъ душу—есть подлинная стихія Божественнаго Смысла. Духъ человѣка, отдавшійся *совѣсти*, не только получаетъ „вѣсть“ о „сущности добра“, не только расширяетъ свое „знаніе“, но реально, *de profundis* обновляетъ свою жизнь. Ибо то, что открывается „абсолютному созерцанію“¹⁾ въ актѣ совѣсти, что вступаетъ въ сферу особенной воли и насыщаетъ ее собою, эта „неисказимая въ своей правотѣ и добротѣ“ „субъективно всеобщая воля“,—есть по существу своему *не личная, не субъективная, но сверхличная объективная Всеобщность*, познаваемая субъектомъ черезъ самоуглубленіе, но реально уводящая его за предѣлы всякой конечности. Это есть само „абсолютное“ и „вѣчное“²⁾ содержаніе, сама космическая, благая, божественная Субстанція,—единственный источникъ и единственное средоточіе *истинной реальности*³⁾. Вотъ почему освобожденіе отъ моральной разорванности ведетъ непосредственно къ высшей „реализаціи“ субъекта⁴⁾.

Совѣсть вводитъ человѣка,—и познавательно, и реально,—въ „абсолютный Предметъ“ (*die absolute Sache*)⁵⁾ и притомъ такъ, что всякая противоположность между „увѣренностью“ и „истиной“, между „всеобщимъ и единичнымъ, ме-

1) Lass. II. 467.

2) Lass. II. 467.

3) Срв. „realisirt zu werden“. Enc. III. 369.

4) Phän. 314.

5) Phän. 314.

жду цѣлью и ея реальностью“ исчезаетъ ¹⁾: существованіе Предмета составляетъ „дѣйствительность и дѣятельность самосознанія“ ²⁾. И этотъ Предметъ есть „нравственная Субстанція“, а „сознаніе ея есть *нравственное* сознаніе“ ³⁾. Душа человѣка поднялась къ „абсолютному реальному едино-бытію съ Абсолютнымъ“ ⁴⁾.

Такое сращеніе съ Абсолютнымъ каждый человѣкъ можетъ осуществить только самостоятельно, въ величайшемъ „уединеніи“ и погруженіи въ себя. Но это не значить, что „разъединеніе“ людей явится зрѣлымъ результатомъ ихъ спекулятивнаго *уединенія*. Напротивъ, естественнымъ и неизбежнымъ результатомъ совѣстнаго „погруженія въ себя“, является истинное выходженіе въ „Абсолютное“ и приобщеніе къ строю жизни, имманентно присущему Субстанціи. Душа человѣка вступаетъ черезъ „совѣсть“ въ ту сферу, гдѣ *все* живетъ и слагается по закону *органической конкретности*. „Единичная“ душа съ ея „особенной“ волей, предавшись живому ритму субстанціальной Всеобщности, оказывается проникнутой и пронизанной ея силою, насыщенной ея содержаніемъ и вовлеченной въ *ассимилирующій, органическій процессъ, скрѣпляющій и сращивающій ее съ другими, соподчиненными и со-включенными единичностями*. Человѣкъ открываетъ, что Всеобщность, въ которой онъ призналъ свою подлинную, кровную сущность, *не есть его исключительное достояніе; что именно въ качествѣ Всеобщности она шире, чѣмъ ея единичный органъ; что она есть органическая тотальность, свободно и безпрепятственно пронизывающая всѣ свои части, органы и единичности, и тѣмъ поддерживающая ихъ въ себѣ и себя въ нихъ*

Сознанію субъективной души, вовлеченному въ спекулятивный процессъ познанія (*id est* созданія) *нравственной жизни*, постепенно открывается обстояніе самой глубокой и

1) Ibidem.

2) Ibidem. Курсивъ Гегеля.

3) „das absolute reale Einssein des Einzelnen mit dem Absoluten“

4) W. Beh. 393.

послѣдней значительности: *человѣкъ человеку не ино-бытіе, но органически сращенное едино-бытіе*. Погруженіе души въ субстанцію приводитъ ее къ конкретной жизни, осуществляющейся сразу въ трехъ уклонахъ: во первыхъ въ субъективно внутреннемъ во-вторыхъ въ объективно-субстанціальному и въ третьихъ въ объективно-соціальному. Всѣ эти три уклона суть не болѣе, какъ различные аспекты одного и того-же состоянія Духа,—высшаго состоянія *всеобщей Воли*, живущей въ видѣ нравственно-организованнаго народа. Это можетъ быть выражено такъ, что *дѣйствительный образъ нравственности предполагаетъ бытіе многихъ, индивидуальныхъ человеческихъ душъ, отказавшихся отъ своей эмпирической самобытности и осуществившихъ троякое сращеніе*: особенная воля срастается въ каждой душѣ съ ея всеобщей, правою и благою стихіею; это ведетъ къ тому, что *цѣлостная, правая и свободная, объективная воля познаетъ свое тождество съ объективной субстанціею, съ самою божественною Всеобщностью*; а это можетъ осуществиться лишь при томъ условіи, что *всѣ цѣлостныя субъективныя воли срастутся въ едино-бытіе другъ съ другомъ*.

Для того, чтобы вѣрно понять этотъ основополагающій пунктъ Гегелева ученія, вскрывающій одно изъ самыхъ кардинальныхъ его прозрѣній и указующій истокъ всей его философіи,—необходимо еще разъ отказаться отъ привычнаго созерцанія предметовъ и обновить въ себѣ специфическій характеръ его видѣнія. Въ данный моментъ это необходимо выполнить по отношенію къ предмету, именуемому *человѣческой психикой*.

Эмпирическое воззрѣніе привыкло воспринимать и изслѣдовать „душевное“ въ видѣ множества раздѣльныхъ, во времени-процессуальныхъ, субъективно-своеобразныхъ, „функционально“ или „причинно“ связанныхъ съ раздѣльными тѣлами, живыхъ единствъ. Къ свойствамъ именно такъ воспринимаемаго предмета приспособился и житейскій, повседневный обиходъ, и методъ индуктивнаго изученія, и способъ пониманія и разрѣшенія моральной проблемы. Можно сказать, что „монадологія“ Лейбница является самымъ послѣдовательнымъ метафизи-

ческимъ осуществленіемъ этой концепціи, а эмпирической эгоцентризмъ Макса Штирнера самымъ послѣдовательнымъ морально-практическимъ злоупотребленіемъ ею. При такомъ воспріятіи невозможно говорить о „душѣ“, какъ единомъ реальномъ предметѣ, ибо реально даны лишь „души“, раздѣльныя и множественныя; точно такъ же нельзя знать что-либо объ этихъ предметахъ *непосредственно*, ибо непосредственно каждому изъ людей доступенъ только *одинъ* изъ нихъ — его собственная, „субъективная“ душа. Раздѣльность тѣлъ вещественно закрѣпляетъ и подтверждаетъ раздѣльность душъ и общество людей предъстаетъ въ видѣ *системы изолированныхъ шахтъ*. Это уподобленіе получаетъ особенное значеніе въ виду того, что изъ всего содержанія, скрытаго въ каждой шахтѣ, лишь немного, сравнительно, извлекается на свѣтъ сознанія и каждая изъ нихъ неизмѣнно укрываетъ въ своей темной глубинѣ какія-то непредвидимыя, загадочно-самобытныя и своеобразныя содержанія и возможности. Эта картина существеннаго разъединенія завершается въ этическихъ построеніяхъ, независимо отъ того, исходятъ ли они отъ принципа долга (Кантъ), или отъ принципа „абсолютнаго Я“ (Фихте), или же отъ принципа эмпирической самобытности (романтики, Штирнеръ): этика строится, какъ ученіе о *множествѣ субъективныхъ, личныхъ процессовъ*, имѣющихъ, можетъ быть, черты сходства, но *существенно различныхъ по содержанію* ¹⁾ и *раздѣльныхъ по бытію*. Соціальная „абстрактность“ человеческой монады остается послѣднимъ словомъ этого пониманія даже въ томъ случаѣ, если личность находитъ въ себѣ „ноуменальную“ глубину, соединяющую ее съ „потустороннимъ“ міропорядкомъ и Божествомъ.

Съ этой системой психического и моральнаго „монадизма“ Гегель порвалъ столь же радикально, какъ и съ системой вещественнаго „атомизма“. Все ученіе его исходитъ изъ того, что „психическій“ и „духовный“ предметъ прежде

¹⁾ Напр., души людей не одинаково порочны и добродѣтельны, по разному и только за себя виновны, различно одарены и т. д.

всего *едина* и *кон-кретенъ*, и, притомъ, „кон-кретенъ“ не въ томъ смыслѣ, что онъ „слагается“ или „срастается“ изъ множества самостоятельныхъ индивидуальностей, какъ изъ *первичныхъ* монадъ, но въ томъ смыслѣ, что реальная ткань *первоначально—непрерывна и сращенно-сплошна* и только затѣмъ уже, во внутреннемъ развитіи своемъ, она какъ бы распадается на множество единичныхъ и съ виду самостоятельныхъ, индивидуальныхъ „душъ“. Наука о духѣ созерцаетъ свой предметъ адекватно именно тогда, когда она имѣетъ передъ собою *конкретное единство, внутренне дифференцировавшее себя на дискретное множество*.

Согласно этому, Понятіе, какъ имманентная міру сущность, сохраняетъ свой характеръ *спекулятивной Всеобщности* и тогда, когда оно имѣетъ элементарный образъ „естественной души“, и тогда, когда оно восходитъ на ступень „духовной“ зрѣлости. „Естественная душа“ человѣка, несмотря на свою спекулятивную слѣпоту и невѣдѣніе, остается индивидуальнымъ обособленіемъ общечеловѣческой душевной субстанціи. Эту „субстанцію“, эту „всеобщую душу“ (*allgemeine Seele*) ¹⁾, можетъ быть, еще не слѣдуетъ называть „міровой душой“, т.-е. какъ бы особымъ *субъектомъ*, ибо она есть только *субстанція*, приобретающая субъективный характеръ лишь въ своемъ индивидуальномъ обособленіи ²⁾; но *всеобщность* ея остается и здѣсь *первоначальнымъ* опредѣленіемъ. „Душа“, подобно „міру“ и „Богу“, есть по существу своему *„тотальность“*, „конкретная всеобщность“, постигаемая мышленіемъ ³⁾; и въ этой своей „конкретности и тотальности“, она, „еще не духъ“, а только „всеобщая имматеріальность природы“,—есть „субстанція, абсолютная основа всякаго обособленія и единичнаго формировація духа“ ⁴⁾. Поэтому она „не существуетъ только

1) Enc. III. 56; срв. „allgemeine Naturseele“. Enc. III. 202 (Z).

2) „die allgemeine Seele muss nicht als Weltseele gleichsam als ein Subjekt fixirt werden; denn sie ist bloss die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelheit, Subjektivität hat“.

3) Enc. I. 66.

4) Enc. III. 46.

въ одномъ особенномъ индивидуумѣ“, ¹⁾ но есть начало „всепроникающее“, „вполнѣ всеобщее“ ²⁾, „объективное“ ³⁾, и въ качествѣ „абсолютной индифференціи“ ⁴⁾, содержащее въ себѣ всѣ различія въ ихъ „идеальномъ“ видѣ ⁵⁾. При этомъ она, можетъ быть въ тайнѣ отъ своихъ индивидуальныхъ обособленій, пребываетъ съ ними въ тождествѣ, и, какъ подобаетъ спекулятивной Всеобщности, присутствуетъ въ каждой личной душѣ всѣмъ своимъ содержаніемъ, такъ что каждая можетъ быть охарактеризована, какъ „индивидуально опредѣленная“ душа міра ⁶⁾.

Со вступленіемъ въ сферу духа положеніе дѣлъ по существу не мѣняется, но постепенно *подвигается въ сознаніе* и самосознаніе индивидуальной души. Духъ остается первоначально „неискоренимую субстанціей, текучей, равной себѣ сущностью“ ⁷⁾, которая распадается (zerspringt) на „множество совершенно самостоятельныхъ существъ, подобно тому, какъ свѣтъ распадается на безчисленное множество самостоятельно (für sich) свѣтящихся пунктовъ — звѣздъ“ ⁸⁾; однако человѣческія „самосознанія“ ⁹⁾, при всей своей самостоятельности и „свободѣ“ ¹⁰⁾, „растворены“ (aufgelöst sind) въ духовной „субстанціи не только сами по себѣ (an sich), но и для себя (für sich selbst)“, т. - е. они знаютъ или, по крайней мѣрѣ, способны знать о своей растворенности ¹¹⁾. Субстанція, какъ духъ, „разъемлетъ“ себя (Diremption) ¹²⁾ въ процессѣ обособленія ¹³⁾ на множество

1) Enc. III. 175. (Z).

2) Enc. III. 175 (Z). Курсивъ Гегеля.

3) Срв. W. Beh. 394. Enc. II. 693.

4) W. Beh. 394.

5) Срв. Enc. III. 175 (Z).

6) Enc. III. 146 (Z).

7) Phän. 139.

8) Phän. 265.

9) Phän. 139.

10) Phän. 139.

11) Phän. 265.

12) Enc. III. 391.

13) „Die Substanz, als Geist sich.. besondernd“. Enc. III. 394.

единичныхъ лицъ, но оставляетъ за собою значеніе—ихъ „внутренней силы и необходимости“¹⁾; и этой внутренней силѣ, скрывающейся своими корнями въ „подземномъ мірѣ“ души²⁾, единичныя существа въ конечномъ счетѣ не могутъ сопротивляться³⁾.

И вотъ, если нравственность состоитъ прежде всего въ томъ, что душа человѣка, пострадавшая до акта „совѣсти“, познаетъ и сознательно пріемлетъ себя, какъ живую модификацію духовной субстанции, а субстанцію,—какъ свою живую и существенную Всеобщность, то это означаетъ, что она познаетъ себя, какъ одну изъ живыхъ единичностей единой духовной Всеобщности; это значитъ, что человѣкъ признаетъ себя участникомъ спекулятивной жизни, частью духовной тотальности, органомъ духовнаго организма. Иными словами, онъ видитъ и убѣждается, что онъ живетъ не въ отрывѣ отъ другихъ людей, но въ сращеніи съ ними, и что, слѣдовательно, вопреки видимой дискретности человѣческихъ душъ—онѣ въ дѣйствительности стоятъ въ органически-конкретной связи.

Это глубокое и своеобразное ученіе можетъ быть формулировано такъ: *люди сращены другъ съ другомъ, какъ органы единой Божественнаго организма; и нравственность состоитъ въ томъ, чтобы сознательно и творчески жить этою конкретною жизнью.*

Люди сращены другъ съ другомъ реально, на самомъ дѣлѣ, вопреки внѣшней эмпирической видимости, настойчиво свидѣтельствующей о томъ, что они по существу разъединены. Въ этомъ состоитъ „невѣроятное противорѣчіе“⁴⁾ социального бытія; и философія должна разрѣшить его. Съ одной стороны, духъ оказывается въ состояніи „насильственной раздѣленности на рядъ различныхъ самостоятельныхъ существъ“⁵⁾, „вполнѣ свободныхъ, самостоятельныхъ, аб-

1) Enc. III. 391.

2) „Unterwelt“. Phän. 356.

3) „Keinen Widerstand leisten kann“. Log. III. 187.

4) „der ungeheure Widerspruch“. Enc. III. 275 (z.).

5) „gewaltige Diremption des Geistes in verschiedene Selbste“. Enc. III. 284 (z.).

солютно чопорныхъ и сопротивляющихся ¹⁾ другъ другу; эти существа не только „различны“ ²⁾, но непреступны ³⁾ и „непрорывны“ ⁴⁾. Однако, съ другой стороны, стихія „души“, даже въ своемъ индивидуальномъ видѣ, остается „имматеріальной“ и поэтому ⁵⁾ сохраняетъ способность къ тождественности, вопреки всякому разъединенію. Это объясняется тѣмъ, что стихія духа *органически-едина* по своей *всеобщей метафизической сущности* и въ то же время *механически-множественна* въ своихъ *единичныхъ эмпирическихъ явленіяхъ*. Сознаніе, не прозрѣвшее спекулятивно, воспринимающее одну эмпирическую поверхность бытія, фиксируетъ дискретную множественность людей и привыкаетъ къ строю внѣшняго разъединенія и внутренней уединенности; оно живетъ такъ, *какъ если бы* иного, конкретнаго порядка вовсе не было и даже склонно настаивать на его невозможности. Спекулятивное прозрѣніе и пріятіе убѣждаетъ его въ томъ, что сращенность индивидуальныхъ душъ никогда не порывалась и порваться не можетъ, но что она была отодвинута, какъ бы вытѣснена въ глубину бытія и пребывала въ непризнанномъ, нераскрытомъ, неразвитомъ, не актуальномъ видѣ, представляя разъединенію господствовать на поверхности общенія. Жизнь, культивирующая это поверхностное разъединеніе, предающаяся ему чувствомъ, сознаніемъ и волею, есть жизнь, субстанціально *безнравственная*.

Трагикомедія чловѣка состоитъ въ томъ, что, созерцая только эту поверхность, не видя ничего болѣе глубокаго, онъ убѣждается въ своей ограниченности, конечности и несвободѣ, и вступаетъ въ *борьбу* съ ограничивающимъ его инобытіемъ, не подозревая того, что это есть борьба съ призракомъ. Спекулятивно-слѣпая душа не знаетъ, что чловѣкъ есть *духъ* и что духъ *абсолютно свободенъ*; она не по-

¹⁾ Enc. III. 284. (z.).

²⁾ „Unterschieden“. Enc. III. 275 (z.)

³⁾ Срв. „Starr“ Enc. III. 275 (z.).

⁴⁾ Срв. „Undurchbrechbar“. Enc. III. 275 (z.).

⁵⁾ Enc. III. 166—167.

нимаешь, что *борьба* съ соціальнымъ инобытіемъ неизбѣжно фиксируетъ его *ино-бытіе* и, разжигая страсть отрицанія, превращаетъ ее въ пристрастную слѣпоту. И вотъ, спекулятивное прозрѣніе открываетъ ему его *свободу*, вручая ему постепенно ключи ко всякому „инобытію“ и уводя его при этомъ отъ предѣловъ эмпирическаго самочувствія, со ступени на ступень—въ глубину и сосредоточенность субстанціальной жизни. Каждое изъ завоеваній на этомъ пути совершается такъ, что человѣкъ обновляетъ условія своей жизни, уходя отъ того способа бытія, который заставлялъ его фиксировать „инобытіе“ и противопоставлять его себѣ. Духъ, разоблачая объектъ, углубляется въ него, пріемлетъ его въ себя и растворяется въ немъ; онъ углубляется въ *объектъ* и для этого неминуемо углубляется *въ себя*: ибо движеніе къ сущности объекта (объективному разуму) есть ео ipso движеніе къ *сущности субъекта* (субъективному разуму). Каждый новый „образъ міра“ выражаетъ собою новое освобожденіе духа, осуществимое только черезъ конкретное пріятіе объекта и черезъ новое самоуглубленіе души. Именно такъ обстоитъ дѣло и въ нравственности.

Обращеніе личной души отъ дурной эмпирической дискретности къ божественно-конкретному порядку состоитъ въ пріятіи соціальной сращенности, т. е. въ подлинномъ признаніи, раскрытіи и осуществленіи ея силами личной души, остающейся *по видимости* въ условіяхъ эмпирическаго разъединенія: живыя человѣческія индивидуальности *какъ бы впервые* вступаютъ другъ съ другомъ въ конкретное общеніе и осуществляютъ спекулятивное сліянiе.

Это сращеніе возникаетъ въ результатъ того, что *человѣкъ усматриваетъ въ другомъ человѣкѣ ту же самую духовную стихію, субъективнымъ видоизмѣненіемъ которой онъ призналъ себя*. Такое признаніе ведетъ его къ *освобожденію себя въ другомъ* и къ утвержденію своего *органическаго тождества* съ нимъ. *Взаимное же прозрѣніе и освобожденіе устанавливаетъ спекулятивную сращенность душъ*.

До тѣхъ поръ, пока индивидуальная душа человѣка ви-

дить въ другомъ человѣкѣ *инобытіе*,—спекулятивное сращеніе кажется ей неприемлемымъ и неосуществимымъ: она видитъ въ ближнемъ нѣчто чуждое и постороннее, стѣсняющей и ограничивающей объектъ и занимаетъ по отношенію къ нему отрицающую и оборонительную позицію. Бытіе другого „я“ обозначаетъ для нея утрату свободы. Отсюда и возникаетъ—еще на ступени естественнаго сознанія—борьба за свободу, на жизнь и на смерть; и уже тамъ эта борьба заканчивается не простымъ господствомъ сильнаго и подчиненіемъ слабаго, но прорывомъ къ „безкорыстному и разумному“ пониманію отношеній: предметное „самоуглубленіе“ утверждаетъ въ подчиненномъ непринудимую глубину свободы и подъемъ тотъ, рано или поздно, заражаетъ и господина. Въ результатѣ этой борьбы самосознаніе пріучится видѣть въ другомъ самосознаніи не просто непокорный объектъ, но самостоятельное и духовное существо, — своего „со-субъекта“, — и становится „признающимъ самосознаніемъ“.

Къ этому „со-субъекту“ своему обращается за признаніемъ и воля, владѣющая вѣщью и стремящаяся къ свободѣ черезъ „договоръ“. Правда, въ договорѣ люди встрѣчаются лишь „особенными“ волями и устанавливаютъ поверхностное и основанное на произвольномъ рѣшеніи совпаденіе воль; правда, сліяніе особенныхъ воль остается здѣсь и по объекту и по субъекту ограниченнымъ,—и тѣмъ не менѣе, исходный пунктъ для спекулятивнаго сращенія оказывается уже намѣченнымъ: человѣкъ, стремясь къ свободѣ, сталъ „признающимъ и ищущимъ ответнаго признанія духомъ“, онъ научился искать въ другомъ *подобія себя* и это исканіе получаетъ свой истинный характеръ именно въ *нравственности*.

Обращаясь къ „другому“ изъ глубины нравственнаго прозрѣнія, духъ человѣка попрежнему ищетъ въ немъ „подобія себя“ ¹⁾, но „себѣ углубленному, возрожденному и исцѣ-

¹⁾ Срв. „das Gleiche“ Nohl. 377.

ленному: человекъ ищетъ въ человекѣ ту самую глубину *Всеобщности*, которую онъ открылъ въ себѣ. Онъ ищетъ ее потому, что позналъ *себя*, какъ вѣрное явленіе *Субстанціи* а *Субстанцію*, какъ абсолютно свободную отъ инобытія силу; поэтому онъ съ полнымъ основаніемъ не довѣряетъ своей несвободѣ, коренящейся въ видимомъ разъединеніи людей, и не можетъ примириться съ тѣмъ, что человекъ человеку въ какомъ-нибудь отношеніи остается „мертвымъ“¹⁾ объектомъ. Понятно, что человеку, ищущему въ другихъ людяхъ божественной глубины предстоитъ *найти* искомое, ибо онъ ищетъ въ нихъ того, что дѣйствительно составляетъ ихъ подлинную сущность.

Это исканіе осуществляется посредствомъ *спекулятивнаго пріятія чужой жизни въ ея содержаніи и органическаго вживанія въ него*.

Согласно общему закону „конкретнаго слиянія“ срастающіяся души не остаются „другъ внѣ друга“, но каждая пріемлетъ въ себя „чужое“ содержаніе и отдаетъ свое содержаніе другой душѣ. Возникаетъ спекулятивный „обмѣнъ дарами“, въ которомъ стороны по „формѣ“ сохраняются, но по „содержанію“ ассимилируются; каждая выражаетъ себя „въ функціи“ другой и работаетъ надъ созданіемъ „взаимо-проникновенія“ и конкретнаго тождества съ „инобытіемъ“. Обмѣнъ спекулятивными дарами принимаетъ характеръ „устойчивой непрерывности“ и стороны связуются взаимно—цѣлевою связью: онѣ жизненно врастаютъ одна въ другую и поддержаніе „себя“ превращается для каждой въ служеніе другой сторонѣ. Возникаетъ *органическая сопринадлежность душъ*, объединившихся въ новое *для нихъ, но по существу первоначальное, высшее или глубочайшее органическое образованіе*.

Однако, въ отличіе отъ низшихъ органическихъ единствъ социальное сращеніе слагаясь въ элементъ *душевно-духовной жизни*, осуществляется силою *чувства, сознанія и воли*, и по-

¹⁾ Срв. Nohl. 379.

тому достигаетъ высшей утонченности, вѣрности и свободы. Срастающіяся души начинаютъ съ открытія того, что онѣ „не чужды“¹⁾ одна другой и движутся къ тому, чтобы *признать* свою органическую связанность и принадлежность къ единой *тотальности*. По мѣрѣ того какъ сознательно „даваемое“ и „получаемое“²⁾ содержаніе ассимилируется— явное эмпирическое различіе душъ перестаетъ *ослѣплять* сознаніе и тяготитъ самочувствіе каждой и *за видимыми „особенностями“ обнаруживается творчески несущая ихъ субстанціальная Всеобщность*. И вотъ тогда человѣкъ начинаетъ видѣть въ другомъ человѣкѣ модификацію единой сущности, индивидуально и „особенно“ оформившую свое содержаніе, но предавшую и эту особенность свою—спекулятивной ассимиляции. Человѣкъ *узнаетъ себя въ другомъ и другого въ себѣ*; и тѣмъ самымъ находитъ *путь къ свободѣ*.

Спекулятивное освобожденіе состоитъ въ томъ, что человѣкъ осуществляетъ въ себѣ „положительное знаніе себя самого въ самости другого“³⁾; тогда онъ созерцаетъ въ объектѣ „то же самое“⁴⁾, что и въ себѣ,—„абсолютно то же самое“, что составляетъ природу самого субъекта⁵⁾; тогда онъ „находитъ въ другомъ себя самого“⁶⁾ и осуществляетъ „совершенное“, „реальное“ и „объективное“ „бытіе и созерцаніе себя“ въ чужой индивидуальности другого человѣка⁷⁾; такъ научается онъ постепенно видѣть въ „каждомъ“ себя самого⁸⁾ и „относясь къ другому“, онъ „относится непосредственно къ себѣ самому“⁹⁾, „эта преднай-

1) Nohl. 379.

2) „gegenseitiges Nehmen und Geden“. Nohl 380.

3) „das affirmative Wissen seiner Selbst im andern Selbst“. Enc. III. 283;

4) „es schaut die Dieselbigkeit an“. Lass. II. 467.

5) „absolut dasselbe, was das Subjekt ist“. Lass. II. 467.

6) „sich selbst in einem Andern wiedergefunden“. Nohl. 322; срв. Recht. 222 (Z)

7) Срв. „Das Sich reell objektiv Anschauen des Individuums in dem andern“. Lass. II. 464; „ein vollkommenes sich Objektivsein und Anschauen des Individuums in dem fremden“. Lass. II. 464—465.

8) „schaut das Individuum sich in jedem als sich selbst an“. Lass. II. 466.

9) „beziehe ich mich, indem ich mich auf den Anderen beziehe, unmittelbar auf mich selber“. Enc. III. 284 (Z)

денная мною свободная объективность другого, которая есть отрицаніе меня самого“, получаетъ для меня значеніе моего собственнаго „бытія для себя“ ¹⁾, такъ что въ концѣ концовъ я живу увѣренностью, что найду во всей соціальной дѣйствительности — только „себя самого“ ²⁾: бытіе другихъ несетъ мнѣ ту же достовѣрность, какъ и мое собственное бытіе ³⁾, ибо они суть „духъ отъ моего духа“ ⁴⁾.

Этому „удвоенію“ ⁵⁾ и умноженію субъекта въ другихъ людяхъ соотвѣтствуетъ осуществленное имъ „самимъ“ удвоеніе каждаго изъ сращенныхъ съ нимъ: дары жизненнаго содержанія даются и пріемлются *взаимно и каждая* изъ сторонъ получаетъ новую жизнь въ душѣ своего „со-субъекта“. Узнавшій себя въ чужой душѣ самъ предоставилъ *свою* душу для того, чтобы другой могъ въ *его* душѣ узнать *себя*; и обратно. Каждый утверждаетъ „свою“ реальность и въ себѣ и въ другихъ и всѣ утверждаютъ свою реальность во всѣхъ; такъ что каждый, совершая „рефлексію“ *въ себя* — рефлектируетъ себя въ другого ⁶⁾ и во всѣхъ другихъ, ибо каждый присутствуетъ во всѣхъ и всѣ въ каждомъ. И притомъ такъ, что *каждый признаетъ свободу другою, и знаетъ, что его свобода признана также другимъ, и что другой знаетъ о своемъ признаніи и о своей признанности* ⁷⁾. И не только каждый признаетъ свою *свободу* и признанъ другими въ своей *свободѣ*, но, при полномъ осуществленіи образа, каждый знаетъ и о своемъ тождествѣ съ другими. „Я вижу во всѣхъ, что они сами для себя суть такія же самостоятельныя существа, какъ и я самъ; я созерцаю въ другихъ (мое) свободное единство съ ними такъ, что оно реально какъ черезъ меня, такъ и черезъ нихъ *самихъ*. (Я

¹⁾ Phän. 265.

²⁾ Phän. 266

³⁾ Phän. 266.

⁴⁾ „Geist von seinem Geist“. Lass. II. 465.

⁵⁾ „Verdoppelung seiner selbst“. Nohl. 379.

⁶⁾ Enc. III 284 (Z).

⁷⁾ „im freien Andern sich anerkannt weiss, und dies weiss, insofern es das andere anerkennt und dasselbe frei weiss“. Enc. III. 283.

созерцаю) ихъ, какъ себя, себя, какъ „ихъ“ ¹⁾). Иными словами: каждый не только осуществляетъ свое „единство“ съ другими (какъ въ себѣ, такъ и въ нихъ), но сверхъ того и знаетъ, что оно обстоитъ и что онъ его осуществляетъ. *Итакъ, каждый знаетъ, что и онъ самъ, и другіе,—признаютъ и его самого, и другихъ, свободнымъ черезъ тождество и тождественнымъ черезъ свободу, и притомъ черезъ тождество и свободу реальныя и въ немъ самомъ, и въ другихъ.*

Возникаетъ глубокое и своеобразное отношеніе, которое Гегель называетъ *тождествомъ субъективныхъ душъ.*

Каждый человѣкъ можетъ разсматриваться, какъ *конкретный сплавъ „родового-существеннаго“ и „видового-специфическаго.* „Родовое-существенное“ *едино для всѣхъ людей, у всѣхъ людей, во всѣхъ людяхъ:* это есть субстанціальная Всеобщность, благая духовная стихія, реально имманентная каждому, существу; это есть метафизическое *essentiale* человѣка, правая и свободная, всеобщая и неисказимая глубина его души. Напротивъ, „видовое-специфическое“ *различно во всѣхъ людяхъ:* это есть ихъ существующая *особенность, наличность* которой дѣлаетъ каждого изъ нихъ—индивидуальнымъ, т. е. отдѣльнымъ и самостоятельнымъ, и содержаніе которой дифференцируетъ людей, дѣлая каждого изъ нихъ—непохожимъ на другихъ и своеобразнымъ.

И вотъ, спекулятивное вживаніе *ассимилируетъ* „видовое-специфическое“ въ процессъ обмѣна и *раскрываетъ* „родовое-существенное“, скрывавшееся за видимыми особенностями: *каждый узнаетъ себя (т. е. свое всеобщее и особенное содержаніе въ каждомъ и каждого другого (т. е. всеобщее и особенное содержаніе другого) въ себѣ.* Это не значитъ, что изъ жизни людей исчезаетъ *индивидуальная форма существованія;* нѣтъ, люди сохраняютъ эмпирическую отдѣльность и самостоятельность жизни (въ этомъ-то и состоитъ основная трудность для пониманія); мало того: по общему закону *органическаго сращенія* каждая сторона отправляется отъ *своихъ*

¹⁾ Phän. 266.

содержательных особенностей и, вживая въ себя чужое содержание, неизбежно сохраняет иную первоначальную ткань, какъ бы иной приемлющій сосудъ. Каждый индивидуумъ, вступившій въ содержательную ассимиляцію съ другимъ, вынашиваетъ въ концѣ концовъ то же самое, но по-своему, такъ что никакая ассимиляція не можетъ лишить ни одну изъ сторонъ оригинальности и своеобразія: общее содержаніе циркулируетъ въ каждомъ изъ сращенныхъ, но первоначальная особенность ведетъ каждаго къ созданію *своего новаго*, дающаго возможность безконечнаго обмѣна дарами.

Но вопреки этой эмпирической отдѣльности и этому специфическому своеобразію, спекулятивное вживаніе создаетъ единое, общее всѣмъ сросшимся, особенное содержаніе и открываетъ *единный всеобщій* духовный корень ихъ бытія. Каждый изъ людей видитъ въ себѣ и въ другихъ жизнь *единой духовной субстанции* и утверждаетъ себя и всѣхъ другихъ въ тождество съ нею и, благодаря всему этому, въ тождествѣ другъ съ другомъ.

Ни одинъ не видитъ болѣе въ другомъ „чуждаго объекта“, но каждый видитъ въ каждомъ духовно-единокровнаго субъекта, субъективность котораго несомна тою же объективною субстанціей, движима тою же объективною силою и насыщена тѣмъ же объективнымъ содержаніемъ, какъ и его собственная. Осуществляется „высшая субъектъ-объективность“ ¹⁾, при которой каждый „объектъ“ созерцается, какъ метафизически-единокровный мнѣ субъектъ, а каждый субъектъ одухотворенъ высшею „объективною“ духа. Въ общеніи людей открывается „совершенная свобода отъ объекта“ ²⁾, ибо стороны вступаютъ въ „субстанціальное“ ³⁾ „тождество другъ съ другомъ“ ⁴⁾, въ то „субстанціальное“ ⁵⁾ „завершенное единство“ ⁶⁾, въ которомъ онѣ обра-

1) Срв. индивидуумъ „gelangt zur höchsten Subjekt-objektivität. Lass. II. 466.

2) „Völlige Objektlosigkeit.“ Nohl. 379.

3) Срв. о „сомнамбулизмѣ“ Substantielle Identität.“ Enc. III 166.

4) „Identität mit einander.“ Enc. III. 284 (Z). 284 (Z).

5) „Substantielle Einheit“— Enc. III; 393.

6) „Vollendete Einigkeit“ Nohl. 379.

зуютъ нѣчто „единое ¹⁾“. Люди, вступившіе въ такое спекулятивное единеніе ²⁾, оказываются духовно сросшимися, „какъ бы слившимися“ ³⁾, воздвигшими изъ себя новое духовное единство.

Вопросъ о томъ, какими силами или средствами души осуществляется это спекулятивное сляніе (Schluss) или сращеніе (Concretion) людей—разрѣшался Гегелемъ въ разные періоды его жизни *неодинаково*. Самая возможность *духовнаго сращенія* открылась ему подъ вліяніемъ евангельскаго ученія о любви, какъ о религиозномъ и божественномъ состояніи *всеобщаго пріятія и примиренія*. Постепенно глубокая метафизическая потребность найти не „возможный“ и „желанный“ status духовнаго сращенія людей, но *всегда наличную и во всемъ реальную, всему имманентную стихію, необходимымъ образомъ осуществляющую во всемъ спекулятивное сляніе*,—заставила его обратиться къ элементу объективнаго Понятія и, соотвѣтственно, въ чловѣкѣ,—*спекулятивнаго мышленія*. Однако предметное расширеніе его философствованія заставило его впоследствии допустить существенныя ограниченія для этой „логической“ концепціи и сдѣлать многозначительныя оговорки въ пользу *воли и безсознательнаго* (въ этикѣ), *воображенія* (въ искусствѣ) и *чувствованія* (въ религіи). Понятно, что дѣйствительная полнота духовнаго единенія предполагаетъ участіе *всѣхъ* силъ души.

И вотъ, когда между людьми осуществилось такое спекулятивное сращеніе, такъ, что каждый „пріялъ“ всѣхъ и всѣ „пріяли“ *каждаго*,—тогда *явленіе живого чловѣческаго общества становится адекватнымъ своему метафизическому субстрату: спекулятивная конкретность множества, слившаяся въ Единство, становится конститутивнымъ закономъ чловѣческаго существованія*, подобно тому, какъ спекулятивная *дифференціація Единства, раздѣлившаго себя на множество—*

¹⁾ „Eins“. Nohl. 379 Anm.

²⁾ „Dies Verhältnis ist durchaus speculativer Natur“, Enc. III. 284. (Z).

³⁾ „gleichsam zusammengefloßen sind. Enc III. 284 (Z).

есть законъ божественнаго бытія. Тогда совмѣстная жизнь людей слагается въ своеобразную цѣлостную картину, являющую „дѣйствительный образъ нравственности“. Эта картина имѣетъ слѣдующія черты.

Въ глубочайшей основѣ „нравственнаго образа“ лежитъ „истинная“, „истинно-абсолютная“ ¹⁾ стихія Духа Божія, единая по существу и социальна-множественная въ явленіи; социальное цѣлое,—и въ цѣломъ, и въ частяхъ, и въ единичныхъ образованіяхъ,—живетъ ея ритмомъ и ея содержаніемъ, слагая зрѣлое осуществленіе добра.

Это означаетъ, прежде всего, что образъ нравственности представляетъ изъ себя состояніе Божественной субстанціи, лежащей въ основѣ всякой общественной и личной добродѣтели, какъ и всякаго,—и не только общественнаго и личнаго,—бытія. „Нравственность“ есть одна изъ ступеней, одно изъ состояній самого Божества, выковывающего себѣ въ мірѣ „вѣрное“ явленіе; это есть, слѣдовательно, само Божество въ одномъ изъ своихъ „вѣрныхъ“ образовъ. Поэтому нравственность есть явленіе Субстанціи: „Субстанція на ступени нравственности“ или, проще, „нравственная субстанція (sittliche Substanz ²⁾).

