

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

VI 99
ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И
ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XII.

Подъ редакціей *кн. С. Н. Трубецкою и Л. М. Лопатина*, при ближайшемъ участіи *В. А. Гольцева, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, А. А. Токарскаго, Н. А. Умова.*

Книга III (58).

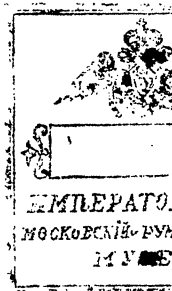
МАЙ—ІЮНЬ 1901 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества **И. Н. Кушнеревъ и К^о,**
Пименовская ул., соб. домъ.

1901.



СОДЕРЖАНІЕ.

Ученіе Канта о правѣ и государствѣ.— П. И. Новгородцева	<i>Стр.</i> 315
Опытъ научно-философской религіозной и социальной доктрины. (<i>Окончаніе</i>).— Ив. Иванова	362
Гносеологія Рила (Характеристика)— П. В. Тихомирова	433

А. А. Козловъ и его панпсихизмъ— Н. Лоссаго	183
Протагоръ Платона въ связи съ развитіемъ его нравственной мысли.— Кн. С. Н. Трубецкого	207
Схоластика какъ культурно-психологическое явленіе.— Н. В. Теплова	229
Марксизмъ и критическая философія.— А. Дживелегова	252

Критика и библиографія.

I. Обзоръ книгъ.

Владиміръ Вагнеръ . Психологія животныхъ (популярныя лекціи). Москва 1901, 139 стр.— Н. Виноградова	282
Фридрихъ Юдль . Давидъ Юмъ, его жизнь и философія. Переводъ съ нѣмецкаго А. А. Майера . Изданіе А. Ю. Маноцковой . Москва 1901, 147 стр.— Н. Виноградова	285

См. на оборотъ.

Стр.

II. Библиографическій листокъ 289

III. Обзоръ журналовъ.

Mind. Vol. IX, New Series №№ 33 — 36, январь — февраль
1900.—II. Мокіевского 291

Извѣстія и замѣтки.

ОБЪЯВЛЕНІЯ 1

Ученіе Канта о правѣ и государствѣ.

I. Вопросъ объ отношеніи права къ нравственности.

Въ основѣ юридической теоріи Канта лежитъ его ученіе объ отношеніи права къ нравственности. Эта коренная проблема философіи права нашла у него, если не всегда удовлетворительное, то весьма интересное принципиальное разрѣшеніе. Опредѣляя кратко и предварительно постановку этого вопроса у Канта, мы должны сказать, что различіе нравственности отъ права онъ указалъ вѣрно, но связи ихъ установить не могъ. Это было естественнымъ послѣдствіемъ его этического созерцанія.

Различіе нравственности отъ права, въ смыслѣ независимости нравственнаго сознанія отъ внѣшнихъ и принудительныхъ законовъ, должно было получить у Канта особенно рѣзкое выраженіе. Ибо никогда, ни прежде ни послѣ него, нравственность не отождествлялась въ такой мѣрѣ съ внутренней свободой личности отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ стѣсненій. По выраженію Канта, мораль должна быть утверждена, „независимо отъ какой-либо опоры на небѣ или на землѣ“. Безусловная внутренняя свобода, независимый отъ какихъ-либо внушеній самодержавный разумъ и истинная нравственность являются для Канта синонимами.

Но поставивъ нравственность на недосыгаемую высоту чистаго служенія долгу, къ которому не должны примѣшиваться никакіе иные помыслы и мотивы, Кантъ совершенно

устранилъ связь съ нею права. Представляя собою по существу внѣшній порядокъ жизненныхъ отношеній, право должно было, съ его точки зрѣнія, оказаться за тою гранью, которая обозначаетъ собою область нравственности. Возможность живительнаго взаимодействія двухъ областей, такимъ образомъ, исключалась, и право, взятое въ полной противоположности съ моралью, превращалось въ чисто внѣшнее исполненіе закона, которое самъ Кантъ обозначилъ однажды, какъ „Maschinenwesen der Polizei“ ¹⁾. А между тѣмъ именно въ области философіи права было важно понять нравственность не какъ отвлеченную норму, а какъ живую силу, которая проникаетъ въ борьбу интересовъ и страстей, чтобы примирить и облагодарить ее. Что такое право, какъ не результатъ этого примиренія, вызванный прикосновеніемъ нравственнаго начала къ жизни? Мы представляемъ себѣ правовой порядокъ прежде всего, какъ порядокъ реальныхъ отношеній, какъ практику жизни, какъ ту совокупность основныхъ и элементарныхъ требованій, безъ которыхъ самое существованіе лицъ въ обществѣ было бы невысказано. Можно, конечно, и въ отношеніи къ праву поставить вопросъ объ его идеальной сущности, о его нравственной основѣ; но для того, чтобы опредѣлить проявленіе этой нравственной основы въ жизни, надо показать ея связь съ интересами и потребностями людей. А это само собою предполагаетъ, что нравственное начало можетъ сочетаться съ внѣшними мотивами хотя бы для того, чтобы подчинить ихъ себѣ. Но этого Кантъ не допускаетъ. Его категорическій императивъ боится соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ и замыкаетъ нравственную жизнь въ область чистой воли. Отсюда становится яснымъ неизбежный для его философіи результатъ: когда онъ хочетъ представить право въ связи съ нравственностью, оно теряетъ свои специфическія черты; когда же онъ пытается подчеркнуть специфическія черты права, оно утрачиваетъ свою

¹⁾ Kritik der prakt. Vern., S. 182.

связь съ нравственностью. Постараемся теперь характеризовать этотъ результатъ при помощи болѣе подробнаго анализа относящихся сюда взглядовъ.

Исходныя опредѣленія Канта относительно морали и права были изложены еще въ „Критикѣ практическаго разума“, подъ видомъ различія моральности и легальности. Согласно основной идеѣ этого сочиненія, моральность опредѣляется наличностью чистаго уваженія къ закону разума; это—долгъ ради долга. Если же это чистое настроеніе воли отсутствуетъ, и законъ исполняется по какому-либо внѣшнему побужденію, то въ такомъ случаѣ можно признать только легальность поступка ¹⁾. Отъ этихъ опредѣленій и отправляется Кантъ, когда онъ хочетъ установить связь морали съ правомъ. Способъ, какимъ могла быть обнаружена эта связь, былъ подсказанъ опредѣленіемъ морали. Если мораль есть долгъ, устанавливаемый закономъ разума, то искомую связь, очевидно, можно найти или чрезъ идею законовъ разума, или чрезъ понятіе долга. Кантъ подходит къ рѣшенію вопроса и съ той, и съ другой стороны.

Первую попытку въ этомъ направленіи мы встрѣчаемъ въ томъ параграфѣ „Ученія о правѣ“, гдѣ Кантъ старается подвести юридическіе законы подъ общую категорію законовъ моральныхъ, вытекающихъ изъ требованій чистаго разума. „Законы свободы,—говоритъ онъ здѣсь:—въ отличіе отъ законовъ природы, называются моральными. Поскольку они относятся къ поступкамъ и опредѣляютъ извѣстный внѣшній образъ дѣйствій, они считаются юридическими; если же, сверхъ того, они требуютъ и соответствующихъ мотивовъ, они называются этическими“. Такимъ образомъ юридическіе законы, на ряду съ этическими, являются законами моральными, и въ качествѣ таковыхъ, имѣютъ апріорное происхожденіе. Они основываются не на томъ, что случается, а на томъ, что должно быть, согласно съ требованіями разума, хотя бы дѣйствительность не представляла для этого никакихъ примѣровъ.

¹⁾ Kr. der p. V. SS. 86—88, 181.

Сущность права опредѣляется здѣсь какъ разъ въ томъ отвлеченномъ и чистомъ выраженіи, о которомъ мы говорили выше,—въ его идеальной и нравственной основѣ. При такомъ пониманіи юридическій законъ является лишь частнымъ послѣдствіемъ категорическаго императива или нравственнаго закона разума. Но если даже принять, что это опредѣленіе достаточно поясняетъ связь права съ нравственностью, то никакъ нельзя согласиться съ тѣмъ, чтобы оно сколько-нибудь приближало насъ къ пониманію собственной природы права. Что можетъ означать требованіе дѣйствій, основанное на разумѣ, помимо всякихъ примѣровъ, какъ не чисто-моральную заповѣдь? Кантъ былъ сугубо правъ, когда онъ говорилъ, что все это—законы моральные.

Допустимъ, однако, что это опредѣленіе и не имѣетъ иной цѣли, кромѣ указанія моральной основы права. Достигаетъ ли оно своей цѣли? На это отвѣтъ можетъ быть только отрицательный. Въ самомъ дѣлѣ, если моральная основа права указывается въ происхожденіи его изъ чистыхъ началъ разума, то остается непонятнымъ, какъ эта основа сочетается съ собственной сущностью права. Законъ разума есть законъ чисто внутренней, а юридическое законодательство, по разъясненію Канта, опирается на внѣшніе мотивы и имѣетъ внѣшній характеръ. Какимъ же образомъ возможно сочетаніе этого внѣшняго порядка съ моральными требованіями, исключаящими всякія внѣшнія побужденія?

Отвѣтъ на это могъ бы быть найденъ въ томъ обстоятельстве, что и нравственный, и юридическій законъ обращаются собственно къ внутреннему существу чловѣка, къ его волѣ; при чемъ первый беретъ эту волю во всемъ объемѣ ея нравственныхъ стремленій, а второй лишь въ ея частичномъ проявленіи въ извѣстныхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Съ другой стороны, не только юридическій, но и нравственный законъ можетъ сочетаться съ внѣшними мотивами, формируя и подчиняя ихъ себѣ. Вотъ какимъ образомъ можетъ быть проложенъ путь для перехода отъ мо-

рали къ праву. Возможность внѣшнихъ интересовъ и побужденій въ области права нисколько не устраняетъ того, что свои высшія руководящія начала оно заимствуетъ отъ нравственности. Поэтому юридическіе законы могутъ исполняться не только въ силу внѣшнихъ соображеній, но и на основаніи нравственныхъ мотивовъ. Переходя въ юридическую область и получая здѣсь внѣшнюю санкцію, нравственныя требованія не перестаютъ быть нравственными. Если право, какъ справедливо утверждаетъ Кантъ, не можетъ включать въ свои требованія внутреннихъ мотивовъ, то оно во всякомъ случаѣ и не исключаетъ ихъ. Напротивъ, оно предполагаетъ со стороны общества сочувствіе къ своимъ предписаніямъ, безъ котораго оно и не могло бы существовать.

Повидимому, къ этой мысли склонялся и Кантъ, когда въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ онъ утверждалъ, что всѣ юридическія обязанности суть вмѣстѣ съ тѣмъ и обязанности нравственныя. Въ этомъ утверженіи мы находимъ другую попытку философа связать право съ нравственностью. Въ той первой попыткѣ, которую мы только что разсмотрѣли, связь указывалась въ общемъ законодательствѣ разума, изъ котораго, какъ изъ единого источника, вытекаютъ и право, и нравственность. Теперь эта связь усматривается въ идеѣ обязанности, которая одинаково свойственна обѣимъ областямъ и роднитъ ихъ между собою. Кантъ выражаетъ это воззрѣніе въ слѣдующемъ рядѣ мыслей.

Обязанности юридическія имѣютъ характеръ внѣшнихъ и основываются на мотивахъ внѣшняго свойства. Однако, въ качествѣ обязанностей, онѣ могутъ становиться предметомъ этическихъ велѣній. Ибо этическія предписанія относятся ко всему, что только можетъ быть обязанностью; они касаются какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ обязанностей; какъ тѣ, такъ и другія могутъ быть выполняемы по чистой идеѣ долга. Поэтому этическіе законы заключаютъ въ себѣ болѣе широкій кругъ предписаній, чѣмъ

юридическіе: кромѣ собственно-этическихъ обязанностей, они предписываютъ и всѣ юридическія. Нѣсколько ниже Кантъ повторяетъ эту же мысль въ еще болѣе рѣшительной формѣ, говоря, что всѣ обязанности, откуда бы онѣ ни происходили, входятъ въ число этическихъ требованій. Смыслъ этого утвержденія усиливается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ признаетъ существованіе такихъ юридическихъ требованій, обязательность которыхъ вытекаетъ исключительно изъ предписаній законодателя.

Но спрашивается, какимъ образомъ нравственность можетъ брать подъ свою охрану предписанія, имѣющія свое происхожденіе исключительно въ законодательномъ произволѣ? Какъ разумъ можетъ предписывать то, что не вытекаетъ изъ его требованій? Утвержденіе Канта, что всякая обязанность, *откуда бы она не происходила*, можетъ стать предметомъ этическихъ велѣній, противорѣчитъ его ученію объ автономіи воли, какъ коренному условію нравственности.

Это противорѣчіе совершенно ускользнуло отъ вниманія Канта, но онъ не могъ не замѣтить другого результата, вытекавшаго изъ ученія о совпаденіи юридическихъ обязанностей съ нравственными: при подобномъ ученіи всѣ обязанности, каково бы ни было ихъ происхожденіе и содержаніе, смѣшиваются въ одну неразличимую массу нравственныхъ требованій. Внѣшнія юридическія обязанности приравниваются нравственнымъ, потому что и онѣ могутъ выполняться, помимо принужденія, изъ одного уваженія къ закону. Но стремясь понять ихъ связь, не утрачиваемъ ли мы опять ихъ различія? Чтобы избѣгнуть этого послѣдствія, Кантъ производитъ раздѣленіе этическихъ обязанностей на прямыя и косвенныя, *direkt-ethische und indirect-ethische Pflichten*.

На основаніи этого новаго раздѣленія, нельзя относить, на примѣръ, въ одну и ту же группу обязанности, вытекающія изъ договора, и акты благожелательства. Исполненіе договора есть не нравственная, а юридическая обязанность; она можетъ быть подкрѣплена принужденіемъ, и тѣ

случаи, гдѣ это возможно, относятся къ области права. Нравственность, съ своей стороны, предписываетъ исполнять подобныя обязанности и при отсутствіи принужденія, въ силу чистой идеи долга; но она беретъ эти обязанности не изъ своихъ спеціальныхъ предписаній, а изъ юридическихъ. Такимъ образомъ во внѣшнихъ результатахъ своихъ требованій право и нравственность могутъ совпадать; они различаются мотивами обязательности. Этика имѣетъ и свои собственные обязанности,—тѣ, съ которыми могутъ сочетаться только внутренніе мотивы. Таковы, на примѣръ, обязанности благожелательства. Но сверхъ того, она включаетъ въ себя и всѣ остальные обязанности, въ качествѣ косвенно-этическихъ.

Сбивчивая терминологія Канта не сразу даетъ возможность разглядѣть, что это дѣленіе обязанностей въ сущности совпадаетъ съ приведеннымъ выше дѣленіемъ законовъ. Здѣсь, какъ и тамъ, предполагается болѣе широкая область морали, съ подраздѣленіемъ ея на двѣ группы отношеній: собственно-этическихъ и юридическихъ. Различіе этихъ группъ опредѣляется возможностью или невозможностью для даннаго отношенія сочетаться съ внѣшнимъ принудительнымъ мотивомъ. Тамъ, гдѣ это невозможно (какъ, на примѣръ, въ проявленіи добрыхъ чувствъ), мы имѣемъ собственно-этическую область; въ противномъ случаѣ мы переходимъ въ область права. Тамъ и здѣсь можно предположить безкорыстное и добровольное исполненіе обязанностей,—по чистой идеѣ долга; поэтому обѣ сферы отношеній могутъ быть подведены подъ общее понятіе морали. Вотъ краткая формулировка весьма запутаннаго изложенія Канта, которое Кирхманнъ съ полнымъ основаніемъ обозначаетъ въ этомъ случаѣ, какъ „schwer verständlich und schwülstig“.

Въ той общей формулировкѣ, которую мы сейчасъ дали, скрываются недостатки кантовскаго дѣленія; но когда мы всматриваемся ближе въ его собственные положенія, у насъ возникаютъ снова тѣ же недоразумѣнія. Какимъ образомъ

юридическія обязанности, не входя въ кругъ этическихъ предписаній, могутъ относиться къ этикѣ, это остается непонятнымъ. Было бы естественнѣе произвести разграниченіе въ области самихъ нравственныхъ требованій, раздѣливъ ихъ на обязанности благожелательства и справедливости, какъ это дѣлаетъ, на примѣръ, Шопенгауэръ. Такимъ образомъ, былъ бы вполнѣ удовлетворительно объясненъ переходъ нравственныхъ предписаній въ область права; была бы также объяснена и защита юридическихъ требованій со стороны нравственности. Обязанности благожелательства и любви не могутъ быть предметомъ юридическихъ предписаній и всегда останутся чисто этическими и внутренними. Напротивъ, требованія справедливости по своему характеру допускаютъ принудительное осуществленіе и одинаково могутъ охраняться какъ нравственностью, такъ и правомъ.

Само собою понятно, почему Кантъ не прибѣгнулъ къ этому выходу. Вѣдь это значило бы въ области нравственного законодательства производить разграниченія по содержанию, между тѣмъ какъ его этическая точка зрѣнія была чисто формальной. Поэтому онъ и говоритъ все время, какъ о единственномъ характерномъ признакѣ нравственности, о формальномъ принципѣ долга. Дѣйствовать исключительно по идеѣ обязанности, помимо всякихъ иныхъ побужденій, вотъ что называется нравственнымъ. Ясно, что для разграниченія морали отъ права, только и оставалось воспользоваться этимъ формальнымъ признакомъ ¹⁾. Но такъ какъ всѣ обязанности, откуда бы онѣ ни происходили, мог-

¹⁾ Во второй части *Metaphysik der Sitten*, озаглавленной «Ученіе о добродѣтели» Кантъ производитъ и разграниченія матеріальныя; но какъ справедливо замѣчаетъ Б. Н. Чичеринъ, это сочиненіе «содержитъ въ себѣ существенныя уклоненія отъ чистыхъ требованій категорическаго императива... Кантъ искалъ содержанія для своего формальнаго закона, но такъ какъ скептическая точка зрѣнія не допускала внутренней связи противоположныхъ элементовъ, то онъ просто взялъ отвергнутыя имъ начала счастья и совершенства, стараясь эклектически приладить ихъ къ собственнымъ своимъ выводамъ». Ист. под. уч. ч. 3, стр. 342.

ли удовлетворить этому признаку, то приходилось создать рубрики прямыхъ и косвенныхъ нравственныхъ обязанностей. Такимъ образомъ какъ будто бы устанавливалось разграниченіе двухъ областей, съ сохраненіемъ ихъ внутренней связи; но на самомъ дѣлѣ это было только кажущійся. Исходныя положенія Канта препятствовали ему разрѣшить эту задачу безъ противорѣчій.

Часто указываютъ на то, что „Ученіе о правѣ“, какъ произведеніе старѣющаго философа, носитъ слѣды недостаточной разработки и умственной усталости. Это можетъ быть вѣрно въ отношеніи къ подробностямъ и къ общей композиціи сочиненія; но въ основныхъ своихъ положеніяхъ оно представляетъ собою вѣрное отраженіе нравственной философіи Канта со всѣми ея особенностями. Вотъ почему оно поучительно даже своими противорѣчіями, поскольку они вытекаютъ изъ его общаго взгляда и служатъ обнаруженіемъ его односторонностей.

Если общія положенія Канта исключали возможность яснаго и понятнаго перехода отъ нравственности къ праву, то, съ другой стороны, они ставили для философа серьезныя препятствія и при характеристикѣ самой сущности права. При выполненіи этой задачи первымъ условіемъ является строгая опредѣленность дѣли и точки зрѣнія. Для юриста понятіе права будетъ представляться въ иныхъ терминахъ, чѣмъ для моралиста и философа. Какого же опредѣленія ищетъ Кантъ? Объ этомъ онъ самъ заявляетъ съ достаточной ясностью. Въ философскомъ опредѣленіи этого понятія требуется, по его словамъ, не описаніе какихъ-либо временныхъ юридическихъ установленій, а указаніе того общаго критерія, съ помощью котораго можно отличить право отъ не-права.

Легко видѣть, что вопросъ ставится здѣсь на почву этики; требуется опредѣлить нравственную основу права, его высшій руководящій принципъ. Но разрѣшить этотъ вопросъ нельзя иначе, какъ послѣ удовлетворительнаго разъясненія связи права съ нравственностью. Понятно что для

Канта и здѣсь возникали все тѣ же непреодолимые затрудненія.

Высшимъ требованіемъ морали является, по его ученію, требованіе нравственной автономіи. Этотъ принципъ указываетъ на внутреннее самоопредѣленіе воли, на ея независимость отъ чувственныхъ побужденій. Соответственно съ этимъ, и руководящимъ началомъ права признается свобода личности. Это есть единственное первоначальное право, принадлежащее каждому, какъ человѣку. Связь этой юридической свободы съ нравственной автономіей ясна. Но для обоснованія права этого мало. Въ юридической области свобода проявляется въ цѣломъ рядѣ конкретныхъ правомочій, изъ которыхъ и слагаются наши субъективныя права. Эти правомочія связаны съ внѣшними интересами и цѣлями, и если ихъ возможно подвести подъ тотъ высшій принципъ свободы, то лишь въ томъ предположеніи, что онъ заключаетъ въ себѣ эту возможность внѣшнихъ проявленій. Моральный принципъ Канта этому предположенію не соотвѣтствуетъ. Поэтому-то ему и приходится только сказать, что практическій разумъ *не запрещаетъ* этихъ проявленій: „So kann sie (die praktische Vernunft) in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten“... Такъ устанавливается дозволительный законъ разума, „дающій намъ полномочіе, котораго мы не могли бы вывести изъ чистаго понятія о правѣ вообще“ ¹⁾.

Этими послѣдними словами Кантъ самъ признаетъ, что изъ пракческаго разума нельзя вывести никакихъ конкретныхъ правомочій. Со стороны морали праву выдается разрѣшительная грамота съ надписью: „kein absolutes Verbot“; а это очень недостаточно. Гдѣ же здѣсь отыскиваемое моральное понятіе права? Гдѣ признаніе того, что правовая свобода имѣетъ нравственное предназначеніе—слу-

¹⁾ Ibid. S.—50.—Рѣчь идетъ здѣсь собственно о правомѣрномъ владѣніи внѣшними предметами, но это типическій случай проявленія права.

жить предверіемъ къ моральному совершенствованію и къ проявленію воли человѣческой, какъ положительной творческой силы? Дозволительный законъ не говорить намъ ни о чемъ этомъ; онъ содержитъ въ себѣ только отрицательныя опредѣленія.

Этотъ результатъ съ особенной ясностью сказывается при дальнѣйшей характеристикѣ правового порядка: Канту невольно приходилось ограничиваться здѣсь внѣшними и отрицательными чертами, которыя низводили право съ высоты нравственнаго явленія на степень чисто-внѣшняго учрежденія для взаимной охраны. Мѣстами онъ повторяетъ свою мысль, съ которой мы уже знакомы, что и нравственность требуетъ уваженія къ праву, беря его требованія подъ свою санкцію. Но когда онъ обращается къ опредѣленію собственнаго существа права, то выходитъ, что это какъ будто чисто-внѣшній порядокъ, для котораго вполне достаточны и чисто-внѣшнія опоры. Ученикъ Канта Фихте далъ этому взгляду наиболѣе рѣзкое выраженіе, когда онъ заявилъ: „въ области права для доброй воли нѣтъ примѣненія; право должно осуществляться, если бы даже ни одинъ человѣкъ не былъ склоненъ исполнять его добровольно; физическая сила, и только она одна, сообщаетъ ему санкцію“ ¹⁾. Право такимъ образомъ разсматривалось какъ продуктъ силы, какъ механизмъ внѣшняго принужденія, для котораго совершенно безразлично, существуетъ ли въ обществѣ добрая воля или нѣтъ. Кантъ не высказался такъ ясно и рѣшительно, но что онъ былъ къ этому близокъ, это бросается въ глаза при самомъ бѣгломъ ознакомленіи съ предлагаемой имъ дедукціей права ²⁾.

Я долженъ, однако, сдѣлать въ защиту этой дедукціи одну оговорку, которая если не устраняетъ, то по крайней мѣрѣ ослабляетъ старыя нареканія на нее. Мнѣ кажется, что въ особенности здѣсь слѣдуетъ имѣть въ виду

¹⁾ Fichte, Grundlage des Naturrechts, I Hauptst. (въ концѣ); по изданію 1796 г. SS. 52—53. Ср. *ibid.* § 14: Das Princip aller Zwangsgesetze.

²⁾ См. въ особенности Rechtslehre, Einleitung, §§ C, D, E.

ствѣ дѣлаются постоянными и т. д. Но всѣ эти утверждения говорятъ только о внѣшней необезпеченности естественнаго быта: начала права, въ качествѣ моральныхъ требованій, даны уже и здѣсь, и именно въ виду этого можно требовать обязательнаго перехода къ гражданскому состоянію, которое должно доставить этимъ требованіямъ обезпеченное существованіе ¹⁾. Такъ намъ становится понятнымъ во всей своей силѣ это опредѣленіе Канта, по которому государство есть соединеніе людей подъ юридическими законами. Весь смыслъ государства, его цѣль, его raison d'être сводятся здѣсь къ тому, чтобы доставить торжество идеѣ права, чтобы утвердить правовой порядокъ. „Der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll“— въ этихъ словахъ содержится самая сущность воззрѣнія Канта. Государство есть чисто-юридическое учрежденіе; оно необходимо для твердости права, и въ этомъ—его основное значеніе. } Еще разъ мы чувствуемъ методу Канта, которую мы обозначили именемъ нормативнаго формализма: и государство берется у него, какъ отвлеченная идея, какъ чисто-юридическое понятіе. Мы находимся попрежнему въ сферѣ той методы, которая ставитъ свои требованія, какъ абстрактныя нормы, не говоря о ихъ взаимодействіи съ другими началами.

Оставаясь въ предѣлахъ разсмотрѣннаго ряда заключеній, мы все время чувствуемъ связь его съ категорическимъ императивомъ. Логическая цѣпь, идущая отъ практическаго разума къ идеямъ права и государства, не вездѣ оказывается прочной: мѣстами ей недостаетъ нѣкоторыхъ звеньевъ. Такъ, въ самомъ главномъ пунктѣ мы встрѣтили не категорическое требованіе, а только дозволительный законъ. Но во всякомъ случаѣ, въ ходѣ разсужденій виденъ общій опорный пунктъ или, если угодно, единая конечная цѣль: она дается идеей практическаго разума. Но на ряду съ этимъ отвлеченнымъ изображеніемъ права, Кантъ под-

¹⁾ См. § 44, конецъ.

ходить къ нему и съ другой стороны,—со стороны его историческаго и общественнаго значенія. Какъ бы восполняя пробѣлы своего отвлеченнаго „Ученія о правѣ“, онъ въ другихъ статьяхъ нерѣдко останавливался на этомъ вопросѣ; и когда мы сопоставляемъ все то, что онъ написалъ по этому поводу, мы чувствуемъ за его отдѣльными взглядами извѣстную политическую теорію и опредѣленную историческую схему. Въ „Ученіе о правѣ“ изъ нихъ вошли только обрывки. Въ предисловіи къ этому сочиненію Кантъ самъ указываетъ на то, что параграфы, касающіеся публичнаго права, изложены имъ съ намѣренной краткостью: „потому что вопросы эти какъ разъ теперѣ вызываютъ столько споровъ и однако такъ важны, что этимъ можно оправдать отсрочку окончательнаго рѣшенія на нѣкоторое время“. Едва ли философъ имѣлъ здѣсь въ виду какіе-либо второстепенные пункты. Если же рѣчь идетъ о главныхъ и основныхъ, то это замѣчаніе важно для насъ, какъ собственное сознаніе Канта о его колебаніяхъ и сомнѣніяхъ въ этой области. Мы сейчасъ постараемся показать, что въ его политической теоріи сходятся весьма различныя теченія, не всегда примиряясь въ высшемъ синтезѣ. Въ какомъ видѣ проведена здѣсь моральная идея его философіи права? Свобода, этотъ фундаментъ правопорядка, остается ли для Канта верховнымъ принципомъ и въ его политическихъ взглядахъ? Таковы вопросы, на которые мы должны теперѣ отвѣтить.