Какъ и во всѣхъ иныхъ частяхъ и явленіяхъ міра, такъ и въ нравственности,—субстанція имманентна всѣмъ своимъ „акциденціямъ“ или „явленіямъ“, такъ что она должна быть приравнена „тотальности своихъ обособленій“. Это значитъ, что и здѣсь она не „абстрактна“, не „пуста“, не „мертва“ и не „удалена“ отъ реального процесса, но пребываетъ въ немъ, въ качествѣ его подлинной творческой сущности. Поэтому нравственная субстанція есть живое единство ³⁾,—„нравственная жизнь“ ⁴⁾, „живой нравственный міръ“ ⁵⁾. Ее слѣдуетъ разсматривать, какъ жизнь Бога въ душахъ лю-

¹⁾ Lass. II. 474.

²⁾ Срв. Phän. 268, 268, 269, 270, 314, 332, 338, 552. Enc. III. 393, 403. Recht. 68-69, 220, 428 и др.

³⁾ Срв. W. Beh. 401. 413. Phän. 328—329. Enc. III. 396. Ph. G. 44.

⁴⁾ Phän. 330. Курсивъ Гегеля.

⁵⁾ Phän. 330. Курсивъ Гегеля.

дей, отдающихъ свои силы на преодоленіе своей „матеріальной“ и „соціальной“ несвободы.

Это можно выразить такъ, что жизнь нравственной субстанции есть жизнь *человѣческихъ душъ* и зрѣлость ея бытія опредѣляется уровнемъ ихъ существованія. Именно благодаря тому, что она растворена (aufgelöst) во множествѣ „самостныхъ“ существъ (im Selbst), она есть „не мертвая, но *дѣйствительная* и *живая* сущность“ ¹⁾. И въ качествѣ живой сущности, достигшей въ нихъ *сознанія* и *самосознанія*, она есть уже не только субстанція, но *духъ*.

„Нравственный духъ“ есть не что иное, какъ „непосредственное единство субстанцій съ самосознаніемъ“ ²⁾. Когда субстанція существуетъ такъ, что она сознаетъ въ душахъ людей свое единство и свою подлинную природу; когда люди живутъ такъ, что сознаютъ себя единою субстанціею,—тогда нравственность становится осуществленною, а нравственный міръ есть тѣмъ самымъ міръ *духовный*. Нравственность есть по существу не просто міръ субстанціальный, но именно *міръ духа* ³⁾: не только „принадлежащій“ дѣлу, или „созданный“ имъ, но *сотканный изъ духа* и *духовныхъ* состояній,—*самъ духъ* въ своемъ истинномъ видѣ ⁴⁾. „Нравственность есть духъ въ его непосредственной истинѣ“ ⁵⁾. Это есть „духъ на ступени нравственности“, или— „нравственный духъ“ (der sittliche Geist) ⁶⁾.

Этотъ духъ есть, слѣдовательно, самъ „абсолютный духъ“ ⁷⁾, „реализованный во множествѣ“ существующихъ *человѣческихъ* сознаній ⁸⁾, разложившій или „обособившій“ се-

¹⁾ Phän. 328—329. Курсивъ Гегеля.

²⁾ Weil der sittliche Geist die unmittelbare Einheit der Substanz mit dem Selbstbewusstsein ist“. Phän. 342; срв. 415.

³⁾ Срв. Phän. 268. 283. 328. 330. 332. 333. 342. 527—528. 552. Enc. II. 29. Enc. III. 391. 394. 442. Recht. 220. 220. 221. 340. 341. 342.

⁴⁾ „Die lebendige sittliche Welt ist der Geist in seiner Wahrheit“. Phän. 330; „der sittliche oder der wahre Geist“. Phän. 527. 563.

⁵⁾ Phän. 336.

⁶⁾ Срв. напр. Phän. 342. 527. 527—528. 563 и др.

⁷⁾ Phän. 332.

⁸⁾ Ibidem.

бя ¹⁾ на множество самостоятельных лицъ и составляющій ихъ живую сущность ²⁾, ихъ реальную Всеобщность ³⁾. Всеобщая, духовная субстанція, включая въ себя всѣ свои „особенныя“ части и „единичныя“ образования, является ихъ цѣлокупностью, ихъ „тотальностью“ ⁴⁾, имманентною имъ, состоящею изъ нихъ по объему и составляющею ихъ по содержанию. Она входитъ въ нихъ, какъ ихъ живая сущность, а они входятъ въ нее, какъ ея живыя части.

Отсюда уже ясно, что настоящимъ „элементомъ“ нравственности является не субъективная, индивидуальная душа, но социальное-цѣлое, „тотальность“ человѣческихъ душъ. *Нравственность не есть состояніе единичной души; она есть особая „система“* ⁵⁾ состояній и отношеній, новая „природа“ ⁶⁾, воздвигшаяся на высшей ступени. Эта „система“ или „природа“ не можетъ сложиться въ зрѣлый образъ и разложить себя сполна на всѣ свои потенціи ⁷⁾ въ душѣ одного человѣка: „единичность индивидуума не есть первое; первое—это жизнь нравственной природы, Божественность, а для ея сущности единичный индивидуумъ слишкомъ бѣденъ, чтобы охватить ея природу во всей ея реальности“ ⁸⁾. Поэтому абсолютная нравственность есть состояніе *многихъ* людей, и „реальность всеобщаго состоитъ“ здѣсь въ томъ, что оно существуетъ „въ видѣ множества индивидуумовъ“ ⁹⁾. Это множество, конечно, не ведетъ разрозненной и обособленной жизни, но, тѣмъ не менѣе, оно остается множествомъ даже тогда, когда спекулятивное *единство* становится закономъ его существованія.

1) „sich abstrakt in viele Personen... besondernd“. Enc. III. 394.

2) Срв. Phän. 313. 323. 349. Ph. G. 36 и др.

3) Срв. W. Beh. 327. 396. 397. Phän. 334. 341. 392. 563. Recht. 221.

4) Срв. W. Beh. 415. 416. 416—417. 421. Phän. 344 и др.

5) Срв. Lass. II. 474.

6) Срв. Lass. II. 475. 475.

7) „als ausgebildetes, in seinen Potenzen sich vollständig verteilendes“. Lass. II. 474.

8) Lass. II. 474—475.

9) Lass. II. 481.

Это множество образуетъ „нравственную систему“ именно потому, что оно внутренне *несомно* „субстанціей или реальной духовной сущностью“ ¹⁾. Нравственная субстанція есть *живая основа* ²⁾ этого множества. Она есть нѣкая „эфирность“, нѣкая „элементарная“ и „чистая“ ³⁾ „сущность всѣхъ существъ“ ⁴⁾, какъ бы „всеобщая кровь“, циркулирующая во всемъ и создающая все своимъ движеніемъ. Она есть „душа“ ⁵⁾ и „предметная сущность“ ⁶⁾ всякаго человѣческаго самосознанія,—истинная „безконечность“ ⁷⁾, образующая въ своемъ „мошномъ“ ⁸⁾ и „величественномъ“ ⁹⁾ теченіи „объективную“ ¹⁰⁾ и „содержательную основу“ всякой личной добродѣтели ¹¹⁾. Она есть „всеобщій медіумъ, поддерживающій“ ¹²⁾ жизнь единичнаго человѣка, „обуславливающій“ его дѣятельность ¹³⁾ и дѣлающій его вообще впервые возможнымъ ¹⁴⁾.

Естественно, что нравственный духъ получаетъ значеніе всеобщей *абсолютной силы*, сопротивляться которой невозможно для индивидуума ¹⁵⁾. Духъ самъ подраздѣляетъ себя на единичныхъ людей ¹⁶⁾, пребываетъ въ нихъ, *живетъ ими и въ ихъ мцѣ*, и остается ихъ „внутреннею силою и необходимостью“ ¹⁷⁾, ихъ опредѣляющей судь-

1) „Substanz oder reales geistiges Wesen“. Phän. 323.

2) Срв.: „Grund“. Lass. II. 465—466; „Grundlage“. Phän. 291.

3) „Atherizität, das Elementarische, Reine“. Lass. II. 474.

4) „das Wesen aller Wesen“, Phän. 313; срв. Phän. 349. Enc. II. 529. Ph. G. 36.

5) Срв. „Seele und Wesen“. Phän. 265.

6) „gegenständliches Wesen“. Phän. 265.

7) W. Beh. 338.

8) Срв. „absolute Macht“. Phän. 349. Enc. II. 529.

9) Срв. „absolute sittliche Majestät“. W. Beh. 338.

10) Срв. Log. III. 187. Recht. 268.

11) Срв. „inhaltvolle Grundlage“. Phän. 291.

12) Срв. „das allgemeine erhaltende Medium“. Phän. 265.

13) „bedingt“. Enc. III. 392.

14) „in dessen Zusammenhang allein vorhanden“. Enc. III. 392.

15) Log. III. 187.

16) Enc. III. 391.

17) „Die abstracte Direccion dieses Geistes ist die Vereinzelung *in Personen*, von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Nothwendigkeit ist“. Enc. III. 391. Курсивъ Гегеля.

бою ¹⁾. Сознательно или бессознательно, тайно или явно,— но „нравственное“ оказывается „двигателемъ всѣхъ чело-вѣческихъ дѣлъ“ ²⁾ въ исторіи и это выражается, между прочимъ, и въ томъ, что законы и нравы имѣютъ значеніе „существенныхъ“ ³⁾ „дѣятелей“ ⁴⁾, „бессознательно проникающихъ“ въ людскія души и обнаруживающихся въ ихъ дѣяніяхъ ⁵⁾. Нравственный Духъ дѣйствительно имѣетъ характеръ *могучаго единства*, поддерживающаго и утверждающаго себя въ видимой множественности душъ и стремленій.

Но истинную высоту и побѣдность это самоутвержденіе получаетъ только тогда, когда личная жизнь людей достигаетъ *нравственной зрѣлости*. Тогда жизнь социальной субстанціи слагается въ *органическую форму*.

Общество людей, развернувшееся въ нравственную систему, есть *спекулятивный организмъ*: „живой образъ или органическая тотальность“ ⁶⁾. Оно слѣдуетъ въ этомъ единому, общему закону духа, и можно сказать, что „всеобщая субстанція“ „существуетъ, въ качествѣ живой, лишь постольку, поскольку она предаетъ себя органическому обособленію“ ⁷⁾. „Абсолютная нравственность“, какъ „образъ міра“, должна непременно „организовать себя въ совершенствѣ“ ⁸⁾, т.-е. развернуть себя въ *стройное, содержательно ассимилированное и формально обьединенное единство сопринадлежащихъ органовъ*.

Это означаетъ, что нравственная субстанція, слѣдуя своей внутренней необходимости, „развѣтвляется“ ⁹⁾ и внутрен-

1) „Die Macht, als die *objektive Allgemeinheit* und als Gewalt gegen das Object, ist, was *Schicksal* genannt wird“. Log. III. 192. Курсивъ Гегеля.

2) „das Sittliche, der Beweger aller menschlichen Dinge“. W. Beh. 327.

3) Срв. „Wesenheiten“ Ph. G. 36.

4) „Agentien“. Log. III. 187.

5) Срв. „Mittheilbare, welche die Individuen auf eine bewusste Weise durchdringen, und sich in ihnen geltend machen“. Log. III. 187.

6) „lebendige Gestalt oder organische Totalität der Sittlichkeit“. W. Beh. 391.

7) Enc. III. 396.

8) „muss sich vollkommen organisiren“. W. Beh. 378—379.

9) „Verzweigung“. Lass. II. 485.

но или бессознательно „расчленяет“ ¹⁾ себя на части, или „потенци“ ²⁾, которыя въ свою очередь представляютъ изъ себя особыя „подчиненныя системы“ ³⁾. Всѣ эти части или системы стоятъ въ „непосредственномъ касаніи“ ⁴⁾ и „непосредственномъ взаимодействіи другъ съ другомъ“ ⁵⁾, соблюдая „каждая свой живой обликъ“ ⁶⁾, но питая другъ друга ⁷⁾ и слагаясь сообща въ живой и стройный „порядокъ“ ⁸⁾ подъ руководствомъ центральной „органической силы“ ⁹⁾.

Эта сила есть живая сила самого цѣлаго, живущаго въ своихъ частяхъ и творящаго въ нихъ—себя¹⁰⁾. „Тотальность“ созидаетъ въ себѣ свои части, „проникаетъ въ нихъ и оживаетъ ихъ“ ¹¹⁾; она „разрѣшаетъ“ ихъ бытіе въ „абсолютную мягкость“ ¹²⁾ и гибкость, и тѣмъ придаетъ себѣ характеръ „текучей“ и все пронизывающей сущности ¹³⁾; она „ассимилируетъ“ и „индифференцируетъ“ всякое особенное содержаніе ¹⁴⁾ и сообщаетъ „цѣликомъ всѣ моменты своего“ ассимилированнаго содержанія ¹⁵⁾ каждой своей потенціи; она соблюдаетъ „мѣру“ каждой ¹⁶⁾ и поддерживаетъ „гармонію частей“ ¹⁷⁾, утверждая въ ихъ „спокойномъ равновѣсіи“ ¹⁸⁾ свою силу ¹⁹⁾ и ихъ жизнеспособность.

1) Срв. „Trennung“. Lass. II. 481; „Auseinandertreten“ Lass. II. 485; „sich gliedert. Phän. 443.

2) Срв. напр. Lass. II. 475. W. Beh. 412.

3) Lass. II. 481. 485. 487.

4) „die Unmittelbarkeit der Berührung“. W. Beh. 364.

5) „unmittelbar... rückwirken“. W. Beh. 364.

6) „Jede in ihrer lebendigen Gestalt“. Lass. II. 475.

7) Срв. Phän. 374.

8) Срв. Phän 280. Recht. II.

9) Срв. „organische Zentralgewalt“. Lass. II. 486.

10) Срв. „in und durch alle seine Theile“ Lass. II. 483.

11) Срв. „sie durchdringt und belebt“. W. Beh. 414; срв. Lass. II. 485.

12) „in die absolute Weichheit aufgelöst“ Lass. II. 474.

13) „die Substanz selbst dies flüssige Wesen geworden ist“. Phän. 529.

14) „indifferentirt, assimiliert“. W. Beh. 414.

15) „ganz und alle Momente ihres Inhalts“. Phän. 333.

16) „die Strenge des Maasses“, Recht. II.

17) „die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder“. Recht. II.

18) „ruhiges Gleichgewicht aller Theile“. Phän. 344; Срв. Lass. II. 494.

19) Recht II.

Духъ цѣлаго парить ¹⁾ надъ жизнью частей и придаетъ ей „абсолютную прозрачность“, „единство“ ²⁾ и мощь. Благодаря этому „ни единичная потенція, ни существованіе всѣхъ потенцій вообще не можетъ застыть“: духъ цѣлаго „вѣчно развертываетъ ихъ“ и столь же абсолютно „свертываетъ и подъемлетъ ихъ“ и вновь „наслаждается собою въ неразвитомъ единствѣ и ясности“ ³⁾; его отношеніе къ потенціямъ внутренно-цѣлесообразно и творчески-властно: „увѣренный и недѣлимый въ своей внутренней жизни, онъ то сокращаетъ одну посредствомъ другой, то цѣликомъ переходитъ въ другую и уничтожаетъ всѣ остальные“ и потомъ опять „уходитъ въ абсолютный покой, въ которомъ сняты всѣ потенціи“ ⁴⁾. „Нравственная тотальность“, преслѣдуя единую цѣль духовнаго самоподдержанія, все время „ограничиваетъ“ свои части и лишаетъ ихъ *самостоятельной* реальности ⁵⁾; и такъ слагаетъ свой „историческій“ ⁶⁾ процессъ во времени ⁷⁾: она „колеблется“ между своими „противоположными“ потенціями,—то укажетъ (*mahnt*) одной на ея назначеніе, то дастъ ей преобладаніе и тѣмъ произведетъ „вторженіе“ и внесетъ „разрывъ“ въ другую ⁸⁾, то волеетъ въ нее своимъ „интенсивнымъ присутствіемъ“ ⁹⁾ новую жизнь, и, немного спустя ¹⁰⁾, „напомнить всѣмъ вмѣстѣ о томъ, что онѣ временны и не самостоятельны ¹¹⁾“; и снова она „разрушаетъ ихъ избыточное распространеніе и ихъ самоорганизацію, вдругъ сливая ихъ всѣ въ единичные моменты и сводя ихъ къ себѣ“, съ тѣмъ, чтобы опять „возродить“ ихъ изъ простого „единства“ и

1) Срв. „schwebt“, W. Beh. 415.

2) Срв. „absolute klare Einheit“. W. Beh. 409.

3) W. Beh. 409.

4) W. Beh. 409—410.

5) „Einschränken und Ideellsetzen“. W. Beh. 412.

6) „die Geschichte der sittlichen Totalität“. W. Beh. 412.

7) „in der Zeit“. W. Beh. 412.

8) „Einbrüche und Risse“. W. Beh. 412.

9) „Kräftigeres Inwohnen“ W. Beh. 412.

10) Срв. „für eine Zeit“. W. Beh. 412.

11) Срв. „an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert“. W. Beh. 412; Срв: Lass. II. 485. 486. W. Beh. 349. 354. 410.

„отпустить ихъ, напомнивъ имъ объ этой зависимости“, и сообщивъ имъ увѣренность, „что они будутъ слабы, какъ только захотятъ стать самостоятельными“ ¹⁾. Она подвергаетъ ихъ спекулятивной „негаціи“ ²⁾ и, „понуждая, заставляетъ“ ³⁾ ихъ творить жизнь и законъ цѣлаго; она созидаетъ этимъ свое развитое, развернутое существованіе и, собравъ свои разбросанные лучи въ единый фокусъ, „созерцаетъ и познаетъ“ ⁴⁾ изъ него свой образъ. Она осуществляетъ этимъ законъ спекулятивной всеобщности и конкретности и тѣмъ обнаруживаетъ свою божественность: она есть *организмъ*, живущій въ своихъ органахъ и въ то же время *тотальность органовъ*, живущихъ въ органическомъ единствѣ. Абсолютная нравственность „имѣетъ въ индивидуумахъ свое своеобразное органическое тѣло и ея движеніе и жизнь, какъ всеобщія и особенныя,—абсолютно тождественны въ совмѣстномъ бытіи и дѣланіи всѣхъ“ людей ⁵⁾.

Всеобщій нравственный духъ „подводитъ подъ себя“, или „вбираетъ“, включаетъ въ себя *всѣхъ* ⁶⁾: онъ составляетъ „реальность“ индивидуальныхъ сознаний и утверждаетъ,—„дружески или враждебно“,—свое тождество съ ними ⁷⁾. Духовная субстанція „растворена“ ⁸⁾ въ индивидуальныхъ душахъ и въ свою очередь „проникнута“ ⁹⁾ ими; она стоитъ съ ними въ „непосредственномъ“ ¹⁰⁾, „безусловномъ, цѣлостномъ, простомъ“ ¹¹⁾, „абсолютномъ“ ¹²⁾ единствѣ ¹³⁾ и тожде-

¹⁾ W. Beh. 412; срв. Phän. 363.

²⁾ Срв. Lass. II. 485. 486.

³⁾ Срв. о „bezwingen“. W. Beh. 372.

⁴⁾ Срв. „wiederstrahlt und sich darin anschaut und erkennt“. W. Beh. 415.

⁵⁾ W. Beh. 400; срв. Lass. II. 485.

⁶⁾ „die Subsumtion aller unter ein Allgemeines“. Lass. II. 466. Phän. 230.

⁷⁾ „freundlich oder feindlich identisch mit ihnen“. Lass. II. 466.

⁸⁾ „aufgelöst“. Phän. 328—329.

⁹⁾ „durchdrungen“. Phän. 313.

¹⁰⁾ Phän. 279. 342. 353.

¹¹⁾ „schlichthin Eins“. Срв. Lass. II. 465. Glaub. 148. W. Beh. 338. Recht. 217.

¹²⁾ W. Beh. 323. Enc. III. 392.

¹³⁾ W. Beh. 362. Phän. 264—265.

ствѣ ¹⁾, такъ что между обѣими сторонами угасаетъ отношеніе ²⁾ и нельзя даже сказать, что „абсолютная нравственность отражается“ ³⁾ въ единичной душѣ. Цѣлое просто „равно“ своимъ частямъ и живые индивидуумы „равны“ ⁴⁾ своей Всеобщности: они живутъ *въ* ней ⁵⁾ и существованіе нравственной субстанціи состоитъ въ ихъ „дѣйствительности и дѣятельности“ ⁶⁾. „Въ каждомъ и для каждого изъ нихъ, даже поскольку они единичны“ ⁷⁾, — жить и творить себя духъ цѣлаго, сливаясь съ ними и сливая ихъ съ собою ⁸⁾, такъ что дѣйствительно обнаруживается нѣкоторая классическая *простота и живое* единство. „Эта нравственность“, какъ „живой самостоятельный духъ“, является, наподобіе Бриарейя, съ міриадами глазъ, рукъ и другихъ членовъ, изъ которыхъ каждый представляетъ изъ себя абсолютнаго индивидуума“ ⁹⁾ и въ этомъ видѣ своемъ она образуетъ единый духовный организмъ, живущій единымъ всеобщимъ самосознаніемъ.

- Духовное единство людей отнюдь не есть „норма“ или „требованіе“, или „идеаль“; его не слѣдуетъ также понимать въ смыслѣ какого-нибудь „отвлеченія“, или результата познавательныхъ „комбинацій“, или эмпирическаго „со-существованія“. Это единство, являющееся на высшей ступени единствомъ воли и самосознанія, есть абсолютная и объективная реальность: нравственный коллективъ дѣйствительно обладаетъ единымъ самосознаніемъ и единою волею ¹⁰⁾. При этомъ „всеобщее самосознаніе“ живетъ въ единичныхъ сознаніяхъ, — въ каждомъ и во всѣхъ; во всѣхъ порознь и во всѣхъ вмѣстѣ; и

¹⁾ Lass. II. 452. W. Beh. 367. 400. Enc. III. 390—391. 438. Recht. 212—220.

²⁾ „verhältnisslose Identität“ Recht. 212.

³⁾ „sich abspiegle“. W. Beh. 396.

⁴⁾ „gleich“. Lass. II. 465. 466—467.

⁵⁾ Lass. II. 481.

⁶⁾ Phän. 314.

⁷⁾ Lass. II. 466.

⁸⁾ „Zusammentliessen“. Phän. 229—230.

⁹⁾ Lass. II. 464.

¹⁰⁾ Срв. Phän. 264—265. 307. 403.

точно такъ же „всеобщая воля“ живетъ въ *единичныхъ* воляхъ—въ каждой и во всѣхъ; во всѣхъ порознь и во всѣхъ вмѣстѣ.

Всеобщее самосознаніе трижды оправдываетъ свое имя: это есть, во-первыхъ, самосознаніе *индивидуума*, пронизавшее *весь* строй его субъективнаго духа вплоть до его субстанціаль-ныхъ глубинъ; это есть, во-вторыхъ, самосознаніе *коллектива*, выношенное *каждымъ*, осознавшимъ себя во всѣхъ и всѣхъ въ себѣ, и *встми*, осознавшими себя въ немъ и его въ себѣ: это есть, въ-третьихъ, самосознаніе *субстанции*, осуществившееся въ самосознаніи *индивидуума*, признавшаго ее въ себѣ и себя въ ней, и въ самосознаніи *коллектива*, каждый членъ котораго знаетъ всѣхъ—въ ней, и ее во *всѣхъ*, и знаетъ, что *всѣ* знаютъ ее во всѣхъ и всѣхъ въ ней. Повидимому, всеобщее самосознаніе не имѣетъ особаго внѣшняго носителя и живетъ всецѣло въ единичныхъ душахъ; и тѣмъ не менѣе только поверхностная и разсудочная мысль можетъ усмотрѣть въ такомъ пониманіи что-то въ родѣ „соціальнаго номинализма“. Ибо реальность всеобщаго самосознанія есть *дѣйствительная, объективная* реальность, живущая, правда, въ индивидуальныхъ душахъ, но въ осуществленіи своемъ *перерождающая, и содержание—и ритмъ* ихъ индивидуальной жизни: реально мѣняется и обновляется—и то, *чѣмъ* живетъ душа, и то, *какъ* она живетъ. Всеобщее самосознаніе есть состояніе всеобщей субстанции, *отвоовавшей себѣ* сферу лично-особеннаго сознанія. Поэтому необходимо признать, что всеобщее самосознаніе, осуществившееся въ индивидуальныхъ душахъ живетъ *не въ нихъ, а ими или въ видѣ ихъ* такъ, что „имѣется только движеніе всеобщаго самосознанія въ немъ самомъ, въ видѣ взаимодействія его въ формѣ всеобщности и (въ формѣ) личнаго сознанія“ ¹⁾.

Подобно этому и *Всеобщая воля трижды* оправдываетъ свое имя: это есть, во-первыхъ, единая и разумная *страсть индивидуальнаго духа*, возстановившая свою цѣльность и

¹⁾ Phän. 444.

свою правоту и осуществляющая свою свободу отъ всякаго вещественнаго, соціальнаго и субстанціальнаго инобытія; это есть, во-вторыхъ, единая воля *коллектива*, выношенная всѣми такъ, что волевая активность каждаго совпадаетъ по *содержанію*, по *цѣли* и по *результатамъ* съ волевою активностью каждаго другого и всѣхъ другихъ,—порознь и сообща, ибо каждый стремится и работаетъ, осуществляя такое „самоподдержаніе“, которое есть *eo ipso* „самоподдержаніе“ каждаго другого и всѣхъ вмѣстѣ (органическое взаимопитаніе частей); это есть, въ-третьихъ, Всеобщая воля самой *Субстанции*, обнаруживающая себя въ волѣ *индивидуума*, особенная воля котораго предалась субъективно-всеобщей, *id est* объективно-всеобщей, стихіи духа, и въ волѣ *коллектива*, каждый членъ котораго несетъ въ себѣ субстанціальную волю и самъ несомъ субстанціальною волею, какъ свою живую сущность. Повидимому, и всеобщая воля не имѣетъ особаго внѣшняго носителя и живетъ исключительно въ единичныхъ душахъ; и тѣмъ не менѣе мысль, осуществившая въ себѣ спекулятивное видѣніе Гегеля, не можетъ усмотрѣть въ его ученіи о всеобщей волѣ „номинализма“. Реальность всеобщей воли есть *подлинная, объективная реальность*; правда, она живетъ въ единичныхъ душахъ, но въ обнаруженіи своемъ она *перерождаетъ* волевою активностью каждаго и въ содержаніи ея, и въ цѣли и въ результатахъ. Всеобщая воля какъ бы разлилась, безпрепятственно распространилась въ душахъ людей настолько, что каждая индивидуальная воля утопила себя и дѣйствительно потонула въ стремящей стихіи *Субстанции*, и всѣ онѣ, имѣя единое, общее содержаніе, единую, общую цѣль, и единый, общій результатъ, и зная свою органическую ассимилированность, сращенность и тождество,—слагаются въ мощное *функціональное единство* Всеобщей воли. Поэтому можно сказать, что Всеобщая воля живетъ не въ индивидуальныхъ душахъ, а ими, или *въ видѣ ихъ*, такъ, что имѣется только ея „движеніе“ въ ней самой: она принимаетъ форму индивидуально-осо-

бенной воли ¹⁾ для того, чтобы раскрыться въ „систему нравственности“, и вновь возвращается къ себѣ ²⁾ въ актѣ совѣсти, осуществивъ себя въ инобытіи и утвердивъ свою субстанціальную свободу.

И вотъ, „эта Всеобщность, безусловно и просто соединившая съ собою особенность, есть Божественность народа“ ³⁾, составляющая *сущность нравственности* и глубочайшую природу *личной души*. „Народный духъ есть знающее себя и желающее себя Божественное“ ⁴⁾. Это означаетъ, что въ предѣлахъ нравственной философіи подь „всеобщимъ“ слѣдуетъ разумѣть *духъ отдѣльнаго, единичнаго народа*, подь „особеннымъ“—*духъ отдѣльнаго сословія*, а подь „единичнымъ“—*духъ отдѣльнаго, единичнаго лица* (семьи, составляющей единое лицо ⁵⁾), или человѣческаго субъекта). Нравственная субстанція, создавшая себѣ адекватную дѣйствительность, есть Духъ Божій, который реализовалъ себя въ видѣ народа, ведущаго *конкретно-нравственную жизнь* ⁶⁾. Народъ, осуществившій всѣ три великія сращенія, есть *трижды конкретный образъ нравственности*,—подлинное явленіе Божества, своего рода „мистическое единство“ ⁷⁾ людей и Бога. Ибо „дѣйствіе Божества“ ведетъ всюду къ одинаковому результату: къ *спекулятивной конкретности* ⁸⁾,—къ сращенію духовнаго въ духѣ ⁹⁾.

¹⁾ Срв. Phän. 444. 445. Ph. G. 44 Mollat. 54.

²⁾ Срв. Mollat. 54. Recht. 42.

³⁾ „Göttlichkeit des Volkes“ Lass. II. 467.

⁴⁾ „das sich wissende und wollende Göttliche“. Recht. 312.

⁵⁾ Срв. die Familie ist nur eine Person“. Enc. III. 394.

⁶⁾ Срв. „der Geist ist das sittliche Leben eines Volkes“. Phän. 330; „als die wirkliche Substanz ist er ein Volk“. Phän. 333; „die wirkliche ihrer bewusste sittliche Substanz, das ganze Volk“. Phän. 338; „der sittliche oder der wahre Geist ist das freie Volk“. Phän. 527; срв. Enc. III. 391. 403. Recht. 68—69. 220. W. Beh. 413, 414. и др.

⁷⁾ Срв. „unio mystica“. Nohl. 67. Первоначальное значеніе термина „unio“—не „связь различнаго“, но „единица, единство“.

⁸⁾ Срв. „alles wahre ist concret“, Recht, 43; „Versöhnung ist der Gehalt der speculativen „Idee“. Enc. I. XVIII. Anm., и др.

⁹⁾ Срв. Nohl. 305.

При такомъ пониманіи нравственность является сразу: какъ вѣяніе Духа Божія въ личной душѣ—„добродѣтель“; какъ жизнь коллективнаго „индивидуума“¹⁾, развернутая въ самостоятельный организованный „міръ“²⁾—„государство“; и, наконецъ, какъ „субстанціальное въ міровой дѣйствительности“³⁾, или „Божественное во внѣшнемъ предметѣ исторіи“⁴⁾.

И. Ильинъ.

1) Срв. W. Beh. 413. Phän. 330.

2) „das Individuum, das eine Welt ist“. Phän. 330.

3) Rel. I. 173.

4) Ph. G. 40



Мистика св. Франциска Ассизскаго.

I.

Духъ человѣческій безусловенъ не только съ формальной стороны: если безусловная значимость сужденій разума есть фактъ, не требующій доказательствъ, то совершенно также достоверно, что духъ человѣческій есть (хотя бы въ потенціи) форма абсолютнаго содержанія. Такъ же какъ безусловная формальность разума не можетъ быть результатомъ множества отдѣльных ощущеній, такъ и идея Абсолютнаго не можетъ появиться въ сознаніи какъ слѣдствіе множества самостоятельныхъ частныхъ идей. Но дискурсивное мышленіе доходитъ только до границъ Абсолютнаго. Опирируясь съ конечными содержаніями, оно показываетъ лишь, что Божество къ нимъ не принадлежитъ, и что, съ другой стороны, всѣ эти частныя содержанія возможны только черезъ Божество. Дойдя до Абсолютнаго въ апофатическомъ богословіи, мышленіе не можетъ проникнуть въ Его сущность и обращается назадъ, указывая лишь на зависимость отъ Него всего конечнаго и на логически постижимую, формально безусловную сторону Его вѣчнаго раскрытія въ Троичности.

Невозможное для отвлеченнаго мышленія становится, однако, возможнымъ для непосредственнаго созерцанія: въ мистическомъ воспріятіи духъ человѣческій имманентно ¹⁾ познаетъ самого Бога. Но если духъ человѣческій безусловенъ не только формально, а со стороны содержанія, то только потенціально; актуальное же его бытіе временно и ограничено, хотя и перемѣнной, но

¹⁾ Понятіе имманентности мы употребляемъ въ смыслѣ непосредственной являемости сознанью.

все же конечной мѣрой вмѣстимости. Временное же бытіе и сотворенный разумъ неспособны воспріять въ себя вѣчное и абсолютное, несозданное Божество, а потому духъ человѣческой для утоленія жажды богопознанія безконечнаго долженъ выступить за предѣлы своего сотвореннаго бытія и соединиться съ полнотой Божественнаго Разума, Логоса. Посредникомъ для его воссоединенія съ Богомъ можетъ служить только вѣчный первообразъ человѣка, его идея, которой принадлежитъ бытіе божественное и которая вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ основу тварнаго бытія человѣка. Временное, сотворенное бытіе человѣческой личности, не препятствуя единенію духа съ вѣчностью, обуславливаетъ собою конечное познаніе Бога сотвореннымъ разумомъ, воспріемлющимъ сообразно вмѣстимости соединенное съ глубиною человѣческаго интеллекта Божественное Самопознаніе. Не будучи въ состояніи воспринимать вѣчное и несотворенное, безграничное Божество прямо и непосредственно, разумъ воспріимлетъ Его въ сотворенномъ и временномъ отраженіи, въ свѣтѣ благодати.

Вѣчное Богопознаніе дѣйствительно встрѣчается у мистиковъ (напр., у Псевдо-Діонисія Ареопагита, у Экхарта, у Рейсбрука Дивнаго и у нѣкоторыхъ другихъ), но рѣдко, что и вполне понятно, такъ какъ приобщеніе къ божественному бытію составляетъ высшую ступень мистическаго совершенства. Познавая Абсолютное, духъ человѣческой познаетъ въ немъ все его проявленія, Вѣчный Разумъ Троичности, міротворенія и всехъ тварей. «Если бы въ музеѣ было большое зеркало, въ которомъ отражались бы все картины, то смотрящій въ это зеркало однимъ взглядомъ увидѣлъ бы все изображенія, находящіяся въ музеѣ: такъ—говоритъ бл. Іосифъ изъ Купертино ¹⁾—обстоятъ съ экстатиками, когда Богъ показываетъ имъ божественныя тайны свои». Временное проявленіе Абсолютнаго чаще всего представляется мистикѣ, какъ нечувственный свѣтъ, иногда какъ таинственный внутренній гласъ, какъ божественное помазаніе или объятіе, какъ невыразимая сладость.

Смотря по глубинѣ воспріятія, тѣлесно-пространственное сознаніе иногда теряется и мистикъ впадаетъ въ экстазъ, какъ это

¹⁾ Card. Laurea, de gratia gratis data, disp. 20, art. 23, de Miraculis, а также Acta Sanct., Sept V, 18 Sept. Vita B. Iosephi a Cupertino.

было со св. ап. Павломъ: «Въ тѣлѣ былъ или внѣ тѣла—не знаю», говоритъ онъ о своемъ пребываніи на третьемъ небѣ. Иногда же тѣлесное сознаніе и остается, хотя и не вліяетъ на процессъ мистическаго познанія. «Съ дѣтства моего—говоритъ св. Гильдегарда Бингенская¹⁾—и до сего времени, когда мнѣ уже болѣе семидесяти лѣтъ, постоянно вижу я въ душѣ моей свѣтъ, и воспринимаю я его не внѣшними очами, не помышленіями сердца и не какимъ-либо совмѣщеніемъ пяти внѣшнихъ чувствъ, хотя внѣшнія очи и пребываютъ открытыми и всѣ другія тѣлесныя чувства остаются въ своей силѣ. Свѣтъ же, который я вижу, хотя и не пространственный, но много свѣтлѣе онъ, чѣмъ туча, несущая солнце. И не могу я въ немъ различить ни высоты, ни длины, ни ширины».

На ряду съ мистическими воспріятіями, въ которыхъ Божество открывается во времени, не будучи, однако, само временнымъ и въ которыхъ пространственное сознаніе не играетъ никакой роли, существуютъ и другого рода мистическія воспріятія, въ которыхъ Богъ познается сквозь пространственныя формы. Иногда это особое, не тѣлесное пространство, пространство, которое теософы называютъ астральнымъ и которое сознается, будучи обоженнымъ, въ особомъ видѣ экстаза или во снѣ, а зачастую и вмѣстѣ съ тѣлеснымъ пространствомъ. Въ другихъ случаяхъ Абсолютное познается сквозь формы физическаго пространства. Тѣлесность, въ которой проявляется Божество, теряетъ при этомъ все кѣсное и эгоистическое, движется и наполняется Духомъ. Пространственный мистическій опытъ встрѣчается у святыхъ чаще какаго-либо иного. Всѣ видѣнія обоженнаго тварнаго естества и преображенной тѣлесности, — человѣческой природы Христа, Богоматери, Святыхъ и Ангеловъ (принимающихъ обоженное «астральное» тѣло), а также воспріятія внѣшнихъ проявленій Промысла Божія по отношенію къ человѣку принадлежать къ этому виду мистическаго воспріятія.

Всѣ упомянутые виды мистики имѣютъ то общее, что ихъ Объектъ не является даннымъ въ обычномъ міросознаніи, не сознается всѣми и каждымъ. Для узрѣнія Абсолютнаго требуется полная свобода личности отъ рабства конечному, требуется

1) Acta Sanctorum, Septembris, V. 17 Sept. Vita S. Hildegardis.

нравственно совершенная воля ¹⁾). Безъ осуществленія нравственной правды нельзя надѣяться на достиженіе мистики. Но будучи необходимымъ условіемъ мистики, нравственность не является условіемъ достаточнымъ. Человѣкъ не въ состояніи по волѣ своей возбудить въ себѣ мистическое воспріятіе, не способенъ низвести до себя Божество. Единственное, что онъ можетъ сдѣлать въ этомъ направленіи помимо осуществленія нравственнаго совершенства это подготовить въ себѣ почву для мистическихъ воспріятій, на случай, если Богу будетъ угодно явить себя человѣческому духу.

Есть разные пути такого подготовленія условій для непосредственнаго Богопознанія. Такъ у восточныхъ христіанскихъ мистиковъ служитъ для этого такъ называемая «умная молитва», состоящая въ погруженіи сознанія въ глубину сердца и созданіи молитвеннаго устремленія къ Богу, часто путемъ какой-нибудь краткой молитвы, какъ, напримѣръ, «Господи Іисусе Христе, помилуй мя». И западные мистики «восходятъ на вершину сердца» и готовятъ экстазъ силою пламеннаго вождельнія. Но если углубленіе сознанія въ сердце есть необходимый моментъ для подготовленія мистическаго воспріятія ²⁾, то сознаніе молитвеннаго вождельнія можетъ замѣниться восхожденіемъ видѣнной въ прежнихъ экстазахъ духовной красоты и испытаннаго высшаго блаженства. «Духъ долженъ соб-

1) Есть и другой видъ мистики, такъ назыв., мистика естественная, для которой требуется только природный даръ мистической чуткости и проницательности и которая состоитъ въ познаніи Бога сквозь видимую природу. «Свойства бо Его отъ созданья міра твореными помышляема видима суть и присносущная сила Его и Божество» (Римл. I. 20). Для того, чтобы такого рода мистика имѣла объективную цѣнность, требуется только относительная нравственная свобода—отрѣшенность въ моментъ воспріятія. Такова мистика Вакенродера и Тика, Лермонтова и Левитана.

2) Существуетъ и совсѣмъ иное подготовленіе къ мистическому воспріятію состоящее въ чисто человѣческомъ творествѣ воображенія, имѣющаго цѣлю создать въ душѣ устремленіе къ горнему и сохранить въ ней память о небесномъ. Такого рода подготовленіе имѣетъ, правда, ту опасность, что продуктъ воображенія, будучи только символомъ, можетъ быть принятъ за самую мистическую и благодатную дѣйствительность. Вслѣдствіе этой опасности и избѣгаютъ такого подготовленія къ мистикѣ восточные Отцы хотя они и называютъ его добрымъ. „Но добро ужъ не добро, когда не бываетъ добрымъ образомъ и какъ слѣдуетъ“, когда мистикъ „останавливается“ на воображеніи, считая его послѣднимъ предѣломъ совершенства въ

ственными сердечными медитаціями приводить себя въ радость,—пишетъ знаменитый мистикъ XII вѣка Ришаръ отъ св. Виктора ¹⁾—и, вызывая въ воспоминаніи полученные (ранѣе) дары божественной милости, всепреданно подвергать себя глубокому дѣйствию благодати и, наконецъ, настраивать съ задушевнымъ чувствомъ внутренней органъ духовной гармоніи на божественное славословіе».

Подобныя подготовленія и, въ частности, медитація сердца примѣнимы не только къ экстазу, но и къ другимъ видамъ мистическаго воспріятія, между прочимъ, и къ мистикѣ обоженнаго тѣлеснаго сознанія, такъ какъ внутреннесердечная медитація благодати, хотя бы и заключенной въ пространственныхъ формахъ не можетъ привести къ пустотѣ исключительно головного воображенія: вѣдь вспоминается и воображается не тѣлесная только форма, не мертвая плоть, а воплощенный духъ. Во время такой медитаціи человекъ всецѣло подчиняетъ себя духу, т.-е. prepares почву для новаго мистическаго воспріятія ²⁾.

Религиозно-мистическое воспріятіе, будучи единеніемъ чело-вѣческаго духа съ Абсолютнымъ, есть не только познавательное единеніе, но и волевое. Богъ познается не только созерцаніемъ, но и любовью, любовно-волевое единеніе съ Богомъ всегда сопутствуетъ единенію познавательному, а у нѣкоторыхъ мистиковъ ³⁾ даже является главнымъ моментомъ Боговоспріятія. Въ волевой сторонѣ мистики, какъ и въ познавательной должно различать пріобщеніе духа къ Несотворенной Любви Божіей, Духу святому, отъ тварной ограниченной любви человеческой воли. И если Богъ проявляется и познается во времени, а иногда и въ пространствѣ, то и благодатная любовь мистика направляется къ Богу, проявившемуся во времени и въ пространствѣ. Вслѣдствіе этого мистическая любовь принимаетъ (слова св. Симеона Новаго Богослова, II Слово 68, стр. 181). Воображеніемъ, какъ символикаціей, пользовались на пути къ совершенству и такіе выдающіеся мистики, какъ св. Тереза.

¹⁾ Richardi a S. Victore opera, Benjamin major, V, 17. Migne, 196.

²⁾ И такое подготовленіе имѣетъ не только символическій смыслъ, въ сердечной медитаціи присутствуетъ уже сама мистическая дѣйствительность и углубленіе въ эту дѣйствительность непосредственно вводитъ въ сферу благодатной мистики.

³⁾ Напр. у св. Екатерины Генуэзской (Acta Sanct. Scpt V, 15 sept.)

маеть чисто человѣческія формы и включаетъ въ себя обоженную и преображенную, земную любовь человѣка. Такова любовь къ Ангеламъ, къ Святымъ, къ Богоматери и, главнымъ образомъ, къ Богочеловѣку Христу. Сыновняя любовь къ Богоматери, материнская любовь ко Христу-младенцу, любовь-дружба, преображенное и очищенное, нетлѣнное и нескверное уне-вѣщеніе, наконецъ, любовь — состраданіе къ Распятому — вотъ виды преображенно-земной мистической любви.

Любовь къ воплощенному Богу есть любовь глубоко христіанска и отрицаніе ея равно отрицанію Боговоплощенія. Да будетъ же намъ позволено показать на примѣрѣ одного изъ самыхъ яркихъ выразителей мистики Богочеловѣчества—св. Франциска Ассизскаго, что мистика Христа-человѣка есть истинная мистика, а не внутренне безсодержательная игра воображенія. Съ такимъ мнѣніемъ приходится встрѣчаться въ русской мистической литературѣ ¹⁾. Мы постараемся показать, что мистическія переживанія св. Франциска, подобно переживаніямъ другихъ мистиковъ, были переживаніями непосредственными и внутренне едиными, что видѣнія его отличались божественной

¹⁾ Я разумѣю отрицаніе истинности видѣній св. Франциска, находящееся въ „Свѣтъ Неизримо“ г. М. В. Лодыженскаго. Г. М. В. Лодыженскій признаетъ абсолютную объективную цѣнность мистики вообще и мистики св. Франциска въ частности, но утверждаетъ, что у св. Франциска мистическія воспріятія были затемнены реализованными образами его сознательнаго воображенія, „работой его головного мозга“, стремящагося какъ можно ярче и, очевидно, по-своему, представить себѣ предметы духовнаго міра, представить не какъ символы, а какъ реальности). Такъ, г. М. В. Лодыженскій говоритъ, что во время стигматизаціи св. Францискъ удостоился истиннаго видѣнія серафима, но, что сознательное и напряженное воображеніе Франциска наложило на это видѣніе яркій, но внутренне-безцѣнный образъ Христа. При этомъ г. М. В. Лодыженскій какъ бы обвиняетъ св. Франциска въ томъ, что онъ хотѣлъ узрѣть Христа тѣлесными очами, т.е. безсознательно монофизитствуетъ, забывая, что Христосъ возсѣлъ съ плотію одесную Отца. Наконецъ, г. М. В. Лодыженскій пытается найти въ св. Францискѣ грѣхъ гордости, утверждая, что св. Францискъ хотѣлъ сорастяться со Христомъ, чтобы удостоиться искупиться съ Нимъ грѣхи міра.

Мы увѣрены, что г. М. В. Лодыженскій относится такъ къ св. Франциску только вслѣдствіе незнанія первоисточниковъ, такъ какъ, по собственному его признанію, нашъ авторъ могъ раздобыть о св. Францискѣ только сочиненія Сабатье, Герье и Юргенсона, современныхъ историковъ, слабо отбѣляющихъ мистическую сторону жизни св. Франциска и останавливающихся главнымъ образомъ на его религіозно-нравственномъ идеалѣ.

красотой и непостижимой глубиной своей сущности. А для этого мы зададимся цѣлью какъ можно полнѣе иллюстрировать мистику св. Франциска по житіямъ,—они сами за себя говорятъ. Описаніе стигматизаціи мы приведемъ цѣликомъ изъ нѣсколькихъ источниковъ ¹⁾, хотя бы и очень мало отличныхъ другъ отъ друга. Но для насъ важны всѣ малѣйшіе оттѣнки и каждое болѣе распространенное изображеніе извѣстнаго уже мистическаго факта.

Но прежде чѣмъ перейти къ детальному разсмотрѣнію мистики св. Франциска, мы должны нѣсколько остановиться на его религиозно-нравственномъ идеалѣ, безъ связи съ которымъ францисканская мистика не можетъ быть окончательно понята.

II.

Христіанскій идеалъ безконечно глубокъ и безконечно широкъ. Въ идеалѣ Христость есть «всяческая во всѣхъ», — «всяческая»—

¹⁾ Изъ приводимыхъ нами источниковъ житія, составленныя ученикомъ святаго бл. Томой изъ Челано, имѣютъ наибольшую историческую цѣнность, какъ написанныя вскорѣ послѣ смерти св. Франциска (бывшей въ 1226 г.) по показаніямъ очевидцевъ. Цѣнность житій Челано бесосновательно оспаривается нѣкоторыми протестантскими критиками, желающими видѣть въ св. Францискѣ только апостола святости, а не вѣрнаго сына Католической Церкви, какимъ его изображаетъ Тома (наилучшій разборъ житій Челано см. въ вступительной статьѣ къ изданію его сочиненій. Celano (de) Thomas. S. Francisci Assisiensis vita et miracula additis opusculis liturgicis. Ed. P. Ed. Alimontius. O. Car. Romae. 1906).—Историческая цѣнность житія „Трехъ Товаришей“ спорна; оно приписывается братьямъ Леону, Ангелу и Руфину, ближайшимъ ученикамъ св. Франциска, но, по всей вѣроятности, принадлежитъ къ концу XIII вѣка.—Житіе св. Бонавентуры написано въ 1260 г. Doctor Seraphicus ярче чѣмъ Челано освѣщаетъ мистическую сторону жизни св. Франциска, возстановляя въ глазахъ современниковъ и его истинное католичество, искаженное въ преданіяхъ крайнихъ спиритуаловъ и іоакимитовъ.—Много споровъ въ ученomъ мѣрѣ вызываетъ доселѣ „Speculum Perfectionis“, сборникъ повѣствованій о жизни св. Франциска, съ особенной яркостью обрисовывающій его нравственную личность и апостольскій идеалъ. Быть можетъ „Speculum Perfectionis“ принадлежитъ и первостепенное историческое значеніе.—Что касается Fioretti, то они исторической цѣнностью не обладаютъ, какъ написанныя уже въ XIV вѣкѣ, но зато они какъ нельзя лучше схватываютъ настроеніе и духъ ранняго францисканства и проникновенно изображаютъ мистическую плоскость жизни св. Франциска.—Въ русской исторической литературѣ о житіяхъ св. Франциска см. Герье. Францискъ, апостолъ нищеты и любви. Москва. 1908.—Карсавинъ. Очерки религиозной жизни въ Италіи XII—XIII вѣковъ. СПб. 1912.

поскольку совершенство личности должно быть абсолютнымъ, «во всѣхъ» — поскольку совершенными должны быть всѣ личности. Требованіе, предъявляемое для осуществленія этого идеала каждой отдѣльной личности есть ея религіозно-нравственное совершенство. Это требованіе достаточно, такъ какъ, освободивъ свою личность отъ грѣховъ и соединивъ ее съ Богомъ въ благодати, человѣкъ потенциально обладаетъ уже и всей глубиной обоженія, и связью со всѣми святыми и вѣрующими въ церкви.

Для осуществленія религіозно-нравственнаго совершенства, для того, чтобы человѣкъ сталъ храмомъ Св. Духа, необходима дѣятельность. «Нудится Царство Божіе и токмо нуждницы восхищаютъ е». Труды, служашіе для достиженія Царства Божія, весьма разнообразны; иногда они только служатъ средствомъ для пріобрѣтенія праведности, не имѣя при этомъ никакого самостоятельнаго значенія; въ такихъ случаяхъ внутреннее отреченіе отъ мірской суеты чаще всего совпадаетъ съ внѣшнимъ удаленіемъ отъ міра. Часто зато труды подвижника имѣютъ и особое самостоятельное значеніе, и тогда они направлены или на служеніе людямъ, или на безконечное углубленіе достигаемой святости. Христосъ сказалъ: «Будьте совершенны, якоже и Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть». А для этого сердце человѣческое должно растопиться въ огнѣ божественной любви, и тогда духъ, въ совершенномъ отрѣшеніи отъ всего конечнаго, мистическимъ непосредственнымъ путемъ познаетъ ту бездну Божества, гдѣ нѣтъ ни Бога Творца, ни Промыслителя, болѣе того, гдѣ тайна Троичности завершается въ Единосушіи и гдѣ нѣтъ того или этого, а есть только вѣчная всепорождающая несказанность. Въ совершенномъ богопознаніи и въ удаленіи въ безпредѣльное заключается послѣдній предѣлъ христіанскаго совершенства. Но очевидно, что человѣкъ не можетъ достигнуть безконечныхъ глубинъ обоженія, вращаясь въ міру и погружаясь въ преходящее. Только будучи исключительно благодатнымъ мистикомъ или только при исключительномъ преодолѣніи силой любви къ ближнимъ и Богу всѣхъ препятствій, подвижникъ можетъ достигнуть высшихъ богосозерцаній, находясь среди міра; но въ такомъ случаѣ созерцаніе только сопутствуетъ какой-либо посторонней дѣятельности. Такимъ образомъ и при идеалѣ совершенствованія глубинъ духа требуется удаленіе отъ міра; и въ

этомъ случаѣ оно абсолютно необходимо, тогда какъ достиженіе самоотреченной праведности можетъ прилагаться ко всякой дѣятельности, въ томъ числѣ и мірской. И, дѣйствительно, нѣкоторые подвижники по 60 лѣтъ живутъ въ пустынѣ, другіе простаиваютъ цѣлую жизнь на столпѣ; живутъ отъ богопогруженія къ богопогруженію и становятся богами. Вся жизнь проходитъ въ удаленіи отъ соблазновъ и искушеній міра, въ постѣ и молитвѣ. Но хотя любовь къ Богу у такихъ подвижниковъ и приближается къ совершенству, любовь къ людямъ, однако, не находитъ себѣ проявленій и внѣшне не осуществляется. Поэтому, кто желаетъ свой минимумъ совершенства, свое самоотреченіе, отдать на служеніе людямъ, тотъ не долженъ заботиться о глубинахъ мистическаго совершенства, но долженъ идти въ міръ.

Ему открыты для этого, помимо разнообразной мірской дѣятельности, два пути: онъ можетъ стать слугой церковной всецѣлости, заботиться не столько объ отдѣльной человѣческой личности, сколько о всемъ зданіи видимой церкви, данной Христомъ іерархической властью управлять Церковью, защищая ее отъ враговъ, покушающихся на ея свободу; угрожать уста еретикамъ и для этого развивать истинное знаніе, т.-е. изучать установленные догматы и устранять сомнѣнія, созывая соборы или издавая съ Римской кафедры безошибочные эдикты.

Другой путь — служить массѣ отдѣльныхъ личностей, основываться не на всецерковной власти и не на догматическомъ знаніи, а на личномъ идеалѣ христіанскаго совершенства,—не прилагать самоотреченія ни къ какой, ни даже къ церковной дѣятельности, а проповѣдовать его примѣромъ и словомъ, какъ бы обнажая принципъ совершенства. Такъ, если отъ самоотреченія требуется нестяжаніе и смиреніе, то апостолъ святости долженъ исполнить эти требованія не только внутреннимъ образомъ, отрѣшаясь отъ всякаго пристрастія къ обладанію и господству и искореняя въ себѣ всякое злое вожделѣніе,—но и съ внѣшней, показной стороны, не допуская для себя никакой власти и никакого обладанія, хотя бы необходимаго для Церкви. Апостолъ совершенства долженъ исполнять заповѣди Христовы не только по духу, но и по плоти, какъ и самъ Христосъ исполнялъ ихъ внутренне и внѣшне, подражать Христу во всемъ устроеніи жизни.

Въ этомъ идеалѣ личнаго апостольства церковь особенно ну-

ждается, когда іерархія всецѣло предается своей церковной дѣятельности, какъ, на примѣръ, въ XI—XIII столѣтіяхъ. Когда всему духовенству приходилось вести борьбу съ возстающими на церковь свѣтскими правителями, когда, слѣдуя своему долгу, властнымъ и безкорыстнымъ вмѣшательствомъ въ политику, духовенство спасало міръ и всѣ его духовныя цѣнности отъ лютыхъ междоусобныхъ браней разъярившихся феодаловъ, когда всѣ лучшія силы церкви уходили на служеніе цѣлокупности Дома Божія, то отдѣльная личность требовала, чтобы не погибнуть, образованія христіански-самоотреченныхъ обществъ, которыя бы особо о ней заботились. Эта потребность усиливалась еще тѣмъ, что низшая часть клира, призванная болѣе, чѣмъ епископаты, воздѣйствовать на отдѣльную личность, сама затягивалась въ пучину мірскаго зла. И, конечно, никакое другое общество не могло отвѣтить на эти требованія лучше, чѣмъ стоящее на высотѣ своего положенія монашество, занятое почти исключительно личнымъ совершенствованіемъ. И, дѣйствительно, въ XII и XIII вѣкахъ монашество все болѣе и болѣе приближалось къ личному апостольству ¹⁾, пока въ совершенной полнотѣ не приняло этого идеала въ лицѣ Св. Франциска Ассизскаго. Только въ немъ прекрасная бабочка апостольства вполне освободилась отъ задерживающаго кокона другихъ идеаловъ. Въ этомъ смыслѣ религіозность Франциска была совершенно новымъ явленіемъ, и правъ его біографъ, Тома изъ Челано, когда говоритъ, что основаніе францисканскаго ордена было чудомъ по своей поражающей новизнѣ и повтореніемъ апостольскихъ временъ ²⁾.

Св. Францискъ не былъ одинокъ въ дѣлѣ личнаго апостольства. Вальденсы добивались того же, чего и онъ. Но Францискъ не былъ еретикомъ и, осуществляя новый личный идеалъ, не порывалъ съ церковью. Такъ, не допуская въ своемъ орденѣ учености и развитія богословія, потому что отъ этого можетъ развиваться неравенство, гордость и зависть, и потому что не на догматахъ, а именно на личномъ совершенствѣ и на идеалѣ проповѣди примѣромъ онъ основывалъ свою дѣятельность, св. Францискъ увѣщевалъ, однако, своихъ учениковъ «почитать

¹⁾ Объ этомъ см. проф. Л. П. Карсавина „Монашество въ средніе вѣка“.

²⁾ Tractatus de miraculis, I.

и уважать всѣхъ богослововъ и проповѣдниковъ святого слова Божія, какъ подателей духа и жизни» ¹⁾ Не позволяя своимъ монахамъ занимать іерархическихъ должностей, св. Францискъ, однако, съ крайнимъ уваженіемъ относился къ священникамъ, какъ носителямъ благодати и совершителямъ святого таинства Евхаристіи ²⁾. Св. Францискъ завѣщалъ своимъ ученикамъ прежде всего во всемъ слушаться святой Римской церкви, хоть и запрещалъ имъ домогаться у нея привилегій, говоря, что не на правѣ, а на смиреніи, должна основываться ихъ проповѣдь ³⁾. Св. Францискъ хорошо сознавалъ свой идеалъ и защищалъ его противъ примѣси другихъ, но уважалъ и другіе идеалы, будучи истиннымъ слугою церкви, въ которой, по словамъ ап. Павла, «служеній много, а Господь одинъ и тотъ же» (I Кор. XII, 5.).

Новое служеніе во вѣки неизмѣнному Богу должно было нѣсколько измѣнить и мистику, не мѣняя притомъ ея благодатной истинности: идеалъ и мистика всегда находятся въ самой тѣсной зависимости и лежатъ въ одной релігіозной плоскости. Такъ, если святой ставитъ себѣ въ идеалъ полное познаніе Бога, то и мистика его состоитъ въ озареніяхъ свѣтомъ Божества и въ проникновеніи въ запредѣльную безконечность. Но въ данномъ случаѣ зависимость между идеаломъ и мистикой самоочевидна, такъ какъ весь идеалъ состоитъ въ стяжаніи мистики. Но это не всегда такъ. Часто идеалъ не направленъ на достиженіе мистическихъ воспріятій и онѣ приходятъ безъ особой подготовки. Но и въ такихъ случаяхъ мистика лежитъ въ одной плоскости съ основнымъ принципомъ идеала. При этомъ зачастую мистика впервые выводитъ къ сознанію опредѣляемый эпохой, средой и другими историческими условіями христіанскій идеалъ,—и этимъ она лишній разъ свидѣтельствуетъ о премудромъ Промыслѣ Божіемъ, цѣлесообразно все устрояющемъ. Иногда мистическія воспріятія впервые появляются уже при опредѣлившемся идеалѣ, но и тогда они лежатъ въ одной плоскости съ идеаломъ. Такъ, св. Симеонъ Дивногорецъ ⁴⁾ задался въ своемъ подвижничествѣ цѣлью распять свою плоть столпничествомъ—не для болѣе успѣшнаго созерцанія Божіихъ глубинъ, а изъ

¹⁾ Testamentum B. Francisci.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid., Speculum Perfectionis, 50.

⁴⁾ Житіе его-въ Четьихъ-Минейхъ и въ Acta Sanctorum см. подъ 24 мая.

состраданія ко Христу и изъ желанія уподобиться Господу въ страданіяхъ ¹⁾. И мистика его состояла въ видѣніяхъ Христа-человѣка. Св. Петръ ²⁾ изъ абсолютнаго нищелюбія не только роздалъ бѣднымъ все свое имущество, но и самого себя продалъ въ рабство, чтобы цѣну за себя отдать нищимъ—и мистика его состояла въ видѣніяхъ Христа, принимающаго его подаянія. Обобщая, можно сказать, что если идеаль святаго состоитъ въ подражаніи человѣчеству Христову или же въ дѣятельности идущей въ міръ, то и въ мистическихъ воспріятіяхъ является ему воплощенный Богъ, пришедшій въ міръ и принявшій его природу.

Идеаль св. Франциска, какъ мы видѣли, состоялъ въ абсолютномъ подражаніи Христу и не только во внутреннемъ, но и во внѣшнемъ исполненіи евангельскихъ завѣтовъ. Соотвѣтственно сему содержаніемъ мистики св. Франциска были главнымъ образомъ видѣнія Христа, и она состояла въ любви къ Его распятому человѣчеству. Эта-то любовь къ Богочеловѣческой личности и привела св. Франциска къ его религіозно-нравственному идеалу.

III.

По мѣрѣ того, какъ св. Францискъ все болѣе и болѣе удалялся душою отъ пристрастія къ мірской суетѣ, по мѣрѣ того, какъ идеаль самоотреченной монашеской жизни все болѣе и болѣе выяснялся въ его душѣ, въ немъ разгорался пламень божественной любви, и онъ ощущалъ посѣщенія благодати.

1) Состраданіе ко Христу-человѣку встрѣчается и у подвижниковъ восточныхъ, хотя и сравнительно рѣдко, такъ какъ Востокъ по преимуществу поглощенъ созерцаемъ глубинъ Божества. Можно привести въ примѣръ св. Симеона Дивногорца, который столничалъ не столько для умерщвленія плоти, сколько для сораспятія со Христомъ. Также и старецъ св. Пахомій Великій (Четьи Минеи, 15 мая; Acta Sanct. 14 мая) постничалъ изъ любви ко Христу-человѣку, о чемъ, между прочимъ, пишетъ позднѣйшій восточный мистикъ, старецъ Паисій Величковскій. „Нѣщія бо, говоритъ онъ, удручаху свою плоть злостраданіемъ за едину любовь Христову, подражающе вольному Его нась ради страданію: яковъ же бѣ старецъ великаго Пахомія, иже не вкуси когда варенія, ни мяса, ни вина, глаголя: Христось ради меня распялся и вкуси желчи, то азъ ли вкушу масло и вино во уста моя?“ Св. Франциска состраданіе ко Христу тоже побуждало къ посту (Vita B. Francisci, auctoribus Tribus Sociis, 14; Acta Sacit., Octobris, II).

2) Св. Петръ, бывшій прежде мытаремъ (Четьи - Минеи, 22 сентября).

Такъ, «разъ внезапно посѣтилъ его Господь, и толикой сладостью исполнилось его сердце, что не могъ онъ ни говорить, ни двигаться, и не былъ въ состоянїи ни ощущать, ни слышать ничего, кромѣ этой сладости; и это состоянїе настолько удалило его отъ тѣлесныхъ чувствъ, какъ онъ самъ впоследствии говорилъ, что, если бы стали его разсѣкать на части, не могъ бы онъ и въ такомъ случаѣ двинуться съ мѣста ¹⁾».

У бл. Оомы изъ Челано, также повѣствующемъ объ этомъ посѣщенїи ²⁾, говорится далѣе:

«Посѣщенїями Св. Духа вразумляется онъ очень часто. Его увлекаетъ и манитъ та впервые испытанная сладость, которая съ самаго начала исполнила его въ такой полнотѣ, что никогда уже отъ него не отступала, во всю его жизнь». Далѣе Челано повѣствуетъ, какъ дьяволъ вселилъ въ св. Франциска воображенїе горбатой женщины, видѣнной святымъ въ городѣ и внушилъ ему мысль, что онъ станетъ столь же безобразнымъ, какъ она, если будетъ продолжать ввѣряться благодати. Но укрѣпленный Господомъ, съ радостью внимаетъ онъ спасительному и благодатному отвѣту: «О, Францискъ,—глаголетъ Господь въ душѣ его,—ты уже оставилъ суетную любовь къ плоти ради духовнаго, такъ промѣняй же и дольную сладость на горести и презри себя, если хочешь познать меня, ибо только такъ можешь ты стать мудрымъ ³⁾».

Изъ этихъ повѣствованїй видимъ, что мистическія воспрїятїя уяснили Франциску его намѣренїе оставить мїръ, утвердили его, и руководили имъ. Мистика очень часто руководитъ идеаломъ, и такое же значенїе, какъ увидимъ сейчасъ, принадлежало ей въ веденїи св. Франциска по новому пути. Она утвердила въ немъ мистическую любовь къ человѣку Иисусу, а въ этой любви былъ ключъ ко всей дѣятельности святого.

Вотъ что пишетъ о слѣдующихъ мистическихъ воспрїятїяхъ св. Франциска св. Бонавентура:

«Онъ искалъ уединенныя мѣста, располагающія къ грусти, и, предаваясь тамъ непрестанно неизглаголаннмъ воздыханїямъ, послѣ долгихъ и настоятельныхъ молитвъ былъ услышанъ Господомъ: когда онъ однажды молился въ такомъ уединенїи и,

¹⁾ Tres Socii, 7. A. S. Oct. II, p. 726.

²⁾ II Cel. 7.

³⁾ II Cel. 9.

охваченный чрезмѣрнымъ пыломъ, весь погрузился въ Бога, ему явился Иисусъ Христосъ, какъ бы пригвожденный ко кресту; и отъ узрѣнія Христа растопилась душа его, и образъ страданій Христовыхъ столь глубоко запечатлѣлся въ нѣдрахъ его сердца, что съ тѣхъ поръ, какъ только возставало въ его памяти крестное страданіе Христа, онъ едва могъ удерживаться отъ слезъ и стenanій, какъ самъ въ этомъ откровенно сознавался, приближаясь къ концу. И мужъ Божій постигъ, что въ этомъ видѣніи какъ бы повторялись для него слова Евангелія: «Если хочешь итти за мной, отвергнись отъ себя, возьми крестъ свой и слѣдуй за мной¹⁾».

«Направляясь однажды въ поле для размышленій и проходя мимо церкви св. Даміана, которой отъ ветхости угрожало паденіе, онъ рѣшился войти туда для молитвы. Распростершись предъ образомъ Распятаго, онъ исполнился въ молитвѣ величайшаго утѣшенія. И взирая очами, полными слезъ, на крестъ Господень, онъ тѣлесными ушами услышалъ голосъ, раздававшійся со креста и трижды говорившій ему: Францискъ, иди и возстанови домъ мой, который, какъ видишь, весь разрушается. Вострепетаъ Францискъ и удивился столь чудному гласу, потому что былъ въ церкви одинъ; воспринимая же сердцемъ доброту божественнаго реченія, онъ пришелъ въ умоизступленіе²⁾».

Три Товарища, у которыхъ, какъ и у Челано, не встрѣчается разсказа о первомъ видѣніи, прибавляютъ:

«Послѣ же реченія того такою радостью исполнился онъ и такимъ свѣтомъ, что воистину ощущалъ въ душѣ своей Христа распятаго, говорившаго съ нимъ³⁾»

Бл. Оома заключаетъ такъ: «Укоренилось съ тѣхъ поръ въ святой душѣ его состраданіе къ Распятому, и можно думать, что въ сердцѣ его, если еще и не въ плоти, глубоко запечатлѣлись стигматы святыхъ Страстей⁴⁾ Дивное дѣло и неслыханное въ наши вѣка! Кто не подивится ему? Кто когда-либо видѣлъ подобное? Кто усомнится, что Францискъ, возвращаясь къ небесной отчизнѣ, оказался распятымъ, Францискъ, съ которымъ еще до его полного внѣшняго отреченія отъ міра новымъ и неслыханнымъ чудомъ говорилъ Христосъ съ древа крестнаго? Съ того-

1) S. Bon. 12.

2) S. Bon. 15.

3) Tres Socii, 13.

4) II. Cel. 10.

то часа и растопилась душа его, какъ говорилъ съ нимъ Возлюбленный. Вскорѣ любовь сердца открылась и въ ранахъ тѣла. Не могъ онъ съ тѣхъ поръ воздержаться отъ рыданій, и даже вслухъ оплакивалъ страсти Христовы, будто постоянно проистекавшія предъ его глазами. На улицѣ раздавались стenanія его, и не хотѣлъ онъ утѣшиться, памятуя о ранахъ Христовыхъ. Встрѣтивъ однажды близкаго друга, онъ открылъ ему причину скорби и тотчасъ же другъ его пришелъ въ слезы ³⁾.

Приведенныя мѣста сообщаютъ намъ очень много цѣннаго для пониманія мистики св. Франциска. Тѣлесно-пространственная мистика выступаетъ здѣсь на фонѣ мистикивнѣ пространственной и экстатической. Такъ, видѣнiю распятаго Христа предшествовало погруженiе въ Бога,—т.-е. глубинное единенiе съ Богомъ въ благодати; вслѣдъ за божественнымъ реченiемъ св. Францискъ впадаетъ въ экстазъ. Все это указываетъ на общую благодатную основу переходящихъ другъ въ друга пространственного и внѣпространственного видовъ мистики. Далѣе, видимъ изъ повѣствованiя, что видѣнiя Франциска появлялись безъ предыдущей работы напряженнаго воображенiя. Св. Францискъ «удивился столь дивному гласу, потому что былъ въ церкви одинъ», но онъ не сталъ бы удивиться этому гласу, если бы самъ его вообразилъ.

Но самое важное, что мы можемъ извлечь изъ приведенныхъ мѣстъ, это ясное указанiе биографовъ, что состраданiе ко Христу, ставшее основой всей жизни и дѣятельности св. Франциска появилось какъ слѣдствiе этихъ истинно-благодатныхъ видѣнiй. «Образъ страданiй Христовыхъ столь глубоко запечатлѣлся въ нѣдрахъ его сердца, что съ тѣхъ поръ, какъ только возставало въ его памяти крестное страданiе Христа, онъ едва могъ воздерживаться отъ слезъ и стenaniй». «Укоренилось съ тѣхъ поръ въ святой душѣ его состраданiе къ Распятому, и можно думать, что въ сердцѣ, если еще и не въ плоти, глубоко запечатлѣлась стигматы святыхъ Страстей». «Съ того-то часа и растопилась душа его, какъ глаголаеъ ему Возлюбленный, а вскорѣ любовь сердца открылась и въ ранахъ тѣла».

Зная это, мы съ достовѣрностью можемъ утверждать, что послѣ разсказанныхъ видѣнiй всякая медитацiя о страстяхъ Хрис-

³⁾ II Cel. II. cf. Tres Socii, 14; Speculum Perfectionis (editio Sabatier) 92, 2 также 91 и 93.

товыхъ была и должна была быть медитаціей сердца. Но медитація сердца ведетъ къ истинной мистикѣ, а слѣдовательно всякое послѣдующее видѣніе, условія котораго были подготовлены медитаціей о страстяхъ Христовыхъ, должно было быть истинно благодатнымъ. Мистика сострадательной любви ко Христу, утвержденная мистическими воспріятіями, только что нами разобранными, не покидала св. Франциска во всю его жизнь и руководила всей его дѣятельностью.

«Кто можетъ выразить пламенную любовь, которой горѣлъ возлюбленный Жениха, Францискъ? Весь, какъ горящій уголь, казался онъ поглощенъ огнемъ божественной любви. Мгновенно возставалъ онъ къ вниманію любви Господней, исполнялся любовью и пламенѣлъ, и казалось, что смычкомъ наружнаго голоса затрагивались внутреннія струны его сердца ¹⁾».

«Исусъ Христосъ распятый, какъ мирровой пучокъ постоянно пребывалъ у груди ²⁾ его духа, и въ пылу необычайной любви, жаждалъ святой всецѣло превратиться въ Господа..... Но и Возлюбленный вознаграждалъ его столь дружественной любовью, что Рабъ Божій, какъ ему казалось, постоянно ощущалъ предъ очами своими присутствіе Спасителя, какъ онъ разъ, по дружбѣ, открылъ это своимъ товарищамъ ³⁾».

«Зачастую приобщался онъ столь благоговѣнно, что и другихъ содѣловалъ благоговѣнными, когда при сладостномъ вѣшеніи непорочнаго Агнца, какъ бы опьяненный духомъ, впадалъ онъ въ экстазъ ⁴⁾».

«Знаютъ Братья, жившіе съ нимъ, сколь обыденнымъ и постояннымъ было въ устахъ его упоминаніе объ Исусѣ, коль сладокъ и пріятенъ былъ его разговоръ, коль ласкова и любвеобильна его бесѣда. Отъ избытка сердца глаголали уста, и источникъ просвѣтленной любви, заполняя всѣ глубины его, выливался наружу. Много помышлялъ онъ объ Исусѣ, Иисуса носилъ онъ и въ сердцѣ, и во устахъ, и въ ушахъ, и въ очахъ, и въ рукахъ и въ остальныхъ членахъ тѣла постоянно. О, какъ часто, сидя за трапезой, слыша, говоря или размышляя объ Исусѣ, забывалъ онъ о тѣлесной пищѣ, и, какъ сказано въ писа-

¹⁾ S. Воп., 122.

²⁾ Пѣснь Пѣсней, I, 12.

³⁾ S. Воп. 124.

⁴⁾ S. Воп., 125.

ни, видя не видѣлъ и слыша не слышалъ. Часто также, идя по дорогѣ и помышляя объ Иисусѣ, забывалъ онъ о пути и призывалъ всѣ стихіи восхвалять Иисуса. И за то, что въ чудной любви постоянно держалъ онъ и носилъ въ сердцѣ своемъ Иисуса распятаго, и былъ онъ преславно, какъ никто другой, отмѣченъ Его знаменіемъ ¹⁾»

Знаменіемъ этимъ были св. Стигматы.

IV.

Вотъ что пишетъ блаж. Тома Челано:

«Пребывая за два года до смерти въ эремиторіи, называемомъ по мѣсту, гдѣ онъ находится, Альверной, увидѣлъ онъ въ видѣннѣи шестикрылаго, какъ серафимъ, мужа Божія, стоящаго надъ нимъ съ распростертыми руками и сближенными ногами, пригвожденнаго ко кресту. Два крыла его возвышались надъ головой, два другихъ были распростерты для полета, и еще два закрывали тѣло. Увидѣвъ это, блаженный рабъ Всевышняго исполнился глубочайшаго изумленія, но на что указывало видѣніе не зналъ. Онъ ликовалъ и радовался ласковому и милостивому взгляду, какимъ, какъ онъ видѣлъ, смотрѣлъ на него несказанно и чрезвычайно прекрасный серафимъ, но Франциска печалили муки креста и горечь страданій. И возсталъ онъ грустенъ и весель, такъ какъ радость и печаль чередовались въ его душѣ. Онъ волновался, размышляя о значеніи видѣнія и тревожился, не понимая его смысла. И въ то время, какъ онъ тщетно стремился постигнуть его, а необычайность видѣнія поражала его сердце, на рукахъ и ногахъ его начали появляться знаки отъ гвоздей на подобіе тѣхъ, какіе онъ незадолго передъ тѣмъ видѣлъ на распятомъ мужѣ ²⁾».

Повѣствованіе св. Бонавентуры болѣе подробно: «Когда св. Францискъ началъ по обыкновенію свой сорокодневный постъ въ честь св. архангела Михаила, то исполняясь обильнѣе, чѣмъ обыкновенно, сладостью созерцанія и возгорая болѣе яримъ пламенемъ небесныхъ устремленій, онъ началъ чаще ощущать посѣщенія горнихъ даровъ. И уносясь ввысь, онъ не уподоблялся любопытному зрителю величія, помогающемуся славы, но какъ вѣр-

¹⁾ I. Cel. 115.

²⁾ I. Cel. 94.