II. Политическая теорія ¹⁾.

Первое впечатлѣніе, которое мы получаемъ отъ политической теоріи Канта, есть впечатлѣніе сложности. Въ разсмотрѣнной выше дедукціи права мы имѣли совершенно

¹⁾ Кромѣ соотвѣтствующихъ параграфовъ „Rechtslehre“ (1797 года) я опираюсь въ характеристикѣ политической теоріи Канта на слѣдующія его статьи: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793 г.); „Zum ewigen Frieden“ (1795), „Streit der Fakultäten“ (1798). Одно изъ цитируемыхъ мною и очень важныхъ для моего изложенія

опредѣленную точку зрѣнія; здѣсь мы сразу находимъ ихъ нѣсколько. Тамъ руководящимъ моментомъ являлась задача показать общую связь права съ нравственностью. Здѣсь къ отвлеченнымъ опредѣленіямъ присоединяются нѣкоторыя конкретныя разъясненія, и точка зрѣнія категорическаго императива сочетается съ другими взглядами, представляющими результатъ стороннихъ вліяній. Въ области публичнаго права Кантъ нашель не только рядъ спорныхъ пунктовъ, но и запасъ готовыхъ формулъ. Онъ нашель здѣсь опредѣленныя схемы, ясно-поставленные вопросы и нѣкоторыя общепризнанныя идеи. Содержаніе политической теоріи было ему въ значительной мѣрѣ подсказано господствующими ученіями эпохи. Но онъ не могъ отступить и отъ своихъ собственныхъ взглядовъ. Такимъ образомъ, получилась доктрина, соединившая въ себѣ разнородные элементы. Это не значитъ, конечно, чтобы въ ней не было преобладающихъ тенденцій и твердыхъ основъ, тѣмъ болѣе, что даже въ заимствованіяхъ Канта чувствуется его собственный философскій стиль. Монтескье и Руссо, вліяніе которыхъ особенно часто отмѣчается въ данномъ случаѣ, даютъ Канту скорѣе частныя указанія и идеи, чѣмъ общую руководящую нить. Однако, эти стороннія вліянія, въ связи съ нѣкоторыми политическими наблюденіями времени, не прошли для

мѣсть находится въ сочиненіи: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793 г.). Затѣмъ я ссылаюсь также въ одномъ случаѣ на статью: „Muthmasslicher Anfang der Menschengdschichte“ (1786 г.).—Какъ видно изъ сопоставленія годовъ, указанныхъ въ скобкахъ, всѣ эти статьи и сочиненія относятся къ одному и тому же періоду философскаго развитія Канта, когда знаніе его критической философіи было уже заложено. Я считаю поэтому возможнымъ соединять всѣ эти произведенія въ одной цѣльной характеристикѣ.—Спеціальныхъ работъ, посвященныхъ анализу политической теоріи Канта, очень мало. Старая статья Шуберта въ Raumer's Historisch—polit. Taschenbuch. Bd. IX (1838 г.) даетъ немного. Изъ новыхъ очерковъ отмѣчу соотвѣтствующую главу въ монографіи Паульсена и статью Фридендера „Kant in seiner Stellung zur Politik“ (Deutsche Rundschau, 1876 Nov.). Очеркъ Fricker'a Zur Kants Rechtsphilosophie касается исключительно вопроса объ отношеніи права къ нравственности. Изъ общихъ изложеній въ руководствахъ по исторіи фил. права заслуживаетъ преимущественнаго упоминанія глава о Кантѣ въ „Ист. пол. уч.“ Б. Н. Чичерина, ч. 3.

Канта безслѣдно; они наложили свою печать на цѣльность его политической мысли и лишили её должнаго единства.

Этотъ результатъ былъ тѣмъ болѣе неизбеженъ для разсматриваемой доктрины, что ея исходныя начала представляли извѣстныя препятствія къ построению законченной политической системы. Въ предшествующемъ изложеніи я старался показать, что категорическій императивъ Канта содержитъ въ себѣ *implicite* указаніе на общеніе лицъ и не можетъ развить этого указанія во всей полнотѣ его опредѣленій. Подобно тому какъ нельзя вывести изъ него положительныхъ юридическихъ правомочій, такъ же трудно связать съ нимъ и положительныя политическія требованія. Вотъ почему и здѣсь, вмѣсто естественныхъ переходовъ, мы встрѣчаемъ рѣзкіе повороты и логическіе скачки. Идея категорическаго императива, въ томъ выраженіи, которое она получила у Канта, плохо мирилась съ дѣйствительностью. Предстояло одно изъ двухъ: или низводить эту идею съ ея высоты, въ цѣляхъ приближенія къ политическимъ интересамъ; или же отрицать эти интересы во имя высшаго идеала. У Канта мы находимъ и то, и другое: то его нравственная идея какъ бы тускнѣетъ, подъ вліяніемъ политическихъ соображеній; то конкретныя политическія стремленія утрачиваютъ для него свою цѣну, предъ созерцаніемъ требованій чистаго разума. Вслѣдствіе этого его теорія представляетъ собою сочетаніе высокихъ идей съ очень скудной политической программой, категорическихъ требованій съ примирительными рѣшеніями.

Изложеніе политической доктрины Канта лучше всего начать съ того вопроса, который вообще является опредѣляющимъ для политической мысли: какова цѣль государства и въ какомъ отношеніи стоитъ оно къ природѣ чело^вѣка, къ ея свойствамъ и потребностямъ? Въ первой части „Ученія о правѣ“ этотъ вопросъ былъ уже разрѣшенъ при помощи указанія на требованіе нравственнаго закона: государственный порядокъ объявлялся необходимымъ для торжества идеи права. Въ публичномъ правѣ повторяется та

же мысль: цѣль государства и здѣсь опредѣляется „не какъ счастье гражданъ (это послѣднее можетъ еще лучше достигаться въ естественномъ состояніи или въ деспотическихъ формахъ), а какъ высшее согласіе съ принципами права, стремиться къ чему насъ обязываетъ разумъ при посредствѣ категорическаго императива“¹⁾. Это указаніе, въ сущности, исключаетъ необходимость какихъ-либо иныхъ разъясненій. Если категорическій императивъ требуетъ права и государства, то они и должны существовать, каковы бы ни были свойства и склонности человѣческой природы. Но само это указаніе никакъ не можетъ быть признано достаточнымъ. Въ свѣтѣ Кантовскаго категорическаго императива государство могло быть понято только съ формальной и отвлеченной стороны,—какъ норма чистаго разума, лишенная полноты конкретныхъ опредѣленій. Нравственное и воспитательное предназначеніе государственнаго союза оставалось неразъясненнымъ и въ предѣлахъ Кантовой этики оно и не могло быть разъяснено. Однако, и Канту не было совершенно чуждо стремленіе освѣтить эту сторону вопроса и представить жизненное и практическое значеніе государства, если не какъ цѣль, то по крайней мѣрѣ какъ слѣдствіе господства правового порядка въ обществѣ. Попытку этого рода мы находимъ въ его небольшой статьѣ, подъ заглавіемъ „Идея всеобщей исторіи во всемірно-гражданскомъ отношеніи“. Статья эта служитъ нѣкоторымъ восполненіемъ къ его этикѣ и философіи права и даетъ извѣстную перспективу на развитіе и значеніе правовой организациі. Сущность этого историческаго взгляда состоитъ въ слѣдующемъ.

Высшею цѣлью исторіи является полное развитіе человѣческихъ силъ. Средствомъ для этого развитія природа избираетъ антагонизмъ этихъ силъ въ обществѣ, поскольку онъ обуславливаетъ въ концѣ концовъ ихъ закономѣрное устроеніе. Общественный антагонизмъ, это противообще-

¹⁾ Rechtslehre, § 49.

ственная общительность, ungesellige Geselligkeit, т.-е. стремление людей къ обществу, соединенное съ противоположнымъ стремленіемъ къ его разрушенію. Задатки для этого лежатъ, очевидно, въ самой человѣческой природѣ. Человѣкъ имѣетъ склонность жить въ обществѣ; въ этомъ состояніи онъ чувствуетъ себя болѣе человѣкомъ, онъ видитъ, что силы его здѣсь развиваются. Но онъ имѣетъ и большую склонность къ уединенію; у него есть это противоположенное свойство дѣлать все по-своему. Въ этомъ отношеніи онъ со всѣхъ сторонъ встрѣчаетъ препятствіе, такъ же какъ и самъ оказываетъ противодѣйствіе другимъ. Вотъ это противодѣйствіе и пробуждаетъ его силы, заставляетъ его преодолевать свою косность и добиваться извѣстнаго положенія между другими. Такъ совершаются первые настоящіе шаги отъ дикости къ культурѣ.

Итакъ, борьба есть начало культуры, но борьба, которая въ концѣ концовъ разрѣшается въ законмѣрный порядокъ. Здѣсь-то и становится понятнымъ все значеніе юридическаго начала. Борьба не могла бы служить этимъ двигателемъ культуры, если бы она оставалась безысходнымъ и непримиреннымъ антагонизмомъ лицъ. Необходимъ порядокъ, для того чтобы она принесла свои плоды, въ смыслѣ возбужденія человѣческихъ способностей. Поэтому величайшая проблема, къ разрѣшенію которой направляетъ человѣка природа, состоитъ въ томъ, чтобы установить гражданское общеніе, основанное на всеобщемъ примѣненіи права. Въ этомъ общеніи должна быть допущена величайшая свобода и связанный съ нею антагонизмъ лицъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть установлена и точная граница этой свободы, для того чтобы она могла уживаться со свободой другихъ. Справедливое гражданское управленіе состоитъ именно въ томъ, чтобы сочетать возможно большую свободу съ непререкаемою властью. При такихъ условіяхъ соревнованіе людей въ обществѣ приноситъ наилучшія послѣдствія. Такъ, деревья въ лѣсу, именно потому что каждое изъ нихъ стремится отнять у другого воздухъ

и солнце, заставляють другъ друга тянуться кверху и такимъ образомъ приобрѣтають красивый и прямой ростъ; между тѣмъ какъ тѣ, которыя растутъ на свободѣ и отдѣльно отъ другихъ, простирають свои вѣтви по произволу и выходятъ уродливыми и кривыми. Культура и искусство, которыя украшаютъ человѣчество, прекраснѣйшій общественный порядокъ, все это плоды противообщественныхъ свойствъ человѣческой природы, которая сама себя вынуждаетъ къ дисциплинѣ и чрезъ вынужденное искусство развивается всѣ свои задатки ¹⁾).

Отсюда становится яснымъ великое значеніе общественной среды для человѣческаго совершенствованія. Та мысль, которая предполагается идеей категорическаго императива, высказывается въ разбираемой статьѣ съ полной опредѣленностью: человѣкъ предназначенъ къ общенію, и только здѣсь достигаетъ онъ своего развитія. Цѣль исторіи осуществляется въ обществѣ, а не въ отдѣльныхъ лицахъ ²⁾. Если въ позднѣйшей обработкѣ своихъ взглядовъ Кантъ не развилъ этой мысли, то причину этого надо искать въ особой методѣ, которой онъ слѣдовалъ въ этикѣ и философіи права,—въ той методѣ нормативнаго формализма, для которой историческія разъясненія не имѣли значенія. Лишь впоследствии у Шеллинга и Гегеля этотъ историко-философскій моментъ вошелъ органическою частью въ ихъ этическія системы. Историческую схему они взяли у Канта, но для нихъ она получила иное и большее значеніе, чѣмъ для ихъ предшественника, такъ какъ метода ихъ изслѣдованія была иная.

Мы только что указали пунктъ, въ которомъ историческая схема Канта сходилась съ идеей категорическаго императива. Но помимо этого пункта, между ними была еще и другая точка соприкосновенія, а именно одинаковый взглядъ на человѣческую природу. Вынужденное искусство,

¹⁾ Idee zu einer allg. Geschichte. Vierter und Fünfter Sätze.

²⁾ Ibid. Zweiter Satz.

дисциплина закона,—вотъ что образуетъ человѣческой характеръ. Самъ по себѣ, безъ этой дисциплины, безъ сдерживающей силы закона человѣкъ не могъ бы развиваться. Таково свидѣтельство исторіи. Но не то же ли говорить намъ императивная этика, съ ея суровымъ недоувѣріемъ къ естественнымъ свойствамъ человѣка, къ его чувствамъ и склонностямъ, надъ которыми категорическій императивъ хочетъ властвовать самодержавно? Этотъ взглядъ, къ которому одинаково приводили Канта этика и исторія, имѣлъ большое значеніе и для его политики. Мнѣ кажется, что здѣсь именно слѣдуетъ видѣть его главное отличіе отъ Руссо, обусловившее и другія частныя отличія.

Руссо никогда не оставлялъ вполнѣ своего убѣжденія, выраженнаго въ извѣстной формулѣ: „человѣкъ отъ природы есть существо доброе и хорошее, учрежденія дѣлаютъ его злымъ и дурнымъ“. И въ „*Contrat social*“, по крайней мѣрѣ въ первоначальной редакціи, онъ говорилъ „о нѣжномъ голосѣ природы, о совершенной независимости и свободѣ безъ правилъ, о первобытной невинности“¹⁾. У Канта, напротивъ, твердо сложилась мысль: „зло присуще человѣку отъ природы,—*der Mensch ist von Natur böse*“. Оно не внесено извнѣ въ его характеръ, но составляетъ прирожденное свойство его воли и проявляется въ противоборствѣ естественныхъ стремленій нравственному закону. Поэтому Кантъ называетъ это свойство—*„das radicale Böse in der menschlichen Natur“*²⁾. Неудивительно, если онъ такъ дѣлаетъ дисциплину, налагаемую на человѣка въ обществѣ, и такъ высоко ставитъ государственный бытъ. Когда, съ этой точки зрѣнія, онъ оглядывается на естественное состояніе, онъ склоненъ рисовать его себѣ совершенно въ духѣ Гоббса. Эта жизнь безъ властей и законовъ представляется ему противорѣчащей высшимъ цѣлямъ природы. *Ungesellige Geselligkeit* есть основа куль-

1) См. изданіе Dreyfus—Brisac, p. 248 (Appendice I) Paris 1896.

2) См. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Erstes Stück.

туры, но въ этой основѣ заключается требованіе порядка. Это антагонизмъ, который стремится къ гармоніи. Безъ этого нѣтъ развитія и нѣтъ культуры. Тамъ, гдѣ отсутствуютъ элементы порядка, антагонизмъ превращается во всеобщую войну. Естественное состояніе, лишенное принудительныхъ законовъ, есть состояніе беззаконной и дикой свободы,—*einer gesetzlosen äusseren (brutalen) Freiheit*; это—состояніе несправедливости и войны каждаго противъ всѣхъ. Человѣкъ долженъ изъ него выйти и вступить въ гражданское общеніе¹⁾.

Въ этихъ словахъ Кантъ воспроизводитъ даже и знаменитое выраженіе Гоббса и въ примѣчаніи поясняетъ: положеніе Гоббса—*status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*—не имѣетъ никакого иного недостатка, кромѣ того, что вмѣсто: „*est bellum*“... надо сказать: „*est status belli*“... Это значитъ: если естественное состояніе и не всегда представляетъ собою дѣйствительную вражду людей, то оно неизбежно заключаетъ въ самой своей сущности возможность этой вражды. Когда каждый является для себя судьей и не имѣетъ иной защиты, кромѣ собственной силы, это—состояніе войны, *status belli*, въ которомъ всегда надо быть готовымъ къ нападенію. Поэтому второе положеніе: „*exeundum esse a statu naturali*“ есть слѣдствіе перваго; необходимо выйти изъ естественнаго состоянія, которое представляетъ собою постоянное нарушеніе права чрезъ притязаніе каждаго быть самому своимъ судьей и не давать другимъ никакой иной обезпеченности, кромѣ зависящей отъ своего произвола²⁾.

Не случайнымъ является то обстоятельство, что эти

1) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, III Stück, II.—Руссо согласился бы съ этимъ результатомъ, но онъ не могъ бы такъ выразиться о естественномъ состояніи. См., напр., его утвержденіе: «*cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle, fût-elle même demeurée jointe à l'antique poence aurait eu toujours un vice essentiel et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties, qui constitue le tout*». p. 248.

2) Religion innerhalb der Grenzen... *ibid.* Note.

разсужденія въ духѣ Гоббса находятся какъ разъ въ томъ сочиненіи, гдѣ развивается взглядъ на человѣка, какъ на существо, отъ природы склонное ко злу. Естественное состояніе, противоположное юридическому, ставится здѣсь наряду съ тѣмъ этическимъ естественнымъ состояніемъ (*der ethische Naturzustand*), которое представляетъ собою постоянное проявленіе зла и изъ котораго человѣкъ долженъ выйти, чтобы сдѣлаться членомъ высшаго нравственнаго общенія¹⁾.

Удивительно ли, что въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ политическихъ идей Кантъ слѣдуетъ не только индивидуалистическимъ взглядамъ Руссо и Монтескье, но также и выводамъ Гоббса и Бодена. Всего яснѣе это обнаруживается въ центральномъ вопросѣ политики—о существѣ государственной власти. Здѣсь суммируются всѣ основные мотивы Кантовой философіи права, вслѣдствіе чего этотъ пунктъ представляетъ собою особый интересъ.

Первый мотивъ есть отзвукъ этики Канта. Идея автономіи воли не была забыта въ философіи права; она отразилась тамъ и здѣсь, на различныхъ заключеніяхъ ея и дала для всей системы руководящій лозунгъ,—принципъ законной свободы. Въ ученіи о государственной власти она еще разъ предстаётъ предъ нами, какъ разрѣшительное слово высшей политической мудрости. Какъ должна быть устроена государственная власть, истинно-справедливая, согласная съ разумомъ? На это не можетъ быть иного отвѣта кромѣ того, который подсказывается принципомъ автономіи. Надо сочетать верховную власть со всеобщей свободой самоопредѣ-

1) Вопросъ о близости Канта къ Гоббсу вообще недостаточно выясненъ въ литературѣ, хотя еще современники Канта обратили на это вниманіе. Такъ, А. Фейербахъ указывалъ на это въ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ „*Anti-hobbes*“ (1798).—Паульсенъ, отмѣчая мимоходомъ значеніе идей Гоббса для Канта, прибавляетъ: «*Kommt auch das Wort vom bellum omnium contra omnes nicht darin vor, so ist die Denkweise dieselbe*» (S. 343). Мы видѣли, что и самое выраженіе это встрѣчается у Канта въ томъ сочиненіи, котораго Паульсенъ не принялъ въ расчетъ.—У Куно Фишера отмѣчается другой пунктъ, см. V Bd., S. 152 (*Jubiläumsausgabe*).

ленія, порядокъ и дисциплину съ самозаконностью и равенствомъ. Это была въ сущности та же задача, которую ставилъ себѣ Руссо: „найти форму союза..., при посредствѣ которой каждый, соединяясь со всѣми, повиновался бы однакоже только самому себѣ“. Здѣсь Кантъ опирается на своего любимаго писателя и вслѣдъ за нимъ пишетъ: „законодательная власть можетъ принадлежать только соединенной волѣ народа. Какъ источникъ всякаго права, она никому не должна причинять несправедливости; но это всегда возможно, если кто-либо постановляетъ рѣшенія относительно другихъ. Только тогда, когда каждый распоряжается самъ собою, онъ не можетъ быть несправедливымъ къ себѣ, согласно общему привилу: *volenti non fit injuria*. Поэтому законодательная власть можетъ принадлежать только согласной и соединенной волѣ всѣхъ, поскольку каждый о всѣхъ и всѣ о каждомъ постановляютъ одно и то же.—Гражданская свобода,—читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ,—состоитъ въ томъ, чтобы не повиноваться никакому другому закону, кромѣ того, на который гражданинъ далъ согласіе ¹⁾.)

Всѣ эти опредѣленія заимствованы изъ „*Contrat social*“. Но вчитываясь внимательно въ разсужденія Канта, мы тотчасъ же замѣчаемъ и глубокое различіе между нимъ и его французскимъ образцомъ. Республиканскій идеаль Руссо—это непосредственное требованіе жизни, въ которое вкладывается вся страсть и вся надежда немедленнаго осуществленія. Для Канта это не болѣе, какъ отвлеченная идея, высшая и конечная, требуемая нравственнымъ сознаниемъ и однако, не имѣющая никакого примѣра въ дѣйствительности. Мы чувствуемъ, что жизненное исповѣданіе Руссо улетучивается въ высотахъ категорическаго императива,—повелительнаго и властнаго, но только въ идеальномъ мірѣ. Практика далека отъ него, и Кантъ повторяетъ свою обычную оговорку: „идея разума, для которой, можетъ быть, нѣтъ никакого примѣра въ опытѣ“!

¹⁾ См. *Rechtslehre*, § 46.

Понятіе объединенной воли всѣхъ, какъ правомѣрной власти, мы встрѣчаемъ и въ другихъ мѣстахъ „Ученія о правѣ“, помимо приведеннаго выше; и здѣсь оно превращается уже прямо и рѣшительно въ идею разума, въ категорическій императивъ. Дѣйствительнаго соглашенія воли не требуется. [Такъ называемый первобытный договоръ—Кантъ употребляетъ еще этотъ терминъ — есть не болѣе, какъ идея, на основаніи которой опредѣляется правомѣрное государственное устройство. Никакого дѣйствительнаго историческаго акта для образованія единой народной воли указать нельзя ¹⁾. Общая воля, господствующая въ гражданскомъ союзѣ, и не требуетъ подобнаго акта, потому что она объединена необходимо, въ силу апріорнаго требованія разума. Это именно и дѣлаетъ ее безусловно-повелительной и законодательной волей. По выраженію Канта, это—воля, апріорно объединенная,—„der a priori vereinigte (nothwendig zu vereinigende) Willen Aller“ ²⁾ или, какъ значитъ въ другомъ мѣстѣ: „der vereinigte, a priori aus der Vernunft abstammende Volkswillen“ ³⁾. Очевидно, это не что иное, какъ законъ разума, какъ осуществленіе въ общеніи людей категорическаго императива. Если и относительно Руссо есть возможность утверждать что его „volonté générale“ является всеобщимъ и регулятивнымъ принципомъ, съ которымъ должны сообразоваться частныя воли ⁴⁾, то тѣмъ болѣе слѣдуетъ примѣнить это пониманіе по отношенію къ „всеобщей волѣ“ Канта. Однако, несомнѣнно, что подобный взглядъ на всеобщую волю былъ развитъ Кантомъ совершенно независимо отъ Руссо. Это было прямое слѣдствіе его собственныхъ этическихъ началъ, и притомъ такое слѣдствіе, которое отличало его отъ Руссо. Отличіе состоитъ въ томъ, что у Канта гораздо

¹⁾ Ibid. §§ 47 и 52.

²⁾ Ibid. § 15; ср. § 20.

³⁾ Ibid. § 51.

⁴⁾ По примѣру Иеллинека и съ большою ясностью этотъ взглядъ на идею Руссо развиваетъ Kistiakowsky, Gesellschaft und Einzelwesen, SS. 156—157, Note. Berlin 1899.

яснѣе и рѣшительнѣе подчеркивается идеальный и нормативный характеръ всеобщей воли, и вмѣстѣ съ тѣмъ ослабляется ея непосредственное практическое значеніе.

Въ чемъ же, однако, состоитъ практическое значеніе этого идеальнаго требованія? Въ этикѣ Кантъ намѣренно и принципиально не ставитъ подобныхъ вопросовъ; въ политикѣ онъ не могъ ихъ избѣгнуть. Здѣсь невольно приходилось говорить о дѣйствительныхъ государственныхъ формахъ и объ отношеніи ихъ къ идеальнымъ началамъ. Ибо [главнѣйшая задача политики состоитъ именно въ томъ, чтобы опредѣлить отношеніе жизненной практики къ идеалу. Политическій идеаль не можетъ быть только отвлеченной идеей; по самому своему существу онъ предназначенъ къ реализаціи въ дѣйствительности. Въ томъ или другомъ видѣ Кантъ долженъ былъ поставить и разрѣшить эту проблему.]

Но на первыхъ же порахъ здѣсь встрѣчается затрудненіе. Какъ найти въ дѣйствительности что-либо равное нравственной идеѣ, столь высокой и чистой, вытекающей изъ априорныхъ требованій разума? Приходится сказать, что въ опытѣ возможно только приближеніе къ ней. Это безсиліе опыта воплотить чистыя требованія разума, казалось бы, должно было вызвать противъ него протесты со стороны теоретика категорическаго императива. Но мысль Канта дѣлаетъ здѣсь новый поворотъ, и отъ моральнаго ригоризма переходитъ къ практическому примиренію съ дѣйствительностью. [Каково бы ни было устройство власти, она объявляется священной и неприкосновенной. Такова абсолютная заповѣдь практическаго разума для каждаго народа; и если бы данная организація сама по себѣ была недостаточна, то никакая подчиненная власть не можетъ сопротивляться верховной власти ¹⁾.] Очевидно, отъ моральнаго принципа всеобщей воли мы переходимъ къ юридическому началу государственнаго суверенитета. [Кантъ нѣсколько разъ возвращается къ этому ряду мыслей, сущность котораго онъ вы-

1) Rechtslehre, I Th., Anhang S. 144.

разиль слѣдующимъ образомъ: „безусловное подчиненіе народной воли (которая сама по себѣ является разъединенной и, слѣдовательно, незаконной) волѣ суверенной, объединяющей всѣхъ посредствомъ единого закона, есть актъ, который можетъ быть совершенъ только чрезъ овладѣніе высшею властью. Этотъ актъ впервые обосновываетъ юридическій порядокъ. Допускать возможность сопротивленія этому полновластію значитъ противорѣчить самому себѣ, ибо въ такомъ случаѣ оказывалось бы, что та первая власть не есть высшая и опредѣляющая собою право“ 1).]

Это—извѣстный принципъ неограниченности верховной власти, какъ онъ обычно формулируется юристами. Но за юридическимъ его смысломъ мы чувствуемъ у Канта еще и другое его значеніе, какъ политическаго правила, санкционирующаго священныя права власти. Элементы ученія Гоббса вновь вторгаются въ эту политическую систему. Требованіе народовластія смѣняется девизомъ англійскаго абсолютиста, который о верховной власти, какъ таковой, писалъ: *non est potestas super terram, quae comparetur ei*. Въ другихъ выраженіяхъ Кантъ повторяетъ тотъ же принципъ. „Каково бы ни было происхожденіе верховной власти, предшествовалъ ли ей договоръ о подчиненіи или же власть явилась сначала и затѣмъ уже установленъ законъ,—для народа, который находится подъ владычествомъ гражданскаго закона, все это безцѣльныя и угрожающія государству опасностью разсужденія. Законъ, который столь священенъ, что было бы преступленіемъ, хотя бы на мгновеніе подвергать его сомнѣнію, представляется какъ бы исходящимъ не отъ людей, а отъ высшаго законодателя. Таково именно значеніе положенія: всякая власть происходитъ отъ Бога“. Оно выражаетъ не историческую основу государственнаго устройства, а идею или практической принципъ разума, который гласитъ: „существующей законодательной власти слѣдуетъ повиноваться, каково бы ни было ея происхожде-

1) Ibid. S. 145.

ніе“ ¹⁾—Очевидно, это уже нѣчто большее; чѣмъ принципъ суверенитета, ибо и простыя разсужденія по поводу власти отвергаются, какъ безцѣльныя и опасныя умствованія.

Извѣстны практическія условія времени, которыя заставляли Канта подчеркивать авторитетъ власти: онъ заканчивалъ свое „Ученіе о правѣ“ около 1797 года, переживъ эпоху конвента и террора. Анализъ этихъ историческихъ вліяній не входитъ въ нашу задачу. Но для насъ важно отмѣтить логическую связь этихъ идей о верховной власти съ тѣмъ представленіемъ о возникновеніи гражданскаго быта, о которомъ мы говорили выше. Гражданское состояніе, водворяющееся подъ эгидой власти, есть конецъ дикости и беззаконію; съ этихъ поръ начинается культура, а съ нею и все, что краситъ человѣческую жизнь. Необходимо, слѣдовательно, цѣнить власть и законъ и сохранять незабываемыми ихъ основы. Этотъ результатъ не вполне сходялся съ тѣмъ другимъ требованіемъ, которое шло изъ глубины нравственнаго сознанія. Тамъ требовалась свобода, автономія воли; царство лицъ, какъ цѣлей; теперь намъ говорить о безусловномъ подчиненіи и священномъ характерѣ власти. Но такова уже была эта доктрина, соединявшая въ себѣ самые различные мотивы, —этическіе и практическіе, либеральные и консервативные. Не безъ основанія сравниваютъ ее съ головой Януса, глядящей въ разныя стороны.

Мы, однако, еще не кончили перечисленія всѣхъ оттѣнковъ этой многогранной доктрины. Послѣднимъ словомъ въ ученіи о верховной власти былъ какъ будто бы принципъ суверенитета. Гоббсъ заслонилъ собою Руссо; припоминалась даже старая формула о божественномъ происхожденіи власти: разсужденія о ней назывались бесплодными умствованіями. Но эти формулы, хотя бы и нѣсколько разъ повторенныя, не должны закрывать для насъ истиннаго смысла и дѣйствительныхъ предѣловъ близости Канта къ Гоббсу. Мы можемъ говорить объ этихъ предѣлахъ съ тѣмъ большею

1) Ibid. II Theil. Allg. Anmerkung A. SS. 157—158.

увѣренностью, что на этотъ счетъ у насъ есть собственныя указанія Канта. Та самая статья (объ отношеніи теоріи къ практикѣ), въ которой между прочимъ развивается идея государственнаго суверенитета, носитъ надпись: „противъ Гоббса“. Кантъ проводитъ здѣсь ясную черту своего отличія отъ англійскаго политика.