ный и разумный рабъ стремился узнать волю Божію и пламенно желалъ ее исполнить. И духъ его внялъ вѣщанію Божію, глаголавшему, что при раскрытіи Евангелія онъ узнаеть отъ Христа, что въ немъ болѣе всего было бы угодно Богу ¹⁾. И такъ, помолившись усердно, онъ велѣлъ своему товарищу, мужу святому и преданному, раскрыть во имя св. Троицы снятое съ престола св. Евангеліе. И, такъ какъ при троекратномъ раскрытіи книги всегда попадалось страданіе Господне, то уразумѣлъ мужъ Божій, что, какъ онъ подражалъ Христу въ дѣлахъ жизни, такъ надлежало ему уподобиться Господу и въ мученіяхъ и печаляхъ страданія, прежде чѣмъ покинуть міръ сей. И хотя онъ, слѣдствіе строгости жизни и постоянного ношенія креста Господня уже обезсилѣлъ тѣломъ, тѣмъ не менѣе онъ нисколько не встрашился, но исполнился еще большей бодрости для перенесенія мученичества. Непреодолимый пылъ любви къ Иисусу разрастался въ немъ въ великое огненное пламя, такъ что многія воды не могли бы потушить столь могучей любви его. ²⁾ И такъ, возлетая въ пламени серафическихъ устремленій ввысь къ Богу и превращаясь въ сладостномъ состраданіи въ Того, Кто отъ избытка любви, захотѣлъ быть распятымъ, онъ разъ утромъ, около праздника Воздвиженія св. Креста, молясь на откосѣ горы, увидѣлъ нисходящаго съ высоты серафима, имѣвшаго шесть блестящихъ огненныхъ крылъ. ³⁾ И когда серафимъ сей быстрымъ полетомъ приблизился къ мужу Божію, между крылами его появился образъ распятаго человѣка съ растянутыми крестообразно и пригвожденными ко кресту руками и ногами. Два крыла возвышались надъ его головой, два другихъ были распростерты для полета и еще два закрывали тѣло. ⁴⁾ Видя это, св. Францискъ исполнился дивленія, и радость, смѣшанная съ печалью, охватила его сердце. Онъ радовался, видя полный славы взоръ, какимъ смотрѣлъ на него въ образѣ Серафима Христось, но муки креста, какъ мечъ, пронзали его душу болью состраданія. И очень дивился онъ, смотря на столь неизъяснимое видѣніе, зная, что немощь и страданія никакъ не подходятъ къ безсмертію серафического духа. Но по откровенію Божію онъ понялъ, что видѣніе

¹⁾ S. Вон. 189.

²⁾ S. Вон. 190.

³⁾ S. Вон. 190.

⁴⁾ S. Вон. 191.

было явлено ему Промысломъ Божиємъ въ такомъ именно видѣ, чтобы другъ Христа уразумѣлъ, что не мученичествомъ тѣла, а пламенѣніемъ духа ему слѣдовало превратиться въ совершенное подобіе распятаго Христа ¹⁾. Исчезнувъ, видѣніе оставило въ сердцѣ его чудесный пламень любви, на тѣлѣ же отпечатало не менѣе чудесное отпечатлѣніе знаковъ: тотчасъ же стали появляться на рукахъ и ногахъ его знаки отъ гвоздей, на подобіе тѣхъ, какіе онъ незадолго передъ тѣмъ видѣлъ на распятомъ Мужѣ ²⁾».

А именно, руки и ноги, какъ казалось, были проколоты по серединѣ гвоздями, головки которыхъ показывались во внутренней части рукъ и верхней части ногъ, а острія выходили съ противоположной стороны. Головки гвоздей были круглы и черны, самыя же острія продолговаты, загнуты и обращены назадъ. Выступая изъ самой плоти, они превышали остальную ея часть. Также и на правомъ боку, какъ бы пронзенномъ копьемъ, открылась рана, источавшая кровь и напоявшая туннику и обувь.

Приведемъ еще Fioretti, богаче другихъ источниковъ ³⁾ иллюстрирующихъ запечатлѣніе св. Стигматъ. Вотъ „La terza Consideratione“.

«Предметомъ третьяго разсужденія послужитъ появленіе серафима и запечатлѣніе святѣйшихъ стигматъ. Нужно знать, что незадолго до сентябрьскаго праздника св. Креста, разъ ночью, въ обычный часъ, братъ Леонъ отправился къ кельѣ св. Франциска, чтобы прочесть съ нимъ утреню. Дойдя до моста (отдѣлявшаго скалу, на которой пребывалъ св. Францискъ), онъ по обыкновенію промолвилъ: «Господи, устнѣ моя отверзиши». Но такъ какъ св. Францискъ не отвѣчалъ ему, то вмѣсто того, чтобы вернуться назадъ, какъ велѣлъ ему святой, братъ Леонъ, воодушевившись добрымъ и святымъ намѣреніемъ, перешелъ мостъ и тихонько вошелъ въ келью своего повелителя. Но не найдя его тамъ и думая, что св. Францискъ находится гдѣ-нибудь въ лѣсу, погруженный въ молитву, — онъ вышелъ изъ кельи, и при свѣтѣ луны потихоньку пошелъ искать своего учителя между деревьями. Наконецъ, онъ услышалъ голосъ св. Франциска и, подойдя ближе, увидѣлъ его колѣнопреклоненнымъ на

¹⁾ S. Воп. 192.

²⁾ S. Воп. 193.

³⁾ Легенда Трехъ Товарищей не даетъ ничего новаго противъ повѣствованія св. Бонавентуры, тоже касается и стихотворныхъ произведеній Чедано.

молитвѣ, съ лицомъ и руками, поднятыми къ небу и слышалъ какъ онъ возглашалъ въ пламени духа: «кто Ты, мой сладчайшій Господь, и кто я, презрѣнный червь земли и бесполезнѣйшій изъ твоихъ служителей?» И нѣсколько разъ онъ повторялъ тѣ же слова, не произнося другихъ. Братъ Леонъ, удивленный этимъ разговоромъ, поднялъ очи и, посмотрѣвъ на небо, увидѣлъ свѣтлосіянное пламя, которое, низойдя съ неба, почило на головѣ св. Франциска. И братъ Леонъ слышалъ, что изъ пламени исходилъ гласъ, бесѣдовавшій со св. Францискомъ, но онъ не могъ разобрать вымолвленныхъ словъ.

Слыша сіе и почитая себя недостойнымъ оставаться вблизи священнаго мѣста, гдѣ происходило столь дивное явленіе, боясь также обидѣть св. Франциска, или помѣшать ему въ созерцаніи, если святой замѣтилъ бы его присутствіе, братъ Леонъ потихоньку отошелъ назадъ и остановился вдали, ожидая окончанія видѣнія. И вглядываясь внимательно, онъ увидѣлъ, какъ св. Францискъ трижды простиралъ свои руки къ пламени и что, наконецъ, послѣ большого промежутка времени, пламя обратно поднялось къ небу. Утѣшенный и обрадованный такимъ видѣніемъ, братъ Леонъ направился обратно, возвращаясь къ своей кельѣ. Но онъ удалялся настолько увѣреннымъ шагомъ, что св. Францискъ слышалъ шорохъ листьевъ подъ его ногами и велѣлъ ему остановиться и не двигаться. И братъ Леонъ, исполненный послушанія, тотчасъ же остановился и сталъ ждать,—какъ онъ впоследствии рассказывалъ, съ такимъ страхомъ, что предпочелъ бы провалиться сквозь землю, чѣмъ ожидать св. Франциска разгнѣваннаго на него, какъ онъ предполагалъ: и всегда, съ крайнимъ усердіемъ избѣгалъ онъ обижать св. отца, боясь, какъ бы вслѣдствіе его вины, св. Францискъ не лишилъ его обшенія съ собою.

И когда св. Францискъ, приблизившись, спросилъ его: «Кто ты?» Онъ трепеща отвѣтилъ ему: «Отецъ мой, я—братъ Леонъ». И сказалъ ему св. Францискъ: «Зачѣмъ пришелъ ты сюда, братъ мой, овечка моя? Развѣ не говорилъ я тебѣ, чтобы ты не слѣдилъ за мной? Скажи мнѣ во имя святого послушанія, видѣлъ ли или слышалъ ты что-либо?» И отвѣтилъ братъ Леонъ: «Отецъ мой, я слышалъ, какъ ты произнесъ и нѣсколько разъ повторялъ такіа слова: «Кто ты, мой сладчайшій Господь, и кто я, презрѣнный червь земли и бесполезнѣйшій изъ твоихъ служителей!».

И, вставъ на колѣни, братъ Леонъ обвинилъ себя въ непослушаніи и съ многими слезами просилъ прощенія. А послѣ того онъ съ благоговѣніемъ просилъ святого объяснить ему слышанныя слова, а то, что онъ не могъ разслышать, повторить. И видя, что Богъ, съ цѣлью наградить смиреннаго брата Леона за его простоту и чистоту, позволилъ ему услышать и увидѣть часть своихъ откровеній, св. Францискъ согласился объяснить ему то, что онъ спрашивалъ. И вотъ что сказалъ онъ ему:

«Знай, братъ мой, овечка Іисуса Христа, что когда я говорилъ слова, которыя ты слышалъ, два свѣта явлены были душѣ моей: свѣтъ познанія Создателя и свѣтъ познанія самого себя ¹⁾ И когда я спрашивалъ у Бога, кто Онъ, духъ мой находился въ свѣтѣ созерцанія и я видѣлъ бездну безконечной благодати, мудрости и могущества Божія. И когда я говорилъ: «Кто я» и т. д., то находился въ свѣтѣ созерцанія, въ которомъ видѣлъ плачевную бездну моей низости и презрѣнности, и вотъ почему я сказалъ: «Какъ это возможно, чтобы Ты, безконечно благой и мудрый Господь, удостоилъ меня своихъ посѣщеній, меня, ничтожнаго червя земли, полнаго грѣховъ?», И въ пламени, которое ты

1) ... mi erano mostrati all'anima mia due lumè, l'una e della noticia e conoscimento del Creatore, l'altro—conoscimento di me medesimo. Приводимый г. М. В. Лодыженскимъ французскій переводъ Юргенсона неясенъ и даетъ поводъ къ печальному недоразумѣнію: г. М. В. Лодыженскій понялъ его въ томъ смыслѣ, что св. Францискъ увидѣлъ два свѣта: себя и Создателя, въ такомъ пониманіи г. М. В. Лодыженскій основываетъ свою мысль объ относительномъ смиреніи св. Франциска, утверждая, что св. Францискъ считалъ себя ничтожнымъ не въ абсолютномъ смыслѣ, а только по сравненію съ Создателемъ. На самомъ же дѣлѣ, смиреніе св. Франциска было абсолютно, о чемъ свидѣтельствуютъ многочисленныя мѣста въ житіяхъ (напр., I Cel. 26, 53, 103, S. Bon. 205, Fior. 3, 8, 9, 10, 32 и др.) Св. Францискъ почиталъ себя абсолютно негоднымъ и видѣлъ величайшую радость своей жизни не въ чудотвореніи, не въ знаніи божественныхъ тайнъ и не въ дарахъ благодати—а въ томъ, чтобы быть всѣми ненавидимымъ и презираемымъ и принимать это всѣмъ сердцемъ, въ твердой увѣренности въ своемъ недостойнствѣ получать что-либо лучшее.—Приближаясь къ кончинѣ, св. Францискъ говорилъ братьямъ: „начнете служить Господу нашему, ибо до сихъ поръ мы ничего не сдѣлали“. Что же касается до прощенія грѣховъ, которое Францискъ даровалъ братьямъ при кончинѣ и въ которомъ г. М. В. Лодыженскій видитъ гордость, то „что легче сказать: прощаются тебѣ грѣхи твои или сказать: встань и ходи?“ (Лук. V. 23). Такъ же какъ великій чудотворецъ Францискъ поступали, противоположность мнѣнію г. М. В. Лодыженскаго, и русскіе подвижники, напр., св. Прохоръ Печерскій (Четьи Минея, 10 февраля).

видѣлъ, находился самъ Богъ, разговаривавшій со мной подъ этимъ обликомъ, какъ однажды съ Моисеемъ. И среди другого, что говорилъ мнѣ Господь, онъ просилъ меня принести ему три дара. Я же отвѣчалъ ему: «Господи мой,—я весь твой, и Ты хорошо знаешь, что у меня нѣтъ ничего другого, кромѣ туники, вервѣя и обуви, и что даже эти вещи—Твои. Что же я могу пожертвовать Тебѣ и принести въ даръ Твоему величію?», И сказалъ мнѣ Богъ: «Поищи у себя на груди и принеси мнѣ, что тамъ найдешь». И сталъ я искать и нашелъ слитокъ золота и принесъ его Богу; и три раза дѣлалъ я это, ибо Богъ повторялъ свои повелѣнія. И вслѣдъ за тѣмъ я трижды преклонялъ колѣно и благословлялъ и благодарилъ Бога, сподобившаго дать мнѣ золото для приношенія. И тотчасъ же Богъ далъ мнѣ понять, что эти три приношенія знаменовали святое Послушаніе, достопочтенную Бѣдность и блистающее Цѣломудріе, три добродѣтели, которыя Богъ, по своей благодати, сподобилъ меня соблюсти столь совершенно, что совѣсть моя не въ чемъ не упрекаетъ меня въ этомъ отношеніи. И подобно тому, какъ я возлагалъ руку мою на грудь и, какъ ты видѣлъ, приносилъ въ даръ Богу эти три добродѣтели, знаменованныя тремя слитками золота, которые Богъ положилъ мнѣ на грудь, точно также Богъ далъ душѣ моей силу всегда, сердцемъ и устами, хвалить и славить Господа за всѣ блага и за всякую благодать, какія дала мнѣ Его святая Благодать. Вотъ тѣ слова, которыя ты слышалъ, въ то время какъ я трижды подымалъ мои руки. Но остерегайся, братъ мой, овечка моя, продолжать подсматривать за мной такимъ образомъ и возвращайся къ кельѣ твоей съ благословеніемъ Божиимъ; помышляй и обо мнѣ въ сердцѣ твоёмъ: ибо чрезъ нѣсколько дней Богъ совершитъ на горѣ сей столь великія дѣла, что весь міръ удивится, дѣла столь славныя, что никогда не творилъ онъ подобныхъ не надъ однимъ твореніемъ въ семъ мірѣ».

Послѣ сихъ словъ св. Францискъ велѣлъ принести себѣ Евангеліе, ибо Богъ повѣдалъ духу его, что трижды раскрывъ наугадъ сію книгу, онъ пойметъ изъ нея, что Богу угодно надъ нимъ сотворить. И какъ только книга была принесена, св. Францискъ сталъ молиться; а послѣ молитвы онъ велѣлъ брату Леоу трижды раскрыть Евангеліе во имя Святой Троицы. И волѣ Божіей было угодно, чтобы каждый разъ книга открывалась на

повѣствованіи о Страстяхъ Христовыхъ. И этимъ ему было дано понять, что такъ же, какъ онъ слѣдовалъ за Христомъ въ дѣлахъ жизни, такъ надлежало ему слѣдовать за нимъ и въ мученіяхъ и страданіяхъ, прежде чѣмъ покинуть міръ сей. И съ этого часа св. Францискъ сталъ обильнѣе вкушать и ощущать сладость божественнаго созерцанія и небесныхъ посѣщеній. Непосредственно передъ запечатлѣніемъ святыхъ стигматъ одно изъ сихъ посѣщеній подготовило его къ этому чуду; вотъ какъ оно произошло.

Наканунѣ сентябрьскаго праздника св. Креста св. Францискъ, пребывая въ глубинѣ своей кельи, погрузился въ молитву, и увидѣлъ онъ ангела Божія, рекшаго ему отъ лица Владыки своего: «Мнѣ поручено утѣшить и предупредить тебя, чтобы ты готовился и смиренно настроился со всѣмъ терпѣніемъ исполнить, что Богъ повелитъ тебѣ. И св. Францискъ отвѣтилъ ему: «Я заранѣе готовъ съ благоговѣніемъ перенести все что Господь захочетъ сдѣлать со мной». И только онъ это сказалъ, ангелъ исчезъ.

Насталъ слѣдующій день, праздникъ св. Креста; и съ зари этого дня св. Францискъ предался молитвѣ передъ входомъ въ свою келью; обративъ къ востоку лицо свое въ такихъ выраженіяхъ сталъ онъ молиться: «О Господи Иисусе Христе, двѣ милости прошу я Тебя оказать мнѣ передъ моей смертью. Первая состоитъ въ томъ, чтобы еще въ сей жизни ощущалъ я душою и тѣломъ какія мученія Ты перенесъ, сладчайшій Иисусе, во время Твоего жестокаго Страданія; а вторая милость—чтобы могъ я испытать сердцемъ, какой безконечной любовью Ты былъ воспламененъ, о Сыне Божій, соглашаясь перенести такое страданіе ради насъ, бѣдныхъ грѣшниковъ!» И послѣ долгихъ подобныхъ молитвъ онъ понялъ, наконецъ, что Богъ услышалъ его и что, насколько это допускаетъ естество человѣческое, ему будетъ дано ощутить и познать просимое.

Получивъ это обѣщаніе, св. Францискъ началъ благоговѣнно размышлять о Страстяхъ Христовыхъ и о его безконечной любви; и пылъ набожнаго воодушевленія разрастался въ немъ настолько, что въ силу любви и состраданія все превращалось для него въ Иисуса; и такъ, будучи весь поглощенъ созерцаніемъ, онъ въ то же утро увидѣлъ нисходящаго съ небесъ серафима съ шестью блестящими и пламенѣющими крылами, и,

когда этотъ серафимъ быстрымъ полетомъ приблизился къ св. Франциску, святой узналъ въ немъ, насколько онъ могъ различить, образъ Распятаго, и крылья его были расположены такъ, что два изъ нихъ подымались надъ его головой, два другихъ были распростерты для полета, остальные закрывали его тѣло. Увидѣвъ это, св. Францискъ былъ объятъ страхомъ и въ то же время онъ почувствовалъ себя полнымъ радости, печали и дивленія. Милостивый видъ Христа, удостоившаго его своего посѣщенія и смотрѣвшаго на него ласковымъ взоромъ, приводилъ его въ радость; но, видя Его распятымъ на крестѣ, онъ испытывалъ безконечную боль состраданія; вмѣстѣ съ тѣмъ очень дивился онъ столь странному и необычному видѣнію, хорошо зная, что немощь и тѣлесныя страданія не соотвѣтствуютъ безсмертію серафического духа; и открылъ ему явившися, что не мученичествомъ тѣла, а пламеніемъ духа онъ долженъ былъ претвориться въ совершенное подобіе распятаго Христа, на что по велѣнію Божію и указывало ему сіе чудное видѣніе. И возсіяло тогда на Альвернской горѣ блистающее пламя, освѣтившее всѣ окружающія горы, будто солнце, сошедшее на землю. И пастухи, ночевавшіе въ этихъ мѣстностяхъ, видя гору воспламененною и окрестность облитую свѣтомъ, были объаты великимъ страхомъ, какъ сами они впоследствии рассказывали братьямъ, прибавляя, что пламя сіе сіяло на горѣ Альвернской болѣе часа. И, подобно сему, отъ этого свѣта, проникшаго черезъ окна въ окрестныя хижины, отправлявшіеся въ Романью погонщики муловъ, думая, что солнце уже взошло, встали со своихъ постелей и стали сѣдлать и нагружать своихъ муловъ; выйдя въ путь, они увидѣли, что пламя потухаетъ, уступая мѣсто настоящему солнцу.

И во время своего появленія подъ видомъ серафима, Христось сообщилъ св. Франциску нѣчто высокое и сокровенное, о чемъ святой во время своей жизни не хотѣлъ никому говорить, послѣ же своей смерти онъ согласился открыть это, какъ будетъ видно впоследствии. И вотъ каковы были слова сіи: «Знаешь ли ты, говорилъ ему Христось, что я сдѣлалъ тебѣ? Я далъ тебѣ стигматы—знаки Моихъ страданій, чтобы ты былъ Моимъ знаменосцемъ. И, подобно тому, какъ въ день Моей смерти, я сошелъ въ Лимбы и извелъ оттуда находившіяся тамъ души, такъ же силою данныхъ тебѣ стигматъ Моихъ, я позволяю тебѣ каждый годъ, въ день твоей смерти спускаться въ чистилище и

изводитъ оттуда силою твоихъ стигматъ всѣ души членовъ трехъ орденовъ твоихъ, Миноритовъ, Сестеръ и Терціаріевъ, а также вѣхъ другихъ, чтущихъ тебя съ любовью, коихъ ты тамъ найдешь. Эти души ты можешь увлекать за собою въ рай, чтобы уподобиться Мнѣ въ смерти, какъ былъ Мнѣ подобенъ ты и въ жизни!».

Когда же черезъ долгое время послѣ сокровенной бесѣды исчезло сіе таинственное видѣніе, оно оставило въ душѣ святого Франциска безконечный жаръ и безконечное пламя божественной любви, на тѣлѣ же его оно оставило чудесное изображеніе Страстей Христовыхъ. Ибо тотчасъ же стали появляться на рукахъ и ногахъ Франциска знаки гвоздей на подобіе тѣхъ, какіе онъ видѣлъ на тѣлѣ распятаго Иисуса Христа во время появленія Его въ видѣ Серафима,—а именно—казалось, что руки и ноги его были пронзены по срединѣ гвоздями, головки которыхъ на ладоняхъ рукъ и на подошвахъ ногъ приподымались надъ тѣломъ; и эти гвозди настолько превышали тѣло, что въ промежутокъ, какъ въ кольцо, можно было просунуть палецъ; головки гвоздей были круглы и черны. Также, на правомъ боку появилась не заживавшая болѣе красная и кровавая рана отъ удара копьемъ, рана очень часто источавшая кровь на груди Франциска и напоявшая ея тунику и обувь¹⁾. И товарищи святого, не слы-

1) Сравнивая описаніе св. Стигматъ серафического отца—перваго стигматизованнаго святого—съ многочисленными описаніями Стигматъ позднѣйшихъ святыхъ и подвижниковъ, нельзя не замѣтить поразительнаго сходства между нѣкоторыми изъ нихъ. Вотъ, напримѣръ, описаніе Стигматъ величайшей католической подвижницы нашихъ временъ, серафической дѣвы Джеммы Гальганы, сочетавшей необыкновенную святость, рѣдкое по глубинѣ и полнотѣ переживаній приобщеніе къ страстямъ Христовымъ и высоту мистическаго совершенства съ простотою малаго дитяти. „Помимо предшествующей экстазу собранности духа никакой внѣшній признаковъ, никакого ощущеніе боли не предвѣщало ихъ (періодическое) появленіе. Съ появленіемъ экстаза внѣзапно появлялось на верхней части рукъ и срединѣ ладоней красное пятно; подъ эпидермой и въ мясѣ постепенно образовывалась расщелина, имѣющая форму неправильнаго круга на ладоняхъ и продолговатая съ противоположной стороны: наконецъ, эпидерма разрывалась и показывалась рана въ десять миллиметровъ шириною и въ двадцать длиною на ладоняхъ и только двухъ миллиметровъ съ верхней стороны руки. Эта расщелина, иногда очень поверхностная и едва замѣтная для невооруженнаго глаза, обыкновенно достигала большой глубины, и казалось, что она проходитъ черезъ всю толщу руки, проколотою, сказали бы, съ одной стороны до другой. Казалось, говорю я,

шавъ еще отъ него повѣствованія о чудѣ, замѣтили, что онъ не хотѣлъ открывать ни рукъ, ни ногъ своихъ; видя же его тунику и обувь, когда онъ ихъ мылъ, запятнанными кровью, они уразумѣли, что на рукахъ и ногахъ его, а также на боку было данное ему въ знакъ вѣрности Богу отпечатлѣніе ранъ Господа нашего Иисуса Христа¹⁾.

Сопоставляя приведенные источники, мы прежде всего отмѣтимъ, что стигматизація была явленіемъ нравственно безупречнымъ. «Св. Францискъ не былъ подобенъ любопытному зрителю Величія, помогающемуся славы, но какъ вѣрный и разумный рабъ стремился узнать волю Божію и пламенно желалъ ее исполнить» — говоритъ св. Бонавентура. Мысль, что онъ достоинъ участвовать съ Иисусомъ въ искупленіи грѣховъ міра, какъ видно, совершенно отсутствовала у св. Франциска²⁾.

потому что раны проливали кровь сгустками и закрывались, какъ только кровь останавливалась, а потому, для удостовѣренія, нужно было бы обратиться къ помощи медицинскаго стилета, на что никогда не отваживались по причинѣ благоговѣйнаго страха, внушаемаго въ этомъ состояніи экстаичкой. Операция была бы къ тому же и затруднительной: руки судорожно содрогались вслѣдствіе боли, а отверстіе язвъ было закрыто со стороны ладони выпуклостью, которую съ перваго взгляда можно было бы считать за скопленіе кусковъ запекшей крови, но которая на самомъ дѣлѣ была мясиста и тверда; она поднималась съ совершенно свободныхъ краевъ и принимала видъ головки гвоздя двухъ съ половиной сантиметровъ въ діаметрѣ. Стигматы ногъ — большей величины и окруженные багровыми пятнами, обладали большимъ діаметромъ въ верхней части ногъ, чѣмъ на ступнѣ, впротівоположность Стигматамъ рукъ; кромѣ того, язва лѣвой ноги была столь же широка въ верхней части, какъ язва правой ноги на ступнѣ, какъ это и должно было быть, если ноги Искупителя были пригвождены ко кресту однимъ только гвоздемъ, и правая нога располагалась надъ лѣвой“ (La seraphique vierge de Lucques Gemma Galgani (1878—1903) par Le R. P. Germain de saint Stanislas, C. P. son Directeur spirituel. Adapté de l'italien par le R. P. Félix de Jésus Crucifié. 1910). Кромѣ вышеописанныхъ Стигматъ и язвы праваго бока замѣчательная подвижница была отмѣчена и другими чудесными знаками, свидѣтельствовавшими о ея приобщеніи и къ прочимъ страстямъ Христовымъ, но описаніе ихъ вывело бы насъ за предѣлы настоящей статьи, касающейся вопроса о стигматизаціи лишь въ связи съ мистикой св. Франциска. — Реальность явленія стигматизаціи не можетъ подлежать сомнѣнію и неоднократно была засвидѣтельствована докторами, какъ католиками, такъ и рационалистами.

1) La terza Consideratione оканчивается описаніемъ узрѣнія св. Стигматъ братьями Иллюминатомъ и Леономъ и сошествія св. Франциска со святой горы.

2) Г. Дюма (Revue de deux mondes, 1907, V, „La stigmatisation chez les mystiques chrétiens), говоря о стигматизаціи, замѣчаетъ, что стигматизованные

Но стигматизация была не только нравственно чиста и, следовательно, угодна Богу, а, происхождение идеи ея, мысли Франциска объ уподоблении Господу въ страданіяхъ, было божественное. По свидѣтельству житій, духъ Франциска внялъ благодатному въшпанію Божію, велѣвшему ему довѣриться троекратному (и, конечно ужъ, не подготовленному) раскрытію св. Евангелія. Также и «небесныя посѣщенія и видѣнія», о которыхъ упоминаетъ св. Бонавентура и которыя подробно изложены въ Fioretti, были видѣніями непосредственными и для самого св. Франциска неожиданными и не могли быть поэтому созданіями его напряженнаго воображенія; а эти видѣнія и внушили св. Франциску мысли о стигматизации.

Что касается до подготовленія св. Франциска къ стигматизации, то, по словамъ св. Бонавентуры, Францискъ «возлеталъ ввысь въ пламени серафическихъ устремленій и превращался въ сладостномъ состраданіи въ Того, кто отъ избытка любви захотѣлъ быть распятымъ». Серафическія устремленія, по свидѣтельству всѣхъ мистиковъ, какъ востока, такъ и запада, могутъ привести только къ истинному мистическому воспріятію, а что касается до состраданія, то, какъ мы видѣли выше, оно могло появиться только вслѣдствіе сердечной медитации, и если

радуются, „qu' ils ont admis, par une sorte de grace divine à perpétuer le sacrifice de leur Dieu, à expier comme lui des fautes, dont ils sont personnellement innocents“. Эти слова сказаны вскользь; къ нимъ не приводится ни одного текстуальнаго свидѣтельства, кромѣ развѣ словъ современнаго писателя Гюисманса; но Гюисмансъ отъ себя восхваляетъ одну стигматизованную святую. — Русскій историкъ, В. Герье, извлекая въ своей книгѣ „Францискъ, какъ апостолъ нищеты и любви“ главныя мысли изъ статьи Дюма, беретъ эту мысль (стр. 315) въ качествѣ характерной черты, объясняющей радость стигматизуемыхъ и совершенно произвольно вкладываетъ въ нее отгѣнокъ гордости. Наконецъ, г. Лодыженскій специально останавливается на мысли Дюма, черпая ее изъ книги Герье и ставитъ мнимое самоуслаженіе въ упрекъ стигматизуемымъ. — Смирненіе стигматизуемыхъ явствуетъ ярче всего изъ словъ св. Катерины изъ Генуи: „Если бы было возможно, чтобы я изъ любви къ Богу претерпѣла всѣ мученія всѣхъ Мучениковъ и даже мученія ада, то и тогда не думала бы я удовлетворить любви и благости Божіей, въ коей онъ насъ сотворилъ, искупилъ и призвалъ и не считала бы Бога несправедливымъ: ибо самъ по себѣ, безъ благодати Божіей, человѣкъ хуже діавола такъ какъ діавольскъ есть духъ безтѣлесный, а человѣкъ, безъ благодати Божіей, сечь діавольскъ воплощенный (A. S. Sept V, Vita S. Catharinae Flisca Adurna Genuensis. 15 Sept.).

сказано, что св. Францискъ «превращался» во Христа въ состраданіи, то это указываетъ на особо усиленную медитацію; но медитація сердца, какъ мы знаемъ, также можетъ привести только къ истинному мистическому воспріятію. А если такъ, то у насъ нѣтъ никакого основанія раздѣлять видѣніе Франциска на двѣ части,—на дѣйствительное видѣніе серафима и на наложенный на него головнымъ воображеніемъ самого Франциска образъ Христа; мы для этого не только не имѣемъ никакого основанія, но это и противорѣчитъ всему, что мы знаемъ о стигматизаціи, подготовленной сердцемъ, а не головой. Слова св. Бонавентуры: «Когда серафимъ приблизился къ мужу Божію, между крылами его появился образъ Распятаго», нужно поэтому понимать какъ ихъ понималъ самъ св. Бонавентура, т.-е., что Францискъ, видя приближающагося Серафима, различилъ въ немъ образъ Христа.

Также и слова Fioretti, что передъ видѣніемъ все превращалось для Франциска во Христа, нельзя примѣнять къ серафиму, ибо для того, чтобы серафимъ въ глазахъ св. Франциска превратился во Христа, нужно было, чтобы воображаемый образъ Христа реализовался, а мнимо релизоваться онъ не могъ, такъ какъ былъ объектомъ сердечной, а не умственной медитаціи.

Если нельзя раздѣлять видѣніе на двѣ части: на дѣйствительное видѣніе серафима и мнимое видѣніе Христа, то слова Челано о непонятности видѣнія, подтверждаемая другими авторами, лишній разъ свидѣтельствуютъ объ его духовности. То же касается и «несравненной красоты», о которой пишетъ блаж. Тома.

Итакъ, Франциску появился дѣйствительный Иисусъ Христосъ въ образѣ серафима. Но какъ именно произошла сама стигматизація? Св. Бонавентура и Fioretti говорятъ, что Францискъ «долженъ былъ превратиться въ совершенное подобіе Христа не мученичествомъ тѣла, а пламенѣніемъ духа»; и изъ житій видно, что отпечатлѣніе стигматъ не было слѣдствіемъ пораненія, которое могъ бы причинить Франциску Христосъ во время своего появленія и не сопровождалось ни видѣніемъ копья, ни огненнаго луча, поражающихъ часто руки, ноги и грудь стигматизуемыхъ. Св. Франциску, какъ замѣчаетъ и Дюма ¹⁾ должна была принадлежать болѣе активная роль въ

¹⁾ Revue de deux mondes 1907, V., „La stigmatisation chez les mystiques chrétiens“.

стигматизаціи, такъ какъ крестныя раны появились на его тѣлѣ сами по себѣ. Но стигматизація не могла быть также результатомъ длительного и напряженного самогипноза. «Мысленное внушеніе и волевые импульсы» могли бы привести къ стигматизаціи въ томъ только случаѣ, если бы св. Францискъ всецѣло и исключительно былъ поглощенъ мыслью объ образованіи крестныхъ ранъ въ своемъ тѣлѣ; но тогда любовь не могла бы быть основнымъ моментомъ стигматизаціи. Мы знаемъ, однако изъ житій, что св. Францискъ превращался въ совершенное подобіе Христа, «пламенѣніемъ духа» и любовью. Итакъ, очевидно, что для того, чтобы появились на тѣлѣ св. Франциска св. стигматы, онъ долженъ былъ, отрѣшившись отъ всего своего, отъ всѣхъ собственныхъ мыслей и ощущеній, предаться созерцанію появившагося Христа и какъ бы отождествляясь съ нимъ въ любви, пережить его страданія. Только при такихъ условіяхъ тѣлесная жизнь его могла подчиниться другому закону, другой необходимости, принять другой образъ бытія, только въ такомъ случаѣ кровь могла потечь по другому руслу и могли образоваться крестныя раны. А если такъ, то понятно, что св. Францискъ долженъ былъ отрѣшиться во время стигматизаціи отъ какой бы то ни было мысли о себѣ и о перенесеніи мистически переживаемыхъ страданій Христовыхъ въ свое тѣло. Эта мысль только помѣшала бы погруженію св. Франциска во Христа.

Стигматизація всецѣло принадлежала къ мистикѣ духовной, въ ней не было ничего искусственного, внушеннаго, внутренне лишеннаго цѣны. Запечатлѣніе ранъ Христовыхъ было слѣдствіемъ дѣйствительнаго внутренняго единенія съ дѣйствительно появившимся Франциску Господомъ въ благодатной любви къ его святому человѣчеству. Будучи величайшимъ проявленіемъ мистики человѣчества Христова у величайшаго ея представителя, стигматизація во всѣхъ отношеніяхъ была явленіемъ благодатнымъ. По мнѣнію большинства богослововъ сверхестественная реальность не созерцается въ видѣніяхъ непосредственно. Видѣнія, если они отъ Бога, сверхестественны и благодатны, но благодать воздѣйствуетъ обычно не снаружи вовнутрь, а изнутри наружу. Созерцаемое въ видѣніи обладаетъ поэтому реальнымъ характеромъ, мистикъ дѣйствительно общается съ человѣчествомъ Господа Иисуса, съ Его Пречистой Матерью, со Святыми, но такъ

какъ, по выраженію Görges'a ¹⁾, созерцаемые объекты, включая и самую воскресшую тѣлесность, сокрыты въ глубинахъ духовнаго Мира, то и общеніе съ ними происходитъ въ глубинѣ духа. Въ силу же естественнаго склада человѣческой души—и особенно въ тѣхъ личностяхъ, сознаніе которыхъ не отвлечено особыми аскетическими приѣмами во внѣпространственную, чисто-духовную плоскость, а проявляется сквозъ плоскость душевно-тѣлесную, не теряя при этомъ ни свободы, ни глубины своей духовной воспримчивости—то, что происходитъ въ глубинахъ духа отражается въ воображеніи, а иногда и въ тѣлесной плоскости сознанія. Воспринимаемые образы, слѣдовательно, естественнаго происхожденія и субъективны, но тѣмъ не менѣе обладаютъ всей полнотой сверхестественнаго и благодатнаго значенія.

Стигматизація, будучи слѣдствіемъ истинно-благодатнаго видѣнія, есть также особый сверхестественный даръ Божій, но даръ этотъ непосредственно приѣмлется душою, къ тѣлесной же стигматизаціи приводитъ его естественное и субъективное отображеніе въ видѣніи. Душевная стигматизація состоитъ въ претвореніи душевной жизни по образу жизни страдающаго Христа, и, если это претвореніе достигаетъ полноты, душевная стигматизація (независимо отъ того, отражается ли она въ тѣлѣ или нѣтъ) является однимъ изъ различныхъ выраженій совершеннаго уподобленія Христу. И если полное единеніе со Христомъ и уподобленіе Ему имѣетъ существенное и освящающее значеніе для всей религіозно-нравственной и мистической жизни христіанина, то стигматизація, по мнѣнію богослововъ, даже если она и всецѣлая, такимъ значеніемъ не обладаетъ; она можетъ присутствовать или отсутствовать въ средѣ мистическихъ переживаній подвижника безъ какого бы то ни было измѣненія въ его святости и мистическомъ совершенствѣ. По словамъ Бенедикта XIV ²⁾ она является скорѣе однимъ изъ видовъ даромъ даруемой благодати—*gratia gratis data*.

Что касается св. Франциска, то «можно думать, что въ сердцѣ его, если еще и не въ плоти, глубоко запечатлѣлись стигматы святыхъ страстей»,—говорить, какъ мы видѣли, Челано, повѣствуя о второмъ изъ извѣстныхъ намъ явленій распятаго Господа

¹⁾ Görres, *Christliche Mystik*, II, Regensburg, 1837; p. 447.

²⁾ *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione* 3,49, n. 14.

святому. Но если св. Францискъ достигъ душевной стигматизаціи при самомъ началѣ своего подвижничества, то можно предполагать, что она не была еще всецѣлой, ибо, по словамъ св. Бонавентуры, св. Францискъ непосредственно передъ видѣніемъ серафима «превращался въ сладостномъ состраданіи въ Того, кто отъ избытка любви захотѣлъ быть распятымъ»; эти слова показываютъ, что полное превращеніе во Христа еще не было достигнуто св. Францискомъ передъ стигматизаціей тѣла; о томъ же свидѣтельствуетъ и предшествовавшая тѣлесной стигматизаціи молитва святого, о которой мы читаемъ въ Fioretti. Завершеніе душевной стигматизаціи должно было, поэтому, совпасть съ видимымъ пріятіемъ ранъ Христовыхъ, во время котораго Францискъ «пламенѣніемъ духа» «превратился въ совершенное подобіе распятаго Христа».

Мы видимъ такимъ образомъ, что, насколько это допускала вмѣщаемость его личности, св. Францискъ совершенно уподобился Христу, и не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ образомъ. Этимъ онъ достигъ послѣдняго предѣла совершенства въ мистикѣ св. человѣчества Христова.

V.

Всякая мистика есть имманентное единеніе съ Божествомъ, и всѣ виды мистическаго воспріятія стоятъ въ связи другъ съ другомъ. Такъ и мистика человѣчества Христова частью переходитъ въ мистику внѣпространственныхъ богосозерцаній. Погружаясь въ неизреченную благодать обоженной плоти Христовой, обоняя благоуханія, передъ которыми вся полнота земныхъ ароматовъ кажется зловоніемъ, и созерцая таинственное сіяніе Лица Христова, мистикъ приходитъ къ познанію Божества, благодатию своею преобразившаго и наполнившаго человѣческую природу Христа. Зачастую пространственное сознаніе исчезаетъ во время самого воспріятія, часто послѣ, и для этого достаточно воспоминанія явленнаго. Мистикъ, какъ говорится въ одномъ памятникѣ¹⁾, «раскрываетъ» человѣчество Христово и приходитъ къ созерцанію Божества. «Видѣніе воскресшаго человѣчества Христова приводитъ душу въ такое состояніе,— пишетъ св. Тереза,— что она совершенно лишилась бы силъ, если

¹⁾ Actus B. Francisci et sociorum ejus.

бы дѣйствіемъ сверхестественной благодати Господь не вводилъ ее въ экстазъ, отъемлющій отъ очей ея Его Божественное присутствіе. Правда, видѣнное вскорѣ забывается, но впечатлѣніе величія и красоты остается и не можетъ уже выйти изъ памяти... Въ этомъ экстазѣ, какъ мнѣ кажется, душа пріемлетъ большую и сильнѣйшую любовь къ Богу, чѣмъ въ предыдущемъ видѣніи, и какъ видѣніе, въ которомъ Богъ являетъ намъ себя безъ образовъ болѣе возвышенно, то, въ которомъ Онъ показываетъ Себя въ какомъ-нибудь подобіи болѣе сообразно съ нашей слабостью, такъ какъ болѣе запечатлѣвается оно въ нашей памяти и въ нашемъ духѣ посредствомъ воспоминанія и воображенія, остающихся въ насъ послѣ его Божественнаго присутствія. Но эти два рода видѣній приходятъ всегда совмѣстно, и Богъ допускаетъ это для того, чтобы одно открыло очамъ души нашей великолѣпіе, красоту и славу Его пресвятого человѣчества, а другое дало бы ей познать, что Богъ все можетъ, всѣмъ управлять, надъ всѣмъ царствуетъ, и что любовь Его безгранична»¹⁾.

Встрѣчается и обратное отношеніе: такъ, въ промежутки между своими погруженіями въ пресущественный мракъ Божій, бл. Ангела созерцала распятаго Христа²⁾. Созерцаніе распятаго человѣчества Христова слѣдовало у нея и за созерцаніемъ вѣчнаго Божественнаго Свѣта. Такъ «однажды,—пишетъ она,—была я подъята, привлечена и поглощена созерцаніемъ несотвореннаго свѣта, и что видѣла я, сказать не могу. Воздѣйствіе продолжалось еще, и явилось мнѣ подобіе благословеннаго Богочеловѣка распятаго, словно только еще снятаго со креста»³⁾

Св. Францискъ, по свидѣтельству житій, также обладалъ внѣгглесной и вообще внѣпространственной мистикой. «Приходя въ экстазъ, онъ созерцалъ Сѣдящаго въ несказанной и непостижимой славѣ одесную Отца Всевышняго Сына Всевышняго, присносущаго и соцарствующаго со Отцемъ въ единствѣ Святого Духа, Бога Вседержителя, ему же слава во вѣки вѣковъ аминь⁴⁾». «Часто пребывалъ онъ въ такой сладости

¹⁾ S. Teresa. Libro de su vida, cap. XXVIII. Цит. по французскому переводу. Oeuvres de sainte Thérèse, traduites en français par *Arnaud d'Andilly*. Г. П. A. Limoges. 1836.

²⁾ A. S. Januarii I, 4 jan. vita B. Angelae ex Fulginio, 77.

³⁾ *ibid*, 126.

⁴⁾ I Cel. 115.

созерцанія, что никому не могъ повѣдать испытаннаго въ экстазѣ, превышающаго человѣческаго чувства ¹⁾). «И св. Францискъ возглаголаше столь сладостно и свято, столь велельпно и божественно, что и самъ онъ и св. Клара съ ея подругами и всѣ другіе, сидѣвшіе вокругъ ихъ бѣднаго стола, были поглощены и восхищены величайшею благодатью Всевышняго и пока сами они пребывали въ экстазѣ и возсѣдали съ обращенными къ небу руками и очами ²⁾), жителямъ Ассизи, Бетоны и другихъ мѣстностей казалось, что церковь св. Маріи съ Ангелами и весь монастырь и окружающій лѣсъ были объаты пламенемъ, и что великій пожаръ распространился по всѣмъ этимъ мѣстамъ. И жители Ассизи поспѣшно направились туда для помощи, твердо увѣренные, что все погибаетъ въ огнѣ. Пришедши же къ мѣстамъ тѣмъ, они увидѣли, что ничто не было затронуто огнемъ и не потерпѣло вреда. Проникнувъ затѣмъ въ монастырь, увидѣли они, что св. Францискъ, св. Клара и всѣ ихъ сподвижники были погружены въ Бога, и что сидѣли они осѣненные силою свыше вокругъ прескромнаго ихъ стола. И поняли тогда пришедшіе, что божественный огонь воспламенялъ святыхъ, преисполняя ихъ утѣшеніями божественной любви. И удались они въ духовной радости. Святые же были настолько подкрѣплены божественнымъ утѣшеніемъ души, что совершенно не коснулись тѣлесной пищи или очень мало... ³⁾».

Изъ этихъ примѣровъ достаточно ясно видно, что св. Францискъ обладалъ и экстатической мистикой. Но высшая степень мистическаго совершенства состоитъ, какъ мы видѣли, не въ экстатическомъ созерцаніи благодатнаго отображенія Божія, а въ приобщеніи духа къ несотворенному бытію абсолютнаго. Къ этому стремятся всѣ углубленные созерцатели Божества; всѣ они считаютъ послѣднимъ предѣломъ своихъ стремленій вѣчное насыщеніе безпредѣльной алчбы духа. Но потенція приобщенія къ вѣчному бытію, неисторжимая изъ естества человѣческаго и составляющая высшее его единство, глубочайшій центръ и основу всей его тварной жизни, потенція, актуализуемая послѣ долгаго, обычно, пути совершенствованія, потенція эта была актуализо-

¹⁾ II Cel. 98. Cf. I Cel. 92; II Cel. 101; S. Bon. 125, 141; Fior. I, IV Consid и др.

²⁾ Вопреки утвержденію г. М. В. Лодыженскаго такое положеніе тѣла во время экстаза часто встрѣчается и у восточныхъ Святыхъ. См. Четы-Минев.

³⁾ Fior. XV.

вана въ Богочеловѣкѣ Христѣ съ перваго момента Его жизни. Достигающіе, поэтому, высшаго предѣла мистическаго совершенства въ сверхтварномъ единеніи съ Божествомъ приходятъ черезъ это и къ совершенному уподобленію Христу. Но также и всѣ тѣ мистики, высшею цѣлью подвижничества которыхъ было единеніе съ Христомъ, при совершенномъ въ Него превращеніи приобщаются вмѣстѣ съ Нимъ и ко всей полнотѣ божественнаго бытія и приходятъ къ тому же, къ чему и всѣ глубинно-созерцательные мистики.

Благодать Божія, жившая въ св. Францискѣ, не только увлекала его къ созерцанію Божества и обоженнаго человѣчества, она сообщала ему дары пророчества, сердецвѣдѣнія и чудотворенія. Нравственно свободная личность, будучи соединена съ Богомъ, служить храмомъ его надмірныхъ силъ, которыми она къ вящей славы Божіей и измѣняетъ естественный порядокъ вещей, вовсе не противорѣча при этомъ законамъ природы, а внося только новые, всемогущіе факторы въ міровые процессы. Даръ чудотворенія присущъ всѣмъ соединеннымъ Богомъ (т.-е. святымъ) личностямъ, а слѣдовательно и мистикамъ, имманентно сознающимъ свою связь съ Божествомъ. Въ частности даръ чудотворенія былъ присущъ и св. Франциску.

Чудеса св. Франциска особенно интересны со стороны ихъ содержанія и отношенія къ основному идеалу святого, но разсмотрѣніе ихъ съ этой точки зрѣнія вывело бы насъ изъ предѣловъ настоящей статьи, касающейся внѣшней религіозной дѣятельности св. Франциска только въ связи съ мистическими основами его внутренней жизни. Мы не можемъ, однако, не указать на наличность чудесъ у св. Франциска, лишній разъ свидѣтельствующую о благодатности его мистики. О чудесахъ св. Франциска составлено бл. Томой изъ Челано особое сочиненіе—*Tractatus de miraculis*,—а въ житіяхъ чудесамъ посвящены обширныя главы. По свидѣтельству біографовъ св. Францискъ исцѣлялъ больныхъ и убогихъ, слѣпымъ возвращалъ зрѣніе, изгонялъ бѣсовъ, претворялъ воду въ вино, укрошалъ звѣрей, умножалъ количество пищи, подымался въ молитвѣ на воздухъ и совершалъ всевозможныя другія чудеса подобно своему божественному учителю. Даже вещи, къ которымъ онъ прикасался, обладали чудотворной силой. Св. Францискъ продолжалъ творить чудеса и послѣ смерти, особенно силою св. стигматъ.

Исцѣленія, совершенныя св. Францискомъ, не были слѣдствіями искусственно возбужденной въ больномъ экзальтаціи, мгновенной вспышкой въ немъ цѣлительной энергіи послѣ долгаго гипноза,—наоборотъ, они совершались сразу ¹⁾, какъ только св. Францискъ прикасался къ больному, осянялъ его крестнымъ знаменіемъ или примѣнялъ какой-нибудь другой способъ исцѣленія. Почти каждый разъ употребляется въ повѣствованіи о чудѣ слово «statim» (тотчасъ) или «subito» (сразу). Напримѣръ:

«Когда св. Францискъ сотворилъ крестное знаменіе надъ глазами нѣкоей жены, страдавшей слѣпотой, она *тотчасъ* удостоилась получить зрѣніе ²⁾».

Или:

«... Помолившись, св. Францискъ перекрестилъ его и благословилъ. Мужъ же тотъ *сразу* выздоровѣлъ и впослѣдствіи уже не несъ тягостей этой болѣзни ³⁾».

Благодать есть единое божественное условіе всякой мистики, даже сверхблагодатной (единая основа мистики есть сама непостижимая Божественная Сущность, вѣчно проявляющаяся въ Троичности Лицъ). Внѣшнимъ признакомъ этого единства являются общіе всѣмъ святымъ дары чудотворенія и пророчества. Но какъ проявленіе живого Бога, благодать различными путями воздѣйствуетъ на разныхъ подвижниковъ. Руководя ихъ въ избраніи и постиженіи основного принципа ихъ жизни, благодать Божія однихъ увлекаетъ въ пустыню, другихъ, какъ св. Франциска, предназначаетъ быть апостоломъ, третьимъ открываетъ разумъ къ постиженію догматовъ. Сообразуясь въ руководительствѣ человѣкомъ съ его индивидуальными особенностями, онъ однихъ преимущественно воспламеняетъ любовью къ Богу-человѣку и превращаетъ въ совершенное подобіе Христа въ стигматизаціи, другихъ прямо выводитъ къ вѣчному истоку бытія, за

¹⁾ Это касается и прочихъ святыхъ Католической Церкви. Совершенно непонятно, почему г. М. В. Ладженскій, утверждающій, что въ католическомъ мірѣ нѣтъ истинныхъ чудесъ, черпаетъ свои свѣдѣнія у антицерковнаго и тенденціознаго писателя Зола, когда существуетъ великое множество житій католическихъ святыхъ, изданныхъ хотя бы въ Аста Sanctorum. Чудеса въ католическомъ мірѣ совершались всегда, совершаются и доннѣ. Такъ, чудеса новоявленной французской подвижницы Терезы считаются сотнями.

²⁾ I Cel. 67.

³⁾ I Cel. 68.

предѣлы самой благодати. Но проистекая всегда отъ единого Бога, благодать во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ сохраняетъ единство, и это единство выражается не только въ соприкосновеніи различныхъ видовъ благодати въ одной личности, какъ, на примѣръ, въ св. Францискѣ Ассизскомъ, но и во внутреннемъ благодатномъ и пресущественно-надблагодатномъ единеніи всѣхъ святыхъ въ Богѣ, въ томъ, что надъ ними исполняется молитва Сына Божія: «Да вси едино будутъ: якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ Насъ едино будутъ» (Іоан. XVII. 21).

Б. В. Погожевъ.

Ученіе Лейбница объ апперцепціи, какъ обоснованіе творческаго развитія психическихъ силъ.

Стоить ли лишній разъ раскрывать пожелтѣвшія страницы когда то написанныхъ философскихъ разсужденій? Стоитъ ли въ исторіи философіи искать рѣшеній и постановокъ вопросовъ проблемъ чисто психологическихъ? Наука такъ быстро идетъ впередъ; эмпирическая психологія какъ будто сдѣлала такіе успѣхи за послѣдніе десятки лѣтъ, что, повидимому, совсѣмъ излишне психологамъ обращаться къ минувшимъ днямъ старой философіи, когда новыя идеи психологіи были тѣсно переплетены съ метафизическими разсужденіями.

Въ особенности подобныя сомнѣнія возникаютъ, когда взоръ нашъ обращается къ такимъ современнымъ идеямъ, какъ принципы апперцептивной психологіи. Вѣдь именно только въ наши дни стало возможнымъ говорить объ апперцептивномъ направленіи, какъ цѣлой школѣ въ психологіи. Къ этому направленію примкнули такія громкія для современной науки имена, какъ Вундтъ, Эрдманнъ, Липпсъ, Ерузалемъ и др. Правда, Лейбницъ первый ввелъ въ психологію понятіе апперцепціи, но можно ли у него искать систематическаго разсмотрѣнія вопроса?

Въ современныхъ ученіяхъ объ апперцепціи далеко не все обстоитъ благополучно; особенно смущаетъ какая-то недоговоренность и эмпирическая пестрота основного тезиса. Возьмемъ наиболѣе виднаго представителя даннаго направленія и наиболѣе принципіальнаго психолога—Вундта. Въ его книгахъ ясно чувствуется, что авторъ нашелъ факты сознанія, которые дѣйствительно требуютъ своего кореннаго обоснованія; ассоціативная теорія безсильна передъ лицомъ этихъ фактовъ; она не только не

въ состояніи истолковать ихъ, она внутренне даже не имѣетъ права признать ихъ существованія. И вотъ Вундтъ опредѣленно констатируетъ такіе факты и ищетъ ихъ оправданія; но тутъ происходитъ слѣдующее—Вундтъ взамѣнъ теоріи апперцепціи даетъ въ концѣ концовъ только терминъ апперцепціи, и въ его ученіи внутренняя структура апперцептивного акта видоизмѣняется въ зависимости отъ случайнаго содержанія условно-установленныхъ фактовъ. То это восхождение представленій къ большей ясности ¹⁾, то это чувства ²⁾, то вниманіе ³⁾, то воля ⁴⁾, то самосознаніе ⁵⁾; у Вундта, наконецъ, можно найти и логическое понятіе апперцепціи ⁶⁾.

Правда, всѣ это факты объединены внутренне питающимъ ихъ принципомъ (это вѣрно подмѣчено Вундтомъ), но надо вскрыть этотъ принципъ систематически и положительно обосновать его, вынести же за скобки изъ составившейся случайно суммы, напр., моментъ активности ⁷⁾—еще не значить дать какое-нибудь опредѣленное объясненіе. Если Вундтъ лично и пытается подчасъ не порывать связи своей психологіи съ метафизическими разсужденіями, ⁸⁾

¹⁾ „... indem wir das Auftreten einer dunkeln Vorstellung im Bewusstsein die *Perception*, das Auftreten einer klaren Vorstellung aber die *Apperception* nennen“ („Vorlesungen üb. d. Mensch. und Thierseele“, 2. Aufl. стр. 262). „Den Eintritt einer Vorstellung in das innere Blickfeld wollen wir die *Perception*, ihren Eintritt in den Blickpunkt die *Apperception* nennen“ („Grundzüge d. phys. Psychol.“ 5. Aufl. III. Band; стр. 333.); см. также „Grund. der Psychol.“, 7. изд., стр. 252.

²⁾ „Unter Apperception in der empirisch-psychologischen Bedeutung dieses Wortes ist nun selbstverständlich nichts anderes zu verstehen als die Summe eben dieser (=bei den Aufmerksamkeitsvorgängen vorhandenen) Gefühle samt den sie thatsächlich begleitenden Veränderungen der Bewusstseinsinhalte (Grundzüge, III, стр. 350).

³⁾ „Nach allem diesem sind *Aufmerksamkeit* und *Apperception* Ausdrücke für einen und denselben psychologischen Thatbestand“. (Grund, 341).

⁴⁾ „Demnach ist die Apperception überhaupt der ursprüngliche Willensakt („Vorlesungen“ 274) „...ist die Apperception gleichzeitig elementarer Willensakt und constituirender Bestandtheil aller Willensvorgänge“ („Grund.“, стр. 342).

⁵⁾ „...wird so die Apperception mit den an sie gedundenen Gefühlen die ausschließliche Trägerin des Selbstbewusstseins.“ („Grund.“, стр. 375).

⁶⁾ См. „Logik“, I Band, первую главу.

⁷⁾ „... bezeichnen wir... diejenigen (=Verbindungen), die einen aktiven Zustand voraussetzen als Apperceptionsverbindungen. („Grundr. der Psychol.“, стр. 271).

⁸⁾ Хотя это, къ сожалѣнію, не всегда бываетъ. Такъ на стр. 349 своихъ „Grundzüge“ (Band III). Вундтъ съ чувствомъ удовлетворенія отмѣчаетъ, что при помощи признака ясности содержавій сознанія онъ далъ характеристику

то вообще современной психологіи именно не достаетъ принципіальности, которая не мыслима внѣ сферы обще—теоретическихъ вопросовъ природы сознанія, т. е. философіи. И нашъ взоръ, поэтому, невольно обращается къ философскому ученію основателя данного направленія—къ Лейбницу.

Необходимость пересмотра данныхъ положеній Лейбница поддается и другими соображеніями: представляется вполне своевременнымъ напомнить истинный, онтологическій смыслъ ученія Лейбница объ апперцепции. Дѣло въ томъ, что собственно ученію Лейбница грозитъ опасность въ современной психологической литературѣ. Теперь многочисленные изслѣдователи вопроса объ апперцепции (намъ все время придется имѣть съ ними дѣло) не интересуются взглядами Лейбница, какъ таковыми, а берутъ, или вѣрнѣе вырѣзываютъ, изъ нихъ то, что подходитъ къ ученіямъ представителей современнаго апперцептивнаго направленія. У такихъ критиковъ ученіе Лейбница—лишь незначительная прелюдія то къ Вундту, то къ Авенариусу. Получается картина довольно печальная—въ родѣ положенія современнаго неокантіанства, когда самъ Кантъ оказывается забытымъ, а берется изъ него лишь то, что подходитъ къ обоснованію научнаго позитивизма трансцендентальнаго направленія. Такимъ же оказывается и положеніе Лейбница въ современной психологіи. Поэтому пора напомнить истинный метафизическій смыслъ его ученія объ апперцепции, тѣмъ болѣе, что именно отсутствіе принципіально-теоретическаго обсужденія вопроса объ апперцепции составляетъ главный изъянъ у современныхъ представителей разбираемаго направленія.

I.

У Лейбница данныя психологіи играли весьма значительную роль въ особенности потому, что система монадологіи, какъ спиритуалистическая доктрина, обращала по преимуществу вниманіе на процессы сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, если міровоззрѣніе опредѣляетъ коренныя особенности бытія по аналогіи съ духовными

апперцепции чисто эмпирическую, абстрагировавшись отъ всѣхъ метафизическихъ и спекулятивно-психологическихъ предпосылокъ; и на слѣдующей страницѣ, защищая себя отъ нападокъ, Вундтъ говоритъ: *Metaphysische Begriffe bezeichnen nicht Thatsachen, sondern speculative Ergänzungen derselben und manchmal wohl auch willkürliche Erdichtungen*“.

актами человѣка, то ясно, что психологическія воззрѣнія такого мыслителя стоятъ въ органической связи съ цѣлымъ его философскаго міросозерцанія. Поэтому у Лейбница психологія по преимуществу имѣетъ метафизическій характеръ, и его ученіе объ апперцепціи становится яснымъ лишь тогда, когда оно разсматривается на фонѣ обще-онтологическихъ воззрѣній мыслителя. Поэтому правильно поступаютъ тѣ комментаторы Лейбница, которые подчеркиваютъ метафизическій характеръ его психологическихъ воззрѣній и, въ частности, его взгляда на апперцепцію. Dessoir даже жалуется, что точка зрѣнія Лейбница затемняется метафизическими и рационалистическими способами разсмотрѣнія ¹⁾). Людке тоже говоритъ: „Der Grund aus dem heraus er (=Leibniz) überhaupt jene psychologische Betrachtungen heranzog, war vielmehr erkenntnistheoretischer und metaphysischer Natur“ ²⁾).

Отъ Локка, по мнѣнію Людке, перешелъ теоретико-познавательный вопросъ, но это различіе между перцепціей и апперцепціей является гораздо болѣе существеннымъ для обоснованія метафизическаго у Лейбница. Въ этомъ послѣднемъ Людке очень твердо увѣренъ. Вполнѣ соглашаясь въ этомъ съ Людке, однако, мы должны съ большимъ удивленіемъ констатировать, что въ своемъ очеркѣ даннаго ученія Лейбница Людке лишь мимоходомъ говоритъ объ обще-онтологическихъ предпосылкахъ психологіи Лейбница.

Какъ на самомъ дѣлѣ разсуждаетъ Лейбницъ? Для этого нужно будетъ войти въ самый центръ его метафизики. Намъ, поэтому, придется коснуться кое-какихъ фактовъ и соображеній Лейбница, которые хорошо извѣстны въ исторіи философіи, но слѣдатель это необходимо въ виду ихъ значенія для тѣхъ принципиальныхъ выводовъ, которые получаются въ результатѣ разсматриваемаго ученія Лейбница.

Онъ учитъ такъ. Если существуютъ въ природѣ сложныя субстанции, то этотъ агрегатъ возможенъ лишь при признаніи реальности простыхъ субстанцій ³⁾). Но въ чемъ же заключаются коренные признаки этой дѣйствительно существующей реальности,

¹⁾ „Geschichte der neueren deutschen Psychologie“, стр. 4.

²⁾ „Zeitschrift für Philosophie und Phil. Kritik“. В. 141, S. 44.

³⁾ „Monadologie“ § 1 — 2; „Principes de la nature et de la grâce“ § I [Oeuvres de Leibniz, ed. Jaques, 2-me série p. 391 et 405 — далѣе все время будетъ цитироваться это изданіе].

безъ которой невозможно ничто сложное? Существеннымъ признакомъ, отличающимъ бытіе одной субстанціи отъ другой, не можетъ быть внѣшнее отношеніе—различіе по времени и по мѣсту. Въдѣ понятія пространства и времени вполне условны и не обладаютъ никакой изначальной реальностью, поэтому-то понятіе атомовъ и является химеричнымъ; значить, слѣдуетъ вскрыть внутренней принципъ различія¹⁾. Это внутреннее качество, внутреннее начало должно характеризоваться признаками психическими: всякая субстанція, всякая единица обладаетъ воспріятіемъ и стремленіемъ (*perception et appétition*)²⁾. Правда, эти акты вполне отличны отъ сознательныхъ моментовъ жизни человеческой души, но принципъ несомнѣнно долженъ быть одинаковъ, потому что въ мірѣ все дышитъ взаимнымъ согласіемъ³⁾. Въ этой идеѣ лежитъ фундаментъ психологическаго монизма Лейбница. Все полно жизни, стремленій и воспріятій. Kirchner правильно указываетъ: «Въ широкомъ смыслѣ вся философія Лейбница есть психологія. Все состоитъ изъ монадъ, этихъ простыхъ недѣлимыхъ основныхъ силъ или жизненныхъ началъ, которыя по аналогіи съ нашей душой надѣлены представленіемъ и стремленіемъ⁴⁾».

Тотъ монизмъ, который хотѣлъ воздвигнуть Лейбницъ своей философской доктриной, какъ проблема подсказывалась и во многомъ опредѣлялась неясностями и противорѣчіями картезианскаго міросозерцанія. Необоснованность дуалистическихъ основоположеній Декарта представлялась совсѣмъ очевидной; по его ученію между духомъ и тѣломъ не оказывалось ничего, кромѣ сплошной противоположности: взаимодействіе природы и сознанія кореннымъ образомъ отрицалось и, такимъ образомъ, разумѣется, философія переставала быть вѣрной опорой для знанія, такъ какъ она уже больше не могла претендовать на познаніе сущности вещей. Предъ взоромъ Лейбница ясно ставилась коренная задача—вскрыть эту связь между матеріей и сознаніемъ, устранить противорѣчія между мыслію и протяженностью, показать, съ одной стороны, что не одни только духи мыслящи и сознатель-

1) Mon. § 8—11; p. 392. «Principes» § 2; p. 405. «Nouveaux essais» II, chap. XXVII § 1—3 («Jaques» 1-re série, p. 165—166).

2) Mon. § 15, 17; p. 393.

3) „Nouv. Ess“. Avant-propos, p. 8, „... tout est conspirant“.

4) Kirchner «Leibniz' s Psychologie», стр. 2.

ны, а съ другой стороны, что духи не только мыслящи и не только сознательны ¹⁾).

Нужно было найти то звено, которое бы связало матерію съ духомъ, которое бы показало, что природа тоже духъ, но еще не развившійся, смутный и тусклый въ своей основѣ. Ясно, что такимъ образомъ нужно было опредѣлить возможно шире психическую жизнь вообще, а сознание человѣка понять лишь, какъ отдѣльный эпизодъ всей одухотворенности природы. И вотъ развивается ученіе Лейбница,—ученіе о малыхъ представленіяхъ, о темныхъ состояніяхъ сознанія, какъ фундаментъ спиритуалистическаго взгляда на весь міръ; на ряду съ этимъ является настоятельная необходимость подчеркнуть отличие сознательной жизни человѣка, какъ болѣе организованной и упорядоченной дѣятельности духа—и, такимъ образомъ, съ этой точки зрѣнія надъ всеобщей одухотворенностью природы всплываетъ апперцептивный, сознательный характеръ процессовъ человѣческаго сознанія. Итакъ ученія о «*petites perceptions*» и объ апперцепціи оказываются органически связанными, поскольку оба они должны освѣтить одну изъ коренныхъ задачъ монадологіи Лейбница. Понявъ силы природы, какъ психическіе центры, Лейбницъ долженъ былъ установить извѣстныя градации въ духовныхъ моментахъ, произвести необходимыя расчлененія, отдѣлить сознание человѣка отъ психическихъ силъ, разлитыхъ во всей вселенной, и въ результатъ возникло ученіе объ апперцепціи, которое стало весьма крупной главой не только психологіи Лейбница, но и его онтологіи. ²⁾)

Было только что указано, что въ своемъ ученіи объ апперцепціи Лейбницъ отправляется отъ настоятельной необходимости освѣтить и устранить причину Декартова дуализма: извѣстны три

¹⁾ Такъ удачно формулируетъ Kuno Fischer въ сжатомъ видѣ философскія понятія Декарта, которыя Лейбницъ стремился устранить. (*Geschichte der neuern Philosophie*, II, стр. 465).

²⁾ Когенъ сумѣлъ закрѣпить значеніе апперцепціи въ общей системѣ монадологіи Лейбница слѣдующей сжатой формулировкой: апперцепція центральной монады покоится на перцепціяхъ монадъ, и при такомъ раздѣленіи существъ притивоположность, которую составляетъ матерія передъ сознаніемъ стирается въ различіи сложнаго. Матерія есть нѣчто сложное, сознаніе же просто, а разъ сложная субстанція предполагаетъ простое въ матеріальномъ мірѣ, то во всякой матеріи бѣется жизнь сознанія (см. разборъ второй кантовой антиноміи въ „*Kants Theorie der Erfahrung*“, II Auflage, 1885; S. 546.)

опредѣленія Лейбница апперцепціи, которыя даны на страницахъ его «*Monadologie*», «*Principes de la nature et de la grâce*» и «*Nouveaux essais*»¹⁾; два изъ нихъ связаны и, такъ сказать, подсказаны — желаніемъ отринуть одностороннее пониманіе духа у картезіанцевъ и, въ связи съ этимъ, обосновать наличность души у животныхъ въ противовѣсъ чисто механическому истолкованію жизни организма животныхъ у Декарта. Вѣдь въ дѣйствительности между душой челоуѣка и животныхъ нѣтъ никакой непроходимой противоположности; сближеніе возможно съ одной стороны потому, что и души животныхъ безсмертны, а съ другой стороны — потому, что невозможно бытіе челоуѣческой души безъ тѣла²⁾. На самомъ дѣлѣ духовная жизнь присуща не только животнымъ, но въ болѣе широкомъ смыслѣ опредѣляемая, какъ монада, она составляетъ коренной принципъ всего бытія.

Монады, по опредѣленію Лейбница, — это простыя субстанціи, которыя представляютъ изъ себя живыя дѣятельныя силы; ихъ можно назвать также энтелехіями. Каждая монада есть живое зеркало, которое одарено внутреннимъ дѣйствиемъ и воспроизводитъ вселенную съ своей точки зрѣнія³⁾. Каждая монада — индивидуальность, и въ мірѣ безконечное множество разнообразныхъ оттѣнковъ природы этихъ монадъ; въ этомъ заключается принципъ индивидуаціи, на которомъ такъ настаиваетъ Лейбницъ. Лейбницъ по этому поводу приводитъ остроумную иллюстрацію для подтвержденія своей мысли о безконечномъ разнообразіи живыхъ существъ: онъ рассказываетъ, какъ однажды одна герцогиня, одаренная высокимъ умомъ, гуляя въ своемъ

1) Выпишемъ ихъ для удобства: „преходящее состояніе, которое заключаетъ и представляетъ множество въ единствѣ есть.. не что иное, какъ то, что называется перцепціей, которую нужно отличать отъ апперцепціи или совнанія“ («*Monad.*», § 14).

«Слѣдуетъ различать между перцепціей, которая есть внутреннее состояніе монады, представляющее внѣшнія вещи, и апперцепціей, которая есть сознаніе или рефлексивное познаніе этого внутренняго состоянія; оно дано не всѣмъ душамъ, и у одной и той же души не всегда бываетъ» («*Principes*», § 4).

«Лучше различать между перцепціей и апперцепцірованіемъ. Шумъ, который мы воспринимаемъ, но на который мы не обращаемъ вниманія, становится апперцепцируемымъ благодаря маленькому прибавленію или увеличенію» («*Nouveaux essais*» II, ch. IX, § 4).

2) „*Nouv. ess.*“ II, ch. I, § 12, p. 61.

3) „*Principes*“ § 3, p. 406.

саду, сказала, что она не вѣритъ, будто могутъ существовать два абсолютно одинаковыхъ листочка; одинъ разсудительный дворянинъ, бывшій во время этой прогулки, рѣшилъ, что легко ихъ найти; но сколько онъ ни искалъ, онъ долженъ былъ убѣдиться собственными глазами, что всегда въ листочкахъ оказывалось различіе ¹⁾. Таково жизненное разнообразіе явленій міра.

Даже въ самой малой части матеріи налицо цѣлый міръ твореній, живыхъ существъ, животныхъ, энтелехій. Всякая частица матеріи можетъ быть понята въ образѣ сада, полного растеній, или пруда, полного рыбъ. Но каждая вѣтка растенія, каждый членъ животнаго, каждая капля соковъ его—опять такой же садъ или такой же прудъ ²⁾.

Каждая монада должна быть обязательно отлична отъ другой монады; иначе эти монады слились бы. Поэтому существуетъ безконечная лѣстница градаций живыхъ существъ. Тѣмъ не менѣе возможно до извѣстной степени установить среди монадъ различіе трехъ классовъ.

Всего ниже стоятъ монады простыя или голыя, ихъ Лейбницъ называетъ также началами жизни или просто жизнями («vies» ³⁾). Какъ себѣ представить духовную жизнь такой низшей монады? Всѣ ея представленія, перцепціи, находятся въ смутномъ состояніи. Лейбницъ объясняетъ состояніе простой монады примѣрами изъ жизни человѣка: у насъ тоже бываютъ моменты, когда мы ни о чемъ не помнимъ и не имѣемъ ни одного яснаго воспріятія, возьмемъ хотя бы обморочное состояніе или сонъ. Въ этомъ состояніи душа не отличается замѣтнымъ образомъ отъ простой монады ⁴⁾. Если мы нѣсколько разъ подрядъ будемъ поворачиваться въ одномъ и томъ же направленіи, то у насъ явится головокруженіе и тогда мы ничего не въ состояніи ясно различать—это очевидное доказательство существованія малыхъ воспріятій ⁵⁾.

Припомнимъ классическій примѣръ, приводимый Лейбницемъ для уясненія характера petites perceptions: шумъ моря мы несомнѣнно слышимъ, но, такъ какъ онъ складывается изъ шумовъ от-

¹⁾ „Nouveaux essais“, ch. XXVII § 3. p. 166.

²⁾ „Monad.“ § 66—67, p. 400—401.

³⁾ „Monad.“ § 24, p. 394. Principes § I, p. 405.

⁴⁾ „Monad.“ § 20, стр. 393—394.

⁵⁾ „Monad.“ § 21, стр. 394.

дѣльныхъ волнъ, то необходимо испытать дѣйствіе отъ движенія каждой отдѣльной волны; такія воспріятія въ отдѣльности остались бы совершенно незамѣтными, но въ совокупности они даютъ ясное впечатлѣніе шума моря ¹⁾. У Лейбница есть и другіе примѣры. Если мы не обращаемъ извѣстнаго вниманія, то движеніе мельницы или водопада остается нами незамѣчаемымъ, потому что, въ силу привычки, воспріятія теряютъ прелесть новизны и не оказываются достаточно сильными для ихъ яснаго представленія. ²⁾ Значить ли это, однако, что такія неясныя представленія, такія безсознательные процессы не имѣютъ никакого реального значенія для состояній сознанія? Разумѣется нѣтъ, потому что иначе какъ бы мы могли констатировать наличность этихъ малыхъ перцепцій? На самомъ дѣлѣ эти неясныя воспріятія, которыя плохо отличаются другъ отъ друга, однако познаются черезъ извѣстные результаты ³⁾. Кромѣ предрасположенія къ извѣстному поступку въ каждомъ человѣкѣ существуетъ стремленіе къ дѣйствію, и эти стремленія, въ безконечномъ множествѣ заразъ, проявляются въ каждомъ субъектѣ и всегда сопровождаются реальными послѣдствіями ⁴⁾. Идеи и истины врождены намъ, какъ склонности, расположенія, привычки или естественныя силы, а не какъ дѣйствія, хотя эти естественныя силы постоянно сопровождаются нѣкоторыми дѣйствіями, соотвѣтствующими имъ, часто незамѣтными ⁵⁾.

Отъ всѣхъ нашихъ прошлыхъ мыслей что-то остается и ни одна мысль не можетъ вполнѣ угаснуть. ⁶⁾ *On peut même dire qu' en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l' avenir et chargé du passé* ⁷⁾.

Каждая душа сохраняетъ всѣ прошедшія впечатлѣнія, въ каждой субстанціи будущее очень опредѣленно связано съ про-

¹⁾ „Nouveaux essais“. Avant—propos, стр. 8.

²⁾ Ibid., стр. 7.

³⁾ „Nouv. ess.“, liv. 2, I глава, § 9, стр. 60.

⁴⁾ „Nouv. essais“, § 2, стр. 58.

⁵⁾ „Nouv. essais“, стр. 6.

⁶⁾ „Nouv. essais“, l. 2, I § 12, стр. 61.

⁷⁾ Ibid. стр. 8. Эта интересная характеристика природы измѣнчивости въ творческомъ преображеніи времени, данная здѣсь въ гениальномъ полунаметѣ у Лейбница, получила свое яркое обоснованіе особенно въ ученіи о „durée“ у современнаго мыслителя Анри Бергсона въ его замѣчательной книгѣ „Essai sur les données immédiates de la conscience“.

шедшимъ; въ этомъ заключается единство индивидуума; однако не всегда нужны воспоминанія и даже вслѣдствіе множества настоящихъ и прошедшихъ впечатлѣній это не всегда возможно, потому что нѣтъ въ человѣкѣ представленій, которыя бы не обладали нѣкоторымъ, хотя бы спутаннымъ воздѣйствіемъ; эти представленія всегда создаютъ для послѣдующихъ мыслей извѣстный примѣшиваемый остатокъ (*reste mêlé*) ¹⁾. Нематеріальное существо или духъ не можетъ быть обнаженъ отъ всѣхъ воспріятій своего минувшаго существованія. У него остаются впечатлѣнія всего, что съ нимъ нѣкогда произошло, и у него даже есть предчувствіе всего, что въ немъ случится, но чаще всего эти чувства слишкомъ незначительны, чтобы ихъ различить и замѣтить, хотя они со временемъ, можетъ быть, и разовьются ²⁾.