Положеніе, которое онъ ему противопоставляетъ, касается неотъемлемыхъ правъ народа. Государственная власть неприкосновенна, разсуждаетъ Кантъ, но и народъ имѣть свои права, *seine unverlierbaren Rechte*. Права эти не имѣютъ принудительнаго характера; но они все же существуютъ. Гоббсъ былъ другого мнѣнія. По его ученію, глава государства въ отношеніи къ народу не связанъ ничѣмъ: онъ не можетъ быть неправымъ относительно гражданъ, какъ бы онъ ни распоряжался. Это было бы вѣрно, замѣчаетъ съ своей стороны Кантъ, если бы въ этомъ утвержденіи отрицалась возможность правомѣрнаго сопротивленія гражданъ главѣ государства; но выраженное въ такомъ общемъ видѣ это положеніе ужасно.

Если подданный и долженъ предполагать, что государь не хочетъ несправедливости, то онъ во всякомъ случаѣ сохраняетъ свои неотъемлемыя права, отъ которыхъ не можетъ отказаться, если бы даже и захотѣлъ. Верховная власть можетъ впасть въ несправедливость по ошибкѣ или по незнанію извѣстныхъ послѣдствій законовъ; въ этихъ случаяхъ гражданинъ долженъ имѣть полномочіе публично заявлять свой голосъ, и притомъ съ разрѣшенія самой власти. Допустить, что власть не можетъ ни ошибаться, ни быть несвѣдующей въ извѣстныхъ дѣлахъ, значило бы представлять ее снабженной небеснымъ вдохновеніемъ и возвышенной надъ человѣчествомъ. Свобода слова, въ предѣлахъ уваженія и любви къ своему устройству, вотъ единственный палладіумъ народныхъ правъ. Общій принципъ, на основаніи котораго народу принадлежать эти права, можно выразить такъ: чего народъ не можетъ постановить о себѣ, того не можетъ о немъ постановить и законодатель. Права

эти имѣютъ скорѣе отрицательный характеръ, въ томъ смыслѣ, что проявляются они только въ критикѣ правитель-ства; но они все же должны быть признаны 1).]

Вотъ различіе Канта отъ Гоббса,—различіе, конечно, весьма существенное. Защищая абсолютизмъ власти, Гоббсъ склонялся къ тому, чтобы, по выраженію Поллока, потопить всю нравственность въ положительномъ законѣ. Онъ возставалъ противъ мнѣнія, что подданные могутъ имѣть свои представленія о добрѣ и злѣ; онъ хотѣлъ, чтобы всѣ нравственныя понятія опредѣлялись предписаніями власти. Здѣсь Кантъ долженъ былъ сказать: это положеніе ужасно! И онъ долженъ былъ прибавить, что подданные имѣютъ свои неотъемлемыя права, хотя бы только и чисто-нравственныя.—Такъ это сходство, которое мы должны были отмѣтить, сочетается съ очень глубокимъ различіемъ. Въ концѣ концовъ это различіе проистекаетъ изъ нравственной философіи Канта, заставлявшей его высоко ставить человѣческое достоинство. Иногда политическія соображенія увлекаютъ его въ сторону примиренія со всякимъ положительнымъ порядкомъ; но затѣмъ онъ снова вспоминаетъ свою главную идею и вноситъ поправки и ограниченія въ свою доктрину. Наконецъ, если брать эту доктрину въ цѣломъ, преобладающей тенденціей въ ней все-таки будетъ стремленіе къ нравственному идеалу. И не этимъ ли объясняется, почему Кантъ даетъ столь скудныя указанія для практической политики? Это не только результатъ спорнаго характера политическихъ проблемъ—на что онъ ссылался въ предисловіи,—но также и послѣдствіе извѣстной философской точки зрѣнія. Дѣло въ томъ, что многіе изъ вопросовъ, имѣющихъ самое важное значеніе для практики, далеко не представляются ему со всей силой своей настоятельности. Правда, онъ не прочь иногда подвергнуть обсужденію и нѣкоторыя подробности государственнаго обихода 2). Но, съ другой стороны, онъ оста-

1) См. статью: «Das mag in der Theorie richtig sein». II, Folgerung.

2) См. въ особенности Allgem. Anmerkung S. 157 ff.

вляеть насъ въ полной неясности относительно столь важныхъ пунктовъ, какъ, на примѣръ, вопросъ объ отдѣльныхъ политическихъ формахъ. Остановимся нѣсколько на этомъ вопросѣ, чтобы еще разъ на очень яркомъ примѣрѣ прослѣдить основную мысль философа.

Что онъ требовалъ безусловнаго подчиненія каждому государственному устройству, это мы уже знаемъ. Мы знаемъ также и общій идеальный принципъ, который онъ устанавливалъ для каждаго устройства, въ видѣ требованія согласоваться съ идеей априорно-объединенной воли народа. Эти два начала опредѣляютъ положеніе власти въ государствѣ, какова бы ни была форма его организаціи. Но затѣмъ невольно долженъ былъ возникнуть вопросъ, нельзя ли произвести оцѣнку отдѣльныхъ государственныхъ формъ и опредѣлить ихъ отношеніе къ идеальнымъ началамъ. Практическая политика всегда придавала огромную важность этому вопросу и въ счастливомъ разрѣшеніи его видѣла лучший способъ къ устраненію всѣхъ политическихъ затрудненій. Подобный взглядъ проистекаетъ обыкновенно изъ болѣе общаго представленія о важномъ значеніи правовыхъ формъ и учреждений для общественной жизни. И наоборотъ, мысль о томъ, что главная сила принадлежитъ моральнымъ свойствамъ людей, умаляетъ важность вопроса о государственномъ устройствѣ и заставляетъ равнодушно относиться къ политикѣ вообще. Какъ же относится къ этому существенному вопросу Кантъ?

На исходѣ XVIII вѣка трудно было сохранить точку зрѣнія отвлеченнаго морализма. Шумная слава Монтескье и Руссо, блестящій успѣхъ ихъ политическихъ построеній, великія событія французской революціи, — все это настойчиво обращало философскую мысль къ политическимъ проблемамъ. Кантъ не могъ остаться чуждымъ общему теченію времени и заплатилъ свою дань увлеченія тѣмъ идеямъ, которыя въ его эпоху были на устахъ у всѣхъ. Теоріи народнаго суверенитета и раздѣленія властей и для него суть политическія аксіомы. Первое ознакомленіе съ его

ученіемъ о государственномъ устройствѣ заставляетъ думать, какъ будто бы въ данномъ случаѣ онъ только объединяетъ идеи французскихъ публицистовъ, слѣдуя за ними, между прочимъ, и въ высокой оцѣнкѣ защищаемыхъ ими принциповъ. И однако, всматриваясь внимательно въ сущность его мысли, мы снова узнаемъ въ этихъ заимствованіяхъ нашего философа. Кантъ остается Кантомъ, и въ томъ способѣ, какимъ онъ излагаетъ и комментируетъ великихъ французовъ, мы чувствуемъ его собственную точку зрѣнія. Идея категорическаго императива является по-прежнему скрытымъ предположеніемъ политическихъ заключеній.

Мы уже видѣли, во что превратилась у Канта теорія народнаго суверенитета. Въ концѣ концовъ она получила характеръ нравственной нормы, которую Кантъ выражалъ иногда слѣдующимъ образомъ: „чего не можетъ постановить о себѣ соединенная воля народа, того не можетъ постановить и правитель“. Быть вѣрнымъ этой нормѣ можно при всякомъ государственномъ устройствѣ; важно лишь ея признаніе. Поэтому-то онъ считалъ возможнымъ для правителя царствовать самодержавно и однако въ духѣ республиканизма ¹⁾. Идея Руссо получила здѣсь совершенно своеобразное истолкованіе. Но принципъ раздѣленія властей? Вотъ гдѣ, кажется, скрывается для Канта самая существенная принадлежность правильнаго государственнаго устройства. Не на этомъ ли основаніи онъ раздѣлялъ государственныя формы на деспотическія и республиканскія, опредѣляя деспотизмъ, какъ совмѣщеніе законодательства съ исполненіемъ. Но оказывается, что какъ разъ этотъ принципъ приводитъ Канта къ тому, чтобы ослабить значеніе обычнаго разграниченія между государственными формами. Отмѣчая важность раздѣленія властей и полагая этотъ при-

1) См. Streit der Facultäten. Zweit. Abschnitt § 6. Note: «Autokratisch herrschen und dabei doch republicanisch, d. h. im Geiste des Republicanism und nach einer Analogie mit demselben regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht».

знакъ въ основу раздѣленія *способовъ управленія* народомъ (Regierungsarten), онъ думаетъ, что, сравнительно съ этимъ, раздѣленіе на *формы устройства* (Staatsformen) имѣетъ второстепенное значеніе. Править въ духъ республиканизма возможно и въ монархіи, и въ аристократіи. Въ непосредственной демократіи это даже всего труднѣе, потому что здѣсь всѣ хотятъ быть господами, и вслѣдствіе этого происходитъ полное сліяніе законодательства съ исполненіемъ ¹⁾. Эти мысли, высказанныя первоначально въ статьѣ „О вѣчномъ мирѣ“, были воспроизведены затѣмъ въ „Ученіи о правѣ“ въ формѣ еще болѣе своеобразной. Мысль Монтескье истолковывается здѣсь въ качествѣ чисто абстрактнаго требованія и получаетъ характеръ апіорнаго принципа, съ необходимостью вытекающаго изъ идеи государства. И какъ бы для того, чтобы подтвердить отвлеченный смыслъ этого принципа, Кантъ сравниваетъ его съ членами силлогизма. Для Локка, для Монтескье власти, о которыхъ они говорятъ, суть живыя силы, проявившія себя въ исторіи. Для Канта это—члены силлогизма, или, какъ онъ выражается, это—государственные званія (Staatswürden), необходимо вытекающія изъ идеи государства для его устройства ²⁾. Не потому ли онъ и въ „Ученіи о правѣ“ говоритъ, что государственная форма это—буква, внѣшній механизмъ политической жизни, и что духъ, соотвѣтствующій идеѣ первоначальнаго договора, состоитъ въ томъ, чтобы сообразовать съ этой идеей способъ управленія, приближая его къ чистой республикѣ ³⁾.

Но не слѣдуетъ выводить отсюда, будто бы Кантъ такъ и ограничился въ данномъ случаѣ однимъ установленіемъ общей моральной цѣли, считая форму государственнаго устройства совершенно безразличной. Хотя и мимоходомъ, онъ все-таки разъясняетъ, что и политическія формы имѣютъ свое значеніе, по степени соотвѣтствія идеальной цѣ-

1) «Zum ewigen Frieden», Zweit. Abschnitt, Erster Definitivartikel.

2) Rechtslehre § 47.

3) Ibid. S. 184.

ли ¹⁾. Но эта цѣль такъ высока, что передъ ней всѣ историческія формы кажутся несовершенными. Всѣ дѣйствительныя учрежденія, которыя подъ перомъ увлекающихся публицистовъ превращались часто въ идеальныя явленія жизни, не удовлетворяютъ Канта. Античныя республики онъ отвергаетъ ²⁾; надъ англійскимъ парламентаризмомъ проноситъ осужденіе ³⁾; представительныя монархіи вообще считаетъ простымъ прикрытіемъ произвола и деспотизма ⁴⁾. Сочувственнаго отзыва онъ удостоиваетъ только нравственный принципъ Фридриха II, желавшаго быть „первымъ слугою своего государства“ ⁵⁾, и политической энтузіазмъ французовъ, проистекавшій изъ преклоненія предъ идеей права ⁶⁾. Приближеніе къ идеальному государству онъ усматриваетъ скорѣе въ извѣстныхъ принципахъ и стремленіяхъ, въ духѣ правленія, чѣмъ въ какихъ-либо опредѣленныхъ учрежденіяхъ. Не рѣшаясь сказать, что учрежденія не имѣютъ значенія, и даже прямо предостерегая противъ подобной мысли, Кантъ не развиваетъ, однако, подробнѣе своего взгляда на этотъ предметъ. И что самое главное, онъ даетъ самыя неопредѣленныя разъясненія относительно той идеальной формы, къ которой каждое дѣйствительное государство должно стремиться. Мы узнаемъ только, что эта форма должна осуществить свободу и равенство всѣхъ гражданъ и что она должна быть представительной системой народа. Въ какомъ видѣ можетъ быть организовано въ ней представительство, это остается неяснымъ. Повидимому, Кантъ и не думалъ высказываться въ этомъ случаѣ болѣе опредѣленно: практическія подробности были для него столь же мало интересны, сколь несомнѣнна идеальная цѣль. При установленіи же этой цѣли онъ тѣмъ менѣе

¹⁾ Zum ewigen Freieden, цитир. мѣсто. См. особенно конецъ и послѣднее примѣчаніе со ссылкой на Малле дю Паннъ. Ср. Rechtslehre, § 51.

²⁾ Zum ewigen Freieden., цит. мѣсто.

³⁾ Streit der Fakultäten, Zweit. Abschnitt, § 8.

⁴⁾ Rechtslehre, S. 159.

⁵⁾ Zum ewigen Freieden, ibid.

⁶⁾ Streit der Fakultäten, ibid. § 6.

могъ давать конкретныя опредѣленія, чѣмъ яснѣе выступалъ для него ея формальный характеръ 1).]

Мы могли бы кратко формулировать отношеніе Канта къ разсматриваемому вопросу такимъ образомъ, что онъ занимаетъ срединное положеніе между отвлеченнымъ морализмомъ и политическимъ созерцаніемъ, настаивавшемъ на силѣ учреждений. Отсюда его неопредѣленность и колебанія. Въ основѣ онъ все-таки болѣе моралистъ, чѣмъ политикъ. Становясь на высоту нравственной задачи человѣчества, онъ не отступаетъ и передъ тѣмъ, чтобы во всей политикѣ, и прежде всего въ самомъ существѣ политической власти, вскрыть глубокое внутреннее противорѣчіе. Власть необходима; это безспорно. Но организовать ее есть проблема величайшей трудности. Эта трудность состоитъ въ томъ, что власть должна быть справедлива и, однако, она должна принадлежать человѣку. Мы начинаемъ съ того, что человѣкъ долженъ имѣть тѣмъ надъ собой господина, и кончаемъ тѣмъ, что дѣлаемъ этимъ господиномъ человѣка же. Гдѣ взять его иначе? Можно дѣлать все, что угодно, и все-таки нельзя понять, какимъ образомъ установить такого главу общественной справедливости, который самъ по себѣ былъ бы справедливъ. Это задача труднѣйшая изъ всѣхъ; можно даже сказать, что полное разрѣшеніе ея невысказано: изъ того кривого дерева, изъ котораго сдѣлаешь человѣкъ, нельзя смастерить ничего прямого. Природа возложила на насъ только приближеніе къ

1) См. объ этомъ ниже, въ слѣдующемъ параграфѣ.—Главнѣйшія мѣста, въ которыхъ Кантъ устанавливаетъ идею представительной республики, находятся въ его статьяхъ: «Zum ewigen Frieden» (Erster Definitivartikel), «Das mag in der Theorie richtig sein»... (II) и въ «Rechtslehre» (особенно § 52). Относительно всѣхъ этихъ мѣстъ надо сказать, что они не заключаютъ въ себѣ никакихъ точныхъ указаній. Иногда Кантъ даетъ поводъ думать, что подъ представительствомъ онъ разумѣетъ простое согласованіе съ идеей a priori объединенной воли народа, въ силу принципа первобытнаго договора. Но, съ другой стороны, у него есть намеки и на реальное представительство гражданъ чрезъ своихъ уполномоченныхъ,—*vermittelst ihrer Abgeordneten* (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen.

этой задачѣ ¹⁾. И здѣсь опять тотъ же результатъ, что въ морали: передъ человѣчествомъ стоятъ безконечныя перспективы, по сравненію съ которыми практика остается несовершенной. Власть и право суть необходимыя условія человѣческой культуры, но только условія и притомъ внѣшнія. Цѣль заключается не въ нихъ, и Кантъ готовъ даже сказать, что настоящая культура, долженствующая воспитать человѣка и гражданина, можетъ быть, еще и не началась какъ слѣдуетъ ²⁾;

Мы приблизились здѣсь, наконецъ, и къ той проблемѣ, которая имѣетъ столь существенный интересъ для философіи права, къ проблемѣ объ отношеніи естественнаго права къ положительному. Политическая задача, состоящая въ устроеніи справедливаго правопорядка, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе—вотъ краткое указаніе, которое мы можемъ почерпнуть у Канта для разьясненія вѣчнаго контраста положительнаго права съ естественнымъ. Этотъ контрастъ вытекаетъ изъ самаго существа задачи: право по идеѣ должно быть справедливымъ и не можетъ стать имъ вполнѣ; оно должно вѣчно стремиться къ усовершенствованію и никогда не можетъ достигнуть полного совершенства. Идеаль лежитъ въ безконечной дали; намъ дано только приближаться къ нему.

Подобный взглядъ сразу давалъ всей проблемѣ о естественномъ правѣ совершенно новую постановку. Постараемся теперь выяснитъ заслуги Канта въ отношеніи къ этой проблемѣ.

III. Идея естественнаго права.

Понятіе естественнаго права у предшественниковъ Канта отличалось большою неопредѣленностью. Требовалась фило-

¹⁾ Idee zu einer allg. Geschichte. Sechster Satz. Въ статьѣ «Zum ewigen Frieden», соотвѣтственно ея общему направленію, Кантъ подчеркиваетъ то содѣйствіе, которое природа оказываетъ человѣку при достиженіи этой задачи.

²⁾ Muthmaassl. Anfang der Menschengeschichte, Anmerkung.

софская пронизательность Канта, чтобы поставить вопрос на ту твердую почву, на которой онъ только и долженъ ставиться. Эта новая постановка прямо вытекла изъ классическаго разграниченія между теоріей и моралью, между законами природы и нормами свободы. Въ „Ученіи о правѣ“ мы находимъ простое и ясное опредѣленіе слѣдующаго рода: „естественное право покоится на принципахъ а ргіогі, положительное право вытекаетъ изъ воли законодателя“. Та же мысль выражается у Канта и подробнѣе. Законы права суть вообще внѣшніе законы, разъясняетъ онъ; но между ними могутъ быть и такіе, которыхъ обязательность познается разумомъ а ргіогі, помимо всякаго внѣшняго законодательства; это—законы естественные. Тѣ же законы, которые безъ дѣйствительнаго внѣшняго законодательства не могутъ быть обязательны, называются положительными. Поэтому задачу ученія положительнаго права онъ видитъ въ томъ, чтобы изложить законы, дѣйствующіе въ данномъ мѣстѣ и въ данное время. Но на этомъ пути нельзя вывести всеобщаго критерія, съ помощью котораго право отличается отъ неправа (*justum et injustum*). Для того, чтобы его найти, необходимо оставить эмпирическія начала и обратиться къ разуму; положительные законы могутъ служить при этомъ только руководящей нитью.—Что понимаетъ Кантъ подъ апріорными принципами, о которыхъ должна идти рѣчь въ естественномъ правѣ, это явствуетъ изъ начальныхъ страницъ его книги. Это принципы, обращенные къ человѣку, поскольку онъ пользуется свободой и обладаетъ нравственнымъ сознаніемъ,—*sofern er frei ist und praktische Vernunft hat*. Говоря иначе, это—законы моральнаго долженствованія. На этой именно почвѣ утверждается все „Ученіе о правѣ“.

Если бы мы захотѣли восполнить эти опредѣленія тѣми данными, которыя можно почерпнуть изъ общей философіи Канта, то мы прежде всего должны были бы припомнить свойственный этой философіи дуализмъ морали и теоріи. Идея естественнаго права для Канта есть категорическій

императивъ, и слѣдовательно норма практическаго разума. Это—критерій для оцѣнки права, верховный принципъ всякаго законодательства, понятие идеальное и нравственное. Напротивъ, ученіе положительнаго права имѣетъ дѣло съ признанными и дѣйствующими законами, появившимися при извѣстныхъ условіяхъ мѣста и времени. Отношеніе естественнаго права къ положительному, это—отношеніе нравственнаго требованія къ дѣйствительнымъ установленіямъ¹⁾.

Въ свѣтъ общихъ воззрѣній Канта становится особенно понятнымъ самая возможность пользованія идеей естественнаго права. Ибо, согласно его взгляду, естественное право представляетъ собою нравственный критерій для оцѣнки, существующій независимо отъ фактическихъ условій правообразованія. Оригинальность и заслуга Канта въ ученіи о естественномъ правѣ заключаются именно въ томъ, что онъ поставилъ это ученіе совершенно независимо отъ тѣхъ или другихъ взглядовъ на происхожденіе права. Когда впослѣдствіи историческая школа нападала на естественно-правовую доктрину, она выдвигала на первый планъ прежнія ученія о происхожденіи права изъ случая и произвола и въ этомъ видѣла основную ошибку отвергаемой доктрины. Въ связи съ этимъ стоялъ и другой упрекъ, направленный противъ проектовъ немедленнаго осуществленія общепригоднаго и совершеннаго законодательства. По отношенію къ Канту эти упреки не имѣютъ никакого значенія. У него совершенно нѣтъ ни огульнаго отрицанія положительныхъ нормъ, ни мысли о возможности мгновеннаго измѣненія ихъ въ идеальные законы. Напротивъ, онъ допускаетъ, что и среди положительныхъ законовъ встрѣчаются одобряемые разумомъ и что реформы въ правѣ должны производиться съ осторожностью. Въ его ученіи центръ естественнаго права заключался вовсе не въ тѣхъ представленіяхъ, на

¹⁾ Въ такомъ именно смыслѣ опредѣляется идея государства: «Der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient». Rechtslehre, § 45.

которыя нападали историческіе юристы, а въ утвержденіи возможности производить нравственную оцѣнку права. А это утвержденіе установилось совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было историческихъ предположеній, на основаніи данныхъ нравственного сознанія. Дуализмъ морали и теоріи и различіе критической и генетической методы оказывались въ данномъ случаѣ необыкновенно важными принципами. Для обоснованія естественнаго права они являлись прочнымъ фундаментомъ.

Не менѣе важно было и то, что, согласно чисто-формальному характеру высшаго нравственного критерія, Кантъ долженъ былъ отвергнуть возможность безусловнаго нравственнаго содержанія, которое могло бы претендовать на вѣчное признаніе. Старая идея единаго естественнаго права, неизмѣннаго въ своихъ опредѣленіяхъ, этимъ самымъ подрывалась въ корнѣ. Вѣчнымъ остается лишь требованіе относительно согласія разума съ собою и вѣрности человѣка своей разумно-нравственной природѣ. Въ „Критикѣ практическаго разума“ Кантъ высказывалъ самую сущность своего идеала, когда онъ говорилъ: „моральное состояніе человѣка, въ которомъ онъ всегда долженъ находиться, есть *добродѣтель*, т.-е. моральное настроеніе въ *борьбѣ*, а не *святость*, въ видѣ мнимаго обладанія полной *чистотою* настроеній воли“. Выражаясь современнымъ языкомъ, его, формальный принципъ есть признаніе идеи вѣчнаго развитія и совершенствованія. Этотъ принципъ одинаково устраняетъ и этический консерватизмъ, и этическую утопію земнаго совершенства. Онъ осуждаетъ и попытки опредѣлить безусловное и неподвижное содержаніе нравственнаго идеала, и представленіе о возможности всеобщей гармоніи интересовъ и силъ, достигаемой осуществленіемъ этого идеала въ дѣйствительности. Одинъ изъ современныхъ кантіанцевъ Наторпъ рассуждаетъ въ чисто Кантовскомъ духѣ, когда онъ говоритъ. „Подобное опредѣленіе нравственной идеи,—какъ формальнаго, а не матеріальнаго единства,—рѣзко отличаетъ ее отъ эвдемонистическихъ мечтаній о

возможномъ достиженіи конечной цѣли всеобщаго удовлетворенія... Подобныя мечты, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказываются почти всегда внушенными сферою случайнаго и узкаго опыта и преобладающими, весьма ограниченными эмпирическими желаніями ихъ творцовъ. Единство нравственной идеи обозначаетъ, напротивъ, единство основоположенія, методы. Практическая задача, на которую указываетъ эта идея, будетъ, конечно, всегда эмпирической: она предписываетъ направлять наши стремленія на возможно высшую эмпирическую цѣль, съ оговоркой о допустимости высшей цѣли, къ которой мы должны будемъ обратиться, если высшій взглядъ ее откроетъ. Поэтому воля, именно вслѣдствіе того, что она руководствуется нравственнымъ идеаломъ, не знаетъ ничего послѣдняго, никакой послѣдней эмпирической задачи. Но выборъ эмпирическихъ задачъ получаетъ только такимъ образомъ единство и направленіе, и только это единство направленія есть послѣднее, что опредѣляетъ волю¹⁾.

Дѣлающаяся теперь популярной идея естественнаго права съ измѣняющимся содержаніемъ восходитъ, такимъ образомъ, еще къ Канту: она является прямымъ послѣдствіемъ его этического формализма²⁾. Какъ выраженіе безконечныхъ нравственныхъ стремленій, эта идея не удовлетво-

1) Natorp, Socialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart 1899. S. 44.—Само собою разумѣется, что вѣрность Канту можетъ быть здѣсь усмотрѣна только въ строгомъ формализмѣ нравственнаго принципа. Особенность Наторпа, какъ и другихъ новоkantianцевъ,—установленіе связи между нравственной идеей и міромъ опытныхъ цѣлей, чего не допускалъ Кантъ. Совершенно въ томъ же духѣ опредѣляетъ конечный нравственный идеалъ Штаммлеръ. И онъ думаетъ, что это опредѣленіе должно быть чисто формальнымъ. «Es giebt also kein inhaltliches a priori als Staatszweck. Die Frage nach dem Endziele des socialen Lebens kann niemals nach irgend einem bestimmten empirischen Erfolge gelöst werden, der durch die rechtliche Regelung zu erreichen wäre». (Wirtschaft und Recht, S. 573). Мы отмѣтили выше у Штаммлера стремленіе сопоставить этическое разсмотрѣніе съ научнымъ; но въ отношеніи къ пониманію конечной нравственной цѣли онъ остается вѣренъ Кантовскому духу.

2) См. Stammler, Recht und Wirtschaft. S. 184: «Das Naturrecht mit wechselndem Inhalte.

ряется никакимъ даннымъ содержаніемъ, никакимъ достигнутымъ совершенствомъ, но постоянно стремится къ высшему и большому. Тотъ, кто признаетъ за какимъ-либо конкретнымъ содержаніемъ окончательное значеніе и вѣчное совершенство, отдаетъ нравственную идею въ угоду временныхъ соображеній. Это нисколько не исключаетъ положительнаго отношенія къ извѣстнымъ эмпирическимъ цѣлямъ и стремленіямъ; Наторпъ очень хорошо указаль—въ цитатѣ, приведенной выше,—въ какомъ смыслѣ это возможно. Современная доктрина одинаково далека и отъ этического консерватизма, который временныя содержанія объявляетъ вѣчными, и отъ абстрактнаго формализма, который не допускаетъ сочетанія ни съ какимъ конкретнымъ содержаніемъ.

Но сущность естественно-правовой идеи состоитъ, прежде всего, въ ея критическомъ духѣ. Она знаменуетъ собою независимый и самостоятельный судъ надъ положительнымъ правомъ. Это призывъ къ усовершенствованію и реформѣ во имя нравственныхъ цѣлей. Собственныя построенія естественнаго права могутъ быть недостаточны; но самый фактъ критики, самая идея суда надъ положительнымъ порядкомъ имѣютъ огромное значеніе. Отвергая ихъ, мы превращаемъ человѣческое общество изъ „царства цѣлей“ въ царство средствъ для осуществленія внѣшнихъ законовъ. „Если бы высшая нравственная цѣль права оставалась только благочестивымъ пожеланіемъ, то мы во всякомъ случаѣ не обманываемся, устанавливая правило о необходимости къ ней стремиться. Таковъ нашъ нравственный долгъ, а принимать нравственный законъ за нѣчто обманчивое, это значило бы высказывать низкое желаніе отрѣшиться отъ всякаго разума и зачислить себя—въ своихъ основоположеніяхъ—наряду съ остальнымъ животнымъ міромъ въ одинъ и тотъ же механизмъ природы“¹⁾. Такова заповѣдь Канта, знаме-

¹⁾ Rechtslehre, Beschluss. S. 200.—Нравственная идея, которую здѣсь разумѣетъ Кантъ, состоитъ въ установленіи всеобщаго міра, а слѣдовательно и всеобщаго господства права, что представляетъ, по его словамъ, «конечную цѣль всего ученія о правѣ въ предѣлахъ чистаго разума».

нательно заключающая собою его „Ученіе о правѣ“. Эта заповѣдь вытекаетъ изъ основного убѣжденія философа въ существованіи самостоятельной моральной области, которая имѣетъ свои особыя нормы, независимыя отъ естественнаго хода событій. Для теоріи, руководствующейся идеей законмѣрности, все право „естественно въ томъ смыслѣ, что каждое отдѣльное опредѣленіе его образуется, какъ историческое явленіе, законмѣрнымъ взаимодействіемъ условій образованія права“¹⁾. Но для нравственнаго сознанія все оно не можетъ быть естественнымъ. Мораль устанавливаетъ свою особую законмѣрность, вытекающую изъ идеи долженствованія; а эта идея обращается къ человѣку, какъ выражается Кантъ, *sofern er frei ist und praktische Vernunft hat*.