Эту мысль Лейбницъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Арно формулируетъ слѣдующимъ образомъ: «Мы чувствуемъ нѣкоторый неясный результатъ всѣхъ движеній, которыя происходятъ въ насъ, но благодаря привычкѣ къ этому внутреннему движенію, мы отчетливо воспринимаемъ его лишь при значительномъ измѣненіи, какъ, напр., при началѣ болѣзней» ³⁾.

Еще яснѣе говоритъ Лейбницъ о характерѣ безсознательныхъ процессовъ слѣдующимъ образомъ: всѣ впечатлѣнія имѣютъ свое дѣйствіе, но не всѣ дѣйствія всегда подмѣчаются; если я скорѣе обращаюсь въ одну сторону, а не въ другую, то это часто происходитъ благодаря сцѣпленію маленькихъ впечатлѣній, которыя я не сознаю и которыя дѣлаютъ одно движеніе нѣсколько менѣе неудобнымъ, чѣмъ другія. Всѣ поступки, совершенные нами безъ колебаній, являются результатомъ совмѣстнаго дѣйствія слабыхъ воспріятій и также отсюда проистекаютъ наши привычки и страсти, которыя оказываютъ столь большое вліяніе на наши рѣшенія; ибо эти привычки созидаются мало по малу, и безъ слабыхъ воспріятій никакъ нельзя было бы перейти къ замѣтнымъ склонностямъ ⁴⁾.

Для Лейбница значеніе безсознательныхъ актовъ весьма важно также и въ области морали; въ связи съ этимъ ученіемъ рѣшается Лейбницемъ и вопросъ о свободѣ воли: онъ протестуетъ

¹⁾ „Nouv essais“ § 12, стр. 62.

²⁾ „Nouv ess“, XXVII § 14, стр. 173.

³⁾ Correspond. avec Arnauld, lettre XXIV.

⁴⁾ „Nouv. ess.“ l. 2, I § 15, стр. 63.

противъ свободы безразличія и указываетъ, что эти неясныя впечатлѣнія склоняютъ нашу волю въ ту или въ другую сторону, но безъ принужденія («sans necessiter»).

Ученіе о безсознательныхъ актахъ мысли представляетъ собою необычайно плодотворный и непоколебимый принципъ для обоснованія сплошности и непрерывности душевной жизни. Лейбницъ говоритъ такъ: невозможно всегда отчетливо рефлексировать надъ всѣми нашими мыслями: иначе духъ надъ каждой рефлексіей ставилъ бы еще новую рефлексію до безконечности, не имѣя возможности когда-либо перейти къ новой мысли. Если бы я, напримѣръ, созналъ какое-нибудь изъ настоящихъ моихъ воспріятій, то я бы все долженъ былъ думать, что я объ этомъ думаю, и далѣе опять думать, что я думаю объ этой мысли, и такъ до безконечности. Но вѣдь я долженъ наконецъ перестать рефлексировать надъ всѣми этими размышленіями и въ концѣ концовъ имѣть мысль, которую бы можно было пропустить безъ размышленія, иначе мы бы все оставались на одномъ и томъ же мѣстѣ ¹⁾.

II.

Таково въ общихъ чертахъ ученіе Лейбница о малыхъ представленіяхъ; эти малыя представленія, какъ мы видѣли, играютъ весьма значительную роль въ психическихъ состояніяхъ человѣка, но не они создаютъ центръ человѣческаго сознанія, не они составляютъ специфическую особенность человѣческой души. Малыя представленія—характерная особенность первой низшей базы развитія духовныхъ силъ; это характерная черта состояній низшихъ монадъ, гдѣ все смутно и нѣтъ никакихъ ясныхъ перцепцій. Вторую, болѣе развитую ступень духовныхъ силъ, составляетъ классъ монадъ, который Лейбницъ называетъ душами (âmes) ²⁾. Чѣмъ отличаются души отъ состоянія простыхъ монадъ? Простая монада—носительница неясныхъ перцепцій; въ душахъ эти перцепціи становятся болѣе отчетливыми ³⁾.

Petites perceptions—perceptions, вотъ переходъ отъ простой монады къ душамъ. Такими душами обладаютъ животныя; при-

1) „Nouv. essais“, § 19, стр. 65.

2) «Principes», § I, стр. 405. «Monad.», § 14, стр. 392.

3) «Monad.», § 19, стр. 93.

рода дала животнымъ выдающіяся воспріятія, благодаря той заботливости, какую она приложила, снабдивъ ихъ органами; эти органы собираютъ нѣсколько свѣтовыхъ лучей или нѣсколько волнъ воздуха, чтобы ихъ соединеніемъ придать имъ больше силы. Есть нѣчто сходное и въ чувствахъ обонянія, вкуса и осязанія и, можетъ быть, въ множествѣ другихъ чувствъ, намъ неизвѣстныхъ ¹⁾.

Итакъ, душа животныхъ объединяетъ понятія отдѣльныхъ чувствъ. Эти понятія ясны, но смутны, не отчетливы. Лейбницъ очень опредѣленно различаетъ les idées „distinctes“ et „claires“ ²⁾. Онъ указываетъ, что въ этомъ отношеніи онъ пользуется словоупотребленіемъ Декарта. Возьмемъ, на примѣръ, идеи чувственныхъ качествъ, хотя бы цвѣтъ или теплоту; онѣ ясны (claires), потому что ихъ узнаютъ и легко различаютъ однѣ отъ другихъ, но онѣ не отчетливы (point distinctes), потому что нельзя различить того, что онѣ содержатъ. Такимъ образомъ нельзя дать никакого опредѣленія ихъ. Пока не удастся расшифровать внутренняго качества, это всегда будетъ *нѣчто неизвѣстное*. Раздѣльными, т.-е. дѣйствительно отчетливыми идеями мы должны, поэтому, назвать не всѣ тѣ, которыя различаемы или различаютъ предметы—въдѣ простыя ясныя идеи производятъ то же,—но только тѣ, которыя бываютъ хорошо отличаемы; это значитъ, что онѣ должны быть различны въ самихъ себѣ и отличать въ объектѣ существенные признаки, что ведетъ къ анализу или опредѣленію ³⁾. Если ощущенія различныхъ цвѣтовъ будутъ ясными, но не отчетливыми, то наоборотъ, на примѣръ, идея круга будетъ и ясна и отчетлива, но до такого познанія душа животныхъ не доходитъ.

Почему же однако чувственное ощущеніе не можетъ быть distinct, а всегда будетъ confus? Только нѣчто абсолютно простое можетъ быть насквозь очевиднымъ и яснымъ для нашего сознанія, между тѣмъ чувственныя идеи просты ли на самомъ дѣлѣ? Возьмемъ, на примѣръ, зеленый цвѣтъ; извѣстно, что онъ возникаетъ изъ смѣшенія голубого и желтаго; можно предположить, что идея зеленаго цвѣта составлена изъ этихъ двухъ

1) „Monad.“, § 25, стр. 394.

2) „Nouv. ess.“, liv. 2, глава 29, § 4, стр. 187.

3) „Nouv. ess.“ XXIX, § 4, стр. 187—188.

идей; между тѣмъ идея зеленого цвѣта кажется намъ столь же простой, какъ идея голубого или желтаго. Значить простота чувственныхъ идей вполне относительна: все зависитъ отъ того, что наше воспріятіе не расчленяетъ ихъ ¹⁾. Мы говоримъ, что свѣтъ существуетъ въ огнѣ, потому что въ огнѣ налицо движенія; въ частности, раздѣльно эти движенія нами не ощущаются и лишь смѣшеніе или соединеніе ихъ становится ощущаемымъ и представляется намъ въ видѣ идеи свѣта ²⁾. Идеи чувственныхъ качествъ находятся въ ряду простыхъ идей только благодаря нашему невѣдѣнію ³⁾. Подобными чувственными идеями истинное, вполне отчетливое знаніе не можетъ быть дано; такими только воспріятіями и обладаютъ животныя; за ними нельзя отрицать наличности чувственного познанія (sentiment) ⁴⁾. Животныя вполне могутъ отличать одни ощущенія отъ другихъ; но совѣтъ не нужно, чтобы они имѣли мысли, то-есть чтобы они имѣли рефлексію или то, что можетъ быть предметомъ рефлексіи ⁵⁾.

Если животныя имѣютъ отчетливыя перцепціи, то отголосокъ ихъ необходимо сохраняется на долгое время и при случаѣ можетъ быть снова услышанъ; значить, воспріятія сопровождаются памятью. Такимъ образомъ на ряду съ большей раздѣльностью въ воспріятіяхъ, на ряду съ большей ихъ отчетливостью, которая осуществляется, на примѣръ, тѣмъ, что лучи свѣта концентрируются и дѣйствуютъ съ большей силой, должно признать наличность памяти у животныхъ ⁶⁾. Память доставляетъ душѣ родъ связи по послѣдовательности, она походитъ на разсудокъ, но этотъ послѣдній слѣдуетъ опредѣленно отличать отъ памяти. Какъ же проявляется дѣятельность памяти? Животныя, когда они воспринимаютъ что-либо, что ихъ поражаетъ и отъ чего они ранѣе имѣли подобныя же воспріятія, при помощи памяти ожидаютъ то, что было связано въ этомъ предшествовавшемъ

¹⁾ «Nouv. ess.», стр. 67. Этотъ намекъ Лейбница на субъективность чувственныхъ качествъ предвосхищаетъ установленный впоследствии въ психологій знаменитый законъ отношенія ощущений къ раздраженіямъ (т. наз. законъ Вебера-Фехнера).

²⁾ „Nouv. ess.“ VIII, § 15 стр. 76.

³⁾ „Nouv. ess.“, стр. 111.

⁴⁾ „Principes“, § 4, стр. 406. „Nouv. essais“, стр. 21.

⁵⁾ „Nouv. ess.“ IX, § I, стр. 78.

⁶⁾ „Principes“ § 4, стр. 406—407.

воспріятіи. Напримѣръ, когда показывают палку собакамъ, онѣ вспоминають боль, которую она имъ причинила, визжатъ и убѣгаютъ ¹⁾).

Совершенно очевидно, что Лейбницъ тутъ имѣетъ въ виду процессы ассоціативнаго характера: это то, что обозначается теперь въ психологіи, какъ законы ассоціаціи идей ²⁾). Объ этомъ опредѣленнѣ говоритъ Лейбницъ въ своемъ предисловіи къ «Nouveaux essais»: онъ указываетъ, что животнымъ присуща эта способность дѣлать заключенія по послѣдовательности. Въ этомъ, именно, коренится различіе человѣческихъ познаній отъ познаній животныхъ; животныя руководятся только отдѣльными фактами и не могутъ дойти до образованія необходимыхъ положеній, они не способны къ демонстративнымъ наукамъ; однако и людямъ часто свойственно поступать эмпирически; въ трехъ четвертяхъ нашихъ поступковъ мы бываемъ только эмпириками, напримѣръ, ожидая, что завтра наступитъ день потому, что до сихъ поръ это всегда такъ происходило. Только астрономъ судитъ въ такомъ случаѣ при помощи разума ³⁾). Значитъ, люди дѣйствуютъ какъ животныя, поскольку послѣдовательность ихъ воспріятій опредѣляется по принципу памяти. Теперь для насъ вполне ясно, чѣмъ души (животныхъ) стоятъ выше простыхъ монадъ: онѣ обладаютъ способностью получать ясное воспріятіе въ сопровожденіи памяти.

Таковъ второй этапъ, такова вторая ступень раскрытія живыхъ психическихъ силъ въ твореніяхъ, составляющихъ природу. Но этотъ переходъ смутныхъ состояній началъ жизни къ извѣстной ясности воспріятій душъ животныхъ есть аналогъ подобнаго же восхожденія психическихъ силъ въ развитіи человѣческаго духа. Взглянемъ же болѣе пристально въ человѣческую душу и посмотримъ, какъ тамъ бессознательныя воспріятія восходятъ къ замѣтнымъ перцепціямъ.

Представимъ себѣ человѣческое сознаніе во власти однихъ только малыхъ воспріятій; душа погружена тогда во мракъ бессознательнаго; эти бессознательные акты проявляютъ себя лишь извѣстными послѣдствіями; погаснуть они не могутъ никогда; но

1) „Monad.“, § 26, стр. 394—395. „Nouv. ess.“ стр. 86—87.

2) См. замѣчаніе Lachelier въ комментаріяхъ къ „Monad.“ Leibniz'a, стр. 52.

3) „Monad.“, § 28, стр. 395.

какъ же они могутъ вспыхнуть до яснаго воспріятія? Лейбницъ въ этомъ вопросѣ подчеркиваетъ значеніе процессовъ вниманія, онъ говоритъ: *L'aperception de ce qui est en nous dépend d'une attention et d'un ordre.* 1) У насъ есть вниманіе къ предметамъ, которые мы различаемъ и предпочитаемъ другимъ 2). Если впечатлѣнія теряютъ прелесть новизны, то они уже недостаточно сильны, чтобы привлечь наше вниманіе и память, которыя обращаются на болѣе занимательные предметы. Всякое вниманіе предполагаетъ память, и когда насъ не побуждаютъ, такъ сказать, обращать вниманіе на нѣкоторыя изъ нашихъ настоящихъ воспріятій, мы оставляемъ ихъ безъ рефлексіи и даже ихъ не замѣчаемъ; но если кто-нибудь немедленно обратитъ на нихъ наше вниманіе и заставитъ насъ замѣтить, напримѣръ, какой-нибудь шумъ, который только что слышался, мы вспоминаемъ его и сознаемъ, что мы уже получили отъ него нѣкоторое ощущеніе. Итакъ, это были воспріятія, которыя мы сразу не замѣтили и сознаніе (*aperception*) ихъ явилось только благодаря тому, что мы обратили на нихъ свое вниманіе. 3)

Память, по мнѣнію Лейбница столь тѣсно связанная со вниманіемъ, только тогда замѣчаетъ остатки прошедшихъ впечатлѣній, когда она находитъ для этого поводъ 4). Но каковы же эти поводы, каковы тѣ причины, благодаря которымъ мы отличаемъ предметы или предпочитаемъ ихъ другимъ? Чѣмъ прежде всего регулируется наше вниманіе? Тутъ приходится, по мнѣнію Лейбница, во всякомъ случаѣ указать на значеніе опыта, на значеніе внѣшнихъ впечатлѣній.

Возможны два случая: во-первыхъ, наше вниманіе перестаетъ отвлекаться другими предметами, когда предметъ становится достаточно сильнымъ, чтобы привлечь вниманіе къ себѣ или удвоеніемъ своего дѣйствія или еще какъ-нибудь 5). Пояснимъ эту мысль. Возьмемъ, напримѣръ, воспріятіе свѣта или цвѣта, которое мы апперцепируемъ; оно составлено, по мнѣнію Лейбница, изъ множества маленькихъ воспріятій, которыя стоятъ внѣ сознанія; шумъ, который мы воспринимаемъ, но на который мы

1) „Nouv. ess.“, стр. 39.

2) *Ibid.*, стр. 103.

3) *Ibid.*, стр. 7.

4) *Ibid.*, стр. 84.

5) *Ibid.*, стр. 62—67.

не обращаемъ вниманія, становится сознаваемымъ (aperceptible) черезъ нѣкоторое дополненіе (addition, въ переводѣ у Schaar-schmidt' a—«Zugabe») ¹⁾ или увеличеніе (augmentation), ибо, если бы то, что предшествовало, не оказывало вліянія на душу, то это маленькое дополненіе тоже не воздѣйствовало бы никакъ, и все бы никакъ не дѣйствовало ²⁾. Это первый путь перехода отъ незамѣчаемыхъ воспріятій къ ясно сознаваемымъ. Намъ иногда достаточно услышать только начало пѣсни, чтобы вспомнить все остальное ³⁾.

Другая возможность такова: мы можемъ заразъ думать о безчисленномъ количествѣ вещей, но мы обращаемъ вниманіе (repons garde) на тѣ мысли, которыя болѣе всего выдѣляются ⁴⁾. Мы можемъ, на примѣръ, находиться въ какомъ-нибудь полусознательномъ забытій, и вдругъ сильный звукъ поразить насъ. Пользуясь удачными символическими знаками Людтке, мы могли бы такъ схематизировать эти двѣ возможности [впрочемъ у самого Людтке эти схемы использованы нѣсколько иначе—у него и рѣчь идетъ о другой теоріи, Вундтовской ⁵⁾:

1. $a, a_2, a_3, a_4, \dots A$ (незамѣчаемый шумъ... звукъ)
2. $x_1, x_2, x_3, x_4, \dots A$ (незамѣтная свѣтовая ошущенія... сильный звукъ).

Эту же характеристику двухъ путей перехода къ сознаваемымъ воспріятіямъ по Лейбницу мы можемъ найти у его комментаторовъ; такъ Staude указываетъ, что актъ сознанія является или въ результатѣ собранія элементарныхъ процессовъ, или онъ является вслѣдствіе своей большей ясности въ противоположность массѣ ранѣе наличныхъ въ сознаніи представленій ⁶⁾. Аналогично и указаніе Kodis. Она говоритъ: «Въ Новыхъ опытахъ Лейбницъ указываетъ на двоякое происхожденіе акта апперцепціи. Либо воспріятіе становится столь сильнымъ, что оно отдѣляется отъ всѣхъ другихъ воспріятій, либо маленькія вос-

¹⁾ Neue Abhandlungen, Seite 104.

²⁾ „Nouv. ess“ стр. 78—79.

³⁾ Ibid., стр. 6.

⁴⁾ Ibid., стр. 61.

⁵⁾ „Zeitsch. für Philos.“ 141, стр. 99.

⁶⁾ Staude „Der Begriff der Apperc. in der neueren Psychologie“, стр. 150.

пріятія, въ отдѣльности не замѣчаемыя нами, суммируются въ замѣтное воспріятіе, то есть апперцепцію»¹⁾.

Приведенныя психологическія соображенія Лейбница, указывающія на значеніе внѣшнихъ впечатлѣній для сознанія, опредѣлили и его примиряющую гносеологическую позицію въ спорѣ между раціонализмомъ и эмпиризмомъ. Несмотря на коренное убѣжденіе Лейбница въ замкнутости монадъ, онъ не является одностороннимъ раціоналистомъ. Правда, по Лейбницу, духъ способенъ не только познавать, но и находить истины въ себѣ, иначе не могли бы существовать необходимыя истины, потому что чувства недостаточны для подтвержденія ихъ необходимости. Но Лейбницъ на ряду съ этимъ заявляетъ, что, несмотря на это, чувства нужны для представленія духу повода, для обращенія его вниманія и для направленія его къ однимъ истинамъ предпочтительнѣе передъ другими²⁾.

Но человѣческой духъ неудержимо развивается далѣе; его вниманіе регулируется не только простыми чувственными моментами; оно заключаетъ въ себѣ большую мощь и силу; отъ второго этапа развитія психическихъ силъ, отъ сознанія, свойственнаго и животнымъ, человѣческая душа доходитъ до третьей, высшей ступени. Это царство тѣхъ монадъ, которыя Лейбницъ называетъ разумными душами или духами (esprits).³⁾

Какъ это происходитъ? Какъ это возможно? Мы уже указали, что, по мнѣнію Лейбница, у насъ есть вниманіе къ объектамъ, которые мы отличаемъ и предпочитаемъ другимъ. Но дѣло въ томъ, что данныя самонаблюденія говорятъ намъ и другое; они указываютъ, что внѣ зависимости отъ того, будетъ ли внѣшній предметъ дѣйствовать на насъ или нѣтъ, вниманіе продолжается въ нашемъ сознаніи. Предмета уже нѣтъ, а вниманіе дѣйствуетъ. Это есть размышленіе; оно становится созерцаніемъ, когда, стремясь къ познанію, оно находится безъ отношенія къ дѣйствию⁴⁾. Это есть уже высшая ступень вниманія. Общіе принципы, разумѣется, требуютъ большой внимательности къ дѣятельности разума; для этого большинство людей мало привычное къ вдумчи-

1) Kodis „Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes“, стр. 24.

2) „Nouv. ess.“, стр. 33, также „Disc. de métaph.“, § 26.

3) „Monad.“ § 29, стр. 395.

4) „Nouv. essais“, стр. 103.

ности совсѣмъ не подготовлено ¹⁾. Поэтому не только возможно, но и весьма естественно, что дѣти болѣе внимательны къ чувственнымъ идеямъ, — вѣдь вниманіе опредѣляется потребностью ²⁾. Но когда вниманіе устремляется къ тому, что содержится въ насъ, то мы получаемъ рефлексію ³⁾.

Локкъ училъ, что въ разумѣ нѣтъ ничего, чего не было бы въ чувствахъ; къ этому, по мнѣнію Лейбница, слѣдуетъ добавить: «кромѣ самого разума». Это послѣднее добавленіе не идетъ въ разрѣзъ съ убѣжденіями самого Локка — вѣдь англійскій мыслитель значительную часть идей ищетъ въ рефлексіи духа надъ своей собственной природою ⁴⁾. Всякій сенсуализмъ долженъ признать это, разъ онъ не будетъ закрывать глаза на факты, на непосредственныя данныя нашего сознанія. Такъ мы возвышаемся до послѣдней ступени духа, когда у насъ есть апперцепція или рефлексивное познаніе внутренняго состоянія монады, которое дано не всѣмъ душамъ и у одной и той же души не всегда бываетъ.

Итакъ, наша разумная душа отъ простой души отличается тѣмъ, что мы возвышаемся въ ней до рефлексивныхъ актовъ (*actes réflexifs*), которые насъ заставляютъ мыслить о томъ, что называется «Я»; мысля о себѣ, мы мыслимъ также и о бытіи, о субстанции, о простомъ и сложномъ, о невещественномъ и о самомъ Богѣ. Эти-то рефлексивные акты и доставляютъ намъ главные предметы для нашихъ размышленій. ⁵⁾ Благодаря наличности рефлексивныхъ актовъ мы достигаемъ возможности познанія причинъ, не довольствуясь простой памятью фактовъ или дѣйствій; такъ мы доходимъ до настоящихъ *разсужденій*, основывающихся на истинахъ необходимыхъ или вѣчныхъ. Сюда относятся истины логики, чисель, геометріи, образующія несомнѣнную связь идей и выводы непреложные. И вотъ мы получаемъ способность разумѣть то, что мы мыслимъ подъ «Я», «Субстанціей», «Душой» и т. д. ⁶⁾ Въ процессахъ самосознанія душа доходитъ до кульминаціоннаго пункта развитія своихъ духовныхъ началъ;

¹⁾ Ibid., стр. 37.

²⁾ Ibid., стр. 39.

³⁾ Ibid., стр. 5.

⁴⁾ Ibid., стр. 59.

⁵⁾ „Monad“. § 30, стр. 395; Disc. de métaph. § 27.

⁶⁾ „Prin“. § 5, стр. 408.

только одного Бога можно назвать стоящимъ выше, такъ какъ Онъ есть чистая дѣятельность и не имѣетъ тѣла, которое условно присуще всѣмъ человѣческимъ душамъ ¹⁾.

Къ чему же сводится различіе между душой животнаго и человѣка? Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что непрерываемость души животнаго—одно, а безсмертіе человѣческой души—другое. Правда, и здѣсь и тамъ есть тождество физическое и реальное; но у человѣка сверхъ того есть и нравственное или личное тождество; это подтверждается наличностью сознательности, самосознанія у человѣка. Что касается «Я», то слѣдуетъ его отличать отъ проявленія «Я» и сознательности. «Я» создаетъ единство реальное и физическое, а сопровождаемое истиною проявленіе «Я» присоединяетъ къ нему личное тождество ²⁾. Продолженіе и связь перцепцій создаетъ въ дѣйствительности одного и того же индивидуума, но апперцепція (т.-е. сознаніе прошлыхъ ощущеній) доказываетъ еще единство моральное и вскрываетъ реальное тождество ³⁾.

III.

Слѣдя вмѣстѣ съ Лейбницемъ за развитіемъ человѣческаго духа въ его индивидуальномъ становленіи и въ общемъ строѣ природы, мы все время находились въ плоскости интеллектуальной жизни сознанія; мы все время давали характеристику развитія духовныхъ силъ съ точки зрѣнія познавательной. Между тѣмъ, если бы мы остановились только на этой сторонѣ дѣла, то такое описаніе вышло бы не только одностороннимъ, но и прямо невѣрнымъ по Лейбницу. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ заключается коренное свойство всякаго начала жизни, всякой монады? Такихъ свойствъ, такихъ качествъ—два: это стремленіе и воспріятіе; но какое свойство бытія обладаетъ большей значательностью? Лейбницъ говоритъ такъ: „Энтелехія, иначе говоря, коренные или субстанціальныя стремленія становятся душами, если онѣ сопровождаются воспріятіемъ“ ⁴⁾. Поэтому несомнѣнно права Kodis, указывающая, что по Лейбницу стремленіе предста-

¹⁾ „Nouv. ess.“ стр. 61, тамъ же стр. 157.

²⁾ Ibid., стр. 170—171.

³⁾ Ibid., стр. 173.

⁴⁾ Ibid., стр., 111.

вляется даже чѣмъ-то болѣе изначальнымъ въ сравненіи съ воспріятіемъ ¹⁾).

Итакъ, на первомъ планѣ оказывается признакъ активности душевной жизни; дѣйствительно, все въ душѣ дано изнутри, по Лейбницу; ему даже представляется, что всѣ мысли и дѣйствія нашего сознанія протекаютъ изъ его собственной сущности безъ того, чтобы эти мысли и дѣйствія могли быть даны посредствомъ чувствъ ²⁾. Все рождается изъ собственныхъ нѣдръ души или какого-либо реального единства; рождается путемъ полной самопроизвольности ³⁾. Лейбницъ неоднократно подчеркиваетъ характеръ спонтанности развитія души ⁴⁾ и указываетъ на дѣятельную силу внутренняго начала ⁵⁾. Неужели найдется кто-нибудь, кто бы сталъ сомнѣваться въ томъ, что душа мыслить и желаетъ; что внутри себя мы извлекаемъ изъ насъ и изъ нашихъ нѣдръ хотѣнія и мысли,—все это самопроизвольно (spontanément)?

Можно ли во всемъ этомъ сомнѣваться? Прежде всего, это сомнѣніе было бы равносильно отрицанію челоуѣческой свободы и вмѣненію нашихъ злыхъ дѣяній Богу; но главнымъ образомъ это значило бы отвергать внутренній опытъ и то свидѣтельство нашего сознанія, которое указываетъ, что эти дѣйствія принадлежатъ намъ. Если мы припишемъ нашей душѣ внутреннюю силу производить имманентныя дѣйствія, то мы должны будемъ также признать, что и другимъ душамъ, или формамъ, или натурамъ субстанцій присуща та же сила, что и намъ ⁶⁾. Значить, мощь, активность—дѣйствительно субстанціальныи признакъ всякаго жизненнаго начала.

Но эта первичная мощь совсѣмъ не есть еще совершенная воля; воля вообще не есть что-либо изначальное въ душѣ: она развивается и проявляется въ связи съ ростомъ сознанія, поэтому развитіе волевыхъ актовъ идетъ по тѣмъ же самымъ ступенямъ, по которымъ Лейбницъ прослѣдилъ развитіе интеллектуальной жизни души. Авторъ монографіи по психологіи Лейбница—Kirchner прямо излагаетъ факты волевой дѣятельности по Лейбницу

¹⁾ „Zur Analyse“, стр. 22.

²⁾ „Nouv. ess.“, стр. 27.

³⁾ „Système nouveau“, § 14, стр. 475.

⁴⁾ „Nouv. ess.“, стр. 148.

⁵⁾ „Mon.“, § 11 и § 15.

⁶⁾ „De la nature en elle-même“, § 10, стр. 461.

соотвѣтственно тремъ ступенямъ развитія представленій. Въ интеллектуальной жизни *Betäubung*, *Empfindung*, *Vernunft*; въ волевой сферѣ этимъ ступенямъ соотвѣтствуютъ: *Lust und Unlust*, *Willkür* и *Freiheit* ¹⁾.

Такого рѣзкаго и систематически проведеннаго дѣленія волевой сферы соотвѣтственно ступенямъ интеллектуальнаго развитія души у Лейбница найти нельзя. Глава 21-я второй книги «Новыхъ опытовъ», гдѣ Лейбницъ главнымъ образомъ останавливается на характеристикѣ волевыхъ процессовъ, вообще отличается нѣкоторой смутностью,—мы впоследствии увидимъ, отъ чего это зависитъ. Приходится во всякомъ случаѣ замѣтить одно. Можно воспользоваться схемой Кирхнера, но слѣдуетъ хорошо помнить условность этого приѣма. Какъ же развиваются волевые акты изъ силы первоначальной моши?

Можно для стройности изложенія имѣть въ виду прежде всего слѣдующее указаніе Лейбница: существуютъ, во-первыхъ, незамѣтныя склонности, которыя не сознаются; во-вторыхъ, имѣются ощущаемыя склонности, существованіе и предметъ которыхъ извѣстенъ, но образованіе неизвѣстно; это и суть тѣ смѣшанныя склонности, которыя приписываются тѣлу, хотя въ нихъ есть нѣчто, соотвѣтствующее разуму; и наконецъ существуютъ отчетливыя и раздѣльныя склонности, которыя опредѣляются нашимъ разумомъ; мы знаемъ и ихъ силу, и ихъ образованіе ²⁾. Каково проявленіе воли на низшей ступени развитія? При обсужденіи вопроса о безсознательной душевной жизни намъ приходилось указывать на то, что связь и сцѣпленіе отдѣльныхъ, едва замѣтныхъ воспріятій хотя и не сознается, но всегда приводитъ къ извѣстнымъ результатамъ, къ извѣстнымъ дѣйствіямъ. Лейбницъ опредѣленно указываетъ, что кромѣ воли (*volition*) существуютъ еще стремленія (*efforts*), которыя являются въ результатѣ незамѣтныхъ и несознаваемыхъ воспріятій; ихъ лучше назвать желаніями (*appétitions*), чѣмъ хотѣніемъ или волей, такъ какъ волевыми актами мы называемъ только тѣ, къ которымъ можно относиться сознательно (*s'apercevoir*) и на которые можетъ обращаться наша рефлексія при разсужденіи о добрѣ и злѣ ³⁾.

¹⁾ Kirchner „Leibniz's Psychologie“, стр. 74—93.

²⁾ „Nouv. ess.“, стр. 134.

³⁾ „Nouv. ess.“, стр. 113—114.

Обсужденіе вопроса объ этихъ маленькихъ споспѣшествованіяхъ или облегченіяхъ и незамѣтныхъ послабленіяхъ задержаннаго стремленія, изъ чего наконецъ слѣдуетъ замѣтное удовольствіе, служитъ также для болѣе отчетливаго пониманія идеи удовольствія и страданія. Эти побужденія, толчки подобны маленькимъ пружинамъ, которыя стараются выпрямиться и заставляютъ дѣйствовать нашу машину ¹⁾. У насъ вѣдь часто появляются невольныя мысли, частью извнѣ, отъ предметовъ, дѣйствующихъ на наши чувства, частью—изнутри, по причинѣ впечатлѣній, подчасъ незамѣтныхъ, остающихся отъ нашихъ прежнихъ воспріятій, которыя продолжаютъ свое дѣйствіе и которыя смѣшиваются съ тѣмъ, что появляется новаго; вѣдь и въ бодромъ состояніи у насъ проскальзываютъ образы, не вызываемые нами, какъ во снѣ. На нѣмецкомъ языкѣ есть выраженіе, *fliegende Gedanken*, это какъ бы летучія мысли, которыя стоятъ внѣ нашей власти ²⁾. Часто незамѣтное воспріятіе, которое нельзя отчетливо отмѣтить и расчлениить, насъ склоняетъ скорѣе въ одну сторону, чѣмъ въ другую, безъ всякаго отчета въ этомъ съ нашей стороны ³⁾.

Болѣе сознательными являются поступки тѣхъ людей, которые дѣйствуютъ не по принужденію безотчетныхъ склонностей, а подъ вліяніемъ болѣе или менѣе интенсивныхъ наличныхъ впечатлѣній. По мнѣнію Лейбница, какое бы разнообразіе ни существовало среди людей, всегда вѣрно, что они дѣйствуютъ постоянно соотвѣтственно своимъ наличнымъ воспріятіямъ. Правда, тутъ возможны самыя разнообразныя варіаціи соотвѣтственно привычкамъ и темпераментамъ людей: измученный подагрой радуется получаемому богатству, а избалованный наслажденіями и утѣхами, могущій съ пріятностью жить въ своихъ имѣніяхъ, погружается въ печаль вслѣдствіе немилости двора. Есть и такіе, которые такъ изнѣжены, что жалуется на малѣйшее неудобство и бѣгаютъ за самымъ маленькимъ удовольствіемъ чувственнымъ и наличнымъ, подобно дѣтямъ. Это—лица, для которыхъ наиболѣе сильнымъ страданіемъ или радостью является то, что налицо въ данный моментъ; для нихъ, какъ и для про-

¹⁾ Ibid., стр. 107—108.

²⁾ Ibid., стр. 117—118.

³⁾ Ibid., стр. 123.

повѣдниковъ или мало основательныхъ панегиристовъ, праздничной святой — величайшей святой въ раю ¹⁾). Приходится особенно считаться съ вкусами и пристрастіями людей ²⁾).

Но Лейбницъ никогда не соглашался, чтобы единственными мотивами волевыхъ актовъ челоѣка были просто наиболѣе сильныя наличныя впечатлѣнія. По мнѣнію Лейбница, далеко не все въ волѣ опредѣляется наличнымъ моментомъ. Можетъ случиться, что наиболѣе сильное безпокойство не одерживаетъ верха. Духъ можетъ употребить пріемъ дихотоміи, чтобы дать преобладаніе или одной или другой тенденціи; подобно тому, какъ можно дать преобладаніе извѣстной партіи въ собраніи посредствомъ большинства голосовъ, собраннаго въ зависимости отъ того, какъ были поставлены вопросы; правда, духъ долженъ объ этомъ позаботиться заранѣе, потому что въ моментъ борьбы уже некогда пользоваться такими пріемами ³⁾).

Локкъ училъ, что не всегда наибольшее благо опредѣляетъ волю къ дѣйствию, а скорѣе нѣкоторое актуальное безпокойство и обыкновенно то, которое болѣе всего можетъ быть отнесено къ настоящему времени. Поэтому Локкъ и присоединяется къ словамъ Овидія: Вижу лучшую участь и одобряю, а слѣдую худшей ⁴⁾).

Лейбницъ, высоко цѣня выставленные принципы Локка, къ нимъ, однако, не присоединяется. Онъ видитъ причину малой преданности истинному добру въ томъ, что при обстоятельствахъ, когда чувство вовсе не дѣйствуетъ, наши мысли словно оказываются совсѣмъ глухими; тогда у мысли нѣтъ ни воспріятія, ни созерпаній, и тутъ слова производятъ то же впечатлѣніе, что безстрастные знаки ариѣтики и алгебры. Между тѣмъ такое познаніе не можетъ насъ трогать; необходимо нѣчто живое, чтобы почувствовать себя взволнованнымъ и плѣненнымъ. Но чаще всего и о Богѣ, и о добродѣтели, и о блаженствѣ говорятъ безъ ясныхъ идей. Иногда у людей и существу-

¹⁾ Ibid., стр. 142—143.

²⁾ Ibid., 139.

³⁾ Ibid., 132-133.

⁴⁾ Ibid., стр. 124—125. Самъ Локкъ формулируетъ такъ свою точку зрѣнія: „Не высшее положительное благо, а недовольство опредѣляетъ волю, ибо это единственная вещь, которая налицо для насъ“ „Опытъ“, II, глава 21, заглавія §§ 35 и 37; (Thurot „Oeuvres de Locke et Leibnitz“, p. 142 и 144).

ютъ идеи блага или зла, не находящагося налицо, но эти идеи очень слабы; поэтому неудивительно, что онѣ насъ не трогаютъ. Когда мы эти идеи не созерцаемъ, наши мысли и наши разсужденія, противоположныя наличному чувству, являются чѣмъ-то вродѣ болтовни попугаевъ, которая не даетъ ничего сознанию для настоящаго; и если мы не примемъ мѣръ, чтобы помочь, то мысли эти разсѣиваются, какъ по вѣтру. Душа должна быть чувствительной къ правиламъ нравственности, не даромъ Цицеронъ сказалъ, что мы полюбимъ добродѣтель, если сможемъ видѣть ея красоту. Если бы разумъ воспользовался своими преимуществами, онъ бы явно торжествовалъ; тутъ большая роль принадлежитъ воспитанію; нужно разъ навсегда поставить себѣ правиломъ: слушать и впредь слѣдовать заключеніямъ разума послѣ того, какъ мы однажды ихъ хорошо поняли ¹⁾. Вотъ высшая ступень развитія волевой жизни по Лейбницу.

У насъ въ душѣ есть эта сила воли, благодаря которой, мы, замѣная появившійся образъ, можемъ сказать ему: прочь (*„halte-là“*) и остановить его, такъ сказать. Болѣе того — нашъ духъ, если это ему представится нужнымъ, можетъ войти болѣе сосредоточенно въ разсмотрѣніе мыслей, которыя его приводятъ къ другимъ мыслямъ ²⁾. Поэтому слѣдуетъ привыкнуть къ тому, чтобы отъ времени до времени предаваться духовному созерцанію и подниматься выше наличной сумятицы впечатлѣній (*du tumulte présent des impressions*); чтобы какъ бы выходить изъ мѣста, на которомъ находишься и говорить себѣ: «Гдѣ же мы? вернемся къ дѣлу.» Для людей часто бываетъ необходимо лицо, въ обязанность котораго входило бы останавливать людей и напоминать имъ объ ихъ долгѣ; если же такого лица нѣтъ, то необходимо, чтобы мы сами научились нести эту обязанность по отношенію къ самимъ себѣ. Посредствомъ этихъ методовъ и пріемовъ мы становимся словно господами самихъ себя и мы тогда оказываемся въ состояніи заставлять себя думать и дѣлать, какъ сами пожелаемъ хотѣть и какъ намъ приказываетъ разумъ ³⁾. Итакъ, можно заключить по Лейбницу, что совершенный волевой актъ зависитъ отъ апперцепціи. Въ истинныхъ суб-

¹⁾ Ibid., 126—128.