Что касается развитія, которое даетъ Кантъ своей моральной идеѣ въ философіи права, то оно, по разъясненнымъ выше причинамъ, не могло быть вполне послѣдовательнымъ. Прежде всего это слѣдуетъ сказать о главномъ пунктѣ: объ опредѣленіи конечнаго правового идеала. Самую задачу этого опредѣленія онъ ставитъ на совершенно правильную почву. Въ самомъ дѣлѣ, что такое политическій принципъ, котораго онъ ищетъ? Это—чисто апіорное начало, вытекающее изъ законовъ разума,—*der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll* ²⁾. Задача ставится такъ же, какъ и въ этикѣ; и здѣсь требуется найти чистое и отвлеченное выраженіе для идеальныхъ цѣлей политической жизни. Политическій идеалъ Канта, подобно его этическому императиву, долженъ явиться такой же абстрактной алгебраической формулой. Но если таково назначеніе этого идеала, то слѣдуетъ сказать, что Кантъ противорѣчилъ себѣ, когда онъ вносилъ сюда извѣстныя конкретныя черты. Этический принципъ его былъ дѣйствительно опредѣленъ лишь въ общемъ и формальномъ видѣ, и въ этомъ

1) Муромцевъ, Очерки общей теоріи гражданскаго права. М. 1877, стр. 315.

2) Ibid. § 45.

видѣ онъ былъ вполнѣ пригоденъ для того, чтобы служить общей формулой нравственности. Если бы слѣдовать тому же приему и въ отношеніи къ политическому идеалу, то и здѣсь пришлось бы ограничиться формальнымъ опредѣленіемъ. Такъ именно и поступаютъ современные кантіанцы, когда они говорятъ о конечномъ и высшемъ принципѣ соціальной жизни. Такъ поступаетъ и самъ Кантъ, когда въ иныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ не идетъ далѣе формальныхъ опредѣленій и устанавливаетъ свой республиканскій принципъ, какъ общее и отвлеченное требованіе ¹⁾. Но въ другихъ случаяхъ онъ уклоняется въ сторону традиціонныхъ представленій старой философіи, и тогда этотъ принципъ надѣляется такими чертами, какъ, на примѣръ, раздѣленіе властей и народное представительство. Оттого и эти послѣднія начала становятся такими непостижимыми отвлеченностями, пріобщаясь формальному духу идеальнаго критерія права. Они имѣли бы свое мѣсто и настоящее приложеніе, если бы рѣчь шла объ изображеніи желательнаго устройства для данныхъ эмпирическихъ условій. Но это уже совершенно другая задача, которой Кантъ не имѣлъ въ виду, хотя и невольно къ ней склонялся. Вотъ отчего въ своемъ построеніи онъ даетъ и слишкомъ много, и слишкомъ мало: слишкомъ много, если имѣть въ виду его цѣль—указать апріорную и чистую идею государства; слишкомъ мало, если смотрѣть на его идеаль, какъ на конкретное изображеніе совершеннаго политическаго устройства.

Послѣдующая теорія справедливо отмѣтила и другой недостатокъ этого построенія. Въ политикѣ, какъ и въ этикѣ—и именно въ виду ихъ связи—возможно установить выс-

1) Интересно отмѣтить, что въ формальномъ опредѣленіи высшаго политическаго принципа современные кантіанцы совпадаютъ съ соотвѣствующимъ опредѣленіемъ Канта. На это совершенно правильно указалъ Gerlach въ статьѣ: „Kants Einfluss auf die Socialwissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung“ (Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft. Bd. LV (1899). SS. 661—662). Въ сущности „Gemeinschaft frei wollender Menschen“ Штаммлера и „republicanische Verfassung“ Канта представляютъ собою одно и то же, какъ это хорошо видно изъ сопоставленія мѣстъ, цитируемыхъ Герлахомъ.

шій принципъ, который имѣеть значеніе для нравственнаго сознанія, хотя бы дѣйствительность ему и противорѣчила. Но весь смыслъ этого принципа состоитъ именно въ томъ, что на основаніи его мы предъявляемъ къ практикѣ извѣстныя требованія, что мы судимъ и осуждаемъ ее и стремимся къ ея усовершенствованію. Такъ именно и понималъ его Кантъ, говоря, что онъ долженъ служить нормой для каждаго дѣйствительнаго общенія ¹⁾. Но въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ мыслей, какъ мы показали выше, Кантъ воздвигаетъ глухую стѣну между идеаломъ и дѣйствительностью. Идеаль оказывается прекрасной мечтой, „блистающей издалека, подобно недосягаемому созвѣздію“; дѣйствительность объявляется священной и неприкосновенной.

Уже въ началѣ „Ученія о правѣ“ мы не безъ удивленія читаемъ слѣдующія слова: „можно представить себѣ законодательство, состоящее изъ однихъ положительныхъ законовъ (т.-е. установленныхъ волей законодателя и не вытекающихъ изъ естественнаго права); но въ такомъ случаѣ надо предположить естественный законъ, обосновывающій авторитетъ законодателя и дающій ему полномочіе обязывать одной своей волей, *durch seine blosze Willkühr* ²⁾. Отсюда можно было бы сдѣлать выводъ, что каждый положительный строй узаконяется естественнымъ правомъ. Слѣдуя этому ходу мыслей, Кантъ готовъ былъ порою объявить даже всякія разсужденія о власти бесплодными умствованіями. Но у него былъ и другой рядъ размышленій, въ результатѣ которыхъ онъ объявлялъ свободу слова палладіумомъ народныхъ правъ. Такимъ образомъ надъ властью ставился извѣстный нравственный критерій, и идея естественнаго права возстановлялась въ своемъ значеніи нравственной инстанціи надъ положительнымъ правомъ. Въ этомъ именно

¹⁾ Rechtslehre, § 45.

²⁾ Ibid. S. 25. Я принимаю это мѣсто въ исправленіи Фрикера и Кирхмана (Erläuterungen S. 65). Въ текстѣ всѣхъ изданій повторяется очевидная опечатка самого Канта: вмѣсто „законодательство, состоящее изъ однихъ положительныхъ законовъ“, у него значитса: изъ однихъ „естественныхъ“.

духъ Кантъ говорить, что стремиться къ идеальному государственному строю есть обязанность всякаго существующаго правительства, и всякое устройство, отклоняющееся отъ идеальныхъ началъ, можетъ имѣть лишь временную дѣйствительность. Окончательное значеніе принадлежитъ устройству, основанному на началахъ разума ¹⁾.

Однако, самая возможность этихъ двухъ направленій въ мысли Канта обнаруживаетъ лишній разъ основную особенность его политическаго созерцанія. Для него было какъ будто бы достаточно подняться на горнія высоты идеальнаго міра, чтобы оттуда спокойно взирать на всякую дѣйствительность, сознавая и ея недостатки, и ея необходимость. Въ концѣ концовъ всѣ примѣры дѣйствительности такъ обманчивы и непрочны, а настоящая реальность—*die bewährteste objective Realität*—принадлежитъ апіорной идеѣ разума, категорическому императиву ²⁾. Въ своемъ самоутвержденіи онъ имѣетъ такое значеніе, котораго никакая дѣйствительность не можетъ ни подорвать, ни разрушить.

Но иногда, какъ бы дѣлая уступку обычнымъ человѣческимъ склонностямъ, Кантъ обращался и къ дѣйствительности съ положительнымъ стремленіемъ найти въ ней реальную точку опоры для своихъ идей. Въ такихъ случаяхъ онъ указывалъ фактическія основанія для своихъ надеждъ и конкретные примѣры для осуществленія нравственнаго идеала. Отвлеченная мысль этихъ примѣровъ не требовала; она ставила свои императивы; „хотя бы для нихъ и не было ничего подходящаго въ дѣйствительности“. Но дѣятельное чувство ихъ требовало, и отвѣчая ему, Кантъ нѣсколько разъ возвращался къ этому вопросу,—чего намъ ждать въ будущемъ и какія надежды подаетъ намъ прошлое. Этика категорическаго императива сурово отклоняла подобные вопросы: „долгъ ради долга“!—этотъ девизъ ея предписывалъ безусловное подчиненіе, не давая никакихъ обѣщаній.

¹⁾ Rechtslehre, § 52.

²⁾ Ibid. Beschluss. S. 201.

„Долгъ! высокое и великое имя, ты, который не заключаешь въ себѣ ничего, что льстило бы нашему чувству, но требуешь повиновенія“... Такъ говорилъ Кантъ въ своей этикѣ и такъ заключалъ онъ свое „Ученіе о правѣ“. Но иногда и онъ старался удовлетворить этой склонности—имѣть реальные опоры для своихъ надеждъ, находить въ дѣйствительности ободряющіе примѣры ¹⁾). Такъ въ статьѣ „Zum ewigen Frieden“ на вопросъ о возможности вѣчнаго и всеобщаго мира онъ отвѣчаетъ уже нѣкоторыми реальными разъясненіями. Онъ указываетъ на естественныя условія жизни людей, которыя ведутъ ихъ къ постепенному укрѣпленію взаимнаго согласія и общихъ связей. Онъ прибавляетъ сюда и нѣкоторыя практическія соображенія, которыя могутъ облегчить достиженіе мира.—Въ другомъ случаѣ онъ пытается оправдать вѣру въ нравственный прогрессъ человѣчества и находить для этого опору опять въ исторіи,—въ примѣрѣ французской революціи. По его мнѣнію, въ этомъ событіи слѣдуетъ видѣть не революцію, а эволюцію правомѣрнаго устройства. Энтузіазмъ, который она вызываетъ въ душѣ каждаго наблюдателя, даже и осуждающаго ея бѣдствія и злодѣянія, не можетъ быть объясненъ иначе какъ присутствіемъ въ человѣкѣ нравственныхъ задатковъ. Истинный энтузіазмъ простирается только на идеальное, и притомъ на чисто-нравственное, къ области котораго принадлежитъ и идея права. Французская революція была раскрытіемъ правовой идеи, и въ этомъ ея значеніе. Отсюда исходитъ прорицаніе Канта: „по признакамъ и предвѣстьямъ нашихъ дней человѣчеству можно предсказать достиженіе правомѣрнаго устройства и вмѣстѣ съ тѣмъ невозможность совершеннаго уклоненія въ будущемъ отъ нравственнаго прогресса. Ибо такія явленія въ человѣческой исторіи уже не забываются“ ²⁾).

¹⁾ „An irgend eine Erfahrung muss doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden“, говоритъ Кантъ въ „Streit der Fakultäten“, § 5.

²⁾ Streit der Fakultäten, §§ 6 и 7.

Здѣсь передъ нами весь Кантъ. Онъ какъ бы довольствуется однимъ примѣромъ французской революціи, чтобы утвердить свою вѣру въ грядущій нравственный прогрессъ. А это значить, что главная опора этой вѣры почерпнута имъ не отсюда. Тамъ, гдѣ онъ переходитъ на почву исторической аргументаціи, онъ даетъ лишь недостаточныя опредѣленія. Но въ самыхъ пробѣлахъ этой аргументаціи мы чувствуемъ его коренное нравственное убѣжденіе: вѣру въ обязательность моральнаго совершенствованія, хотя бы дѣйствительность и не представляла для этого никакихъ примѣровъ.

П. Новгородцевъ.



Опытъ научно-философской религіозной и соціальной доктрины.

IV.

Мы видѣли, основной недостатокъ *Писемъ женеваго обывателя* заключается въ разрывѣ между исходными пунктами разсужденія и его положительнымъ содержаніемъ: послышки принадлежатъ области науки, а умозаключеніе является „видѣніемъ, несомнѣнно, заключающимъ въ себѣ отзвуки наблюденной жизни, но по существу несвязаннымъ съ установленной классификаціей наукъ и съ понятіемъ объ ихъ положительномъ характерѣ. Пропастъ могла быть заполнена единственнымъ путемъ: попыткой систематизировать научныя данныя и изъ этой систематизаціи извлечь указанія на цѣлесообразную и естественную соціальную организацію, и Сень-Симонъ предпринимаетъ пересмотръ фактовъ и выводовъ, добытыхъ наукой о мірѣ и человѣческомъ обществѣ. Въ его умѣ рисуется громаднй планъ — объединить господствующимъ принципомъ міръ тѣлъ неорганизованныхъ, организованныхъ и, наконецъ, нравственныхъ и соціальныхъ явленій. Принципъ этотъ ему подсказывается великой астрономической теоріей, — закономъ тяготѣнія. Доказать неограниченную власть этого закона надъ міромъ матеріи, разума и чувства—идеальная цѣль Сень-Симона. Онъ это называетъ „систематизировать философію Бога“, послѣдовательно перейти отъ вселенной къ солнечной системѣ, къ землѣ и, наконецъ, изучивъ человѣчество, какъ одно изъ „подлун-

ныхъ явленій“ — вывести законы соціальной организаціи. Такъ Сень-Симонъ самъ объяснялъ Родригу смыслъ своей ранней философской дѣятельности ¹⁾). Мы знаемъ, — эта задача плодъ объединительныхъ научныхъ идей конца XVIII и начала XIX вѣка. Мы видѣли у Галля настойчивое стремленіе политику и законодательство привести въ неразрывную связь съ физиологіей, — и именно это стремленіе встрѣтило безусловное одобреніе у Блэнвилля, одного изъ учителей Сень-Симона. Сень-Симонъ и на личномъ опытѣ убѣдился въ необходимости „общихъ идей“ для организующей научной работы. Въ поискахъ за просвѣщеніемъ онъ истратилъ множество денегъ на поощреніе ученыхъ, на устройство научныхъ лекцій и засѣданій ²⁾). Но всѣ эти траты не привели Сень-Симона къ какому-либо цѣльному представленію о настоящей соціальной организаціи. Каждый ученый работалъ въ своей области, получалось большое количество фактовъ и мыслей, — но общей систематизаціи съ практическими нравственными цѣлями не предвидѣлось. Тогда Сень-Симонъ рѣшилъ взять задачу въ свои руки.

Умъ философа прежде всего долженъ былъ освободиться отъ мечты — связать одной научной идеей космогонію и физиологію, а потомъ порвать съ вѣрой физиологическое и нравственное значеніе закона тяготѣнія и, наконецъ, сосредоточиться исключительно на *человѣческихъ* явленіяхъ въ тѣсномъ смыслѣ. Эта трехстепенная эволюція совершается органически, отчасти будто даже безъ вѣдома самого философа. Сначала Сень-Симонъ убѣждается въ безцѣльности своихъ экскурсій въ область астрономіи, въ тщетѣ попытокъ построить солнечную систему — ради оппозиціи Лапласу и его школь. Отъ философіи Сень-Симона отпадаетъ самая бесплодная ея часть. Остается привести законъ тяготѣнія въ физиологію. И въ этой области, дальше чисто-отвлеченнаго соображенія, Сень-Симонъ не могъ сдѣлать ни одного

¹⁾ *Producteur*, avr. 1826, 105—6.

²⁾ До 100.000 экю по свѣдѣніямъ Родрика. *ib.* 89—90.

яснаго и прочнаго шага. Физиологическія обобщенія не выходили за предѣлы матеріалистическаго энтузіазма такихъ мыслителей, какъ Ламеттри и Гельвецій. Законъ тяготѣнія оказывался окончателно неуловимымъ, какъ всеобъемлющій принципъ,—и послѣ всѣхъ усилій философа являлась только чужая и старая идея эволюціонной лѣстницы, выражающей постепенное совершенствованіе неорганическихъ и органическихъ формъ. Въ заключеніе оставался *человѣкъ*, не какъ міровое и физиологическое явленіе, а какъ культурная и соціальная сила. На этой стадіи и сосредоточилась мысль Сень-Симона, вынесшая изъ раннихъ блужданій плодотворную идею закономѣрной психологической и исторической эволюціи и руководящее убѣжденіе — въ естественности и необходимости научно-философскаго принципа, организующаго и управляющаго на всѣхъ ступеняхъ человѣческаго развитія.

Первые признаки охлажденія всеобъемлющей научной экзальтаціи намѣчаются непосредственно послѣ *Писемъ въ Бюро долготы*,—въ автобіографическомъ отрывкѣ, написанномъ въ 1809 году. Проводя аналогію между вселенной и человѣкомъ, міромъ большимъ и малымъ, Сень-Симонъ признаетъ возможность опытовъ только надъ малымъ міромъ. Слѣдовательно, фактически въ основу философіи могутъ быть положены только изслѣдованія человѣческой природы—путемъ наблюденій надъ человѣкомъ въ его различныхъ соціальныхъ условіяхъ.

Для этого необходимо историческіе факты связать *въ порядкѣ слѣдствій* и объединить ихъ *теоріей*, охватывающей не какую-либо одну національную исторію, а исторію *рода*. Въ результатѣ изслѣдованія должна выясниться новая доктрина.

Сень-Симонъ не меньше семи разъ принимается излагать исторію прогресса—философскую и фактическую. Полную картину его можно извлечь только изъ сопоставленія всѣхъ плановъ, набросанныхъ Сень-Симономъ. Она рисовалась ему въ необъятныхъ размѣрахъ,—отъ состоянія планеты до обитаемости и до состоянія ея послѣ исчезновенія жизни;

въ промежуткахъ исторія чловѣческаго рода—физическая, физиологическая и умственная. Начало—сравненіе строенія тѣлъ неорганизованныхъ и организованныхъ, потомъ сравненіе организмовъ по отношенію къ степени ихъ организаціи, т.-е. доказательство истинъ: чловѣкъ наилучше и наиболѣе организованъ среди всѣхъ извѣстныхъ организмовъ; чѣмъ болѣе организовано животное, тѣмъ оно разумнѣе. Дальше, сравненіе ума животныхъ въ различныя эпохи ихъ существованія, въ результатѣ выводъ: животныя способны къ совершенствованію пропорціонально степени ихъ первичной организаціи,—и чловѣкъ одинъ усовершенствовался, потому что онъ воспрепятствовалъ умственному развитію другихъ животныхъ. Наконецъ, сравненіе познаній чловѣческаго рода въ различныя эпохи — отъ его возникновенія до Сократа. Появленіе Сократа—великая грань въ исторіи прогресса, и Сень-Симонъ въ уста аѳинскаго философа влагаеть повѣствованіе о прошлыхъ и будущихъ судьбахъ чловѣчества. Это повѣствованіе и представляетъ оригинальное произведеніе Сень-Симона, — до Сократа онъ въ точности повторяеть философовъ XVIII вѣка. Мы знаемъ, они рѣшительно обусловливали умственное развитіе чловѣка его физической организаціей: Дидро считаеть ее единственнымъ отличіемъ чловѣка отъ животныхъ. Ламеттри называлъ ее первымъ достоинствомъ чловѣка, ставя на второе мѣсто воспитаніе. А у Гельвеція остановка умственнаго развитія животныхъ объяснена такъ же, какъ у Сень-Симона. Тѣ же отголоски XVIII вѣка слышатся и въ расчлененіи доисторической стадіи на періоды. Подобно Руссо, Сень-Симонъ пользуется популярными въ XVIII вѣкѣ свѣдѣніями о разныхъ случайныхъ дикаряхъ, точнѣе, одичавшихъ членахъ культурныхъ обществъ. Руссо, на основаніи этихъ свѣдѣній, доказывалъ несвойственность первичной чловѣческой природѣ членораздѣльнаго языка и даже прямого положенія¹⁾. Сень-Симонъ называетъ нѣкоторыхъ изъ этихъ дикарей и

¹⁾ Notes къ Discours sur l'origine de l'inégalité, 3.

подробно останавливается на исторіи Авейронскаго дикаря, доказывающей необходимость языка для образованія и сочетанія болѣе или менѣе сложныхъ идей и лишь постепенное его развитіе. Ламеттри приписывалъ изобрѣтеніе языка наиболѣе организованнымъ людямъ и уже изобрѣтатели научили другихъ совершенно такъ же, какъ мы дрессируемъ животныхъ. Въ такомъ именно положеніи находился Авейронскій дикарь до воспитанія въ цивилизованной средѣ. Это—первая грань. Дальнѣйшія удостовѣрены мореплывателями, преимущественно Кукомъ, описавшими различныя дикія племена: одни дикари безъ жилищъ, безъ вождей, безъ огня; другіе — съ жилищами, вождями, съ начатками языка, со счетомъ до трехъ; третьи—съ довольно развитымъ языкомъ, сильной властью вождей, т.-е. съ нѣкоторой политической организаціей, и эти племена — людоѣды, такъ какъ только послѣ изобрѣтенія болѣе совершеннаго оружія возможно убійство одного человѣка другимъ; дальше, почти полное исчезновеніе людоѣдства, возникновеніе классовъ, религіознаго культа и организованнаго духовенства; наконецъ, должны быть названы перуанцы и мексиканцы, съ политическимъ устройствомъ, съ искусствами, ремеслами, обработкой металловъ. За этими доисторическими гранями слѣдуютъ египтяне, слѣлавшіе одинъ изъ труднѣйшихъ шаговъ въ человѣческомъ прогрессѣ: они изобрѣли письменность. Среди египтянъ совершился также другой великій актъ эволюціи, вторая, послѣ возникновенія языка, отправная точка прогресса: установилось раздѣленіе между взглядами ученыхъ и массы,—между людьми, изслѣдующими причины и законы явленій, и народомъ, воплощающимъ отвлеченія,—короче, между *мыслящими* и *вѣрующими*. Этотъ фактъ установилъ навсегда культурную истину: жреческая власть и научная способность—тождественны по своей сущности. Духовенство, какой бы то ни было религіи, должно быть самой образованной корпораціей, иначе оно утрачиваетъ постепенно авторитетъ, подвергается униженію и вытѣсняется группой наиболѣе ученыхъ людей. Общая идея, от-

крытая египетскими жрецами, — политеизмъ, въ то время, когда народъ жилъ въ идолослуженіи, по общему закону, всякая общая идея осуществляется только въ слѣдующей стадіи, — политеистическимъ *народомъ* явились греки, т.-е. въ лицѣ ихъ сознаніе массы возвысилось до идеи о невидимыхъ причинахъ, страстяхъ, вкусахъ, всякаго рода ощущеніяхъ, понимаемыхъ съ человѣческой точки зрѣнія. Среди грековъ появился основатель слѣдующей „общей идеи“ — теизма, т.-е. *гадательной* системы въ противоположность послѣдней, наиболее совершенной, — *позитивной*.

Несмотря на то, что Сократъ былъ основателемъ только теизма, а не позитивизма, его методъ организаціи общей идеи Сень-Симонъ признаетъ безсмертнымъ. Онъ состоитъ въ томъ, чтобы система представляла цѣльную лѣстницу вытекающихъ другъ изъ друга принциповъ и чтобы организаторъ пользовался попеременно дедукціей и индукціей. Школа Сократа раздѣлилась на двѣ вѣтви — платоновскую и аристотѣлевскую, т.-е. апіористическую и апостеріористическую, и эти школы попеременно господствовали надъ европейской цивилизаціей, — одиннадцать вѣковъ до арабской культуры — платоновская, одиннадцать вѣковъ — аристотелевская, введенная арабами послѣ перевода сочиненій Аристотеля, и обѣ продолжали начатое Сократомъ.

Теизмъ Сократа, по толкованію Сень-Симона, — вѣра въ единую причину. Но эта вѣра подлежитъ развитію, совершенствованію. Единую причину можно понимать двумя способами: при помощи преимущественно воображенія или при помощи преимущественно наблюденія и разсудка. Человѣчество естественно начало съ перваго способа, такъ какъ воображеніе развивается раньше разума, и платоновское направленіе организовало религіозный теизмъ и предшествовало научному и логическому пониманію единой причины. Теистическимъ *народомъ* явились римляне — послѣ распространенія христіанства, а политическую организацію на основахъ теизма создалъ Карлъ Великій, онъ же утвердилъ и духовную власть папства. Одновременно началось умствен-

ное движеніе, враждебное восторжествовавшей системѣ,— научное, аналитическое, устанавливающее понятіе закона на мѣсто одушевленной причины. Смысль арабской цивилизаціи именно и состоялъ въ открытіи *законовъ*, управляющихъ явленіями. Съ тѣхъ поръ это направленіе остается неизмѣннымъ, частные законы умножаются, теизмъ подвергается разложенію, научный и логическій анализъ ниспровергаетъ синтезъ соображенія,—но это переходная стадія, не органическая. Она закончится, когда всѣ частные законы будутъ сведены къ одному общему, когда будетъ организована научная система на единомъ принципѣ и прикладная, т.-е. религія, политика, мораль, гражданское законодательство будутъ приведены въ гармонію съ нашими знаніями ¹⁾).

Въ такой формѣ представляется философія исторіи, точнѣе, естественной эволюціи человѣчества,—у Сень-Симона освобожденная отъ всѣхъ отступленій и фантастическихъ полетовъ „научной экзальтаціи“. Непосредственный результатъ ея—философская критика настоящаго и опредѣленіе идеала на будущее.

Мы знаемъ, *настоящее* можетъ быть понято и оцѣнено только какъ промежуточное звено между прошлымъ и будущимъ,—и о настоящемъ можно сдѣлать безошибочное заключеніе только уяснивъ ходъ общей идеи отъ первыхъ звеньевъ до послѣднихъ. При такомъ методѣ на критику не окажутъ вліянія всегда могущественныя современныя страсти и увлеченія, и не замутитъ логическаго вывода хаосъ переживаемыхъ впечатлѣній, затемняющихъ смыслъ явленій—какъ пережитокъ прошлаго и какъ органическихъ элементовъ будущаго. Въ философіи исторіи необходима не историческая, а философская хронологія. На основаніи предыдущаго изслѣдованія намъ стало ясно, что человѣскій умъ направляется отъ гадательной системы къ позитивной,—отъ вѣры въ живую творческую причину къ представленію сначала о нѣсколькихъ законахъ, потомъ объ

¹⁾ *Oeuvres* XL, 250—270; 288—293; 41—6; 112—162: 170—5; 186.

одномъ. Очевидно, все, что напоминаетъ гадательную систему, подлежитъ неизбежному вымиранію,—напротивъ все, что приближаетъ человѣка къ закономѣрному объясненію міра и къ охвату законовъ все болѣе ограниченнымъ количествомъ общихъ принциповъ,—все это сѣмена будущаго,—слѣдовательно подлежитъ тщательному изученію и уходу со стороны человѣческой воли. Разсматривая съ этой точки зрѣнія настоящее, мы видимъ въ его культурномъ процессѣ совмѣщеніе элементовъ прошлаго, т.-е. гипотетическихъ представленій съ элементами будущаго—съ позитивными идеями. Однѣ науки уже усвоили позитивный характеръ, другія или находятся на полпути,—такова физиологія, или еще въ болѣе сильной степени проникнуты метафизикой,—таковы мораль и политика. Слѣдовательно, *настоящее*—эпоха критическая, не обладающая цѣльнымъ систематическимъ міросозерцаніемъ. Ее можно сравнить съ эпохой перехода политеизма къ теизму, т.-е. съ эпохой разложенія язычества и возникновенія христіанства. Отсутствіемъ „общей идеи“ для Сень-Симона объясняются войны, терзающія европейское общество. Во главѣ его нѣтъ организованной духовной власти, аналогичной средневѣковому папству ¹⁾).

V.

При всей фантастичности нѣкоторыхъ учено-философскихъ задачъ и при всемъ несовершенствѣ изложенія,—Сень-Симону удалось положить прочныя основы новой науки о человѣкѣ—въ первый же періодъ своей литературной дѣятельности,—опредѣлить ея *статику* и *динамику*. Статика заключалась въ ученіи о *доктринѣ*, какъ нравственной и политической организующей силѣ, динамика выразилась въ эволюціонномъ представленіи объ историческомъ процессѣ. Этотъ процессъ расчлененъ на двѣ перемежающіяся стадіи—органическую и критическую и приуроченъ къ закономѣрно осуществляющейся цѣли: постепенная за-

¹⁾ *Ib.* 287, 14, 35.

мѣна гипотетическаго міросозерцанія позитивнымъ. Такимъ образомъ установленъ *внутренній* смыслъ процесса и предумотрѣна его наиболѣе совершенная грань.

Эти выводы сень-симоновской мысли, съ одной стороны, настолько основательно обставлены фактами и логикой, что ихъ не могли поколебать никакія позднѣйшія публицистическія задачи философа,—но съ другой—идея доктрины и принципъ эволюціи сами по себѣ представляютъ только формулы съ большимъ количествомъ неопредѣленныхъ алгебраическихъ знаковъ,—и не только неопредѣленныхъ, но даже не указанныхъ. Философъ до сихъ поръ мечталъ весь міръ явленій охватить единымъ закономъ, открытымъ астрономіей. Естественно съ такой высоты онъ упускалъ изъ виду и даже,—мы видѣли, преднамѣренно,—не мало подробностей, особенно въ историческомъ рядѣ. Устанавливая его прогрессивный ходъ дедуктивнымъ путемъ—на основаніи закона, полученнаго изъ фізіологическаго ряда, философъ заботился объ опредѣленіи съ точки зрѣнія эволюціи только крупнѣйшихъ терминовъ, т.-е. *граней*. Такъ, мы знаемъ, было достигнуто требуемое представленіе о среднихъ вѣкахъ и объ арабской цивилизаціи. И грань эта была охарактеризована лишь съ той стороны, которая историческій рядъ связывала съ фізіологическимъ, т.-е. со стороны умственнаго развитія. Такъ какъ оно, по принятому Сень-Симономъ фізіологическому закону XVIII-го вѣка, обуславливается исключительно болѣе сложной и болѣе совершенной организаціей, то, очевидно, рѣшенія одного философскаго вопроса вполне достаточно для иллюстраціи прогрессивнаго принципа. Тѣмъ болѣе, что въ силу заранѣе принятаго общаго космологическаго и соціологическаго закона, предполагается—*всѣ* явленія историческаго процесса входятъ въ схему, разряды фактовъ непрерывно установлены по плану эволюціи.

Только по этимъ соображеніямъ ранняя мысль Сень-Симона могла усвоить, повидимому, односторонній чисто-философскій характеръ: содержаніе доктрины исчерпывается

общимъ представленіемъ челоѣка о мірѣ, *общей идеей*, по терминологіи Сень-Симона; историческій процессъ проходить только стадіи этой самой идеи, т.-е. сводится къ видоизмѣненіямъ *теоріи*. Практическое проявленіе челоѣческой умственной силы, т.-е. ея воздѣйствіе на мірѣ на разныхъ ступеняхъ ея развитія, почти совершенно заслоняется ея отвлеченными фазами, — *почти*, — потому что Сень-Симону извѣстенъ параллельный ходъ доктрины и политики.

Сочиненія второго періода философской дѣятельности Сень-Симона ярко отличаются отъ его раннихъ работъ: мысль его большею частью ясна, выражена правильнымъ, нерѣдко сильнымъ языкомъ, въ разсужденіяхъ чувствуется увѣренность автора и твердая опредѣленность его цѣлей. Ему больше не приходится оговариваться насчетъ неупорядоченности своей рѣчи; онъ только въ исключительныхъ случаяхъ перебываетъ самого себя: ихъ не больше двухъ, — и оба вызваны не фантастическими полетами мнимо-научнаго мышленія, а жгучимъ характеромъ современныхъ политическихъ положеній ¹⁾. Если въ публицистическомъ порывѣ Сень-Симону приходится высказать за разъ много новыхъ, по крайней мѣрѣ, не общепринятыхъ идей, — онъ спѣшитъ оговориться: ему самому ясно отсутствіе „убѣдительнаго метода“ въ его разсужденіи; пока его цѣль только вызвать читателей изъ политической апатіи. Въ другой разъ онъ опасается „слишкомъ большого скопленія идей“ и предлагаетъ ихъ постепенно ²⁾. Авторъ видимо слѣдитъ за собой, небрежно-аристократическіе размахи пера исчезли окончательно; онъ неоднократно вспоминаетъ о своей сорокалѣтней или даже сорокапятилѣтней работѣ: она — порукой яснаго и доступнаго изложенія идей. Въ *Катехизисѣ индустріаловъ* Сень-Симонъ пишетъ: „ясно выражаютъ то, что ясно понимаютъ. Первыя страницы этого катехи-

1) *Oeuvres*. XX, 185. *L'Organisateur*. XXIII, 57. *Du Système industriel*.

2) XXIII, 63—4; 26.

зиса могутъ доказать, что мы, наконецъ,—въ результатъ сорокапятилѣтнихъ трудовъ въ состояніи изложить свои идеи ясно и удобопонятно“ 1). Наконецъ, философъ сознаетъ трудность своей задачи—создать систему всеобъемлющей организаціи, т.-е. „привести въ гармонию научную систему, общественнаго воспитанія, религіозную, систему искусствъ и законовъ съ системой индустріаловъ, найти средство заставить ученыхъ, теологовъ, артистовъ, законниковъ, военныхъ и талантливѣйшихъ ранѣе—способствовать установленію соціальной системы, наиболѣе выгодной для производства и наиболѣе удовлетворительной для производителей“ 2). Сень-Симонъ выполняетъ задачу крайне не систематично—въ многочисленныхъ письмахъ, діалогахъ, обращеніяхъ къ королю и къ индустріаламъ, идеи разбросаны на пространствѣ восьми томовъ съ прибавкой еще произведеній, не напечатанныхъ въ изданіи *Oeuvres*, — но каждая изъ нихъ въ отдѣльности дѣйствительно ясна и доступна.

Мы знаемъ, вся философія Сень-Симона выросла на протестъ противъ критицизма просвѣтительной философіи и разрушительной дѣятельности революціи. Мы убѣдились также въ односторонности такого представленія, что подтвердила и философія самого Сень-Симона, явившись на слѣдницею одного изъ *организаторскихъ* теченій XVIII-го вѣка, а также принципиальной обобщительницею организаторскихъ явленій революціонной эпохи. Сень-Симонъ былъ правъ только въ вопросѣ о *преобладаніи* въ ту или другую эпоху критицизма надъ систематизаціей и наоборотъ. Съ такой оговоркой справедливо его положеніе, высказанное въ 1810 году: „философія XVIII-го вѣка была критической и революціонной, философія XIX-го будетъ изобрѣтательной и организаторской—*inventive et organisatrice*“ 3).

Почему непремѣнно организаторской?

1) XXXVII, 47, 50, 148. *O. choisies*. II, 413. *Lettres aux jurés*.

2) XXXVII, 48—9.

3) XIII, 92.

Отвѣтъ,—исходное, первичное положеніе сенъ-симонизма, очевидное простому „здравому смыслу“,—способности, занимающей самое почетное мѣсто въ доказательствахъ Сенъ-Симона: „нѣтъ общества безъ общепризнанныхъ идей, безъ идей-обобщеній:—*les idées communes, les idées générales*,—каждый съ удовольствіемъ чувствуетъ связь, связывающую его съ другими и служащую залогомъ взаимнаго единенія. Эти общія идеи, истинныя или ложныя, управляютъ пока существуютъ; онѣ оказываютъ сильнѣйшее вліяніе на дѣятельность націй“¹⁾).

А чтобы существовала подобная система идей, ей необходимо существовать для чего-нибудь, т.-е. у общества должна быть цѣль, долженъ быть опредѣленъ предметъ ассоціаціи, такъ какъ система соціальной организаціи не что иное какъ актъ ассоціаціи²⁾. Всѣ учрежденія должны исходить изъ одного принципа и направляться къ одной цѣли: тогда обществомъ управляютъ не люди, а принципы³⁾. Между принципами и политикой существуетъ причинная связь и установить извѣстный режимъ, значитъ реорганизовать систему идей⁴⁾.

Такова общая соціальная статика Сенъ-Симона, — динамика рѣшаетъ вопросъ, какимъ путемъ открываются принципы, опредѣляется цѣль и организуется система?

Тѣмъ самымъ путемъ, какимъ устанавливаются истины въ положительныхъ наукахъ,—т.-е. координаціей наблюденныхъ фактовъ и подчиненіемъ ихъ одной общей идеѣ. Въ основу координаціи естественно ляжетъ принципъ развитія цивилизаціи. Анализъ движенія цивилизаціи и долженъ дать въ результатѣ политическія воззрѣнія, долженствующія управлять людьми. Глубокое и философское наблюденіе надъ прошлымъ создаетъ критеріумъ для настоящаго и будущаго

1) XVIII, 203. *L'industrie*.

2) XXI, 14. *Du syst. ind. O. choisies* II, 438. *Suite à la brochure „Des Bourbons et des Stuarts“*.

3) XXXVII, 91. *Catéch. des industriels*. XX, 86, 197. *L'organisateur*.

4) XIX, 31. *L'industrie. Notes sur les Etats-unis*. Hubbard. 210.

и отдѣляетъ пережитки умирающей системы отъ элементовъ системы имѣющей утвердиться, и *нефилософскій* приѣмъ подвергать осужденію то или другое явленіе— по его *современному* положенію: политическій судъ есть судъ исторіи, осмысливаніемъ прошлаго познающей сущность настоящаго ¹⁾).

Слѣдовательно, „принципы не создаютъ, а подмѣчаютъ и указываютъ“. Онъ не зависитъ отъ произвола отдѣльныхъ личностей. „Систему социальной организаціи не создаютъ, а подмѣчаютъ вновь образовавшееся сцѣпленіе идей и интересовъ и указываютъ на него. Вотъ и все. Социальная система фактъ и ничего больше“. Новая система устанавливается „единымъ ходомъ вещей и по закону развитія человеческого ума“. Въ обращеніи къ Людовику XVIII Сень-Симонъ говоритъ: „Дѣйствительная конституція никогда не можетъ быть изобрѣтена, она только можетъ быть наблюдаена. Истинной учредительной властью не можетъ быть ни король, ни собраніе, а только философъ, изучающий ходъ цивилизаціи и объединяющий всѣ свои наблюденія въ общій законъ, — и этотъ законъ становится конституирующимъ принципомъ, послѣ того какъ онъ удостовѣренъ множествомъ людей просвѣщенныхъ“. И въ этомъ же смыслѣ Сень-Симонъ оцѣниваетъ и свою собственную социальную систему: „Это не я составилъ планъ конституціи, основы которой я изложилъ, а масса европейскаго населенія, работавшая надъ этимъ планомъ въ теченіе послѣднихъ восьми вѣковъ. Если не всѣ его распознали, то лишь потому, что онъ скрытъ фасадомъ стараго социального зданія, еще существующаго ²⁾).

Ни въ какую эпоху движеніе цивилизаціи не подчинялось плану, предварительно составленному героемъ и одобренному массой. „Высшій законъ прогресса человеческого разума все увлекаетъ и надъ всѣмъ господствуетъ, люди для

1) XX, 218, 165—8. *L'org.* XXI, 8, 68—9. *Du syst. ind.* XIX, 140. *L'Ind.*

2) XVIII, 190. *L'Ind.* XX, 179—180, 206. *L'Org.* XXII, 188. *Du syst. ind.*

него только орудія. Хотя эта сила исходитъ отъ насъ, но не въ нашей власти уклониться отъ ея вліянія или овладѣть ея дѣйствиємъ, все равно какъ измѣнить по нашему желанію первичный толчокъ, заставляющій планеты двигаться вокругъ солнца“.

Этотъ законъ и есть *наше настоящее Провидѣніе*. Мы можемъ только подчиняться ему, зная причину, отдавая себѣ отчетъ въ его предписаніяхъ, вмѣсто того, чтобы слѣпо воспринимать его толчки. Отъ насъ зависятъ только второстепенные результаты ¹⁾).

Такова соціальная динамика Сень-Симона.

Она не фатализмъ, потому что въ ней существенную роль играетъ именно вопросъ о сознательномъ отношеніи человѣка къ историческому процессу. Если человѣческія *активныя* силы не въ состояніи направить по теоретически-установленному пути ходъ цивилизаціи, за то *пассивныя* могутъ въ сильнѣйшей степени замутить его и надолго нарушить. Это—не злая воля по существу, а *невѣдѣніе*. Сень-Симонъ приводитъ изреченіе Франклина: „политическія или другія ссоры всегда только недоразумѣнія; злыя дѣйствія только акты невѣжества“. И Сень-Симонъ при всякомъ случаѣ подчеркиваетъ эту идею: „у каждаго заблужденія всегда есть мотивъ, и онъ чаще всего лежитъ не въ дурныхъ намѣреніяхъ, ни даже не въ неспособности, а обыкновенно въ недостаткѣ знанія фактовъ, которые должны служить основой для вывода или въ дурномъ выборѣ этихъ фактовъ“. Если классы общества враждуютъ, отдѣльныя личности воюютъ другъ съ другомъ, то лишь потому, что они не могутъ понять другъ друга ²⁾. Слѣдовательно,—*невѣдѣніе* и *непониманіе* самыя реальныя силы, возмущающія и задерживающія прогрессъ — независимо отъ размѣровъ человѣческихъ творческихъ силъ. Необходимо поэтому сначала разяснить смыслъ историческаго процесса, потомъ вос-

¹⁾ XX; 118—9. *L'Org.*

²⁾ XXIII, 30. *Du syst. ind.* XXI, 93. *Id.* XX, 227. *L'Org.*

пользоваться добытыми выводами, какъ критеріумомъ для оцѣнки настоящаго и для начертанія будущаго, и, наконецъ, внушить эти идеи современнымъ общественнымъ силамъ, *экзальтировать* ихъ—философскимъ путемъ—въ пользу установленныхъ принциповъ. Выполненіе этой программы и составляетъ предметъ философіи Сень-Симона.

Сень-Симонъ остается вѣренъ своей ранней схемѣ прогресса, термины остаются тѣ же—Сократъ, арабская культура, XV-й вѣкъ и реформація. Схема эта излагается въ одномъ изъ предсмертныхъ и неоконченныхъ сочиненій Сень-Симона, — въ *Катихизисъ индустріаловъ* ¹⁾. Но къ давнему *научному* ряду присоединяется — *индустріальный*: его исходная грань — *освобожденіе общинъ*. Оно рядомъ съ арабской культурой является величайшимъ моментомъ въ эволюціи новой позитивно-соціальной системы. Этотъ великій актъ совершился въ теченіе вѣковъ путемъ *выкупа* общинныхъ правъ и вольностей *при поддержкѣ королевской власти*. Таковъ смыслъ средневѣковой соціальной революціи по представленію Сень-Симона. Его нарушилъ Людовикъ XIV, окружившій себя дворянствомъ и обратившій *общую побѣду* въ свою личную пользу, — *общую* съ общинами, *побѣду* надъ знатью.

Сень-Симонъ до конца остался вѣренъ этому взгляду—вопреки своей исторической эволюціонной философіи. Онъ не разглядѣлъ вѣковыхъ ступеней, по какимъ Людовикъ XIV—наслѣдникъ своихъ предковъ — достигъ абсолютизма. Философъ, будто оффиціозный толкователь хартіи Людовика XVIII, создалъ полуисторическую, почувствительную легенду о ненарушимой гармоніи интересовъ французскихъ монарховъ и французскаго производительнаго класса. Людовикъ XIV, несомнѣнно, послѣдовательнѣе выполнялъ „движеніе“ французской революціи, чѣмъ оно представлялось философу, и Людовикъ XVIII врядъ ли могъ признать свое историческое назначеніе въ полномъ подчиненіи „индустрі-

¹⁾ XXXIX, 38—47.

аламъ“⁴, которыхъ философъ не переставалъ провозглашать всемогущей и всепоглощающей политической силой. Если они являлись дѣйствительно такой силой,—рядомъ съ ней не было мѣста активной монархіи и, слѣдовательно, двусторонняя культурная эволюція неизбежно переходила въ одностороннюю. Здѣсь, въ произвольной комбинаціи королевской власти и развитія общинъ заключается существенный промахъ культурной исторіи Франціи—въ философіи Сень-Симона,—и, естественно, онъ долженъ былъ отразиться на его организаціи соціальной системы.

Съ момента освобожденія общинъ возникли новыя, нефеодалныя, экономическія и политическія права. „Съ выкупа общинъ, — говоритъ Сень-Симонъ, — создалась новая собственность“, — именно движимая, собственность *земледѣльца*, рядомъ съ собственностью *землевладѣльца*, инвентарь рядомъ съ землей, движимое имущество *промышленника* и *ремесленника*, вообще всякое владѣніе, связанное съ индустріей, какъ личнымъ трудомъ и личной производительной способностью. Оно всецѣло заинтересовано въ мирѣ въ общественномъ порядкѣ. Война не уноситъ за собой земли, но можетъ окончателно разорить земледѣльца и мануфактуриста. Очевидно, благоденствіе страны неразрывно связано съ безопасностью индустріальной собственности и на этомъ фактѣ прежде всего основываются ея права¹⁾.

Съ возникновеніемъ новой собственности естественно произошелъ переворотъ вообще въ положеніи собственности, т.-е. совершилось перемѣщеніе богатствъ. Они стали добываться мирными средствами, — путемъ воздѣйствія на природу, — слѣдовательно война, какъ источникъ добычи, утратила свое значеніе. Постепенно и военный классъ лишился своего привилегированнаго значенія, такъ какъ инженерныя и огнестрѣльныя изобрѣтенія, также совершенныя индустріалами, упразднили спеціальное военное воспитаніе въ феодальномъ духѣ. Собственно во Франціи эта борьба

¹⁾ *Le politique*, fragm. у Hubbard'a, 216—8.

силъ и способностей, индустріи и феодализма — національная, такъ какъ феодалы — франки, а индустріалы — галлы. Всѣ побѣды производительнаго труда надъ войной и привилегированнымъ землевладѣніемъ — торжество галловъ надъ потомками франкскихъ завоевателей, — права земельныхъ собственниковъ основаны на завоеваніи, и земли ихъ обрабатывались потомками побѣжденныхъ. Слѣдовательно, историческая эволюція измѣнила не только положеніе собственности — *l'état de la propriété*, но должна была преобразовать и право собственности — *le droit de propriété*. Поэтому право собственности слѣдуетъ считать правомъ модификальнымъ въ зависимости отъ экономическихъ и культурныхъ измѣненій въ обществѣ ¹⁾).

Излагая исторію матеріальнаго прогресса, Сень-Симонъ не забываетъ связать его моменты съ умственной и нравственной эволюціей человѣчества. Новую широту взгляда онъ распространяетъ на самыя раннія стадіи и анализируетъ античный міръ съ точки зрѣнія индустріализма. Раньше онъ говорилъ о Сократѣ, родоначальникѣ двухъ философскихъ школъ — синтетической и аналитической, — и о народномъ политеизмѣ, этимъ и ограничивалась характеристика древняго міра. Теперь Сень-Симонъ чувствуетъ необходимость восполнить ее — въ социальномъ отношеніи. Онъ отдаетъ рѣшительное преимущество среднимъ вѣкамъ, ихъ феодально-теологическому строю предъ античнымъ: социальный уровень соотвѣтствуетъ болѣе высокому религіозному міровоззрѣнію. У грековъ и римлянъ рабъ принадлежалъ непосредственно господину, въ средніе вѣка онъ принадлежитъ землѣ. Въ античныя времена правительственная власть находилась въ рукахъ аристократіи, и духовная власть была подчинена свѣтской, въ средніе вѣка, наоборотъ, преобладала духовная власть и ею обыкновенно располагали плебеи. Они явились великими двигателями прогресса до XV-го вѣка — въ области умственной и матеріальной, цивилизуя дикія

¹⁾ XXI, 74—5. *Du syst. ind.* XXXVII, 37—8. *Cat. ind.* XIX, 87. *L'ind.*

страны и народы, устраивая пути сообщенія и школы, расчищая лѣса и поля и сохраняя преемственность наукъ и искусствъ,—наконецъ, внушая людямъ идею о братскомъ единеніи человѣческаго рода подъ управленіемъ одной нравственно-религіозной идеи. Только духовенство, по мнѣнію Сень-Симона, „слѣдало европейцевъ способными умственно развиваться“, — и слѣдовательно, ему слѣдуетъ приписать честь ранняго научнаго движенія, готовившаго разложеніе теологической системы и окончательное торжество индустріализма. А между тѣмъ, античный міръ не имѣлъ даже самаго отдаленнаго представленія о научномъ значеніи общаго нравственнаго принципа и о соціальной силѣ индустріи. Онъ считалъ индустріальныя занятія унизительными и не воображалъ, что „общая мораль“ — наука, долженствующая управлять обществомъ. Средніе вѣка именно и сосредоточивали все свое вниманіе на нравственной и политической системѣ. Сень-Симонъ, продолжая двигать соціальный вопросъ, оцѣниваетъ дѣятельность теологіи, какъ силы общественно-организующей. Церковь должна была поставить моралистовъ выше военныхъ, людей мира выше людей войны и людямъ бѣднымъ обезпечить почетное существованіе соотвѣтственно ихъ способностямъ—приносить пользу обществу. Естественно,—всего этого достигнуть могла только въ высшей степени прочная и сильная организація, т.-е. папская монархія. Въ результатъ—духовенство явилось *политическимъ учрежденіемъ*, папа—непогрѣшимымъ, возникли подложныя декреталіи и „множество другихъ удивительныхъ изобрѣтеній“, говоритъ Сень-Симонъ, — сплотившихъ европейское общество — славу и надежду человѣческаго рода. Вся матеріальная сила, всѣ богатства были необходимы папамъ, чтобы воинствующее теченіе подчинить научному и буйныя страсти — умственнымъ способностямъ.

Дальнѣйшее индустріальное и умственное развитіе было продолженіемъ той же борьбы мирныхъ организаторскихъ силъ съ феодализмомъ. „Плебейскій классъ“ принялся за

работу одновременно по двумъ направлєніямъ, — „привель въ дѣйствіе различныя отрасли индустріи“. Свѣтскіе плебеи отдались промышленности, духовные—физическимъ и математическимъ наукамъ. Рожеръ-Бэконъ—величайшій физикъ своего времени—былъ монахъ. До XV-го вѣка почти исключительно духовенство занималось науками и этотъ фактъ—новое доказательство, насколько оно было полезно и насколько ложны представленія философовъ XVIII-го вѣка объ историческомъ значеніи духовенства. Въ результатѣ средневѣковая система подвинула цивилизацію гораздо дальше, чѣмъ система античныхъ народовъ, и она подготовила работы XV-го вѣка, положившія начало новой еще болѣе совершенной соціальной организаціи ¹⁾.

Этотъ взглядъ на средніе вѣка изложенъ Сень-Симономъ въ одномъ изъ послѣднихъ сочиненій и представляетъ наиболѣе полную характеристику феодально-теологической стадіи. Мы видимъ, полнотой характеристика обязана индустріальному анализу. Теологическая система, по существу враждебная опытно-научной, оказалась въ высшей степени полезной для индустріи обѣихъ категорій. Въ соціальномъ отношеніи она—великое движеніе впередъ сравнительно съ античнымъ міросозерцаніемъ и этотъ фактъ окончательно устанавливаетъ ея прогрессивную роль рядомъ съ феодализмомъ. Теологія представляла миръ и способности въ то время, когда феодализмъ жилъ войной и привилегіями. И Сень-Симонъ вполне послѣдовательно явленія теологической системы приводитъ въ преемственное соприкосновеніе съ начатками научнаго и промышленнаго индустріализма, хотя теологическому духу было чуждо одинаково и изученіе природы, и воздѣйствіе на природу. Но только въ нѣдрахъ мирной умственной работы, а не среди военного строя и не въ рыцарскомъ замкѣ могла развиваться высшая культурная стадія,—а эту именно почву создавала теологическая система. Ясно,—если бы Контъ не ограничился односторон-

¹⁾ XXXIX, 53—83. *Quelques opin. philosophiques.*

нимъ философскимъ анализомъ исторіи, онъ не сталъ бы тратить безплодныхъ усилій—координировать *цѣли* и *сущность* феодализма и теологіи. Мы видимъ, полная схема исторической эволюціи могла получиться только при условіи параллельнаго и *взаимно-независимаго* изученія умственнаго и матеріальнаго прогресса—безъ предвзятой идеи—во что бы то ни стало оба теченія слить въ одно путемъ подчиненія одного элемента другому. Это сляніе—идейное и практическое—является въ позитивно-индустріальномъ періодѣ. Церковь только *косвенно* способствовала развитію индустріи, устанавливая миръ и развивая международныя культурныя соприкосновенія. Наука *непосредственно* работаетъ на пользу индустріи и доктрина, основанная на принципахъ опытнаго знанія, будетъ *индустріальной*. Опредѣлить взаимныя отношенія науки и индустріи въ новой соціальной системѣ и составляетъ центральную задачу организаторской философіи Сень-Симона.

VI.

Задача соціальной философіи Сень-Симона вполне выяснилась изъ того философско-историческаго анализа, какимъ онъ пришелъ къ созиданію новой системы. Въ силу признаннаго закона эволюціи,—созиданіе должно совершаться *мирно, постепенно*, безъ вмѣшательства „буйной дѣятельности“. Все предпріятіе носитъ характеръ „святости“, единственное его орудіе—убѣжденіе, проповѣдь. Для Сень-Симона нѣтъ болѣе ненавистнаго явленія, чѣмъ *безпорядокъ* и *революція* ¹⁾. Его цѣль, его гордость — „закончить революцію“, развившуюся на почвѣ старой разложившейся системы и навсегда предотвратить революціонный способъ—критиковать старое и создавать новое. Это вполне достижимо

1) XXII, 105—6: „Le point essentiel pour le succès de notre sainte entreprise, l'objet que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est que le moyen de la persuasion est le seul qu'il nous soit permis d'employer pour atteindre notre but. Dussions nous être persécutés de même que les premiers chrétiens, l'emploi de la force physique nous est entièrement interdit“. Ср. 123.

по самой сущности исторического процесса: всякая социальная система соответствует современному уровню цивилизации и этот уровень воплощается в социально-философской доктринѣ, которая получается чисто-научнымъ, аналитическимъ путемъ на основаніи наблюдений надъ историческими фактами, какъ матеріаломъ. Такая доктрина и такимъ же путемъ должна предшествовать и новому социальному строю. Цѣль ея извѣстна: *въ философіи*—установленіе позитивныхъ принциповъ морали, т.-е. нравственного кодекса на философски-анализированныхъ фактахъ, — *въ политикѣ*—созданіе порядка, наиболѣе благоприятнаго развитію производительнаго умственного и матеріальнаго труда. Сущность исторической эволюціи—мобилизація собственности въ зависимости отъ производительныхъ способностей. Франція постепенно превращается въ обширную мастерскую,—слѣдовательно, и политика должна идти въ этомъ направленіи, т.-е. поощрять всякую собственность, вызывающую примѣненіе способностей. Сень-Симонъ даже находитъ возможнымъ принять за единицу ценза *плугъ* тамъ, гдѣ земля обрабатывается плугомъ, и движимость, равноцѣнную пахотному инвентарю въ одинъ плугъ—на земляхъ другой культуры ¹⁾).

Такъ какъ историческій прогрессъ выразился въ побѣдѣ индустріальной собственности надъ земельной, то поощреніе движимыхъ собственниковъ должно означать рѣшительный разрывъ съ феодальной системой. Сень-Симонъ видитъ отголоски англійскихъ феодальныхъ порядковъ даже въ американскомъ строѣ, такъ какъ американское законодательство еще не одушевлено одной идеей — благоприятствовать возможно сильнѣе производству, — не земельнымъ собственникамъ, а „движимымъ“ ²⁾). Въ индустріальной системѣ гражданскій кодексъ долженъ преслѣдовать интересы

¹⁾ *Sur la loi des élections*: „Les agriculteurs exploitant avec un mobilier à eux appartenant une charrue dans les pays à grains ou ayant des propriétés d'une valeur égale au mobilier nécessaire à l'exploitation d'une charrue de terres labourables dans tout autre genre de culture“. Рукон. Арсен. библ.

²⁾ *Notes sur les Etats-Unis*. Ed. Rodrigues, I, 167. Hubbard. 208.

движимой собственности, и способствовать мобилизаціи недвижимой. Арендаторы не только должны быть допущены къ политическимъ правамъ наравнѣ съ землевладѣльцами, но и сама земельная собственность приравнена къ индустріальной т.-е. фермеры должны получить тѣ же гражданскія права на арендуемую собственность, какими располагаетъ предприниматель относительно капитала. Во главѣ торговой или промышленной фирмы стоитъ не тотъ, кто далъ капиталъ, а тотъ кто эксплуатируетъ этотъ капиталъ, т.-е. собственно не капиталистъ, а работникъ. Въ глазахъ закона онъ—представитель предпріятія, между тѣмъ какъ въ земледѣльческой промышленности фермеръ занимаетъ положеніе второстепенное, служебное сравнительно съ владѣльцемъ—не можетъ располагать ввѣреннымъ ему капиталомъ, долженъ всѣ свои планы и улучшенія сообразовать съ видами собственника. Это различіе, по мнѣнію Сень-Симона, коренится въ первоисточникѣ той или другой собственности: права индустріаловъ вытекаютъ изъ выкупа общинъ, права собственниковъ основаны на завоеваніи,—одни—результатъ свободнаго договора, другія—узаконены силой. Въ индустріальной системѣ этотъ порядокъ не можетъ быть терпимъ, такъ какъ вся система построена на политическихъ правахъ индустріи, и, слѣдовательно, индустріалы и въ области земледѣлія должны быть сравнены съ индустріалами другихъ отраслей, т.-е. фермеры относительно владѣльцевъ должны пользоваться тѣми же правами, какими пользуются заправила коммерческихъ и промышленныхъ предпріятіи относительно своихъ капиталистовъ. Фермеры должны свободно располагать землей, не нарушая, разумѣется, интересовъ собственника, т.-е. пускать ее въ такой же свободный оборотъ, какъ это дѣлаютъ фабриканты и коммерсанты съ капиталомъ. Въ результатѣ усилится мобилизація собственности и разовьется земледѣльческая индустрія наравнѣ съ промышленной. Такой порядокъ, несомнѣнно, поколеблетъ существующіе законы о собственности, но Сень-Симонъ являлся только наслѣдни-

комъ экономическихъ идей революціонной эпохи, утверждая модификацію этихъ законовъ во имя общественнаго блага. Высшій законъ прогресса, по его словамъ, уполномочиваетъ родъ человѣческой видоизмѣнять и совершенствовать всѣ свои учрежденія и „запрещаетъ связывать грядущія поколѣнія какимъ бы то ни было установленіемъ“. Эта идея не что иное, какъ вариантъ заявленій Мирабо и другихъ умѣренныхъ ораторовъ учредительнаго собранія ¹⁾. И весь планъ Сень-Симона, по существу, не представлялъ новости: конституція 91-го года признавала активными гражданами фермеровъ и арендаторовъ наравнѣ съ собственниками ²⁾. Сень-Симонъ только возводилъ эту идею въ принципъ экономического развитія страны и всей соціальной политики государства, производительный трудъ окончательно дѣлалъ единственнымъ источникомъ правъ—въ ущербъ собственности.