²⁾ Ibid., стр. 118.

³⁾ Ibid., стр. 135-136.

станціяхъ мы имѣемъ дѣйствіе тогда, когда ихъ воспріятіе развивается и становится болѣе отчетливымъ ¹⁾. Хотѣніе есть усиліе или стремленіе (*conatus*), направленное къ тому, что считается благомъ, и удаляющееся отъ того, что есть зло; такимъ образомъ это стремленіе слѣдуетъ изъ его апперцепціи [*«de l'aperception qu'on en a»* ²⁾].

Картина развитія волевыхъ актовъ, по Лейбницу, въ результатѣ представляется приблизительно въ слѣдующихъ чертахъ: изначала всякой живой сущности дана активная сила, стремленіе. Эта внутренняя активность проявляетъ себя прежде всего въ томъ, что позволяетъ психической организаціи развиваться, позволяетъ однимъ представленіямъ переходить къ другимъ, однимъ воспріятіямъ смѣняться слѣдующими. Интеллектуальная жизнь, такимъ образомъ, получаетъ возможность развитія; она обогащается новыми содержаніями, новыми приливами знанія. Едва замѣтныя перцепціи переходятъ въ замѣтныя, замѣтныя—осознаются; въ этотъ моментъ и получается возможность дѣйствительнаго волевого акта, который связанъ съ яснымъ, апперцептивнымъ знаніемъ: вѣдь человѣку прежде, чѣмъ захотѣть дѣлать добро или избѣгать зла, нужно отчетливо узнать, что это такое. Итакъ, безотчетное стремленіе, пройдя черезъ горнило интеллектуальной жизни, становится воленіемъ (*volition*.)

Правда, моментъ активности иногда кажется у Лейбница какъ бы нѣсколько затушеваннымъ; иногда разсмотрѣніе этого вопроса словно тускло звучитъ въ устахъ Лейбница, по крайней мѣрѣ отъ истиннаго спиритуалиста мы ждали бы большей убѣдительности. Отъ чего это зависитъ? Намъ представляется, что роковое значеніе въ этомъ вопросѣ сыграла вполнѣ произвольная и мало убѣдительная теорія абсолютной замкнутости монады и предустановленной гармоніи; во всякомъ случаѣ теорія предустановленной гармоніи во многомъ извратила психологическіе факты, тонко подмѣченные нашимъ авторомъ; подъ влияніемъ этой теоріи сужденія Лейбница о волѣ подчасъ оказываются высказанными въ тонѣ суроваго детерминизма; не даромъ многіе критики относили Лейбница всецѣло къ детерминистической школѣ. Въ своей «Теодицеѣ» Лейбницъ говоритъ такъ: все

1) *Ibid.*, стр. 148.

2) *Ibid.*, стр. 113.

установлено и заранее predeterminedено въ челоѣкѣ, какъ и повсюду, и челоѣческая душа есть своего рода *духовный автоматъ*, хотя вообще случайныя дѣйствія и въ частности свободныя поступки совѣмъ не оказываются въ связи съ этимъ абсолютно необходимыми, потому что абсолютная необходимость была бы совершенно не совмѣстима со случайностью ¹⁾).

Извѣстная двусмысленность такого утвержденія и дала поводъ къ горячимъ спорамъ въ психологїи относительно понятія самопроизвольности у Лейбница; такъ Lange настаиваетъ, что апперцепція, какъ опредѣленному виду представлванія, слѣдуетъ приписать признакъ абсолютной спонтанности ²⁾). Lüdtkе горячо протестуетъ противъ такого толкованія: вѣдь предустановленная гармонія не можетъ быть совмѣщена съ самостоятельностью и саморазвитіемъ монадъ; какъ существо можетъ самостоятельно проявить себя, если его развитіе predeterminedено впередъ? ³⁾). Несмотря, однако, на извѣстную шаткость въ этомъ пунктѣ, можно тѣмъ не менѣе опредѣленно отстаивать ту психологическую картину развитія воли, которой мы слѣдовали въ изложеніи ученія Лейбница.

IV.

Затрудненіе возникаетъ гораздо болѣе коренное. Въ самомъ дѣлѣ, если мы получили характеристику общей линіи развитія психическихъ силъ, то спрашивается—гдѣ тутъ мѣсто для апперцепціи? Она проявляется, по Лейбницу, то здѣсь, то тамъ; но каково же ея коренное свойство? И вотъ, если мы заглянемъ по этому вопросу въ литературу специалистовъ по апперцептивной психологїи, то насъ прямо поразитъ противорѣчивость характеристикъ апперцептивнаго акта по Лейбницу.

У однихъ комментаторовъ выходитъ, что апперцепцію по Лейбницу можно отождествить съ сознаниемъ, съ сознательностью; это просто сознательное представленіе. Тогда выйдетъ, что апперцепція есть свойство второй ступени развитія духа, т.-е. что апперцепцію можно приписать и душамъ животныхъ, — вѣдь у нихъ есть чувства. Другіе критики, наоборотъ, считаютъ, что

¹⁾ „Théodicée“, Partie I, § 52, p. 99.

²⁾ „Sie äussert sich als spontane Tätigkeit“ (Lange, „Über Apperception“, S. 94).

³⁾ Lüdtkе, „Kritische Gesch. der Apperceptionsbegriffe“ Zeit. für Phil., S. 50.

апперцепція налицо только у человѣческаго сознанія; тогда выходитъ, что на второй ступени развитія духа мы имѣемъ лишь ощущенія, въ которыхъ одно представленіе различается отъ другого, но сознаніе еще не отдѣляетъ этихъ представленій отъ самого себя; только благодаря апперцепціи или рефлексіи мы доходимъ до познанія вѣчныхъ истинъ; апперцепція создаетъ специфическія черты единства человѣческаго сознанія, его «я». Апперцепцію нельзя приписать животнымъ. Такова позиція другого лагеря комментаторовъ.

Большинство изслѣдователей примыкаетъ къ первому толкованію; таковы—J. Caresius ¹⁾, Lüdtkе ²⁾, Volkmann ³⁾, Lachelier ⁴⁾, Н. Ланге, ⁵⁾ Серебренниковъ ⁶⁾ и др.

Что сказать объ этомъ толкованіи? Прежде всего, этимъ критикамъ приходится умалчивать или отрѣзывать цѣлый рядъ мѣстъ и объясненій изъ сочиненій Лейбница; во всякомъ случаѣ истолковать всѣ эти отдѣльныя опредѣленія въ свою пользу нашимъ критикамъ весьма трудно. Caresius признаетъ, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Лейбницъ характеризуетъ апперцепцію, какъ рефлексивное познаніе; но, по его мнѣнію, это—мимоходное замѣчаніе, которымъ Лейбницъ существенно не пользуется, а центр тяжести лежитъ на опредѣленіи апперцепціи, какъ сознанія, въ противоположность безсознательному; это и было главнымъ образомъ необходимо для Лейбница въ его спорѣ съ Локкомъ ⁷⁾.

Всего болѣе безапелляціонно сужденіе Людтке; онъ не дѣлаетъ никакихъ уступокъ противникамъ. Оправданіе своего

1) Caresius, „Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern“, Hermannstadt, 1894. Безусловнымъ сторонникомъ даннаго толкованія является Фалькенбергъ въ своей исторіи философіи.

2) особенно настойчиво полемизируетъ съ другимъ толкованіемъ, см. его „Kr. Gesch. der Apper.“, стр. 46 и слѣд.

3) V. von Volkmar „Lehrbuch der Psychologie“, I Band, S. 158 („... Tierseelen, deren Vorstellungen durch das Zusammentreten in eine Einheit sich zur Apperception emporschwingen“).

4) „La Monadologie avec introduction, notes et suppléments“, par N. Lachelier, p. 18.

5) „Псих. изслѣд.“, стр. 89 и 134 („Апперцепція у Лейбница значитъ то же, что интензивное представленіе“, „Лейбницъ называетъ апперцепцію ясное и интензивное сознаніе, сопровождаемое памятью и различеніемъ“).

6) „Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка“, стр. 233—234.

7) См. объ этомъ К. Lange, „Über Apperception“, стр. 94.

толкованія онъ видитъ приблизительно въ слѣдующемъ: Лейбницъ понималъ терминъ «апперцепція» чисто психологически—именно, какъ ясную наличность представленія. Но какъ быть съ рефлексіей? Лейбницъ на самомъ дѣлѣ опредѣленно отличаетъ «apercevoir» и «réfléchir». Эти два понятія никогда не сливаются у Лейбница, а всегда стоятъ рядомъ. Что это значитъ, что рефлексія опирается на апперцепцію? Это значитъ, что логическое знаніе или, что то же, рефлексія не возможны безъ апперцепціи; но апперцепція всегда останется чисто психологическимъ понятіемъ у Лейбница. Если мы проведемъ это различіе между психологической и логической точкой зрѣнія, то для насъ яснымъ станетъ, что апперцепція по Лейбницу—просто сознаніе, а рефлексія есть моментъ логическій; онъ, правда, опирается на апперцепцію, но его нельзя, по Лейбницу, истолковывать психологически¹⁾.

Съ этимъ толкованіемъ Людтке нельзя согласиться прежде всего потому, что у Лейбница нигдѣ нельзя найти яснаго разграниченія взглядовъ логическихъ и психологическихъ. Къ счастью, Лейбницъ жилъ въ такое время, когда требованія антипсихологистовъ еще не появлялись на горизонтѣ философіи; современныя условныя различія, проводимыя между задачей логики и психологіи познанія, нельзя выставлять, какъ принципъ для мыслителя конца XVII-аго и начала XVIII-аго столѣтія.

Если остановиться и всецѣло принять позицію характеризуемаго направленія, то мы наталкиваемся еще на одну трудность. Лейбницъ такъ часто останавливается на выдѣленіи апперцепціи изъ перцепцій, что ясно чувствуется, какое принципиальное значеніе онъ придаетъ этому различію, а между тѣмъ по предлагаемому толкованію вся разница будетъ заключаться лишь въ количественной сторонѣ дѣла. Какое же тутъ будетъ творческое становленіе, куда вообще дѣнется активность, если апперцепціей будетъ называться просто болѣе интенсивное воспріятіе? Признавать лишь квантитативное отличіе апперцепціи отъ перцепціи—будетъ очевидной односторонностью²⁾.

¹⁾ Lüdtke, цит. соч., стр. 47—49.

²⁾ Въ нее, повидимому, впадаетъ Hartenstein, говоря: „слѣдуетъ упомянуть, что онъ (=Лейбницъ) это отличіе (=аппер. отъ перцепціи) въ главномъ опредѣляетъ лишь, какъ количественное (Hartenstein. Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben dargestellt“, S. 208). См. также Barchudarian „Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts“, S. 16 und 21.

Но что теперь сказать объ аргументахъ представителей второго охарактеризованнаго нами направленія, каковы, напр., Dessoir ¹⁾, Ивановскій ²⁾ и др.? Ихъ положеніе совсѣмъ не отличается большей убѣдительностью; правда, они учитываютъ то, что оставили безъ вниманія первые комментаторы, но они въ свою очередь закрываютъ глаза на то, что вѣрно процитировали ихъ противники. Такъ или иначе, но приходится совмѣщать одинъ рядъ цитатъ съ другимъ ³⁾.

Но какъ совмѣстить противорѣчія, какъ растолковать ихъ? Въ этомъ отношеніи обращаетъ на себя вниманіе очеркъ Otto Staude. Его построеніе отмѣчается тѣмъ существеннымъ отличіемъ, что онъ усматриваетъ два періода во взглядѣ Лейбница на апперцепцію. Онъ говоритъ такъ: въ «Nouveaux essais» взглядъ Лейбница на апперцепцію еще совсѣмъ не опредѣлился—онъ то слѣдуетъ за Локкомъ въ его различіи между воспріятіемъ и мыслію, не проводя своей самостоятельной точки зрѣнія, то пользуется терминомъ апперцепціи въ его популярномъ, разговорномъ значеніи. Только впоследствии въ «Monadologie» и «Principes» Лейбницъ дошелъ до самостоятельной теоріи апперцепціи. Въ этихъ послѣднихъ произведеніяхъ Лейбницъ понимаетъ апперцепцію въ смыслѣ рефлексивнаго познанія; душамъ свойственна лишь перцепція, духи же прибавляютъ къ акту перцепціи актъ апперцепціи ⁴⁾.

Толкованію Staude слѣдуетъ прежде всего противопоставить рядъ принципиальныхъ соображеній. Если признавать существенное отличіе двухъ различныхъ періодовъ во взглядѣ Лейбница на апперцепцію, то это значить, что у него также произошла

1) См. его „Geschichte der neuer. deutsch. Psychologie“, I Band, S. 6 и 225.

2) Вопр. фил. и псих. № 36; стр. 74.

3) Barchudarian, цит. трудъ, стр. 39. („Einmal dem Spachgebrauche folgend (apercevoir=wahrnehmen, s'apercevoir;de=etwas merken, inne werden.) bedeutet Leibniz nichts weiter als bewusstes Vorstellen, das andere Mal die reflexive Erkenntnis unserer inneren Zustände“), также Вундтъ „Grundzüge“, стр. 348. („Bei Leibniz vereinigt dieser (=Apperceptions) Begriff zwei Bedeutungen: erstens die einer klaren Vorstellung gegenüber der dunklen, der bloßen „Perceptio“; und zweitens die der Aufnahme einer Vorstellung in das Selbstbewusstsein“).

4) Staude, „Der Bergiff“, стр. 150 и сл.; опираясь на Staude, Кодиш развиваетъ въ согласіи съ нимъ подобную же точку зрѣнія и также указываетъ на существованіе двухъ періодовъ въ ученіи Лейбница объ апперцепціи. (См. „Zug Analyse“, стр. 23—24.)

переменная въ психологическихъ взглядахъ вообще, потому что ученіе объ апперцепціи и связанная съ ними теорія «petites perceptions» стоятъ въ центрѣ обще-психологическихъ и даже философскихъ взглядовъ мыслителя. Однако, какъ извѣстно изъ общихъ монографій о Лейбницѣ, такихъ существенныхъ переменъ въ его точкахъ зрѣнія совсѣмъ не произошло съ 1704 по 1714 годъ, когда была написана «Монадологія». Окончательно рухнетъ гипотеза Staude, если мы примемъ во вниманіе указанія К. Lange ¹⁾, который отмѣтилъ рядъ мѣстъ, показывающихъ, что не можетъ быть рѣчи о томъ, будто одинъ взглядъ Лейбница явился на смѣну другого. Дѣло въ томъ, что если въ «Монадологіи» и «Принципахъ» по преимуществу выдѣляется второе объясненіе Лейбница, то на ряду съ этимъ находятся свидѣтельства и прежняго объясненія; наоборотъ, въ «Новыхъ опытахъ» можно найти отдѣльныя замѣчанія позднѣйшаго взгляда. Значитъ, никакія хронологическія границы и дѣленія не могутъ спасти положенія вещей.

Но что же мы сдѣлали? Выходитъ, что мы, проведя ученіе Лейбница сквозь пестрый строй критиковъ, разбили данное нами самими построеніе и нанесли неизлѣчимыя раны собственному ученію Лейбница. Вѣдь все сводится къ какимъ то несомнѣннымъ противорѣчіямъ; даже не ясно, куда слѣдуетъ отнести апперцепцію по Лейбницу. Переходъ ли это отъ смутныхъ состояній къ сознанию или отъ сознания къ самосознанію?

Вотъ тутъ и приходится подчеркнуть принципиальное значеніе утвержденій Лейбница; именно все дѣло въ томъ, что для философскаго значенія апперцепціи не важно, какое эмпирическое содержаніе кроется за этимъ актомъ. Апперцепціи можетъ быть придано гораздо болѣе общее значеніе; это своего рода законъ развитія нашей душевной жизни, и смыслъ его таковъ: необходимо существуютъ въ сознаніи творческіе самопроизвольные переходы отъ однихъ состояній сознанія къ другимъ. Психическія силы растутъ, онѣ развиваются, онѣ совершенствуются, и это становленіе возможно благодаря тому, что апперцепція помогаетъ перейти душѣ отъ перваго этапа ко второму, отъ второго къ третьему и т. д. Въ концѣ концовъ совсѣмъ не важно, что эмпирически, значитъ ли апперцепція по Лейбницу переходъ

¹⁾ Lange. Über Apperzeption; стр. 93.

отъ смутныхъ состояній психическихъ актовъ къ сознанию, или отъ сознанія къ самосознанію. Вѣдь самое дѣленіе монадъ на простыя монады, души и духи—весьма большая условность. На самомъ дѣлѣ градацій совершенствъ—безчисленное множество; поэтому безчисленное множество и переходовъ; слѣдовательно апперцепція въ смыслѣ эмпирическаго содержанія расплывается на безграничное множество условныхъ значеній, отдѣльныхъ переходовъ. Но не въ этой фактической пестротѣ коренное содержаніе акта апперцепціи.

Лейбницъ говоритъ: «Ничто въ природѣ не дѣлается съ одного раза и одно изъ моихъ главнѣйшихъ и наиболѣе надежныхъ положеній гласитъ, что природа не дѣлаетъ скачковъ». Лейбницъ назвалъ это положеніе закономъ непрерывности; въ силу этого закона всякій переходъ отъ малаго къ большому и назадъ совершается черезъ всѣ промежуточныя величины, какъ въ степени, такъ и въ частяхъ; движеніе никогда не родится изъ покоя и никогда не переходитъ въ покой безъ менѣе значительнаго движенія¹). Когда Лейбницъ, одинъ изъ наиболѣе чуткихъ психологовъ по глубинѣ анализа, взглянулъ на осуществленіе закона непрерывности въ строѣ психическаго становленія, то онъ пришелъ къ необходимости подчеркнуть значеніе творческихъ переходовъ психическаго бытія. Такъ умозрѣніемъ Лейбницъ пришелъ къ ученію объ апперцепціи.

Разобранную характеристику данныхъ сознанія по Лейбницу слѣдуетъ истолковать такъ, чтобы видѣть въ развитіи духа наиболѣе существенный признакъ всего психическаго. Сила духовнаго развитія не покрывается и не исчерпывается однимъ какимъ-нибудь этапомъ въ своемъ становленіи; по самому строю духовнаго бытія всякое состояніе по существу *возвышается* надъ предъидущимъ—данное состояніе подчиняетъ себѣ прошедшее. Духовная мощь не укладывается въ рамки какого-нибудь одного состоянія и не можетъ всецѣло погрузиться въ какой-нибудь одинъ моментъ, въ какую нибудь одну способность или силу, найдя въ ней полноту своего осуществленія. Духовная состоянія постоянно нарастаютъ и даютъ новые результаты. Существовать постоянные творческіе переходы одного положенія духа къ другому—это по преимуществу должно быть выдѣлено въ

¹ „Nouv. essais“ стр. 9—10; рус. п. стр. 200—201.

качествѣ наиболѣе принципіального и коренного результата ученія Лейбница объ апперцепціи.

Передъ нами прошла картина развитія психическаго бытія; мы прослѣдили ее и по ступенямъ ума, и по ступенямъ волевой жизни. Благодаря чему такое развитіе возможно, благодаря чему возможно это восхожденіе? Все это оправдывается наличностью творческихъ переходовъ т. е. апперцепцій. Апперцепція проявляется и тогда, когда мы вдругъ начинаемъ замѣчать шумъ всплеска волнъ; она налицо и тогда, когда мы, отвлекшись отъ наличныхъ впечатлѣній, переходимъ къ созерцанію нашего духовнаго бытія, къ самосознанію. Вотъ чему бы насъ могъ научить Лейбницъ, если бы мы захотѣли прислушаться къ его голосу; но мы можемъ извлечь и еще другой хорошій урокъ изъ изученія Лейбница. Смыслъ ученія Лейбница объ апперцепціи ясно показываетъ, что творцы новыхъ направленій въ психологіи тогда оказывались истинно оригинальными и глубокими въ своихъ построеніяхъ, когда смотрѣли на отдѣльныя проблемы психологіи въ связи съ своимъ общимъ онтологическимъ міровозрѣніемъ. Ясно, поэтому, что истинная психологія никогда не можетъ стать простой эмпирической дисциплиной.

П. Поповъ.

Къ вопросу объ аналитическихъ сужденіяхъ.

Одною изъ характерныхъ особенностей современнаго положенія логики слѣдуетъ признать ясно обнаруживающееся въ разнообразныхъ направленіяхъ текущей литературы стремленіе къ коренному пересмотру основоположеній старой аристотелевско-схоластической логики въ направленіи къ объединенію ея съ логикой трансцендентальной, созданной Кантомъ. Результатомъ этого стремленія расширить логическую проблему путемъ внесенія въ нее трансцендентальной точки зрѣнія оказывается, говоря словамъ Виндельбанда, «общій сдвигъ принциповъ, осуществляющійся... въ разнообразныхъ, часто противоположныхъ, направленіяхъ. Современное положеніе логики прямо противоположно состоянію единой и пребывающей структуры: ея принципы измѣняются, противоположности, борющіяся въ ней, касаются не столько частныхъ ученій, сколько основоположительныхъ точекъ зрѣнія и методическихъ проблемъ...»¹⁾

Нельзя сомнѣваться въ правомѣрности и глубокой плодотворности научнаго движенія, направленнаго въ сторону объединенія теорій Аристотеля и Канта въ одну органическую систему наукоученія; въ рѣшеніи вытекающихъ отсюда проблемъ ближайшая очередная задача современной логики; но ея осуществленіе требуетъ, по нашему мнѣнію, подготовительной критической работы, заключающейся въ тщательномъ обслѣдованіи той грани, которая исторически легла и впервые отдѣлила систему логики формальной отъ трансцендентальной; снятіе этой

¹⁾ *W. Windelband, Die Prinzipien der Logik. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Tübingen, 1912, ss. 1—2.*

граница есть *conditio sine qua non* послѣдующихъ синтетическихъ работъ въ указанномъ выше направленіи.

Граница, отмежевывавшая область формальной логики отъ трансцендентальной, была проведена впервые самимъ Кантомъ; она заключается въ рѣзкомъ противоположеніи аналитическихъ сужденій синтетическимъ, — противоположеніи которымъ открывается Критика Чистаго Разума; въ связи съ нимъ стоитъ въ современномъ наукоученіи противоположеніе двухъ видовъ знанія — *аналитическаго*, основаннаго на принципѣ тождества-противорѣчія, и *синтетическаго*, покоящагося на формахъ синтеза а priori, — и двухъ системъ Логики: *формальной*, изслѣдующей «аналитическія» отношенія между понятіями, и *трансцендентальной* или предметной, имѣющей объектомъ ученіе о формахъ познанія а priori. — Задачей послѣдующихъ критическихъ замѣчаній будетъ показать искусственность этой границы, вскрыть недомолвки и противорѣчія, содержащіяся въ Кантовскомъ ученіи объ аналитическихъ сужденіяхъ, и указать тѣ новыя возможныя точки зрѣнія, которыя открываются для теоріи познанія и логики вслѣдствіе устраненія исходнаго противоположенія аналитическихъ сужденій синтетическимъ.

I.

Въ опредѣленіе аналитическаго сужденія у Канта входятъ три признака, касающіеся содержанія, принципа ихъ и значенія для научнаго знанія. — По *содержанію* аналитическія сужденія тѣмъ отличны отъ синтетическихъ, что «высказываютъ въ предикатѣ только то, что уже было въ понятіи субъекта мыслимо дѣйствительно, хотя не такъ ясно и не съ равной сознательностью. Когда я говорю: всѣ тѣла протяженны, я нисколько не расширяю своего понятія о тѣлѣ, а только разлагаю его, такъ какъ протяженность была въ дѣйствительности мыслима объ этомъ понятіи еще прежде сужденія, хотя и не была ясно высказана; это сужденіе, такимъ образомъ, аналитично» ¹⁾. *Принципомъ* аналитическихъ сужденій является законъ тождества-противорѣчія: «аналитическій характеръ имѣютъ тѣ сужденія, въ которыхъ связь предиката съ субъектомъ мыслится вслѣдствіе тождества» ²⁾; «всѣ аналитическія сужденія основываются вполнѣ

¹⁾ Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, пер. Вл. Соловьева, стр. 17.

²⁾ Kritik d. reinen Vernunft, S 10; р. п. Н. Лосского, стр. 29.

на законѣ противорѣчія» ¹⁾.— Значеніе аналитическихъ сужденій для знанія заключается въ томъ, что они «суть просто поясняющія и не прибавляютъ ничего новаго къ содержанію знанія» ²⁾. Всѣ три перечисленные признака, характеризующіе аналитическія сужденія, стоятъ у Канта въ тѣсной связи: утвержденіе, что означенныя сужденія имѣютъ лишь разъясняющую, а не расширяющую функцію въ составѣ знанія, опирается у него на ихъ аналитическій характеръ; а послѣдній въ свою очередь связывается съ отношеніемъ тождества, въ какомъ стоятъ въ нихъ субъектъ къ предикату.

Мы остановимся сначала на признакѣ «аналитичности» аналитическихъ сужденій.

« Во всякомъ сужденіи, по Канту, нужно различать субъектъ, предикатъ и отношеніе между ними ³⁾. Въ сужденіяхъ истинныхъ, т. е. всеобщихъ и необходимыхъ, къ каковымъ относятся всѣ аналитическія сужденія, это отношеніе, по самому опредѣленію первыхъ, мыслится необходимымъ образомъ. Особенность критической точки зрѣнія въ ученіи о сужденіи заключается въ постановкѣ вопроса объ апіорныхъ условіяхъ, обосновывающихъ необходимость связи между S и P въ сужденіи. Прилагая эту общую точку зрѣнія къ проблемѣ аналитическихъ сужденій, мы начнемъ предварительно съ постановки общаго вопроса о томъ, какое значеніе «аналитическій» характеръ данныхъ сужденій, примѣнимость къ ихъ субъектамъ описанной Кантомъ операціи расчлененія на признаки, имѣетъ для рѣшенія гносеологическаго вопроса объ апіорныхъ условіяхъ ихъ объективной значимости?

Приведенный вопросъ необходимо поставить потому, что только путемъ уясненія его существа возможно отчетливо разграничить психологическую точку зрѣнія въ проблемѣ аналитическихъ сужденій отъ чисто гносеологической и избѣжать опасности своеобразнаго *metaφασis eis állo γένος*. Въ порядкѣ психологическаго или, вѣрнѣе, психогенетическаго объясненія о всѣхъ сужденіяхъ вообще можно съ извѣстной точки зрѣнія сказать, что они аналитичны въ томъ смыслѣ, что предполагаютъ анализирующую

¹⁾ Пролегомены, стр. 17.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Kritik d. reinen Vernunft, S. 10.

функцию сознания въ процессѣ ихъ образования. Если, напр., всматриваясь въ темный уголь комнаты, я различаю тамъ бѣлѣющую фигуру и чрезъ минуту произношу сужденіе: «въ углу стоитъ мраморный бюстъ», то анализъ, въ смыслѣ различенія, дифференціаціи первично-даннаго сложнаго расплывчатаго впечатлѣнія, есть дѣйствительно реальное условіе построенія даннаго сужденія; и выясненіе всей суммы аналогичныхъ условій момента А, дающихъ въ результатъ готовое сужденіе момента В, какъ разъ составляетъ задачу психогенезиса сужденій. Но задача теории познанія въ ученіи о сужденіи отлична отъ психологіи: не изученіе факторовъ, въ причинно-слѣдственномъ порядкѣ объясняющихъ происхожденіе сужденія, а опредѣленіе условій его значимости, необходимости устанавливаемого въ немъ отношенія между S и P, интересуетъ гносеолога. Съ этой точки зрѣнія вопросъ о функціи анализа въ сужденіи сводится по существу къ слѣдующей дилеммѣ: можно ли на аналитической операциі надъ субъектомъ аналитическаго сужденія *самой по себѣ* обосновывать значимость послѣдняго, или же анализъ играетъ здѣсь другую, побочную роль, не имѣющую существеннаго значенія для природы сужденія, какъ гносеологическаго акта?

Кантъ даетъ вполне опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Анализъ, по нему, есть расчлененіе понятія субъекта на признаки, въ результатъ котораго сужденіе испытываетъ проясненіе своего содержанія въ той части, которая касается субъекта, и изъ смутно-мыслимаго преобразуется въ ясно-отчетливое ¹⁾. Въ «Логикѣ» онъ сравниваетъ роль анализа съ освѣщеніемъ карты, находившейся до того въ темнотѣ: «какъ освѣщеніе карты само по себѣ къ ней ничего не прибавляетъ, такъ чрезъ простое разъясненіе (*Aufhellung*) даннаго понятія путемъ анализа его признаковъ само понятіе нисколько не увеличивается» ²⁾. Ясно такимъ образомъ, что анализъ самъ по себѣ не обосновываетъ, по Канту, отношенія необходимой связи между S и P; онъ этой связи не касается; его объектъ—только понятіе S; расчлененія его, онъ выполняетъ вспомогательную функцію—создаетъ условія, при которыхъ эта связь S и P въ сужденіи опознается, какъ необходимая: «*Ich (brauche) das Prädicat nur nach dem*

¹⁾ Kritik d. r. V. S. II; Прологомены 17.

²⁾ Logik, Einleitung, VIII.

Satze des Widerspruchs herausziehen und dadurch mir zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden kann» ¹⁾).

Итакъ, отношеніе необходимой связи между S и P аналитическихъ сужденій не можетъ обосновываться (въ гносеологическомъ порядкѣ) на той чертѣ ихъ, которая выражается самымъ наименованіемъ ихъ аналитическими; утверженіе такого типа, какъ, напр.: «данное сужденіе истинно a priori, п. ч. аналитично» должно быть признано неточнымъ и изгнано изъ теоріи сужденія; истинность аналитическихъ сужденій можетъ, по Канту, покоиться только на тождествѣ содержаній S и P въ нихъ; они суть, слѣдовательно, сужденія тождества, и въ этомъ (и только въ этомъ) смыслѣ они могутъ быть противопоставляемы, при гносеологическомъ обслѣдованіи ихъ, сужденіямъ синтетическимъ, гдѣ подобное отношеніе тождества между S и P отсутствуетъ. Такого рода различеніе двухъ группъ сужденій гармонируетъ, между прочимъ, со словами самого Канта, опредѣляющаго въ Критикѣ Чистаго Разума синтетическія сужденія, какъ такія, въ которыхъ связь предиката съ субъектомъ мыслится «безъ тождества», тогда какъ въ аналитическихъ она мыслится «въ слѣдствіе тождества» ²⁾).

II.

Допустимъ, что аналитическія сужденія суть высказыванія тождества, и изслѣдуемъ, въ какой степени они отвѣчаютъ этому опредѣленію. Конкретный поводъ къ такому изслѣдованію даетъ колеблющаяся терминологія Канта въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ касается вопроса о сужденіяхъ тождества. Съ одной стороны, онъ соглашается назвать аналитическія сужденія — «identische Sätze», точнѣе, «implicite identische Sätze» ³⁾, съ другой — утверждаетъ: „wenn man solche (analytische) Urtheile identische nennen wollte, so würde man zur Verwirrung anrichten... Analytische Urtheile gründen sich (к. н.) auf der Identität und können darin

¹⁾ Krit. d. r. Vern., 12.

²⁾ Ibid., 10.

³⁾ Logik, § 37: „Die Identität der Begriffe in analytischen Urtheil kann eine ausdrückliche (explicite) oder eine nicht ausdrückliche (implicite) sein... Implicite identische Sätze... machen das Prädicat, welches im Begriff des Subjects unentwickelt (implicite) lag, durch Entwicklung klar.

aufgelöst werden, aber *sie sind nicht identisch* ¹⁾ (к. н.) Спрашивается, какое опредѣленіе аналитическихъ сужденій слѣдуетъ признать болѣе отвѣчающимъ существу дѣла: представляютъ ли они, по Канту, сужденія тождества (*identische Sätze*), въ собственномъ смыслѣ, или же только «основываются на тождествѣ», и что вообще означаетъ «быть основаннымъ на тождествѣ»?

Не трудно показать, что аналитическія сужденія не суть, по Канту, *identische Sätze* того чистаго типа, какой мы имѣемъ, напр., въ формулѣ «А есть А». «Называть аналитическія сужденія сужденіями тождества, значитъ, по нему, запутывать дѣло, такъ какъ подобныя сужденія ничуть не увеличиваютъ отчетливости понятія... и поэтому *besodержательны* (*heissen daher leer*): напр. «всякое тѣло есть тѣлесная сущность»... Черезъ сужденія тождества разъясняется *idem per idem*, значитъ вообще ничего не разъясняется» ²⁾. Итакъ, аналитическія сужденія суть сужденія, «основанныя на тождествѣ».

Чтобы выяснитъ смыслъ послѣдняго выраженія, обратимся къ изслѣдованію состава аналитическаго сужденія. Во избѣжаніе недоразумѣній мы оставимъ въ сторонѣ признакъ ясности-смутности сознанія состава подлежащаго, дающій поводъ Канту различать *implicite* и *explicite identische Sätze*; относясь къ характеристикѣ сужденія, какъ психическаго переживанія, онъ несущественъ съ гносеологической точки зрѣнія; для послѣдней важно то, что въ аналитическомъ сужденіи о данномъ субъектѣ высказывается предикатъ, составляющій часть содержанія субъекта. Съ этой стороны формулой аналитическаго сужденія будетъ

$$(a \vdash b) \text{ есть } b \text{ } ^3),$$

гдѣ $(a \vdash b)$ есть S, а b — P сужденія. Разсуждая языкомъ примѣровъ, a въ кантовскомъ образчикѣ аналитическаго сужденія «тѣла протяженны» будетъ означать всѣ тѣлесныя свойства: непроницаемость, форму, способность механическаго движенія и т. д., *за исключеніемъ протяженности*, а b — только эту послѣднюю.

Въ чемъ существо разсматриваемаго конкретнаго примѣра аналитическаго сужденія «тѣла протяженны»? Очевидно, въ

¹⁾ Тамъ же. Это колебаніе отмѣчаетъ *Faehinger* въ *Commentar zur Kritik d. reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881, I, 258.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ *Log.*, § 36.

установкѣ необходимаго отношенія между двумя содержаніями: 1) тѣлесностью и 2) протяженностью. Но «тѣлесность» есть сложное содержаніе, разлагающееся на рядъ элементовъ, въ составѣ которыхъ мыслится, какъ часть, и протяженность. Спрашивается, указанное отношеніе необходимой связи устанавливается между *всѣми* элементами содержанія «тѣлесности» и предикатомъ, или *только тѣми изъ нихъ, который тождественъ съ протяженностью?*

Отвѣтъ ясенъ: сужденіе «протяженное протяженно» было бы съ точки зрѣнія Канта совершенно безсодержательнымъ утвержденіемъ, чистой тавтологіей; смыслъ рассматриваемаго сужденія можетъ быть только въ установкѣ необходимаго отношенія между «протяженностью» и «тѣлесностью» *in toto*, между предикатомъ *b* и субъектомъ, взятымъ въ единствѣ его элементовъ *a* и *b*.

Съ этой точки зрѣнія аналитическое сужденіе, дѣйствительно, не будетъ чистымъ сужденіемъ тождества, ибо кромѣ соотнесенія тождественныхъ элементовъ (*b* субъекта и *b* предиката) содержать въ себѣ такое же соотнесеніе нетождественныхъ *a* и *b*; иными словами, произнося: „тѣла протяженны“, мы не просто утверждаемъ, что „протяженное протяженно“, но что *тѣлесное* вообще, т.-е. непроницаемое, механически движущееся и т. д. протяженно. Но тамъ, гдѣ дано налицо соотнесеніе нетождественныхъ элементовъ, тамъ, по опредѣленію самого Канта, мы имѣемъ дѣло съ синтетическимъ актомъ познанія ¹⁾, следовательно, аналитическія сужденія, поскольку они высказываютъ отношеніе не полного, а лишь частичнаго тождества между *S* и *P*, содержать въ себѣ синтетическій моментъ; и вслѣдствіе этого становится понятнымъ, почему Кантъ предпочитаетъ неопредѣленную формулу: „gründen sich auf der Identität“ прямой характеристикѣ аналитическихъ сужденій, какъ „identische Sätze“; одновременно вопросъ о правомѣрности аналитическихъ сужденій превращается въ вопросъ о правѣ устанавливать въ нихъ необходимую связь между субъектомъ и предикатомъ *на основаніи частичнаго тождества ихъ содержаній*.

Намъ возразятъ: допустимъ, что аналитическія сужденія основаны не на полномъ, а лишь частичномъ тождествѣ субъекта и предиката, и съ этой точки зрѣнія содержатъ въ своемъ составѣ

1) См. опредѣленіе синтетическихъ сужденій въ *Krit. d. r. V.*, S. 10.

синтетическіе элементы; но во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что моментъ тождества (между *частью* содержанія субъекта и предикатомъ) въ нихъ данъ, и онъ-то и образуетъ *specificum* аналитическихкихъ сужденій, позволяющій выдѣлить ихъ въ особую группу отъ синтетическихкихъ сужденій.