Наравнѣ съ земельной собственностью, какъ правомъ сильнаго должна подвергнуться упраздненію и другая власть старой организаціи—профессіональная юриспруденція, т.-е. легисты. Легисты въ настоящее время—„общественное бѣдствіе“, они замедляютъ движеніе цивилизаціи, на мѣсто ихъ должны возникнуть *индустріальные суды*, т.-е. *третейскіе*. Они создадутся логически, разъ не будетъ иной собственности, кромѣ индустріальной. Преимущество индустріальныхъ судовъ надъ чисто-юридическими видно изъ сравненія коммерческихъ судовъ съ гражданскими,—извѣстными дороговизной процесса, волокитой, сложными формальностями. Въ уголовномъ судѣ институтъ присяжныхъ лишній разъ доказалъ преимущество *посредниковъ* съ простымъ здравымъ смысломъ надъ профессіональной юридической формалистикой ³⁾. Весь вопросъ въ усиленной мобилизаціи собственности,—чему въ сильнѣйшей степени могутъ помочь земельные банки: они должны среди земледѣльческаго класса играть

1) XIX, 84—90.

2) Т. III, S. II, art. 7. Hêlie. 274.

3) XIX, 123—5, 116—9; 112—3.

ту же роль, какую они усвоили среди фабрикантовъ и купцовъ.

Все это частныя мѣры, имѣющія открыть путь новой системѣ. Сень - Симонъ до такой степени убѣжденъ въ *естественности* ихъ, что „осмѣливается отвѣчать головой“ за ихъ успѣхъ и прочность династіи Бурбоновъ, если король вступить на указываемую дорогу ¹⁾. А это очень просто, все дѣло въ королевскомъ ордонансѣ. Пусть король облечетъ себя диктатурой, — единственное средство установить сразу истинную соціальную доктрину, — иначе общество долго будетъ руководиться ложными учениями. Объ этомъ должны просить короля всѣ индустріалы. Ордонансъ долженъ состоять въ порученіи важнѣйшимъ представителямъ индустріи составить бюджетъ. Эта мѣра представляется Сень-Симону въ высшей степени важной, съ ней онъ связываетъ вообще торжество индустріализма надъ продолжающейся революціей. Современный бюджетъ — *безнравствененъ*, такъ какъ налоги тратятся не на развитіе производительныхъ силъ страны. Только индустріалы сумѣютъ направить финансы къ истинной цѣли. Законъ о бюджетѣ такъ же важенъ въ управленіи государствомъ, какъ законы о собственности — вообще въ соціальной системѣ. Эту идею Сень-Симонъ не перестаетъ повторять на пространствѣ всѣхъ своихъ сочиненій индустріальнаго періода: финансы должны быть въ рукахъ тѣхъ, кто доказалъ свою способность дѣлать капиталъ производительнымъ и управлять производительными работами ²⁾.

Но раньше чѣмъ составлять бюджетъ, индустріалы должны условиться, какъ пользоваться этимъ правомъ и ясно доказать, что ихъ бюджетъ „выше“, чѣмъ всякій другой. А для этого они должны обладать *доктриной* ³⁾. Слѣдовательно, отъ частныхъ подготовительныхъ проектовъ Сень-Симонъ неизбѣжно приходитъ къ принципиальному плану. Пла-

¹⁾ *Lettres aux jurés* O. ch. II, 114: «j'ose répondre sur ma tête».

²⁾ XXII, 47, 254; XXIII, 71, XXXVII, 141—2; XXXIX, 23

³⁾ XXII, 72.

новъ этихъ можно насчитать около десяти, существенныя черты у нихъ общія, но есть и крупныя разногласія. Самый ранній планъ предложенъ въ *Организаторъ*. Послѣ того какъ парламентъ будетъ составленъ изъ представителей индустріи, должна быть осуществлена слѣдующая организація: учреждается *первая* палата подъ именемъ *палаты изобрѣтений—chambre d'invention*, ея зерно состоитъ изъ 86 инженеровъ, изъ 40 членовъ французской академіи, изъ живописцевъ, скульпторовъ и музыкантовъ, принадлежащихъ къ институту; палата сама восполняется и сама создаетъ свой уставъ; она можетъ присоединить къ себѣ сто членовъ французовъ и пятьдесятъ иностранцевъ, съ правомъ совѣщательнаго голоса. Палата дѣлится на три секціи: первая изъ инженеровъ, вторая изъ поэтовъ, третья изъ представителей искусствъ. Въ концѣ перваго года существованія она должна представить проектъ общественныхъ работъ, необходимыхъ для умноженія національныхъ богатствъ и для улучшенія положенія населенія—относительно полезнаго и пріятнаго, ежегодно первичный планъ долженъ дополняться и исправляться. При общественныхъ работахъ, напримѣръ, при устройствѣ путей сообщенія, должна наблюдаться не только полезность, но и возможная пріятность ихъ для путешественниковъ. Въ разныхъ мѣстахъ страны должны быть устроены сады, въ нихъ музеи естественныхъ и промышленныхъ продуктовъ данной мѣстности, дома для артистовъ и музыкантовъ, для вдохновенія націи въ нужные моменты во имя общаго блага. Съ теченіемъ времени вся Франція должна превратиться въ англійскій паркъ, украшенный всѣми красотоми искусствъ и природы. Роскошь до сихъ поръ пребывала исключительно въ дворцахъ и замкахъ, общество дѣлилось на два класса различной цивилизаціи: у однихъ умъ развивался благодаря постоянному созерцанію произведеній искусствъ, у другихъ воображеніе коснѣло среди исключительно матеріальной работы, не возбуждающей умственной дѣятельности. Роскошь должна стать національной и тогда она будетъ нравственной.

Палата изобрѣтеній позаботится устройствомъ національныхъ празднествъ: *надежды*—для возбужденія ревности къ труду, *воспоминаній*—для разъясненія преимуществъ современнаго положенія предъ прошлымъ.

Вторая палата *ислѣдованій—chambre d'examen*—должна состоять изъ трехсотъ членовъ, по ста физиковъ, изслѣдующихъ органическія тѣла и неорганическія, и сто математиковъ. Она разсматриваетъ предложенія первой палаты, составляетъ проектъ общественнаго воспитанія—для трехъ степеней образованія сообразно съ имущественнымъ положеніемъ гражданъ. Такъ какъ религіозное вѣроисповѣданіе предоставляется на усмотрѣніе каждаго, въ планѣ воспитанія не будетъ вопроса о религіи. Эта палата также организуетъ общественныя празднества для каждаго пола-возраста, для отцовъ и матерей, для начальниковъ мастерскихъ и для рабочихъ. На каждомъ праздникѣ избранные ораторы будутъ произносить рѣчи о соціальныхъ обязанностяхъ празднующихъ. Зерно палаты составятъ члены физико-математическаго класса института.

Третья палата возникаетъ изъ палаты общинъ подъ именемъ исполнительной—*chambre d'exécution*. Члены первыхъ двухъ палатъ получаютъ жалованье, члены третьей—главные представители промышленныхъ фирмъ; палата выполняетъ всѣ проекты, устанавливаетъ и взимаетъ налоги. Всѣ три палаты вмѣстѣ составляютъ парламентъ съ верховной властью, каждая изъ палатъ имѣетъ право созывать его. Каждый проектъ предлагается первой, разсматривается второй и окончательно утверждается третьей. Парламентъ обратится ко всѣмъ французамъ съ предложеніемъ составить проекты новаго гражданскаго и уголовнаго уложенія, національной военной защиты. Въ заключеніе—заемъ въ 2 миллиарда на вознагражденіе тѣхъ, чьи денежныя интересы пострадаютъ отъ установленія новой системы ¹⁾.

Менѣе года спустя явился новый планъ, рассчитанный на

¹⁾ XX, 50—60.

болѣе легкое примѣненіе. На первомъ мѣстѣ—министръ финансовъ, индустріаль по профессіи въ теченіе десяти лѣтъ, при немъ *палата индустріи* изъ крупнѣйшихъ представителей земледѣлія, торговли, мануфактуры и банковскаго дѣла. Палата ежегодно разсматриваетъ бюджетъ, министры имѣютъ въ ней совѣщательный голосъ. Первая статья бюджета должна обезпечивать существованіе пролетаріевъ, доставляя работу здоровымъ и помощь инвалидамъ. Министръ внутреннихъ дѣлъ — также индустріаль, занимавшійся своей отраслью промышленности въ теченіе шести лѣтъ. При немъ совѣтъ изъ представителей индустріи и, кромѣ того, физики, химіи и физиологии и инженернаго искусства. Морской министръ—индустріаль, жившій въ портовомъ городѣ двадцать лѣтъ и стоявшій во главѣ арматорскаго предпріятія не менѣе десяти. При немъ совѣтъ изъ представителей крупнѣйшихъ портовъ Франціи. Эту систему можно осуществить путемъ простаго ордонанса, и мѣсто „любителей административнаго искусства“ займутъ „способности“, что составляетъ отличительную черту индустріальнаго строя ¹⁾).

Въ томъ же сочиненіи Сень-Симонъ предложилъ другой проектъ королевскихъ ордонансовъ. Всѣ классы института въ общемъ собраніи составятъ національный катехизисъ; онъ будетъ заключать элементарное преподаваніе принциповъ, являющихся основой соціальной организаци, и общее разъясненіе главныхъ законовъ, управляющихъ матеріальнымъ міромъ. Катехизисъ будетъ изучаться всѣми дѣтьми современнаго поколѣнія и на просвѣщеніе народа будетъ отредѣлено 20 милліоновъ. Институтъ будетъ наблюдать за общественнымъ образованіемъ, и въ школахъ не должно преподаваться ничего, противнаго принципамъ національнаго катехизиса. Такой же надзоръ будетъ учрежденъ и за проповѣдниками разныхъ культовъ, и ни одинъ гражданинъ не въ состояніи пользоваться гражданскими права-

¹⁾ XXI, 106—9. *Du Syst. ind.* «des amateurs en administration» XXXVII, 146.

ми, не подвергнувшись экзамену по національному катехизису. Для составленія бюджета учреждается совѣтъ изъ индустріаловъ—изъ четырехъ палатъ по отраслямъ индустрии, торговой, мануфактурной, банковской, земледѣльческой. Основная цѣль бюджета—улучшеніе положенія народа путемъ развитія индустрии, его образованіе и обезпеченіе работы всѣмъ, для кого она единственное средство существованія. Новая и старая знать и вообще титулы подлежатъ упраздненію; военный дворъ короля распускается, его мѣсто занимаетъ національная гвардія, гдѣ строго проводится избирательный принципъ; офицерами ея могутъ быть только граждане, уплачивающіе патентные сборы. Сень-Симонъ заставляеть короля опредѣлить предъ лицомъ націи задачи современной политики: увеличить возможно скорѣе цѣнность территоріи Франціи, ускорить развитіе опытныхъ наукъ, доставить дѣтямъ народа болѣе мирное и основательное образованіе, чѣмъ было до сихъ поръ, обезпечить рабочимъ наибольшее количество работы, поднять уваженіе къ людямъ, занимающимся полезными работами, и подвергнуть презрѣнію тунеядцевъ и тѣхъ, кто пробавляется вредными или бесполезными для общества работами ¹⁾).

Слѣдующій планъ возникъ приблизительно около года спустя и заключается въ развитіи идеи союза „практической способности“ съ „теоретической“, индустріаловъ съ публицистами. Они образуютъ два отдѣльных комитета. Работы публицистическаго комитета до обнародованія должны быть подвергнуты разсмотрѣнію индустріаловъ, а сами публицисты будутъ первыми критиками научныхъ работъ, имѣющихъ въ виду установить индустріальную систему. Слѣдовательно, ученые предлагаютъ, публицисты критикуютъ, индустріалы рѣшаютъ. Подъ словомъ „публицисты“ Сень-Симонъ разумѣетъ просто журналистовъ, такъ какъ свой совѣтъ индустріаламъ—составить ассоціацію съ публициста-

¹⁾ XXII, 236—250.

ми, онъ предлагаетъ послѣ оцѣнки политическаго значенія руководящихъ партійныхъ органовъ: реакціоннаго *Консерватора* и либеральной *Минервы*. Публицисты—популяризаторы принциповъ и въ то же время „первая инстанція“ для критики ихъ. По какому праву публицистамъ присвоивается критика трудовъ ученыхъ, философъ не говоритъ, хотя и создаетъ совершенно новую *chambre d'examen* сравнительно съ извѣстной намъ коллегіей „положительныхъ способностей“ въ раннемъ планѣ ¹⁾).

Въ томъ же сочиненіи развивается идея о союзѣ индустріаловъ уже не съ публицистами, а съ учеными для „управленія общественнымъ образованіемъ и другими нравственными интересами общества“. Философъ на этотъ разъ рѣшительно классъ индустріаловъ признаетъ „основнымъ“; это „классъ, пропитывающій все общество и безъ котораго никакой другой не можетъ существовать“. Онъ, слѣдовательно, можетъ ставить тѣ или другія условія ученымъ, и ученые должны работать въ цѣляхъ индустріаловъ. Для этого ученые должны образовать двѣ академіи: одну для составленія лучшаго уложенія интересовъ, другую для усовершенствованія уложенія чувствъ: принципы его установлены Платономъ и примѣнены и развиты отцами церкви. Одна академія наукъ физическихъ и математическихъ, другая намѣтилась было въ формѣ класса нравственныхъ и политическихъ наукъ. Эта академія должна состоять изъ моралистовъ и теологовъ, легисты, какъ наиболѣе способные *фелламентировать* вопросы нравственные и матеріальные, входятъ въ обѣ академіи. Во второй академіи должны участвовать и представители искусствъ, какъ практическіе примѣнители нравственныхъ теорій. Надъ академіями учреждается высшая объединяющая научная коллегія; она должна координировать работы обѣихъ академій, *сливать* принципы въ одну доктрину и прежде всего создать общій планъ народнаго образованія для всѣхъ классовъ отъ про-

¹⁾ XXXVII, 176—150. *Cot. des ind.*

летарія до богача. Члены высшей коллегіи должны обладать обою рода способностями: и научными и нравственно-совершенствующими, и потому они избираются обѣими академіями. Они создадутъ „общую доктрину“, легисты представятъ ее въ формѣ регламента, при чемъ коллегія воспользуется совѣтами и практическими политиковъ ¹⁾.

Только что философъ успѣлъ изложить этотъ планъ, онъ немедленно допустилъ существенное противорѣчіе своей идеѣ. Признавъ монархическую власть необходимой въ новой системѣ, Сень-Симонъ высшую ученую коллегію называетъ „иниціативнымъ совѣтомъ“ короля и говоритъ: „проекты, принятые въ иниціативномъ совѣтѣ, посылаются на разсмотрѣніе академіи чувствъ и академіи разсудка“. Слѣдовательно, коллегія уже не согласуетъ работъ академій, а сама вчиняетъ ихъ, и обѣ академіи состоятъ при ней въ качествѣ критическаго аппарата. Порядокъ напоминаетъ конституцію VIII года, по которой государственный совѣтъ предлагалъ законы, трибуналь обсуждалъ, законодательный корпусъ вотировалъ. У Сень-Симона назначеніе законодательнаго корпуса выполняетъ „высшій административный совѣтъ“ изъ важнѣйшихъ индустріаловъ. Рядомъ со всѣми этими учрежденіями сохраняются и конституціонныя власти, министры и палаты, какъ исполнители выработаннаго окончательно индустріалами бюджета. Именно бюджетъ—послѣдняя инстанція, такъ какъ въ немъ указываются проекты, подлежащіе исполненію.

Въ отрывкахъ *о соціальной организаціи* Сень-Симонъ неоднократно возвращается къ выясненію соціальнаго назначенія установленныхъ раньше элементовъ системы. Высшее управленіе обществомъ обнимаетъ изобрѣтеніе, критику и выполненіе проектовъ, полезныхъ для массы,—слѣдовательно, три способности, артистовъ, ученыхъ и индустріаловъ. Ихъ совмѣстная дѣятельность удовлетворяетъ всѣ нравственныя и физическія нужды общества. При установленіи

1) XXXIX, 25—31.

соціальной системы—артисты идутъ впереди. Они провозглашаютъ будущее человѣческаго рода, они переносятъ золотой вѣкъ изъ прошлаго на грядущія поколѣнія, они воодушевляютъ общество, открывая перспективу счастья для всѣхъ, бывшаго до сихъ поръ удѣломъ только очень немногихъ. Они будутъ прославлять благодѣянія цивилизаціи, призывать на помощь всѣ искусства и разовьютъ по-этическую сторону новой системы.

Ученые—ихъ главное занятіе въ наблюденіи и размышленіи—докажутъ возможность увеличить благосостояніе всѣхъ плановъ, —самаго трудолюбиваго—пролетаріевъ—и самаго богатаго. Они укажутъ самыя надежныя и самыя быстрыя средства обезпечить работу массъ производителей; они положатъ основы общественнаго просвѣщенія, установятъ „гигіеническіе законы соціального тѣла“ и тѣмъ завершатъ науки о человѣкѣ.

Важнѣйшіе индустріалы, пріурочивая всѣ идеи къ производству, разсудятъ, что выполнимо немедленно въ проектахъ, выработанныхъ сообща учеными и артистами. Они примутъ мѣры къ осуществленію проектовъ и поручатъ его банкирамъ, стоящимъ во главѣ финансоваго движенія¹⁾.

Но этотъ планъ не окончательный, хотя именно его авторъ называетъ: „твердымъ, открытымъ и честнымъ“. Въ другомъ отрывкѣ того же сочиненія снова обсуждается организація духовной или научной власти. Снова говорится о двухъ академіяхъ—интересовъ и чувствъ, при чемъ опять моралисты наравнѣ съ теологами являются рядомъ съ поэтами и художниками для составленія „уложенія чувствъ“. Также согласно раннему плану возникаетъ философская „верховная академія“ по выбору двухъ первыхъ—для изданія и совершенствованія общей доктрины. Для оцѣнки предложеній духовной власти снова проектируется „совѣтъ индустріаловъ“, дальше слѣдуетъ монархическая власть и весь извѣстный намъ процессъ составленія бюджета²⁾.

¹⁾ XXXIX, 136—9.

²⁾ *Ib.* 164—8.

Этотъ планъ хронологически послѣдній. Къ нему можно прибавить только одно изъ примѣчаній Сень-Симона къ сочиненію доктора Балли: здѣсь физиологамъ отводится первое мѣсто среди ученыхъ и изъ новой системы совершенно исключаются „люди системы теологической и феодальной“, т. - е., надо полагать, и легисты, которымъ Сень-Симонъ въ двухъ планахъ давалъ обязанности регламентаторовъ, т.-е. вполнѣ второстепенное право заключать въ форму закона и предписанія чужія идеи ¹⁾!

Обозрѣвая всѣ изложенныя „конституціи“ позитивной политики, мы видимъ своеобразныя блужданія мысли философа. Для него съ самаго начала ясны три факта: цѣль современнаго общества,—производительный трудъ; цѣль эту могутъ опредѣлить и въ сущности уже опредѣлили ученые путемъ анализа исторической эволюціи, и, наконецъ,—это опредѣленіе должно стать достояніемъ массы, его, слѣдовательно, надо популяризовать и въ пользу его *воодушевить* массу: этого достигнуть „индустриалы“, умѣющіе воздѣйствовать на чувство и воображеніе. Эти идеи лежали въ основѣ *Писемъ женевакаго обывателя*. Тогда ученые рѣшительно занимали первое мѣсто, какъ законодатели. Но съ тѣхъ поръ какъ космологическо-антропологическая задача оказалась неразрѣшимой, космологія исчезла изъ программы Сень-Симона и все мѣсто заняла „соціальная наука“—естественно ореоль физико-математическихъ наукъ началъ блѣднѣть; все ярче стала выступать матеріальная индустрія, т.-е. экономическій міръ, — и философу пришлось совмѣщать свой *философскій* культъ науки съ *политической* программой, неизбѣжно опирающейся на современныя силы. „Практическая индустрія“ выставила все свое жизненное непосредственное значеніе рядомъ съ „теоретической“, какъ источникомъ высшаго научно-соціального синтеза. Синтезъ не могъ утратить своего смысла: онъ вѣдъ

¹⁾ Соч. Балли *De la Physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales* (ср. *Oeuvres* XX 61, 11). XXXIX, 197.

освѣтилъ непогрѣшимымъ философскимъ свѣтомъ социальное значеніе индустріальнаго прогресса и власть индустріи въ новой социальной системѣ. Но синтезъ, насколько онъ являлся не только обобщающей, но и руководящей силой, т.-е. практически-приложимой, неизбежно долженъ считаться съ тѣмъ социальнымъ элементомъ, который, во-первыхъ, далъ одинъ изъ основныхъ принциповъ для синтеза, во-вторыхъ, владѣлъ важнѣйшими средствами для осуществленія всякой идеи на современной социальной почвѣ. Отсюда—значеніе индустріаловъ въ тѣсномъ смыслѣ, т.-е. власть экономической, матеріальной стихіи,—и отсюда колебанія систематизирующей мысли философа. Ихъ сознавалъ самъ философъ: когда онъ рѣшился, наконецъ, отдать преимущество индустріаламъ предъ учеными, онъ призналъ за своимъ мнѣніемъ „больше твердости и болъшую ясность принципа, — основы своей политической системы“¹⁾. Но преимущество это чисто-эмпирическое, не философское,— оно не уполномочиваетъ индустріаловъ на творческую и принципиально-руководящую дѣятельность, а возлагаетъ на нихъ *обязанность*—представить матеріальныя средства организующей научно-философской корпораціи, упрочить ея существованіе и независимое развитіе путемъ общественной подписки и въ то же время тѣмъ же индустріаламъ даетъ *право выбирать* изъ другихъ обдуманыхъ идей тѣ, какія они—практическіе дѣятели—считаютъ въ данное время болѣе полезными и осуществимыми. А что касается самихъ идей, на ихъ развитіе не можетъ повліять матеріальная сила индустріи, такъ какъ идеи устанавливаются путемъ научно-философскаго анализа историческихъ фактовъ. Сень-Симонъ, объявляя своимъ назначеніемъ отнять власть у духовенства, знати и судебного сословія и передать ее индустріаламъ, спѣшитъ оговориться: „философія создала важнѣйшія политическія учрежденія; она одна обладаетъ достаточной властью, прекратитъ дѣйствіе тѣхъ, которыя

1) XXXIX, 26.

одряхлѣли и образовать новыя на основахъ усовершенствованной доктрины“¹⁾. Это ясно изъ эволюціи самаго индустріализма: она совершалась стихійно, безсознательно, пока философская мысль—въ лицѣ политико-экономовъ и историковъ—не формулировала ея въ принципахъ, не осмыслила историческаго процесса и тѣмъ не проложила пути для программной сознательной дѣятельности индустріаловъ. Помимо практическихъ талантовъ индустріаловъ,—существуетъ еще причина, облекающая ихъ правительственной властью. Сень-Симонъ считаетъ бѣдствіемъ свѣтскую власть въ рукахъ ученыхъ: они немедленно усвоили бы тогда всѣ пороки духовенства, превратились бы въ метафизиковъ — коварныхъ и деспотическихъ²⁾. Рѣшительное разграниченіе духовной и правительственной власти, доктрины и ея осуществленія, принциповъ и политики должно быть проведено безусловно, безъ малѣйшихъ колебаній и „здравый смыслъ“, т.-е. практическіе таланты индустріи должны регулировать политическое приложеніе теорій. Такова общая схема духовной и свѣтской власти позитивной организаціи. Но ея недостаточно именно въ интересахъ *приложенія*, и философъ старается раскрыть подробности не только позитивной *доктрины*, но и позитивной *политики*.

Мы видѣли, духовная власть, какъ активная сила, распадается на двѣ „академіи“—интересовъ и чувствъ, и обѣ академіи совмѣстно участвуютъ въ выработкѣ доктрины. Самое представленіе философа о назначеніи художественнаго творчества—популяризовать и воодушевлять—*appassioner, enflammer*—не измѣнилось. Но вопросъ объ участіи художественныхъ способностей въ выработкѣ доктрины не представляется вполнѣ яснымъ. Окончательнымъ планомъ приходится считать организацію двухъ академій съ координирующей коллегіей во главѣ: она возникаетъ по выбо-

1) XXI, 161.

2) XXI, 167.

ру самихъ академій, т.-е. въ составъ ея входятъ таланты, сливающие въ себѣ научную и артистическую способность. *Это — коллейя энциклопедическихъ натуръ, всеобъемлющихъ дарованій,*—только при такихъ условіяхъ она можетъ извлекать цѣльные общіе результаты изъ работъ частныхъ академій, т.-е. специалистовъ - ученыхъ и специалистовъ-артистовъ. Несомнѣнно,—эта идея объединяющей способности несравненно шире болѣе ранняго представленія Сень-Симона о философѣ-энциклопедистѣ: новая идея характеризуетъ не только энциклопедичность знаній и общихъ научно-философскихъ выводовъ,—она обнимаетъ собой весь кругъ человѣческихъ дарованій, развивающихся на почвѣ разума и чувства, и, слѣдовательно, артистическая способность призывается не только къ популяризаціи доктрины, но и къ участію въ ея созиданіи,—чувство и воображеніе признаются не только *воодушевителями*, но и *организаторами*. Таковъ логическій смыслъ системы „духовной власти“ у Сень-Симона. Но эта система вызываетъ и оставляетъ нерѣшеннымъ вопросъ великаго психологическаго и культурнаго значенія,—объ участіи чувства и воображенія въ научной и философской работѣ ума, о размѣрахъ и творческой силѣ этого участія, вообще о роли вдохновенія рядомъ съ анализомъ, патетическаго элемента рядомъ съ разсудочнымъ. Сень-Симонъ остановился только на служебной дѣятельности интуиціи и оставилъ безъ выясненія—принципальную: *его ученикамъ пришлось развить философію и психологію интуитивной стихіи человѣческой природы,*—и въ этомъ случаѣ они превзойдутъ учителя точностью и глубиной анализирующей мысли. Самъ учитель, повидимому, просто *копифуетъ организацію національнаго института*, еще разъ доказывая великій научно-систематизирующий смыслъ этого учрежденія. Неожиданнымъ является введеніе „теологовъ“: на немъ дважды настаиваетъ Сень-Симонъ. Чтò могутъ означать „теологи“, послѣ того какъ мы неоднократно слышали отождествленіе принциповъ позитивныхъ наукъ съ религіозными, ученой корпораціи со священнической и зна-

емъ, съ какой настойчивостью и послѣдовательностью философъ требовалъ отъ новаго духовенства основательныхъ свѣдѣній въ области опытнаго знанія? Чему могутъ учить теологи, разъ національный катехизисъ“ будетъ только обобщеніемъ принциповъ положительныхъ наукъ, т.-е. *общей наукой* или позитивной философіей? Гдѣ здѣсь мѣсто „теологіи?“

Несомнѣнно, Сень-Симонъ въ выраженіе „теологи“ влагалъ новое содержаніе—не церковное, не сверхестественно-откровенное,—но во всякомъ случаѣ это содержаніе—нѣчто другое—помимо опытной науки и позитивной морали. И оно въ высшей степени важно, такъ какъ дало толчокъ преобразованію сень-симоновской школы въ сень-симонистскую церковь.

«*Теологическій*» мотивъ возрѣній Сень-Симона коренится прежде всего въ самой природѣ философа, въ его экзальтаціи, потомъ въ культурныхъ пережиткахъ просвѣтительнаго вѣка, по основному тону—чувствительно-резонерскаго и, наконецъ, въ философской атмосферѣ реставраціонной эпохи. Со словъ учениковъ Сень-Симона можно заключить о вліяніи на его религіозныя настроенія—его покушенія на самоубійство—9 марта 1823 года. Покушеніе было вызвано отчасти безнадежнымъ матеріальнымъ положеніемъ, но особенно отчаяніемъ въ возможно скорѣйшемъ распространеніи новыхъ соціальныхъ идей среди индустріаловъ. На эту причину указываетъ самъ философъ въ письмѣ къ Терно, оказывавшему поддержку его идеямъ и убѣдившему его, что надо слишкомъ много времени для возбужденія общественнаго вниманія къ его ученію. У Сень-Симона, по его словамъ, это ученіе было „единственнымъ занятіемъ“,—и если оно оказывалось безуспѣшнымъ—сама жизнь теряла цѣну. Сень-Симонъ зарядилъ пистолетъ картечью, положилъ предъ собой часы и продолжалъ размышлять о своихъ излюбленныхъ вопросахъ, пока стрѣлка не показала заранѣе намѣченнаго часа. Выстрѣлъ уничтожилъ глаза, мозгъ остался невредимымъ,—и Сень-Симонъ былъ

спасень¹⁾. Отчаяніе такъ же быстро оставило философа, какъ и охватило его, онъ съ новой энергіей принялся за работу,—и ученики находятъ, что работа усвоила съ этихъ поръ „особый отпечатокъ“²⁾. Впослѣдствіи критикамъ сень-симонизма нетрудно было на счетъ этого отпечатка отнести *Новое христіанство*, какъ произведеніе преимущественно „религіозное“ и, слѣдовательно, „религіозность“ философа приурочить къ болѣзненному потрясенію его нравственной природы. Мы видѣли, Контъ въ этомъ направленіи пытался объяснить ралигіозныя тенденціи ненавистнаго учителя.

Въ дѣйствительности,—никакого существеннаго разрыва нѣтъ въ произведеніяхъ Сень-Симона какой бы то ни было эпохи,—потому что всѣ они зиждятся на одной и той же психологіи и надъ ними господствуетъ одна и та же идея. То, что можетъ произвести на читателя впечатлѣніе „отпечатка“,—простой результатъ крайне своеобразной духовной жизни философа, соединявшаго беззавѣтно порывистую экзальтацію съ сильнѣйшей склонностью къ позитивному анализу фактовъ и съ великой способностью къ логическимъ обобщеніямъ. Что касается религіозности, она съ идеальной яркостью выразилась въ извѣстномъ обращеніи Сень-Симона къ племяннику. И Сень-Симону, жившему въ эпоху всевозможныхъ религіозно-педагогическихъ попытокъ, присутствовавшему при революціонныхъ культахъ, читавшему полупророческія произведенія мистиковъ, реакціонеровъ и даже либераловъ, и лично обладавшему неизсякаемымъ запасомъ энтузіазма, было бы невѣроятно—хотя бы по временамъ—не переходить изъ тона философа въ тонъ проповѣдника и даже пророка. Вѣдь его ученіе должно было замѣстить религію и чисто-религіознымъ путемъ—убѣжденіемъ и экзальтированіемъ. И Сень-Симонъ усиленно доказываетъ первостепенное значеніе

1) Подробно фактъ разсказанъ у Гюббара (93—5) и въ *Not. hist.* I, 102—9

2) *Oeuvres.* XXIII, 7—8.

чувства въ организаціи позитивной системы. Это — ранній корень новой „теологіи“.

Въ отрывкѣ *Возникновеніе христіанства* чувство называется „позитивнымъ элементомъ религіи“, а вообще религіозное чувство—„основой всѣхъ позитивныхъ системъ“ ¹⁾. Позже объясняется смыслъ этого принципа: „идеи и чувства необходимо связаны другъ съ другомъ и соотвѣтствуютъ другъ другу“ и на какое великое философское движеніе не можетъ быть выполнено безъ участія „благородныхъ чувствъ“, „сила нравственнаго чувства“ рѣшаетъ всѣ соціальныя перемѣны ²⁾. Всѣ эти идеи были высказаны до марта 1823 года и не находятся, слѣдовательно, ни въ какой связи съ нравственнымъ потрясеніемъ философа. Даже больше. Задолго до *Новаго христіанства* философъ неоднократно восхвалялъ не только *историческую* силу христіанства, какъ организаціи, но и давалъ самыя восторженныя отзывы о христіанскомъ нравственномъ ученіи. Иисусъ Христосъ—мученикъ истины и добродѣтели; принципы евангелія совпадаютъ съ требованіями здраваго смысла; въ эпоху эгоизма они выполнили великую соціальную задачу—„раздѣлили страсти на два класса“—полезныя для ближняго и вредныя. Но всѣ эти достоинства принадлежатъ первичному евангельскому просвѣщенію,—духовенство и особенно іезуитскій орденъ извратили его проповѣдью пассивнаго повиновенія для подданныхъ и неограниченнаго произвола для властителей. Новая духовная власть должна внести „всемогущій голосъ христіанства“ во дворцы и въ хижины. И Сень-Симонъ въ обращеніи къ королю христіанское правило взаимной братской любви между всѣми людьми называетъ „самымъ общимъ изъ всѣхъ соціальныхъ принциповъ: въ своихъ послѣдствіяхъ оно обнимаетъ не только всю мораль, но и всю политику, — оно настоящій организующій принципъ“. И Сень-Симонъ негодуетъ на современный эгоизмъ, забывшій

1) XIX, 184.

2) XXI, 21; XXII, 118. *Du Syst. ind.*

о путяхъ „божественнаго основателя христіанства“ ¹⁾. Наконецъ, философъ дѣлаетъ послѣдній шагъ по пути къ религіозному духу,—всѣ социальныя перемѣны, разложеніе и возникновеніе доктринъ онъ признаетъ результатомъ божественной воли, и всѣ, кто осуществляетъ новую доктрину, являются „прямыми агентами Предвѣчнаго“—*les agents directs de l'Éternel*. Ихъ Сень-Симонъ называетъ филантропами, нравственными наслѣдниками первобытнаго христіанства и пишетъ пространный „адресъ къ филантропамъ“. Это происходитъ въ началѣ 1821 года,—Сень-Симонъ ставитъ такой эпиграфъ на своемъ сочиненіи: „Богъ сказалъ: любите другъ друга и помогайте другъ другу“. Повидимому—мы находимся всецѣло въ атмосферѣ религіознаго и даже христіанскаго проповѣдничества и контисты имѣли основаніе усмотрѣть здѣсь поворотъ къ теологіи. На самомъ дѣлѣ,—ничего подобнаго: предъ нами только своеобразный приемъ популяризаціи философскихъ идей.

Прежде всего мы должны съ самаго начала отказать отъ рѣшенія вопроса—касательно основнаго теологическаго принципа,—вѣры въ Бога,—насколько этотъ вопросъ касается Сень-Симона. Мы знаемъ, онъ считалъ необходимымъ въ интересахъ экзальтированія публики и освященія научныхъ идей высшимъ популярнымъ авторитетомъ говорить отъ имени Бога. Это—вопросъ политики и практики, а не анализа и философіи,—и на взглядъ Сень-Симона божественная воля не что иное, какъ тотъ или другой моментъ закономѣрной исторической эволюціи. Здѣсь нѣтъ личной божественной воли, потому что она была бы нарушеніемъ *общей* божественной воли, по существу ненарушимой. И всѣ велѣнія, какія Сень-Симонъ приписываетъ Божеству, не что иное, какъ извѣстные намъ выводы позитивной философіи. По толкованію философа, божественная воля для современнаго порядка вещей—слѣдующая: союзъ государей, ученыхъ и индустриаловъ; всѣ они желаютъ пе-

¹⁾ XIX, 180; XXII, 104—5; 229: «il est le véritable principe constituant»: 250.

ремѣны, но она должна осуществиться „какъ послѣдствіе великаго принципа божественной морали“,—это значить: „законно, по волѣ короля“, потому что и первые христіане дѣйствовали проповѣдью на государей. Программа остается все та же: „божественная мораль“ и „воля современнаго состоянія цивилизаціи“—называются рядомъ и сливаются другъ съ другомъ. Только осуществлять мораль и волю слѣдуетъ по-христіански, т. - е. терпимо, любвеобильно, путемъ убѣжденія и энтузіазма. Богъ повелѣваетъ побѣду позитивныхъ наукъ надъ войнами и теологическими отвлеченностями, воздѣйствіе на природу, вообще установленіе „индустріальной и научной системы“, свободу отъ чудесъ и воображенія, торжество положительныхъ знаній и производительнаго труда надъ молитвами и религіозными обрядами по пути къ улучшенію участи челоувѣчества ¹⁾).

Естественно,—тамъ, гдѣ эта „воля цивилизаціи“ становится въ противорѣчіе съ религіознымъ преданіемъ,—она должна устранить его,—и Сень-Симонъ послѣ восторговъ предъ христіанской моралью и преклоненія предъ культурнымъ значеніемъ христіанской организаціи, не можетъ отвергнуть *моментнаго* смысла—и духовнаго и практическаго явленія. Относительно *морали* это не обходится безъ нѣкоторой неясности. Мы видѣли, философъ евангельскую мораль призналъ всеисчерпывающимъ ученіемъ,—правда *въ ея послѣдствіяхъ*, т. - е. выводахъ. Несомнѣнно, болѣе высокаго общаго принципа, чѣмъ любовь къ ближнимъ, не въ состояніи открыть челоувѣческой умъ, но любовь—область *чувства*, помимо ея существуютъ *интересы*; они именно оставлены христіанствомъ безъ вниманія, и поэтому христіанство является *неполнымъ* ученіемъ для всесторонняго управленія челоувѣкомъ. Христіанство проповѣдовало любовь внѣ матеріальныхъ отношеній, т. - е. независимо отъ эволюціи матеріальной стороны жизни. Оно дѣйствовало въ эпоху

1) XXII, 126—7, 141, 131, 132—3. О. сб. II. 435.

рабства и не имѣло въ виду индустріальной стадіи цивилизации, осложненной развитіемъ положительнаго знанія. Аскетическая тенденція первичнаго христіанства и не могла считаться съ подобнымъ будущимъ. Ясно, новой доктринѣ приходится великій принципъ любви къ ближнему координировать съ данными матеріальнаго прогресса, съ новой дифференціаціей классовъ, теоретически, одинаково свободныхъ, но социально не равносильныхъ и не равноправныхъ. Эта разница выросла на позитивно-индустріальномъ отношеніи къ природѣ, т.-е. на фактѣ невѣдомомъ въ рабовладѣльческой періодъ цивилизаціи. Его необходимо принять въ расчетъ при организаціи новой доктрины, т.-е. осуществить высшій нравственный законъ при условіи глубоко развитыхъ интересовъ. Ихъ приходится положить въ основу новой теологіи, иначе она не будетъ синтезомъ исторической эволюціи. Собственно новая мораль, по мнѣнію Сень-Симона, будетъ только новымъ приложеніемъ стараго предписанія: *не дѣлайте другимъ, чего не хотите, чтобы вамъ дѣлали*. Мы знаемъ, философъ раньше предлагалъ этотъ отрицательный принципъ замѣнить *позитивнымъ*, всеобщей обязанностью личнаго производительнаго труда. Теперь онъ понялъ, что трудъ не гарантируетъ общественной справедливости, такъ какъ не всѣми производится при одинаково благоприятныхъ условіяхъ, т.-е. не всѣ обладаютъ одинаковыми способностями и равными капиталами. Это различіе не подлежитъ уничтоженію: для этой цѣли требовались бы метафизическія и революціонныя средства. И Сень-Симонъ, проектируя свою социальную организацію, ни на минуту не упускаетъ изъ виду естественнаго и экономическаго неравенства, какъ закономѣрнаго факта нравственной и матеріальной эволюціи. Слѣдовательно, основы позитивной социальной системы—трудъ, талантъ и капиталъ. Эти моменты совершенно опредѣленно установлены Сень-Симономъ; его послѣдователямъ оставалось только выяснить и формулировать выводы. И самъ учитель уже пытался выполнить эту задачу, приспособляя христіанскую

мораль къ индустріализму, дополняя уложеніе чувства кодификаціей интересовъ ¹⁾).

При рѣшеніи этого вопроса естественно представляется два индустріальныхъ класса, т.-е. одинаково лично и производительно работающихъ, но не равныхъ по способностямъ и капиталамъ; руководители индустріи и простые рабочіе. Сень-Симонъ, мы знаемъ, далекъ отъ мысли считать интересы обоихъ классовъ настолько взаимно враждебными, чтобы комбинація ихъ могла совершиться только путемъ междоусобной борьбы. Философъ неизмѣнно остается при убѣжденіи въ естественномъ единствѣ индустріальныхъ интересовъ. Гармонія ихъ можетъ и должна быть осуществлена вождями индустріи. Для этого мало одного труда, необходимы *способности*, и Сень-Симонъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на доказательствѣ, что рабочіе при современномъ уровнѣ цивилизаціи несомнѣнно обладаютъ *соціальной способностью*, т.-е. понимаютъ, что такое собственность и умѣютъ производительно пользоваться ею.

Только развитіе идей и интересовъ могло обезпечить освобожденіе индустріи, также и новая организація возможна лишь при такомъ условіи: „люди, составляющіе послѣдній классъ общества, должны достигнуть такого уровня цивилизаціи, чтобы ихъ можно было сдѣлать общниками—*sociétaires*, и для этого необходимо, чтобы они обнаружили способность управлять собственностью“. Эта необходимость равносильна потребности общества въ доктринѣ,—сильнѣе подчеркнуть своей идеи Сень-Симонъ не могъ. Говоря о *воспитаніи* народа, онъ главнѣйшей его частью считаетъ умѣнье не читать и писать, а „хорошо управлять собственностью“. Въ примѣръ онъ приводитъ русскихъ; даже если они грамотны, у нихъ нѣтъ высшей соціальной способности. Собственность гибнетъ въ рукахъ; они постоянно готовы земледѣльческія орудія, инструменты, сѣмена и предметы первой необходимости продать за водку. Очевидно, къ та-

1) XXXVII, 201; XXXIX, 20.

кому пролетариату неприменима совершенная социальная система, но она вполне возможна при культурном уровне французских пролетариев¹⁾. Еще в *Организаторъ*, в статьѣ, редактированной Контомъ, было высказано слѣдующее соображеніе: „народъ, сдѣлавшись собственникомъ, постепенно усвоилъ всѣ привычки, свойственныя любви къ порядку и къ работѣ, отличающія предусмотрительность и уваженіе къ собственности“. Позже Сень-Симонъ подробно доказываетъ „способность французскихъ пролетариевъ хорошо управлять собственностью“, одинаково и въ земледѣліи, и въ промышленности. Во время продажи національныхъ имуществъ тысячи пролетариевъ стали собственниками и умѣніемъ пользоваться собственностью доказали высокой уровень своего ума и способность обходиться безъ опеки. Сень-Симонъ приводитъ примѣръ изъ личного опыта, какъ пролетаріи отлично устроились на церковныхъ земляхъ въ одной провинціи. Та же революція закономъ о *taximite* „раздавила“ предпринимателей, спасшихся отъ грабежей, и потомъ dokonчила разореніе континентальная система. И все-таки индустрія не пала, напротивъ, развилась благодаря дѣятельности простыхъ рабочихъ, превратившихся въ предпринимателей, даже болѣе разумныхъ и дѣятельныхъ, чѣмъ ихъ предшественники. Современная Франція производительнѣе и богаче во всѣхъ отрасляхъ индустріи, чѣмъ до революціи, хотя большинство новыхъ руководителей работъ вышла изъ народа. Слѣдовательно, стала возможной свободная организація для общаго блага. Это значить, рабочіе должны быть приняты крупными индустриалами въ члены промышленныхъ предпріятій, и „законъ долженъ классифицировать ихъ какъ общниковъ“. Время дикихъ разрушительныхъ страстей миновало. Меньшинству больше не приходится быть на сторожѣ противъ возстанія и беспорядковъ. Французскій пролетариатъ, по мнѣнію Сень-Симона, не способенъ воевать противъ собственности богачей, и меньшинство должно вы-

1) XXXIX, 170—1; 124—5.

полнить три задачи: возможно тѣснѣе привязать интересы пролетаріевъ къ общественному спокойствію; установить возможно легкую мобилизацію недвижимой собственности, обезпечить за работниками высшую степень политическаго авторитета ¹⁾.

Помимо необходимости—слить рабочихъ и предпринимателей въ сплоченныя общества, у Сень-Симона имѣется еще одинъ планъ предварительнаго характера, восполняющій или подготовляющій осуществленіе всеобщей ассоціаціи. Для того, чтобы низшій классъ могъ слиться съ предпринимательскимъ, необходимы двѣ мѣры, матеріальная и нравственная, т.-е. доставленіе средствъ всякому производительно-трудящемуся стать собственникомъ и организація позитивнаго образованія, единственно способнаго сообщить пролетаріату социальныя таланты и силу для производительнаго труда. Отсюда непрестанныя требованія Сень-Симона—обезпечить рабочимъ *работу и образованіе*. И то и другое должно совершиться не вслѣдствіе чувствительной тенденціи, а неизбежно, логическимъ путемъ: Разъ индустріалы стануть во главѣ государства, естественно, весь государственный интересъ сосредоточится на развитіи промышленности, и, слѣдовательно, источникъ работы явится неисчерпаемымъ ²⁾. Слѣдовательно, для Сень-Симона развитіе капитализма и капиталистической индустріи не только не представляется зломъ, а напротивъ, служить основой для всеобщаго благоденствія. Оно оказывается достижимымъ при условіи легчайшаго превращенія рабочихъ въ собственниковъ и въ членовъ предпринимательскихъ ассоціацій. Только возможность достигнуть этихъ цѣлей упрочить общественный порядокъ, такъ какъ въ сохраненіи его будутъ заинтересованы сами пролетаріи. Всѣ гражданае новаго го-

¹⁾ XX, 146; XXXIX, 119—127.

²⁾ XXI, 125. *Du Syst. ind. Sur la loi des élections*: „les ouvriers obtiendront toujours la plus grande quantité de travail que la société puisse leur procurer, car l'industrie serait poussée au plus haut degré d'activité“. Рук. Арсен. библ. стр. 5—6.

сударства—*associés*, всѣ производительные работники—*sociétaires*: таковы идеалы Сень-Симона ¹⁾. Въ новой системѣ нѣтъ правительства, какъ господствующей власти, а только администрація, какъ власть, охраняющая порядокъ, нѣтъ господъ и слугъ, а только *сотрудники*, и нѣтъ благодѣтелей и благодѣтельствуемыхъ, а соучастники однихъ и тѣхъ же *интересовъ*. И Сень-Симонъ предлагаетъ индустриаламъ отказаться отъ стараго наименованія — *либералы*. Либерализмъ выражаетъ „порядокъ чувствъ“ и поэтому опредѣленіе смутное,—къ либераламъ причисляются представители критическаго направленія, революціонеры XVIII вѣка, — *патріоты*. *бонапартисты*. *Индустриализмъ*, напротивъ, вполне точно характеризуетъ реальную организаторскую политику общаго, не партійнаго, направленія ²⁾.

Положительный принципъ *интересовъ* проводится Сень-Симономъ съ неуклонной послѣдовательностью и въ несомнѣнный ущербъ *чувствамъ*. Стараясь доказать практическую необходимость предпринимательско-рабочихъ ассоціацій, философъ никоимъ образомъ не желаетъ нарушить правъ капитала. Они, несомнѣнно, будутъ полностью осуществле-

¹⁾ Сень-Симонъ, по поводу идеи ассоціаціи, рекомендуетъ читателямъ познакомиться съ сочиненіемъ De Laborde'a: *De l'esprit d'association dans tous les intérêts de la communauté*. Оно вышло въ 1818 году и доказывало мысли, сходныя съ воззрѣніями Сень-Симона не только по вопросу объ ассоціаціи. Напримѣръ, въ предисловіи авторъ о хартіи отзывался согласно съ Сень-Симономъ: она не создала учреждений, а развѣ только нѣкоторое „объединеніе“ въ современномъ обществѣ. Авторъ, согласно съ экономистами, трудъ „просвѣщенный, свободный, усидчивый“ призналъ *принципомъ* и *вѣчнымъ двигателемъ* общества,—ради него должны быть устроены всѣ учреждения, и *духъ ассоціаціи* является основной силой, создающей миръ и благоденствіе всѣхъ классовъ. Цѣль автора—разсмотрѣть этотъ принципъ въ различныхъ приложеніяхъ его къ труду и производству. Въ общемъ. Деллабордъ противникъ правительственнаго экономическаго вмѣшательства и защитникъ ассоціаціи. Общинная революція у него имѣетъ тотъ же смыслъ, какъ и у Сень-Симона, и является исходнымъ моментомъ новаго политическаго и экономическаго строя (*Préf*, II—IX; 43—4, 57—8). Мы знаемъ, принципы ассоціаціи защищали и Сисмонди, но ни онъ, ни Деллабордъ не владѣли цѣльной соціальной доктриной и ихъ идеи являлись только опытомъ новой комбинаціи старыхъ элементовъ,—правительства и промышленнаго общества.

ны материально,—при устройствѣ всякой ассоціаціи отдѣльно, когда въ основу распредѣленія благъ будутъ приняты таланты и денежныя доли каждаго общника. Но Сень-Симонъ стремится сохранить и духовныя привилегіи за капиталомъ, до такой степени онъ боится сколько-нибудь революціонной мѣры, какой бы то ни было не закономѣрной экспропріаціи. Онъ допускаетъ преподаваніе доктрины, различное для богатыхъ и бѣдныхъ: у богатыхъ больше времени посвящать наукѣ и имъ, поэтому, „общая доктрина“ будетъ раскрываться съ большими подробностями, — единственная цѣль образованія; бѣдные настолько будутъ просвѣщены, что богатые не смогутъ по отношенію къ нимъ злоупотреблять преимуществами своего образованія. Это значить, евангельская мораль на почвѣ позитивныхъ знаній будетъ преподаваться въ различныхъ степеняхъ, сообразно съ материальнымъ положеніемъ учащихся ¹⁾. Такое существенное видоизмѣненіе вопросъ объ интересахъ вносить въ кодексъ чувствъ; такъ христіанское братство преобразовывается въ индустриальное сотрудничество ²⁾. вмѣсто церкви является промышленная ассоціація, государство организуется какъ частное производительное предпріятіе ³⁾. Несомнѣнно, вопросъ въ такой формѣ не могъ считаться рѣшеннымъ съ точки зрѣнія самого философа. Разграниченіе степеней образованія по чисто-экономическому принципу не удовлетворяло одному изъ основныхъ требованій новой доктрины, — классификаціи работниковъ по способностямъ, столь краснорѣчиво выставленной еще въ первомъ сочиненіи Сень-Симона. Очевидно, сень - симоновскій планъ образованія ну-

1) XXXIX, 30; XXII, 115—6.

2) Делaborъ имѣетъ въ виду аналогичную метаморфозу, высказывая слѣдующую мысль: „La religion chrétienne avait fait voir dans chaque homme un frère, l'industrie y fit trouver un amai, et, dès ce moment, il s'establit une association tacite, mais unanime, entre les hommes éclairés, industriels et libres, conte l'ignorance et la paresse“. *O. c.* 58.

3) „Il faut organiser la nation de la même manière et d'après les mêmes principes qu' on procède à la formation des associations particulières“. *Du contrat social*. Рукop. Арсен. библ.

ждался въ неменѣе существенныхъ выясненіяхъ и дополненіяхъ, чѣмъ и организація духовной власти; задача вполне понятная и выполненная ближайшими послѣдователями философа.

Всѣ идеи новой *земной* морали и политики Сень-Симонъ положилъ въ основу своего разсужденія *Новое Христіанство*. Въ самомъ началѣ бесѣды между „новаторомъ“ и „консерваторомъ“—авторъ отъ лица новатора заявляетъ свою вѣру въ Бога и въ божественное происхожденіе христіанства. Но имѣется въ виду не теологія, а единственно лишь принципъ евангельской братской любви: по мнѣнію Сень-Симона, все божественное въ христіанствѣ ограничивается этимъ принципомъ. Осуществлять этотъ принципъ въ эпоху появленія христіанства, несомнѣнно, могло только духовенство и въ этомъ смыслѣ и для извѣстнаго времени философъ признаетъ отповъ церкви непогрѣшимыми. И божественный характеръ дѣятельности остается на сторонѣ того, кто извлекаетъ **прямыя** слѣдствія изъ основного принципа божественной морали, совершаетъ ея наиболѣе общія приложенія: это и есть „наилучшій теологъ“, т. е. „истинный папа и намѣстникъ Бога на землѣ“, — въ результатѣ организаторъ наиболѣе совершеннаго нравственнаго и физическаго существованія самаго многочисленнаго класса ¹⁾.

Христіанство выставило безсмертную доктрину, но организацію — предложило лишь „частную и очень несовершенную“, — для позднѣйшаго уровня цивилизаціи. Оно отдѣлило права Цезаря отъ права церкви; новое христіанство должно всѣ свѣтскія и духовныя учрежденія приурочить къ одному и тому же принципу, — и руководителями новой церкви должны быть тѣ, кто наиболѣе способенъ своими работами увеличивать благосостояніе бѣднѣйшаго класса. Съ этой точки зрѣнія культъ и догма предметы второстепенные, и всѣ современныя христіанскія вѣроисповѣданія — *ереси* именно потому, что они не преслѣдуютъ

1) ХХІІІ, 109—115.

единственной цѣли христіанства—наиболѣе быстрого улучшенія благосостоянія бѣднѣйшаго класса.

Логическій выводъ: рѣшительное осужденіе католичества, не выполняющаго соціальнаго назначенія христіанства, разрабатывающаго догматы и „мистическія представленія“, и не воспитывающаго своихъ служителей для направленія вѣрующихъ согласно съ принципами современнаго уровня цивилизаціи. Именно церковныя владѣнія въ настоящее время пользуются наихудшимъ управленіемъ: земли папской области, когда-то цвѣтушія, превратились въ заразныя болота или въ пустыни, индустрія не развивается, у бѣдняковъ нѣтъ работы, ихъ пропитываютъ духовныя благотворительныя учрежденія; еще хуже ихъ нравственное состояніе: праздность породила разбой—бичъ всей несчастной страны. Еретическое направленіе католичество приняло съ давнихъ поръ, когда оно допустило возникновеніе двухъ учреждений, совершенно противоположныхъ духу христіанства, — инквизиціи и ордена іезуитовъ. Инквизиція карала исключительно преступленія противъ догмы и культа, а духъ іезуитизма достаточно разоблаченъ Паскалемъ; слѣдуетъ только прибавить, что современные миссіонеры — истинные антихристы: апостолы были защитниками бѣдныхъ, а миссіонеры являются адвокатами богачей и сильныхъ противъ бѣдняковъ ¹⁾.

Мы знаемъ, поворотный моментъ въ умственной жизни Европы совершился въ XV вѣкѣ, когда свѣтскія науки переросли предѣлы, въ которые церковь заключила принципы евангельскаго ученія. Папа и кардиналы, вообще духовенство, оказались неспособными руководить массой вѣрующихъ, и католическая церковь начала утрачивать поддержку плебеевъ противъ аристократіи, средняго сословія, противъ феодализма. Сень-Симонъ и теперь вполнѣ определенно изображаетъ *прогрессивную* роль средневѣковой церкви въ противоположность *ретроградному* элементу — феода-

¹⁾ Ib. 118—132.

лизму, окончательно разрушает возможность координации идейной сущности и культурных цѣлей обѣихъ стихій такъ называемой теологической стадіи. Католичество перестало быть прогрессивнымъ только потому, что не послѣдовало за общимъ движеніемъ цивилизаціи, измѣнило принципу духовной власти — быть на высотѣ современной умственной жизни и *способностями* превосходить массу. Католичество рѣшило удержать ее въ предѣлахъ выработаннаго ученія, остановить матеріальный и нравственный прогрессъ, — и вмѣсто того, чтобы воспользоваться силами науки, искусствъ и индустріи для дальнѣйшаго осуществленія евангельской морали, — церковь вступила въ союзъ съ свѣтской властью противъ этихъ силъ и противъ массы, создала инквизицію и іезуитовъ и стала заботиться лишь объ огражденіи „богатствъ и мірскихъ наслажденій“ духовенства. При такомъ положеніи духовной власти явился Лютеръ¹⁾.

Дѣятельность его дѣлится на два направленія — критическое и созидательное. Критикой Лютеръ оказалъ существенную услугу цивилизаціи, — безъ него папство поработило бы человѣчество своимъ суевѣрнымъ идеямъ и заставило бы его забыть о морали. Лютеръ разрушилъ духовную власть, не соотвѣтствовавшую больше состоянію общества. Но въ *органической* части ученіе Лютера осталось неудовлетворительнымъ: протестантство не что иное какъ ересь. Лютеръ рѣшилъ воскресить нравственное ученіе отцовъ церкви, возникшее при совершенно другомъ уровнѣ цивилизаціи, при раздѣленіи общества на господъ и рабовъ, при владычествѣ одной — римской — націи, при неизвѣстности размѣровъ земли и, слѣдовательно, при невозможности создать какой-либо общій планъ усовершенствованія земельной собственности. Христіанство упрочило основы социальной организаціи, выдвинувъ на первый планъ аристократію талантовъ противъ привилегій происхожденія, поколебавъ законность правъ силы и завоеванія, противо-

¹⁾ *Иб.* 132—140.