Это возраженіе приводитъ насъ къ конечной и наиболѣе точной постановкѣ проблемы аналитическихкихъ сужденій.—Въ самомъ дѣлѣ, если *specificum* аналитическихкихъ сужденій лежитъ въ отождествленіи нѣкотораго признака *b* субъекта съ *b* предиката, то это значитъ, что основной формулой разсматриваемыхъ нами актовъ познанія является отвергаемое Кантомъ „*identisches Satz*“: „А есть А“; если мы, далѣе, для другой группы такъ называемыхъ синтетическихкихъ сужденій примемъ формулу: „А есть (нѣкоторое) не-А“ (разумѣя не-А, какъ классовое обозначеніе всего того, что не есть А, а, напр., В, С, D, и т. д.), то вопросъ о правѣ разграничивать двѣ изслѣдуемыхъ категоріи сужденій будетъ зависѣть въ конечномъ счетѣ отъ той позиціи, какую мы займемъ по отношенію къ приведеннымъ двумъ взаимно-исключающимъ себя формуламъ.

III.

Что такое „А есть А“? Кантъ говоритъ, что утвержденія подобнаго типа совершенно безсодержательны; въ нихъ „разъясняется *idem per idem*, т.-е. вообще ничего не разъясняется“. Въ какой мѣрѣ справедливо подобное утвержденіе?

„Война есть война“ („à la guerre, comme à la guerre“), „человѣкъ есть человѣкъ“, „образование есть образование“— вотъ конкретные примѣры, ближе всего стоящіе къ формулѣ „А есть А“. Совершенно ли они безсодержательны, какъ утверждаетъ Кантъ?

Не нужно особой психологической проникательности, чтобы по отношенію къ приведеннымъ примѣрамъ замѣтить двѣ вещи: 1) что субъектъ и предикатъ означенныхъ сужденій только по словесному выраженію суть тождественныя понятія, въ дѣйствительности же представляютъ собою различныя, или, если угодно, одни и тѣ же, но во всякомъ случаѣ подъ различнымъ угломъ мыслимыя содержанія, и 2) что поэтому приведенныя сужденія не суть „безсодержательныя“ примѣры чистаго типа, предста-

вляемаго схемой „А есть А“.—Въ самомъ дѣлѣ, смыслъ сужденія „война есть война“ можно раскрыть слѣдующимъ образомъ: „война (какъ вооруженное столкновение народовъ) есть такая форма отношеній, при которой не дѣйствительны обычныя формы права“; смыслъ сужденія „человѣкъ есть человѣкъ“ сводится къ поговоркѣ „*nihil humanum (homini) alienum est*“ и т. д. Точное опредѣленіе смысла субъекта и предиката такихъ quasi-тождественныхъ сужденій зависитъ обычно отъ контекста рѣчи, въ какомъ они были сказаны; но „бесодержательными“ ихъ назвать ни въ какомъ случаѣ нельзя.

Но если сужденія съ грамматически-тождественными субъектомъ и предикатомъ не суть чистыя сужденія тождества, то возможно ли вообще найти сужденія чистаго тождества въ составѣ знанія? Допускаетъ ли, иными словами, формула „А есть А“ свою реализацію въ какомъ-либо опредѣленномъ типѣ сужденія?

Нѣтъ, отвѣтимъ мы. Когда сочетаніе „А есть А“ дано, не какъ сочетаніе дважды повторенной буквы А и связки есть, а какъ выраженіе опредѣленнаго смысла, нѣкоторой, хотя бы и самоочевидной истины, то субъектъ и предикатъ его не будутъ совершенно тождественными понятіями; они будутъ различаться, какъ хотя бы лѣвое А и правое А, какъ первое А, и второе А, А, мыслимое субъектомъ въ моментъ *a* и А, мыслимое въ моментъ *b*. *Функция отождествленія предполагаетъ функцию различенія*; актъ соотношенія по тождеству требуетъ, по самому существу своему, прежде отождествленія, *различенія* соотносимыхъ элементовъ. Типомъ сужденія, теоретически допустимымъ въ составѣ знанія, является, поэтому, не „А есть А“, а „ A_1 есть A_2 “.

Но если такъ, то съ тѣмъ большимъ вѣсомъ, повидимому, выступать передъ нами возраженія Канта противъ формулы „А есть А“. Правда, Кантъ упираетъ главнымъ образомъ на бесодержательность сужденій такого типа; мы выяснили, что это несправедливо по отношенію къ сужденіямъ, приближающимся по типу къ схемѣ „А есть А“; но зато относительно самой схемы чистаго сужденія тождества мы пошли далѣе Канта и установили выводъ, что она не осуществима въ составѣ знанія. Не слѣдуетъ ли отсюда, что сужденіе „А есть А“, есть чистая фикція, подлежащая исключенію изъ круга гносеологическихъ и логическихъ изслѣдованій формъ сужденія?

Вышеприведенныя разсужденія не позволяютъ однако сдѣлать

этого вывода: мы констатировали въ составѣ знанія наличность сужденій *приблизеннаго* къ данному типа A_1 есть A_2 ; остается поэтому одинъ выходъ: принять формулу A есть A , какъ выраженіе *предельнаго* случая для тѣхъ сужденій, въ которыхъ устанавливается отношеніе тождества между S и P , понимая слово предѣлъ въ смыслѣ, аналогичномъ математическому употребленію этого термина. Съ этой точки зрѣнія A есть A есть выраженіе того идеальнаго, въ дѣйствительномъ знаніи никогда не осуществляющагося случая, когда необходимая связь между S и P , неотмѣнимость даннаго предиката относительно даннаго субъекта, всецѣло покоится на содержаніи того и другого, и исчерпывающимъ образомъ изъ него постигается. И если конечную задачу сужденія и знанія видѣть во вскрытіи отношеній, неотмѣнимо связанныхъ съ соотносимыми предметами, въ открытіи такихъ сочетаній формы и матеріи, при которыхъ форма „указывала“ бы на данную матерію, а матерія „требовала бы“ данной формы, то въ схемѣ „ A есть A “ мы имѣемъ какъ разъ типъ такого идеальнаго сужденія, ибо здѣсь матерія соотносимыхъ элементовъ неотрывно связывается съ формой тождества, подъ какой она мыслится.

Однако кантовская классификація сужденій имѣетъ въ виду не идеальное, но дѣйствительное знаніе, осуществленное въ формѣ науки. По отношенію къ послѣднему мы, на основаніи вышеприведенныхъ разъясненій, должны а priori принять, что всѣ сужденія тождества, встрѣчающіяся здѣсь, заключаютъ въ содержаніи своихъ S и P , на ряду съ тождественными, элементы различія, и суть, слѣдовательно, говоря терминологіей Канта, сужденія не чисто аналитическія, но „аналитико-синтетическія“.

IV.

Обратимся къ сужденіямъ типа « A есть (нѣкоторое) не- A .». Сущность проблемы, заключающейся въ нихъ, сводится къ рѣшенію вопроса о правомѣрности соотнесенія въ актѣ сужденія другъ къ другу такихъ S и P , въ содержаніи которыхъ нѣтъ тождественныхъ элементовъ.

Во всей широтѣ своего не только логическаго, но и онтологическаго значенія эта проблема была поставлена еще въ античной философіи въ связи съ нѣкоторыми основными ученіями

элеизма. Въ «Софистѣ» Платона обсуждается вопросъ о томъ, какимъ образомъ одному и тому же субъекту, напр., человѣку, можно усвоить различныя свойства, напр., цвѣта, форму, величину, пороки, добродѣтели и т. д. и въ единомъ и недѣлимомъ находить, такимъ образомъ, многое (251 А—В); углубляя это недоумѣніе до степени основного метафизическаго вопроса объ отношеніи между идеями, Платонъ на примѣрѣ идей *сущаго, движенія и стоянія* показываетъ возможность «участія» ихъ другъ въ другъ и взаимнаго сочетанія (250 А—Е), и вслѣдъ за этимъ утверждаетъ, что «рѣчь», т.-е. мышленіе осуществимо только при помощи взаимнаго сплетенія идей (259 Е).

Въ рамкахъ настоящаго критическаго очерка мы, разумѣется, не можемъ войти въ обсужденіе сложной группы проблемъ, объединяющихся вокругъ поднятаго элействующими софистами вопроса о синтезѣ многообразнаго въ актѣ познанія; намъ важно лишь отмѣтить тотъ результатъ глубокихъ изслѣдованій Платона, что условіе соединимости идей лежитъ въ *природѣ самихъ* идей, ибо однѣ изъ нихъ допускаютъ взаимное сочетаніе, другія нѣтъ; и подобно тому, какъ для правильнаго сужденія о соединимости буквъ нужно искусство грамматики, такъ и обсужденіе согласія-несогласія идей составляетъ, по Платону, задачу діалектика (253 А—Е). Въ примѣненіи къ обсуждаемому нами вопросу о сужденіяхъ типа, „А есть (нѣкоторое) не-А, т.-е. о сужденіяхъ синтетическихъ, выводъ Платона можно интерпретировать такъ: *въ содержаніи понятій* субъекта и предиката должно заключаться условіе, обосновывающее правомѣрность синтеза и отнесенія ихъ другъ къ другу въ сужденіи.

Возможно ли выдержать указанную точку зрѣнія по отношенію къ кантовскому понятію синтетическаго сужденія? Возможно ли, напр., въ чистомъ содержаніи субъекта «тѣла» и предиката «тяжелы», независимо отъ категоріальной формы, подъ какой эти содержанія мыслятся, открыть условія ихъ необходимой взаимной связи и объективной значимости высказываемаго чрезъ нихъ утвержденія?

Да, отвѣтимъ мы, возможно, но при одномъ условіи: если мы тотъ самый приѣмъ анализа, операцію расчлененія содержанія понятія на признаки, по имени которой Кантъ назвалъ одну группу сужденій аналитическими, примѣнимъ къ предикату даннаго имъ образчика синтетическаго сужденія «тла тяжелы».

Въ понятіи «тяжелаго» содержится *implicite* идея *пространственной* движенія нѣкоторой *матеріальной* точки въ направленіи къ центру тяжести, иными словами, содержатся идеи пространства, движенія и тѣлесности вообще; что это дѣйствительно такъ, это всего лучше доказывается тѣмъ, что сужденіе «тѣла тяжелы» принадлежитъ къ немногочисленной группѣ общеутвердительныхъ сужденій, допускающихъ *conversionem simplicem*. Правильно не только утвержденіе «тѣла тяжелы», но и его обращеніе: «все тяжелое—тѣлесно», ибо понятіе «тяжелаго безтѣлеснаго» столь же неосуществимо для мысли, какъ понятіе «непротяженнаго тѣлеснаго» и др. под.); а если такъ, то въ конечномъ счетѣ мы придемъ къ выводу, что рассматриваемое синтетическое сужденіе оказывается по существу «аналитическимъ» въ томъ смыслѣ, что его объективная значимость можетъ быть доказана путемъ анализа *предиката* совершенно аналогичнымъ способомъ тому, какъ въ сужденіи «тѣла протяженны» она вскрывается анализомъ субъекта.

Но имѣемъ ли мы право расширять сферу примѣненія анализа за предѣлы понятія субъекта, разъ самъ Кантъ не сдѣлалъ этого? Изслѣдуя этотъ вопросъ, мы придемъ къ окончательному выясненію тѣхъ неясностей, которыя связываются въ критицизмѣ съ понятіемъ аналитическаго сужденія.

Въ ученіи о сужденіи анализу можетъ быть усвояема, какъ мы уже отмѣчали выше, двоякая функція: съ одной стороны, анализъ можетъ быть рассматриваемъ, какъ приемъ *построенія* сужденія изъ нѣкотораго, пока — до примѣненія анализа — недифференцированнаго содержанія («неясно мыслимаго понятія субъекта», по Канту), съ другой — анализъ есть приемъ *оправданія, доказательства* сужденія путемъ выявленія того необходимаго отношенія, въ какомъ стоятъ въ немъ субъектъ къ предикату. Выше мы разъяснили, что первая точка зрѣнія законна лишь при психогенетическомъ изслѣдованіи сужденія; съ точки зрѣнія гносеологической сужденіе берется, какъ данность, готовое сочетаніе субъекта и предиката, и гносеологическая задача по отношенію къ нему заключается въ объясненіи правомѣрности этого сочетанія въ сужденіи, претендующемъ на истинность, т.-е. обязательность и общезначимость. Но съ этой послѣдней точки зрѣнія принципиально безразлично, достигается цѣль путемъ анализа субъекта или предиката, или того и дру-

того вмѣстѣ. Только безсознательнымъ психологизмомъ Канта, недостаточнo отчетливымъ обособленіемъ психогенетической точки зрѣнія въ теоріи сужденія отъ собственно гносеологической, можно объяснить ограниченіе имъ области примѣненія анализа содержаніемъ одного лишь понятія субъекта и отсутствіе попытки распространить его на содержаніе предиката.

Понятіе анализа, какъ метода оправданія сужденія путемъ расчлененія содержанія субъекта и *предиката* на составляющіе ихъ признаки, гениально развито Лейбницемъ. Сущность его воззрѣній по этому вопросу состоитъ въ слѣдующемъ. Въ сужденіи, по Лейбницу, «всегда существуетъ нѣкоторая основа связи терминовъ, которая должна находиться въ ихъ понятіяхъ. Это мой главный принципъ, прибавляетъ мыслитель, въ которомъ, по-моему, должны быть согласны всѣ философы, и однимъ изъ королларіевъ котораго является ходячая (*vulgaire*) аксіома о томъ, что ничто не совершается безъ основанія“¹⁾. Вскрытіе содержащагося въ сужденіи «*fondement de la connexion des termes*» есть, по Лейбницу, задача метода Анализа. Разлагая въ послѣдовательномъ порядкѣ содержаніе субъекта и *предиката* на составляющіе его элементы, аналитическій методъ преобразуетъ доказываемое сужденіе въ утвержденіе тождества: «*vulgaria autem axiomata resolutione vel subjecti, vel praedicati vel utriusque (к. н.) ad identica revocantur sive demonstrantur*”²⁾. При этомъ возможны два случая: въ однихъ процессъ анализа завершается конечнымъ преобразованиемъ доказываемыхъ сужденій въ положенія тождества, въ другихъ онъ представляетъ «*progressum in infinitum*»; на этомъ основывается, по Лейбницу, различіе истинъ необходимыхъ и случайныхъ; доказательство первыхъ онъ сравниваетъ съ отысканіемъ общей мѣры для соизмѣримыхъ, а вторыхъ—для несоизмѣримыхъ величинъ. Только Божественный Разумъ въ состояніи обозрѣть безконечный рядъ посредствующихъ положеній, оправдывающихъ случайныя истины; для человѣческаго же послѣднія навсегда останутся истинами не необходимости, а факта”³⁾.

1) Die philosophischen Schriften V. G. W. Leibniz herausg. v. Gerhardt.

II, 56, письмо къ Арно въ юнѣ 1686 г. Ср. VII, 300: Quotiesque enim praedicatum vere affirmatur de subjecto, utique censetur aliqua esse connexio realis inter praedicatum et subjectum, ita ut in propositione quacunq: A est B (sen B vere praedicator de A) utique B insit A.

2) De Synthesi et Analysisi universali sen Arte inveniendi et iudicandi VII, 295.

3) VII, 200.

Ученіе о сводимости всѣхъ сужденій къ *propositiones identicae* было внушено Лейбницу аналогіей съ математическимъ преобразованіемъ равенствъ въ тождества ¹⁾; но въ немъ заключался важный гносеологическій принципъ: сужденіе истинно постольку, поскольку субъектъ и предикатъ ихъ стоятъ другъ къ другу въ отношеніи тождества; эту мысль Лейбницъ выражаетъ формулой схоластической логики—*praedicatum inest subjecto*: «всегда, во всякомъ сужденіи утвердительномъ, истинномъ, необходимомъ или случайномъ, общемъ или единичномъ понятіи предиката содержится нѣкоторымъ образомъ въ понятіи субъекта» ²⁾), говоритъ онъ, и на основѣ ея развиваетъ затѣмъ въ *Discours de Métaphysique* и примыкающей къ нему перепискѣ съ Арно свое извѣстное понятіе индивидуальной субстанціи ³⁾).

Схоластическая формула, которой воспользовался Лейбницъ въ своемъ ученіи о сужденіи, была неудачна въ томъ смыслѣ, что дала поводъ въ литературѣ о Лейбницѣ къ многочисленнымъ недоразумѣніямъ, изъ которыхъ наиболѣе крупнымъ и досаднымъ слѣдуетъ признать попытку истолковать ученіе Лейбница въ смыслѣ признанія всѣхъ сужденій аналитическими въ томъ смыслѣ, какой впервые придалъ этому слову Кантъ ⁴⁾. Мысль Лейбница въ дѣйствительности гораздо глубже. Подъ предикатами субъекта онъ разумѣетъ тѣ своеобразныя qualificatiōn, тѣ углы зрѣнія, подъ какими дана въ нашемъ сознаніи та или другая вещь. Такъ качества «царя», «побѣдителя Дарія и Пира», «умершаго отъ яда», суть предикаты Александра Македонскаго; субъектомъ же ихъ является идеальное «опредѣленіе» даннаго индивидуума, въ которомъ эти предикаты даны не въ качествѣ механической суммы отдѣльныхъ слагаемыхъ, а въ органическомъ единствѣ понятія, содержащагося въ Божественномъ Разумѣ ⁵⁾. И мысль Лейбница заключается въ томъ, что соотнесеніе этихъ различныхъ характеристикъ индивидуума (въ сужденіи, напр., Александръ—царь есть побѣдитель Дарія и Пира) въ послѣднемъ счетѣ обосновывается на единствѣ и тождественности идеальнаго понятія

1) VII, 292—293.

2) II, 56.

3) IV, 432 d. d. s. Переписка съ Арно напечатана во II т. изд. Gerhardt'a.

4) Мы имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, *Couturat, La logique de Leibniz, Paris, 1901, XI и 210.*

5) IV, 433 d. d.

Александра, представляемаго нами въ одномъ аспектѣ «царемъ», а въ другомъ «побѣдителемъ Дарія и Пера». И подобно тому, какъ пріемъ доказательства математическихъ равенствъ такого типа, какъ, напр., $3 + 1 = 2 \times 2$, сводится къ отысканію опредѣленія (въ данномъ случаѣ числа 4), преобразующаго его въ тожество, такъ доказательство истинъ факта въ своей конечной цѣли сводится къ отысканію «опредѣленія» индивидуальной вещи, изъ которой затѣмъ—въ обратномъ порядкѣ а priori можно было бы дедуцировать всѣ ея свойства; однако эта цѣль предполагаетъ безконечный анализъ и достижима лишь для Божественнаго Разума ¹⁾.

Мы не будемъ входить въ критику ученія о сужденіи Лейбница; особенно спорными являются его метафизическія предпосылки; но онѣ не уменьшаютъ цѣнности основного принципа; во всякомъ случаѣ его воззрѣнія интересны для насъ, какъ иллюстрація того, что при признаніи наличности необходимой связи между S и P въ истинномъ сужденіи, во-первыхъ, и при согласіи отыскивать основу этой связи въ содержаніи S и P во-вторыхъ, мы логически неизбежно приходимъ къ признанію отношенія тожества, какъ основного отношенія, высказываемаго во всѣхъ утвердительныхъ сужденіяхъ, въ томъ числѣ, конечно, и тѣхъ, что Кантъ называетъ синтетическими; съ этой точки зрѣнія отсутствіе въ Критикѣ Чистаго Разума спеціальнаго изслѣдованія этой группы сужденій съ точки зрѣнія данности въ нихъ означеннаго отношенія слѣдуетъ признать крупнымъ дефектомъ всей системы.

Возвращаясь къ формулѣ «А есть (нѣкоторое) не-А», мы, на основаніи вышеприведенныхъ разсужденій, можемъ сказать слѣдующее: если правильно утвержденіе Лейбница, что основу необходимой связи S и P въ сужденіи слѣдуетъ искать въ самомъ содержаніи ихъ, то отсюда слѣдуетъ, что нѣтъ такихъ (утвердительныхъ) сужденій, члены которыхъ были бы абсолютно-различны по содержанію. Подобно формулѣ «А есть А», выражающей идеальнѣйшій случай соотнесенія абсолютно-тожественнаго, — случай въ чистомъ видѣ въ дѣйствительномъ знаніи не реализующійся, формула «А есть не-А» выражаетъ идеальнѣйшій случай соотнесенія абсолютно-различнаго, мѣсто котораго въ дѣйствительномъ знаніи занимаетъ лишь относительно-различное; это

¹⁾ Тамъ же.

значитъ, другими словами, что всякое сужденіе не есть ни чистое отождествленіе, ни чистое различеніе, но открытіе тождественнаго въ различномъ, пребывающаго въ разнообразномъ, одинаго во многомъ; всякое сужденіе есть *актъ синтеза подъ формой тождества*. То, что Кантъ хочетъ различить подъ именемъ аналитическихъ и синтетическихъ сужденій, суть лишь пограничные случаи на склѣ сужденій: аналитическія сужденія это тѣ, гдѣ различія между содержаніемъ S и P сводятся къ безконечно-малой величинѣ, синтетическія—тѣ, гдѣ то же самое имѣетъ мѣсто по отношенію къ тождественнымъ элементамъ содержанія S и P; но это различіе двухъ группъ сужденій есть различіе по степени, а не по существу; въ дѣйствительности же всякое (утвердительное) сужденіе есть, какъ мы сказали, синтезъ разнообразнаго подъ формой тождества.

V.

Мы остановимся въ заключеніе на тѣхъ слѣдствіяхъ, какія вытекаютъ изъ изложенныхъ выше соображеній для критической теоріи познанія и логики; и прежде всего начнемъ съ разсмотрѣнія одного возраженія, которое можетъ быть выдвинуто противъ Лейбницевской теоріи утвердительныхъ сужденій съ точки зрѣнія Кантовской системы.

Лейбницъ исходитъ изъ той предпосылки, что основу связи терминовъ предложенія нужно искать въ содержаніи S и P; между тѣмъ смыслъ Кантовской постановки проблемы синтетическихъ сужденій и самого различенія ихъ отъ сужденій аналитическихъ заключается какъ разъ въ отрицаніи этой мысли и признаніи факта данности въ научномъ знаніи сужденій, гдѣ связь S и P «мыслится безъ тождества»; и именно допущеніе наличности такихъ сужденій въ составѣ знанія позволило Канту поставить проблему синтеза а-приори во всей широтѣ и глубинѣ ея значенія. Возможно ли согласованіе теорій сужденія Лейбница и Канта, исходящихъ изъ такихъ, взаимно-исключающихъ одна другую, предпосылокъ?

Поставленный вопросъ рѣшается въ зависимости отъ той позиціи, какую мы займемъ по отношенію къ понятію тождества.—Прежде всего нужно твердо установить, что понятіе тождества, взятое въ его чистомъ видѣ, есть совершенно безсодержательное и не реализуемое въ мысли понятіе; тождество есть всегда

тожество *чего-то*, что признается тождественнымъ; подобно всякому иному отношенію—равенства, сходства, причинной связи и т. д.—оно предполагаетъ носителей этого отношенія, нѣкоторые напр., А и В, между которыми данное отношеніе тождества устанавливается. Съ точки зрѣнія критической теоріи познанія такими носителями отношеній являются данныя чувственности, преобразуемая синтетической функціей разума въ то, что Кантъ называетъ опытомъ.

Но, будучи отношеніемъ между матеріальными элементами чувственной стороны опыта, тожество, опять таки, подобно всѣмъ другимъ отношеніямъ, не есть само по себѣ чувственный элементъ; мысль о нечувственности отношеній раскрыта была еще въ античной философіи Платономъ съ гениальною простотою и пластичностью выраженія въ примѣненіи къ понятіямъ равенства, сходства и др. (*Федонъ*, 74; *Тезетъ*, 184 В—185 Е); и принимая въ учетъ нечувственный характеръ понятія тождества, и желая въ то же время остаться въ кругу основныхъ идей критической философіи, мы можемъ дать тождеству только одно единственное истолкованіе—истолкованіе его въ смыслѣ особой апріорной формы сознанія, имѣющей, подобно другимъ, своей функціей синтезъ многообразнаго, т.-е. въ смыслѣ особой *категоріи тождества*.

То, что Кантъ не включилъ въ свою таблицу категорій особой категоріи тождества, составляетъ, по мнѣнію Г. Гомперца ¹⁾, крупный недостатокъ его системы. «Причиной этого,—говоритъ означенный мыслитель,—было, вѣроятно, то, что, какъ онъ (Кантъ) думалъ, тожество (какъ продолжительность постояннаго) уже содержится въ субстанціальности, отчасти же то, что тожество не лежитъ повидимому въ основаніи необходимыхъ и всеобщихъ познаній ²⁾, какъ другія категоріи». По нашему мнѣнію, причину этого опущенія въ системѣ Канта слѣдуетъ искать въ рѣзкомъ противопоставленіи аналитическихъ сужденій синтетическимъ—противопоставленіи, имѣвшемъ цѣнное *дидактическое* значеніе для выясненія основной проблемы критики разума, но не оправдываемомъ существомъ дѣла.

Какія слѣдствія для критической теоріи познанія можетъ имѣть включеніе въ таблицу категорій особой «тринадцатой» ка-

¹⁾ *Ученіе о міровоззрѣніи* пер. Базарова и Столпнера, стр. 218.

²⁾ Гомперцъ забываетъ объ аналитическихъ сужденіяхъ.

тегоріи тождества? Необходимымъ слѣдствіемъ здѣсь явится радикальная переработка всей таблицы, представляющей вообще одно изъ наиболѣе слабыхъ мѣстъ Критики Чистаго Разума, въ цѣляхъ выясненія отношенія этой новой категоріи къ остальнымъ, и къ послѣднему трансцендентальному условію категоріального синтеза—единству апперцепціи. Что необходимость пересмотра критической теоріи познанія въ намѣченномъ направленіи въ настоящее время назрѣла, объ этомъ свидѣтельствуетъ примѣръ философіи Шуппе. Въ отождествленіи и различеніи Шуппе видитъ первичную и основную форму охватыванія «данности»¹⁾; высказываніе причинной связи возможно лишь на основѣ и предпосылкѣ принципа тождества²⁾; «микроскопическій» анализъ всѣхъ актовъ связыванія «даннаго», дающихъ въ результатѣ понятіе единичной вещи, составляетъ основную задачу «матеріальной» логики означеннаго мыслителя.

Принятіе въ составъ категорій категоріи тождества открываетъ новыя и интересныя перспективы не только для теоріи познанія, но и для традиціонныхъ ученій формальной логики. Если Кантъ учитъ, что категорія есть способъ, который опредѣляетъ наглядное представленіе относительно сужденія вообще и обусловливаетъ всеобщность и необходимость сужденія³⁾, то эти довольно темныя слова получаютъ, намъ кажется, въ примѣненіи къ категоріи тождества, ясный смыслъ и глубокое оправданіе. Соотношеніе субъекта къ предикату въ сужденіи на основѣ тождества предполагаетъ открытіе въ ихъ содержаніи такихъ элементовъ, которые были бы одновременно общими и тому и другому. Если сложное содержаніе субъекта мы выразимъ схематически чрезъ ABC, а предиката чрезъ CDE, то сужденіе «ABC есть CDE» тогда получитъ характеръ значимаго утвержденія, когда въ актѣ опознанія ихъ содержаній будетъ открытъ ихъ общій элементъ C. Этотъ актъ опознанія, открытія тождественнаго въ различномъ, есть функція того, что Кантъ назвалъ бы трансцендентальной апперцепціей; онъ «опредѣляетъ наглядное представленіе» къ сужденію въ томъ смыслѣ, что только съ момента открытія этого элемента, сложное содержа-

1) *W. Schuppe, Die erkenntnisstheoretische Logik, 1878, Bonn, S 148.*

2) Тамъ же, 157.

3) Прологомены, §§ 20, 21 а.

ніе представлений ABC и CDE преобразуется въ единство *значаемаго утвержденія*. Въмѣстѣ съ тѣмъ выясняется отношеніе понятія вообще (не въ смыслѣ чистаго разсудочнаго понятія а priori) къ сужденію: С есть элементъ, абстрагированный изъ наглядныхъ представлений ABC и CDB, и стоящій къ нимъ въ отношеніи общаго (т.-е. понятія) къ единичному; можно сказать поэтому, что сужденіе осуществляется только чрезъ понятіе и въ моментъ образованія его; ученіе Канта о синтезѣ въ сужденіи чрезъ понятія получаетъ такимъ образомъ на языкѣ формальной логики свой особый смыслъ и глубокое значеніе.

Далѣе. Открытіе общаго элемента между S и P есть не что иное, какъ установка нѣкотораго посредствующаго члена M, чрезъ соотнесеніе къ которому связь S и P познается, какъ необходимая, и eo ipso обосновывается. Такое обоснованіе есть умозаключеніе. Такъ именно понималъ актъ обоснованія сужденій Лейбницъ; искусство отыскиванія среднихъ терминовъ въ процессѣ доказательства онъ называетъ Анализомъ ¹⁾. Выше мы уже видѣли, что этотъ анализъ можетъ быть конечнымъ и безконечнымъ; но цѣль его всюду одна—отыскиваніе того послѣдняго M, которое преобразовало бы доказываемое сужденіе въ очевидную истину. Развивая эту точку зрѣнія Лейбница, мы неизбежно придемъ къ выводу, что всякое сужденіе есть *implicit* умозаключеніе и что, обратно, всякое умозаключеніе есть доказанное сужденіе.

Такимъ образомъ, принципъ тождества, принятый въ качествѣ основной категоріи разсудка, открываетъ возможность объединенія въ органическую систему логики формальной и трансцендентальной, логики Аристотеля и Лейбница, съ одной стороны, и Канта—съ другой. Плодотворнымъ результатомъ его примѣненія къ рѣшенію логическихъ проблемъ является новый взглядъ на взаимоотношеніе такъ называемыхъ элементарныхъ формъ мышленія (понятія, сужденія, умозаключенія), а пониманіе его въ ~~смыслѣ~~ основной функціи синтеза а priori устраняетъ возможность онтологическихъ и метафизическихъ формулировокъ, осложняющихъ ученіе о тождествѣ въ системахъ логики, и ~~въмѣстѣ~~ полагаетъ основу для развитаго Гегелемъ новаго ученія о (конкретномъ) тождествѣ, включающемъ въ себѣ моментъ раз-

¹⁾ Nouv. Ess., Gerh., V, 348.

личія, въ противоположность традиціонному отвлеченному понятію о тождествѣ, выражаемому «бесодержательной» формулой $A = A$ ¹⁾).

Въ заключеніе укажемъ на одинъ предразсудокъ, устраняемый изложеннымъ выше ученіемъ о тождествѣ, какъ особой категоріи разсудка. Этотъ предразсудокъ связанъ съ ученіемъ Канта о томъ, что аналитическія сужденія суть лишь поясняющія, а не расширяющія наше знаніе. Такъ какъ для огромнаго большинства научныхъ направленій въ логикѣ, въ особенности тѣхъ, которыя развились на почвѣ изученія принциповъ математическихъ доказательствъ, законъ тождества является основнымъ закономъ познанія, то отсюда вытекаетъ своеобразный скептический выводъ, будто всѣ познанія такого типа суть лишь проясненіе нѣкоторыхъ основныхъ предпосылокъ науки и не содержатъ элементовъ поступательнаго движенія впередъ въ области знанія. Такой выводъ глубоко ошибоченъ; онъ покоится на осмѣянномъ Гегелемъ отвлеченномъ и пустомъ понятіи тождества; отождествленіе есть *синтезъ* многообразія «данности» или содержанія сознанія; въ безконечности этого содержанія заключается и безконечность синтетической задачи разума; на пути къ осуществленію ея «данное», охватываемое въ актахъ сужденія, преобразуется въ систему понятій; но въ своей органической цѣльности и полнотѣ эта система представляетъ, разумѣется, безконечно-далекую цѣль науки и философіи.

А. Сырцовъ.

¹⁾ Наука логики, пер. Дебольскаго. Петрогр. 1916, I ч., 3 кн. 18 лд.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Гервагенъ, Л. Л. Институтъ собственности, какъ основаніе системы гражданскихъ правъ, и ученіе о юридическомъ лицѣ. Петроградъ, 1917. Ст. 85. Ц. 1 р. 50 к.

Данновъ, В. О величайшей изъ возможностей. Тамбовъ, 1917. Ст. VI + 42. Ц. 1 р. 50 к.

~~Емельяновъ, Н. В. Основы организаціи народовластія. Петроградъ, 1917. Ст. 58. Ц. 1 р.~~

Набатовъ, Аполлонъ. Враги. Повѣсть о двухъ жизняхъ. Москва, 1917. Ст. 64. Ц. 70 к.

Материалы для журнальной статистики.

Въ 1917 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ и ПСИХОЛОГИИ“ распредѣлялись слѣдующимъ образомъ:

№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.	№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.
1	Кіевская	49	44	Тобольская	7
2	Херсонская	34	45	Тверская	6
3	Обл. В. Донс.	30	46	Ставропольская	6
4	Харьковская	28	47	Акмолинская обл.	6
5	Казанская	27	48	Манчжурія	6
6	Саратовская	27	49	Енисейская	5
7	Екатеринославская	26	50	Приморская	5
8	Тифлисская	21	51	Рязанская	5
9	Владимірская	20	52	Амурская	5
10	Томская	18	53	Витебская	5
11	Полтавская	16	54	Черноморская	5
12	Черниговская	16	55	Новгородская	4
13	Московская	15	56	Архангельская	4
14	Костромская	15	57	Эриванская	4
15	Самарская	15	58	Сырѣ-Дарьинская	4
16	Лифляндская	14	59	Семипалатинская	4
17	Ярославская	14	60	Семирѣченская	3
18	Смоленская	14	61	Минская	3
19	Кубинская	14	62	Забайкальская	3
20	Курская	13	63	Кутаисская	3
21	Тамбовская	13	64	Волынская	3
22	Пермская	13	65	Нюландская	2
23	Воронежская	13	66	Елизаветпольская	2
24	Тульская	12	67	Ферганская обл.	2
25	Петроградская	12	68	Бухарскія влад.	2
26	Нижегородская	11	69	Закаспійская обл.	2
27	Бессарабская	11	70	Самаркандская	1
28	Сибирская	11	71	Эстляндская	1
29	Пензенская	11	72	Карсская	1
30	Бакинская	10	73	Олонецкая	1
31	Уфимская	10	74	Батумская	1
32	Орловская	9	75	Якутская	1
33	Таврическая	9	76	Дагестанская	1
34	Вятская	9	77	Выборгская	1
35	Астраханская	9			
36	Оренбургская	9		Итого по губерніямъ	768
37	Могилевская	9	II	Москва	199
38	Подольская	9	III	Петроградъ	161
39	Иркутская	9	IV	Дѣйствующая армія	19
40	Вологодская	8	V	За границу	10
41	Терская обл.	7			
42	Псковская	7		Итого	1156
43	Калужская	7		Безплат. и обмѣн.	77

ВЪ КОНТОРѢ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»:

Выпускъ II. Иммануилъ Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. третье. Цѣна 1 р. 20 к.

Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія съ портретомъ Лейбница, подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к.

Выпускъ V. Бенедиктъ Спиноза. Этика. Перев. съ лат. Н. Иванцова. Съ портретомъ Спинозы. Изд. 2-е. Ц. 2 р.

Выпускъ VII. Иммануилъ Кантъ. Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Переводъ Л. Д. Б. подъ ред. В. М. Хвостова. Ц. 70 к.

Выпускъ VIII. Спиноза. Трактатъ объ очищеніи интеллекта и о пути, наилучшимъ образомъ ведущемъ къ истинному познанію вещей. Переводъ В. Н. Половцовой. Ц. 1 р.

Изданія Московскаго Психологическаго Общества:

Г. А. Гирнъ. Анализъ вселенной въ ея элементахъ. Перев. съ франц. Съ предисловіемъ С. И. Старынкевича. Ц. 2 р.

Фридрихъ Паульсенъ. Введение въ философію. Переводъ съ послѣдняго нѣмецкаго изданія. Изд. 4-е. Ц. 2 р. 50 к.

Средина и постоянство. Переводъ съ китайскаго Д. П. Конниси. Ц. 35 к.

М. С. Корелинъ. Очерки итальянскаго возрожденія. Изд. 2-е. Ц. 1 р.

В. Н. Ивановскій. Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. Ц. 30 к.

А. Бэнъ. Психологія. Т. II. Переводъ и предисловіе Вл. Н. Ивановскаго. М. 1906 г. Ц. 2 р. 50 к., студентамъ 1 р. 75 к.

Л. Лопатинъ. Неотложныя задачи современной мысли. Ц. 1 р. 25 к.

Его-же. Положительныя задачи философіи. Ч. I. Изд. 2-е. Ц. 2 р.

Кн. С. Н. Трубецкой. Курсъ исторіи древней философіи. Ч. I. Ц. 1 р. 25 к. Ч. II. Ц. 1 р.

Н. Д. Виноградовъ. Философія Давида Юма. Часть II. Этика Д. Юма въ связи съ важнѣйшими направленіями британской морали XVII—XVIII вв. Ц. 1 р. 75 к.

Указатель статей, рецензій и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“ за двадцатилѣтіе 1889—1909. Москва 1910. Ц. 20 к.

В. М. Хвостовъ. I. Психологія женщинъ. II. О равноправіи женщинъ. Ц. 50 к. Доходъ отъ продажи этой брошюры поступаетъ въ пользу недостаточн. слушательницъ Моск. Высш. Женск. Курсовъ.

Его-же. Этика чловѣческаго достоинства. Ц. 1 р.

Его-же. Этика Метерлинка. Ц. 75 к.

Философскій сборникъ. Льву Михайловичу Лопатину къ тридцатилѣтію научно-педагогической дѣятельности. Отъ Московскаго Психологическаго Общества. Ц. 1 р. 50 к.

Съ 1-го Ноября цѣны на всѣ книги повышены на 50%.