поставивъ *филантропическое чувство* древнему патриотизму. Лютеру слѣдовало принять во вниманіе всѣ эти перемѣны, и послѣ христіанской *проповѣди* о братствѣ перейти къ ученію о *практическомъ* улучшеніи нравственнаго и матеріальнаго положенія наиболѣе многочисленнаго класса. Первобытное христіанство не имѣло силъ бороться съ властью цезаря и признало ее, — но съ тѣхъ поръ положеніе свѣтской власти измѣнилось: христіанство въ теченіе многовѣковой борьбы сломило право сильнаго и завоевателя и свѣтская власть должна безусловно подчиниться принципу евангельской морали, т.-е. сосредоточиться на развитіи и охранѣ современныхъ силъ цивилизаціи для улучшенія участи бѣдныхъ — нравственной и матеріальной. Духовная власть въ лицѣ католичества не поняла своего назначенія. Она продолжала освящать войну, воспѣвая по случаю побѣдъ *Тебе Бога хвалимъ* — все равно ради какого государя. У католичества, слѣдовательно, не было *единства цѣли*, не могло быть и *плана соціальной организаціи* — для нравственнаго и экономическаго прогресса. Планъ этотъ, при современномъ уровнѣ цивилизаціи, могъ быть составленъ только общими усилиями ученыхъ, артистовъ и индустріаловъ. Въмѣсто того, чтобы стать во главѣ этой работы, церковь желала заключить вѣрующихся въ кругъ обрядовъ и аскетическихъ упражненій и это при тѣхъ условіяхъ, когда искусства процвѣтають, науки становятся во главѣ всѣхъ нашихъ знаній, великія индустріальныя предпріятія являются болѣе способными улучшить судьбу бѣднаго класса, чѣмъ свѣтская и духовная власть — до послѣдняго времени. Церкви для спасенія своего авторитета необходимо было вступить въ союзъ съ этими новыми мирными силами противъ свѣтской власти, иначе свѣтская власть въ союзѣ съ тѣми же силами окончателно унизитъ духовную — католическую, слѣдуетъ ее своимъ орудіемъ. Все это Лютеръ долженъ былъ объяснить папству и дѣйствовать сообразно съ этими идеями. Лютеръ не осуществилъ ихъ въ своей церковной организаціи. Въмѣсто того чтобы поднять соціальное значеніе

христіанской религіи, онъ заключилъ ее въ тѣсныя предѣлы ея перваго періода, поставилъ ее внѣ соціальной организаціи, призналъ власть Цезаря верховной, духовенству предоставилъ только право ходатайствъ предъ ней и мирныя способности осудилъ на вѣчную зависимость отъ военной ¹⁾).

Религіозный культъ долженъ сосредоточивать вниманіе людей, правильно собирающихся въ дни отдыха, — на общихъ интересахъ всѣхъ членовъ общества и человѣчества. Для этой цѣли необходимо употребить всѣ средства—внушать людямъ ужасъ предъ послѣдствіями антисоціальныхъ дѣйствій, и предвкушеніе счастья въ результатѣ истинно-нравственной дѣятельности. Всѣ искусства имѣють здѣсь мѣсто—краснорѣчіе, поэзія, музыка, живопись, скульптура, архитектура,—всѣ должны быть направлены на возбужденіе цѣлесообразныхъ чувствъ. Лютеръ и здѣсь не понялъ соціальной силы своей реформы, — онъ *отрощаицилъ* культъ, не позаботился путемъ культа „развить въ душахъ вѣрующихъ страсть къ общему благу“. Наконецъ, протестантизмъ усвоилъ „дурную догму“.

Въ первомъ періодѣ христіанства догма могла преобладать надъ моралью. Общество рѣзко дѣлилось на два класса и между ними не существовало взаимныхъ обязанностей; религія могла дѣйствовать только на господъ, единственно имѣвшихъ право свободной дѣятельности. Естественно,—моральная часть религіи являлась менѣ развитой, чѣмъ догматическая и матеріальная, т. - е. вѣрованія и культъ. Теперь — совершенно обратное. Культъ — только средство воздѣйствовать на филантропическія идеи и чувства людей, а догма—только руководство, какъ осуществлять эти идеи и чувства практически въ политикѣ и повседневныхъ отношеніяхъ. Лютеръ призналъ христіанство совершеннымъ въ самомъ источникѣ, сосредоточилъ все вниманіе на ошибкахъ средневѣкового духовенства и не замѣтилъ громаднаго

1) *Иб.* 140—158.

культурнаго прогресса, совершеннаго служителями алтаря, завоеваннаго ими великаго соціальнаго значенія мирнаго труда. Лютеръ предписалъ своимъ послѣдователямъ изучать христіанство въ книгахъ, написанныхъ въ періодъ его возникновенія, а въ особенности въ Библии. По мнѣнію Сень-Симона, это такъ же „нелѣпо“, какъ если бы математиковъ, физиковъ, химиковъ и другихъ ученыхъ заставить изучить ихъ науки по самымъ раннимъ сочиненіямъ по этимъ наукамъ. Сень-Симонъ спѣшитъ оговориться: его мысль вовсе не противорѣчитъ вѣрѣ въ божественное происхожденіе христіанства. Иисусъ могъ говорить съ людьми только тѣмъ языкомъ, какой они могли понимать. Онъ вручилъ апостоламъ сѣмя христіанства и поручилъ церкви развивать это драгоценное сѣмя, — уничтожить всѣ политическія права, основывающіяся на законѣ сильнаго, и устранить всѣ учрежденія мѣшающія, улучшенію нравственнаго и физическаго состоянія бѣднѣйшаго класса ¹⁾.

Предписанное Лютеромъ изученіе Библии ведетъ къ отрицательнымъ результатамъ: развиваетъ вкусъ къ безцѣльнымъ метафизическимъ изысканіямъ въ ущербъ позитивнымъ идеямъ, грязнитъ воображеніе рассказами о порокахъ, уничтоженныхъ цивилизаціей, сосредоточиваетъ вниманіе читателей на политическихъ стремленіяхъ, противныхъ общему благу, — на идеяхъ соціальнаго равенства, „совершенно неосуществимаго“, вызываетъ къ жизни дѣятельность обширныхъ обществъ, полагающихъ въ распространеніи Библии высшую культурную задачу новаго времени.

Сень-Симонъ своей критикой протестантизма не намѣренъ принижать значеніе лютеровской дѣятельности: Лютеръ совершилъ все возможное въ его время, — критикѣ подвергается вѣра въ протестантизмъ, какъ въ окончательную реформу христіанства. Лютеръ только открылъ путь реформѣ, и она должна быть не усовершенствованіемъ протестантизма, а *новымъ христіанствомъ*, — весь смыслъ его въ

¹⁾ *Ив.* 158—168.

формуль: всякое общество должно работать на улучшение нравственнаго и физическаго существованія бѣднѣйшаго класса; общество должно организоваться способомъ наиболѣе облегчающимъ достиженіе этой великой цѣли.

Къ ней слѣдуетъ идти исключительно нравственными путями, воздѣйствіемъ на общественное мнѣніе. Ни въ какомъ случаѣ послѣдователи новаго христіанства не будутъ употреблять физическую силу противъ своихъ противниковъ; ни въ какомъ случаѣ они не будутъ являться ни судьями, ни палачами. И цѣль Сень-Симона, по его словамъ, именно въ томъ, чтобы новая доктрина не вызвала бѣдный классъ на насильственныя дѣйствія противъ богатыхъ и противъ правительствъ. Поэтому онъ и началъ съ обращенія къ богатымъ и сильнымъ, къ индустріаламъ, ученымъ и артистамъ, чтобы расположить ихъ въ пользу новой доктрины, доказать имъ ея соотвѣтствіе ихъ собственнымъ интересамъ: помочь бѣдному классу, помочь только тѣми самими средствами, которыя увеличатъ благоденствіе богатаго класса. И философъ убѣждалъ артистовъ, ученыхъ и представителей индустріи, что ихъ интересы тождественны съ интересами народной массы, — для него въ высшей степени важень и союзъ съ католиками и протестантами ¹⁾

Мы видимъ, существенное содержаніе *Новаго христіанства* заключается въ критикѣ двухъ новѣйшихъ еретическихъ отступленій отъ евангельскаго принципа — католичества и протестантства. Самый принципъ остается непоколебимъ. И такъ какъ онъ созданъ въ области морали за пятнадцать вѣковъ до значительныхъ успѣховъ другихъ наукъ, — очевидно, умъ, его создавшій, носить сверхчеловѣческій характеръ и самый принципъ доказываетъ богооткровенное происхожденіе христіанства. И, по мнѣнію Сень-Симона, Богъ вообще особо покровительствуетъ тѣмъ, кто старается всѣ учрежденія подчинить основному принципу этой возвышенной доктрины. Съ этой точки зрѣ-

¹⁾ *Ib.* 168—181.

нія Сень-Симонъ и себя считаетъ исполнителемъ божественной миссіи, такъ какъ призываетъ государей и народы къ истинному духу христіанства. Именно вѣра въ особое божественное покровительство даетъ философу смѣлость обращаться къ государямъ Европы съ убѣдительными упреками: они называютъ себя христіанами, продолжаютъ основывать свою власть на физической силѣ. Они заключили между собой *священный союзъ* и всѣ мѣры направили на ухудшеніе участи бѣднаго класса—и въ настоящемъ и будущемъ, ежегодно увеличиваютъ налоги, тратятъ ихъ на солдатъ и придворныхъ, больше всего покровительствуютъ дворянству, чьи права также основаны исключительно на мечѣ. Только два обстоятельства смягчаютъ вину государей: они сокрушили власть новаго Цезаря, т.-е. Наполеона, и потомъ духовенство не остановило ихъ на краю пропасти, а само устремилось за ними ¹⁾).

Передъ нами достаточно выясняется смыслъ христіанства, „омоложеннаго“ Сень-Симономъ. Это—прежде всего нравственное ученіе, организующее общество на почвѣ согласованныхъ классовыхъ интересовъ и въ духѣ высшаго уровня цивилизаціи. Это—моментъ эволюціонный, такъ же какъ эволюціонны интересы и вся цивилизація. Евангельскій принципъ взаимной братской любви остается непревзойдимымъ, но приложенія его, извлекаемые изъ него организующія слѣдствія—столь же разнообразны, какъ различны историческіе моменты, требующіе органической доктрины. Цивилизація пережила два такихъ момента: возникновеніе христіанства и обновленіе его. Въ промежуткѣ сначала вѣка приложенія евангельской морали къ тому культурному состоянію общества, какое характеризуется рабствомъ, правомъ сильнаго, привилегіями рожденія,—потомъ вѣка—разложенія духовной власти, выполнившей свое назначеніе и переставшей соответствовать социальному и умственному росту общества. Явилось протестант-

¹⁾ *Ib.* 188—191.

ство; окончательно разложившее старую духовную организацию и открывшее путь новой. Она—также христианство, но координированное съ *интересами и наукой*. Сень-Симонъ общалъ выяснить эту философскую, идейную живучесть христианства, „превосходство христианской теоріи надъ всѣми философскими направленіями—религіозными и научными“. Это должно было составить содержаніе *второго* діалога, а въ *третьемъ* философъ намѣревался изложить мораль, культъ и догму *новаго* христианства и предложить символъ вѣры новыхъ христианъ.

Сень-Симонъ не успѣлъ выполнить своего обѣщанія. Но изъ его плановъ только первый представлялъ интересъ новизны: въ другихъ сочиненіяхъ Сень-Симонъ не разрѣшалъ поставленнаго вопроса, — что касается морали, культа и символа вѣры—все это намъ извѣстно, хотя и не въ цѣльной систематической формѣ. А земная или позитивная мораль, мы видѣли, разрабатывалась неуклонно съ самаго начала соціологическаго періода сень-симоновской философіи, и *общія* ея основы достаточно выяснились. Культъ также былъ намѣченъ и, мы знаемъ, въ одномъ планѣ— даже съ подробностями, напоминающими, какъ и слѣдовало ожидать, революціонные культы, — теофилантропію преимущественно. Вопросъ о догмѣ оставался открытымъ, — но, по опредѣленію философа, догма должна была служить только „сборникомъ поясненій“—*une collection de commentaires*—практическаго характера къ общей доктринѣ, т.-е. жизненнымъ проложеніемъ позитивной морали ко всевозможнымъ случаямъ, своего рода практическое руководство. При такомъ опредѣленіи догмы—въ ней нѣтъ мѣста мистическому элементу, т.-е. установленію иной связи между человѣческой и міровой жизнью, помимо всесторонней эксплуатаціи земного шара научно-индустриальными способностями. Сень-Симонъ закончилъ *Новое христианство* обращеніемъ къ государямъ отъ имени Бога, —но духъ его философіи не вызывалъ его на *опредѣленія* Бога и логически не могъ привести къ нимъ. Мы видѣли, воля Бога для философа означала

смысль исторической эволюціи, *вельнїя цивилизаціи* и врядь ли онъ сталъ бы черпать свои представленія изъ другого, на его взглядъ, не позитивнаго, источника. Вопросъ о духовной природѣ челоувѣка, мы знаемъ, рѣшался у Сень-Симона путемъ анализа *физиологическаго ряда*, эволюціей той лѣстницы, какая была передана философу естествознаніемъ конца XVIII-го и начала XIX-го вѣка. Слѣдовательно, догма въ религіи Сень-Симона не могла имѣть ничего общаго съ теологіей, — могла развѣ только выражать въ „артистической“ формѣ позитивное ученіе, какъ это случалось дѣлать самому Сень-Симону, начиная съ таинственнаго голоса въ *Письмахъ женевакаго обывателя* и кончая обращеніемъ къ государямъ въ *Новомъ христіанствѣ*. Но подобная форма обуславливалась не сущностью новой философіи, а вызывалась ея цѣлью — объективныя истины превращать въ субъективныя чувства ради энергическаго осуществленія, — *экзальтировать людей, наполнять ихъ страстью и энтузіазмомъ*.

Наконецъ, — вопросъ о символѣ позитивной религіи. Мы не встрѣчаемъ его ни въ одномъ изъ сочиненій Сень-Симона; но у Гюббара напечатанъ *Символь вѣры основателей позитивной политики*, какъ извлеченіе изъ *Переустройства европейскаго общества* ¹⁾. Этотъ „символь“ не вмѣщаетъ всѣхъ

¹⁾ Въ виду характерности и содержательности отрывка, отсутствующаго во всѣхъ собраніяхъ сочиненій Сень-Симона, предлагаемъ полный текстъ—*Profession de foi des fondateurs de la politique positive*.

Je crois que la propriété industrielle est celle à laquelle on doit principalement attribuer le droit de voter l'impôt.

Je crois que les possesseurs des propriétés industrielles sont les plus intéressés de tous les sociétaires au maintien de l'ordre général, à la tranquillité politique ainsi qu'à la bonne administration des deniers publics.

Je crois que les propriétaires industriels sont les seuls sociétaires dont la capacité en administration soit constatée par des preuves positives et publiques.

Je crois que les industriels riches commandant les ouvriers dans leurs travaux journaliers, sont par conséquent les chefs du peuple dont ils font nécessairement partie; d'où il résulte qu'ils sont les chefs directs et naturels de la nation travaillante, qui est la seule à laquelle la morale, la justice et le bon sens permettent d'accorder des droits politiques.

Je crois que l'attribution principale du droit de voter l'impôt aux propriétaires

извѣстныхъ намъ идей философіи; мы не находимъ здѣсь ученія объ ассоціаціи, о необходимости вводить рабочихъ наравнѣ съ предпринимателями въ промышленныя предпріятія, но сущность „индустриализма“ представляется ясной. Во главѣ общества двѣ власти—духовная и правительственная, доставляющая средство духовной и осуществляющая вырабатываемыя ею идеи; основа политическихъ правъ—индустриальная собственность, какъ свидѣтельство и результатъ индустриальной способности и, слѣдовательно, доступная и низшему классу. „Символь“ пользуется религіозной формулой: „я вѣрую“ и съ нѣкоторыми дополнительными поясненіями можетъ замѣнить обѣщанное Сень-Симономъ „исповѣданіе вѣры“ въ третьемъ діалогѣ *Новаго христіанства*.

Смерть прервала дѣятельность философа. Она захватила его именно въ то время, когда вокругъ него стала, пови-

industriels établira dans la société le plus haut degré d'égalité dont elle soit susceptible.

Car les propriétaires industriels jouiront nécessairement du plus haut degré de considération, quand ils seront, plus particulièrement que les autres citoyens, chargés de voter l'impôt. Or, l'expérience a prouvé, que parmi les chefs des premières maisons d'industrie, il se trouvait toujours des hommes qui avaient débuté dans la carrière comme de simples ouvriers. Les citoyens de la dernière classe pourront donc toujours parvenir au premier rang, ce qui ne peut exister dans un ordre social où la propriété territoriale, seule capacité constatée, donne le principal droit de voter l'impôt.

Je crois que les pouvoirs politiques doivent être partagés en deux classes: les uns ayant pour objet d'administrer les intérêts moraux; et les autres de régir les intérêts physiques de la société.

Les savants dans les sciences physiques et mathématiques, réunis aux artistes, doivent être chargés de l'instruction publique, ainsi que de tous les travaux qui ont pour objet le perfectionnement de l'intelligence collective et individuelle des membres de la société.

Les cultivateurs, les fabricants et les négociants doivent être principalement chargés de diriger l'administration des intérêts physiques de la société.

Le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel doivent être indépendants l'un de l'autre, excepté sous le rapport pécuniaire, à l'égard duquel le pouvoir spirituel doit dépendre du pouvoir temporel.

Les fondateurs de la morale et de la politique positive, de même que les premiers chrétiens, auront la violence en horreur. Ils n'agiront sur les esprits que par voie de persuasion et de démonstration.

димому, складываться школа, когда оставалось только систематизировать доктрину и провести ее въ общественное мнѣніе. „Сень-Симонъ былъ счастливъ въ эту эпоху“, говоритъ лѣтописецъ сень-симонизма ¹⁾). Послѣ разлуки съ Контомъ онъ не остался въ одиночествѣ. Олэндъ Родригъ, докторъ Балы, Леонъ Галеви, Дювержье учились у него и работали съ нимъ. Его идеи начали *экзальтировать* людей, жадно искавшихъ міросозерцанія и соціальной организаціи, способной прекратить современную партійную бесплодную борьбу и предотвратить опасность новой революціи. *Новое христіанство* было задумано сообща съ учениками, Родригъ принималъ участіе уже въ первомъ діалогѣ несомнѣнно, — сотрудничество его и участниковъ въ сборникѣ *Литературныя, философскія и индустріальныя мнѣнія* распространилось бы и на другія двѣ части. Кромѣ того, у учителя и учениковъ созрѣлъ планъ журнала, — и Сень-Симонъ при философской редакціи бралъ на себя роль „совѣщательнаго философа“. Смерть поразила его въ самый разгаръ подготовительной работы. Родригъ благоговѣйно оставилъ подробныя воспоминанія о послѣднихъ часахъ своего учителя ²⁾).

Сень-Симонъ до конца остался вѣренъ своей философской экзальтаціи. Въ послѣдніе часы жизни онъ рѣшительно отказался говорить о своихъ личныхъ дѣлахъ и посвятилъ ихъ своимъ излюбленнымъ мыслямъ. Смерть быстро приближалась, умирающей, собирая послѣднія силы, попросилъ учениковъ сѣсть подлѣ него, пульсъ начиналъ слабѣть и философъ прерывающимся голосомъ говорилъ такъ: „уже двѣнадцать дней я стараюсь указать вамъ средства устроить возможно успѣшно ваше предпріятіе (изданіе журнала) и теперь въ теченіе трехъ часовъ я усиливаюсь изложить вамъ сущность моихъ идей на этотъ счетъ. Въ эту минуту я могу сказать вамъ только слѣдующее: вы приближаетесь къ эпохѣ, когда хорошо разсчитанныя усилія должны имѣть

1) *N. hist.* I, 113.

2) Hubbard. 105—111. *Not. hist.* I, 118—122.

величайшій успѣхъ. Плодъ созрѣлъ и вы должны сорвать его. Послѣдняя часть нашихъ работъ будетъ, можетъ быть, дурно понята. Нападая на средневѣковую религіозную систему, доказали только одну истину: система эта не находилась въ гармоніи съ прогрессомъ положительныхъ наукъ, — но ошибочно заключать, что религіозная система вообще должна исчезнуть, она должна только стать въ соотвѣтствіе съ прогрессомъ наукъ. Сорокъ восемь часовъ спустя послѣ нашего второго изданія, мы образуемъ партію“.

Обратившись къ Родригу, Сень-Симонъ произнесъ: „помните, — чтобы совершить что-либо великое, надо быть одушевленнымъ страстью. Смыслъ работъ всей моей жизни заключается въ томъ, чтобы обезпечить всѣмъ членамъ общества самое широкое развитіе способностей“.

Его послѣднія слова были: „наше дѣло въ нашихъ рукахъ“, — началась агонія и философъ скончался, до послѣдней минуты сознанія не утрачивая вѣры въ свои открытія. Восторженные послѣдователи вскорѣ превратили ихъ въ „откровенія“; — но восторгъ не помѣшалъ ученикамъ съ полной свободой развивать, толковать и дополнять философское и социальное завѣщаніе учителя, что во многихъ отношеніяхъ являлось логически-повелительнымъ и практически-необходимымъ.

VII.

Начало и развитіе сень-симонистскаго ученія сопровождалось условіями двойственнаго характера: въ личности основателя лежалъ отрицательный, неблагопріятный моментъ, въ исторической атмосферѣ, напротивъ, жилъ прочный залогъ успѣховъ доктрины. Въ то время, когда Сень-Симонъ своею жизнью и своеобразными чертами своей личности могъ въ сильной степени подрывать довѣріе и даже серьезное отношеніе къ своей мысли, эта именно мысль по своей сущности соотвѣтствовала неуклонно развивавшемуся духу эпохи, и экзальтированная натура философа успѣла глубоко воспринять этотъ духъ и воплотить его въ идеяхъ,

нерѣдко отрывочныхъ, смутныхъ, неудовлетворительно выраженныхъ, но всегда вѣрныхъ эпохъ и въ общемъ послѣдовательныхъ. Эпоха искала міросозерцанія, и послѣ разложенія стараго церковно-религіознаго воззрѣнія, видѣла единственный путь къ нему, — науку; анализу человѣческихъ знаній предстояло опредѣлить новыя отношенія человѣка къ обществу и къ міру. Сень-Симонъ вступилъ именно на этотъ путь, особенно ярко намѣченный революціоннымъ умственнымъ движеніемъ. То же самое движеніе произвело не только смѣну міросозерцаній въ области философскаго развитія, но и закончило перестановку общественныхъ силъ въ области матеріальной эволюціи. *Личный свободный трудъ*, умственный и промышленный, какъ господствующая и управляющая сила, характеризовалъ переходъ отъ стараго догматическаго и привилегированнаго строя къ новому, научно-ислѣдовательскому и лично-производительному. И Сень-Симонъ полагаетъ въ основу своей философіи понятія *положительнаго философа и свободнаго производителя науки и индустріи*. Въ этомъ рѣшеніи заключалось то, что можно назвать сень-симоновскимъ открытіемъ и современность, интуитивно понятая въ своемъ смыслѣ экзальтированнымъ наблюдателемъ, была непосредственной виновницей его философскаго вдохновенія. За нимъ послѣдовало *удостовереніе*, историческій анализъ, приведшій мысль къ необходимости свести движеніе цивилизаціи къ двумъ рядамъ — философскому и индустріальному. Но та же мысль не могла остановиться на двойственности культурнаго прогресса; она требовала *единства* эволюціонныхъ силъ и Сень-Симонъ глубоко чувствовалъ потребность въ этомъ единствѣ и не могъ открыть его, но косвенно указалъ путь къ нему.

Та же самая интуиція, которая открыла Сень - Симону основы новой стадіи эволюціи, освѣтила ему краснорѣчивымъ свѣтомъ вообще характеръ всѣхъ стадій: мысли наблюдателя необходимо было сдѣлать только самое простое, ближайшее обобщеніе. Критическая философія XVIII вѣка не переставала заявлять о своей враждѣ противъ *системъ*; ре-

волюція различными путями, и чувствительно-догматическимъ и научно-обобщающимъ, стремилась возстановить не только философскую, но и нравственную и политическую *доктрину*, т.-е. *систему*. Слѣдовательно, на глазахъ наблюдателя происходила смѣна разрушенія созиданіемъ, критики организаціей. И для этого вывода послѣдовалъ анализъ такъ же, какъ и для опредѣленія стихій исторической эволюціи.

Смысль переживаемой дѣйствительности привелъ Сень-Симона къ двумъ умозаключеніямъ: вся исторія цивилизаціи представляетъ періодическую смѣну критическихъ и органическихъ эпохъ, въ свою очередь каждая эпоха представляетъ ту или другую стадію идейной и индустріальной эволюціи, при чемъ только для позитивно - индустріальной стадіи органическая связь обоихъ рядовъ являлась очевидной; для другихъ стадій единство оставалось тщетно искомымъ неизвѣстнымъ. Рѣшеніе задачи ученикомъ Сень-Симона Контомъ не могло считаться окончательнымъ: оно чисто - апріорнымъ, теоретическимъ путемъ матеріальную эволюцію подчиняло философской и могло вызвать только соотвѣтственную оппозицію, состоявшую въ перестановкѣ элементовъ, слѣдовательно, столь же теоретическую и одностороннюю. Наконецъ, ученіе о стадіяхъ, возникшее на почвѣ односторонняго философскаго анализа, правдоподобное и чрезвычайно стройное на первый взглядъ, не выдержало болѣе внимательной критики. Съ самаго начала метафизическая стадія являлась въ какомъ-то тускломъ свѣтѣ рядомъ съ теологической и позитивной и признавалась только видоизмѣненіемъ первой. Впослѣдствіи и третья стадія должна была обнаружить свой призрачно-цѣльный позитивный составъ. Сень-симонисты доказали, что позитивизма въ общепринятомъ прямолинейномъ смыслѣ не существуетъ, что элементъ гипотетическій неотдѣлимъ отъ научнаго, слѣдовательно, теологія и метафизика только мѣняютъ свой характеръ, но отнюдь не исчезаютъ: чувство, воображеніе, вѣра — не истребимыя силы въ научныхъ обобщеніяхъ и открытіяхъ.

Въ результатъ, отъ теоріи стадій оставалось ученіе о

различныхъ комбинаціяхъ научнаго анализа съ гипотезами, точнѣе о неустранимости гипотезъ за извѣстными предѣлами опытнаго изслѣдованія. Этотъ выводъ долженъ былъ возимѣть отрезвляющее значеніе не только для популярныхъ позитивистовъ, но и для его критиковъ. Если позитивизму отказывалось въ правѣ на положительно-ноучное обоснованіе всѣхъ истинъ, исповѣдуемыхъ даже самими учеными, съ другой стороны, истины, выходящія за предѣлы анализа, не могли быть возводимы въ общеобязательные догматы и гипотеза, т.е. плодъ вдохновенія, интуиціи, не могла стоять рядомъ съ удостовѣренными отношеніями явленій. Слѣдовательно, и въ позитивной стадіи не могло быть нравственно-религіозной доктрины болѣе правоспособной на общее признаніе, чѣмъ доктрина въ теологическую стадію. Вновь являлся индивидуальный мотивъ, и тщательный анализъ философскаго творчества приводилъ къ „либеральному“ умозаключенію, рѣшительно высказанному Констаномъ: опредѣленіе отношеній человѣка къ міру и къ общему смыслу міровой жизни,—область индивидуальнаго чувства, зависимаго только отъ общаго уровня цивилизаціи и отъ совершенства личныхъ духовныхъ силъ.

Этотъ выводъ, всецѣло основанный на блестящемъ психологическомъ анализѣ сенъ-симонистовъ, разрушилъ философскій авторитетъ неограниченно-самоувѣреннаго позитивизма и въ то же время нанесъ ударъ послѣдней дегенеративной стадіи сенъ-симонизма, и Анфантэнъ, мы видѣли, призналъ себя вынужденнымъ послѣ іерархіи объявить вновь эпоху индивидуализма. Но общее ученіе о стадіяхъ не могло быть возстановлено и переходило въ разрядъ чисто-историческихъ философскихъ фактовъ, выражающихъ временную психологію извѣстнаго поколѣнія. Самое большее,—идея постепенной смѣны теологіи, метафизики и позитивизма могла быть оставлена для выраженія не вѣчной исторической эволюціи, а индивидуальнаго умственнаго развитія, гдѣ дѣйствительно можно найти признаки непосредственной вѣры и мнимо-научной всеисчерпывающей положительности.

Ученіе о стадіяхъ встрѣтилось съ неразрѣшимыми затрудненіями и въ другой области съ невозможностью координировать матеріальную эволюцію и философскую до такой степени, что феодально-теологическая стадія потребовала другого философскаго освѣщенія, возстановляющаго не единеніе, а противоположность между элементами стадіи: теологія является предшественницей позитивно-индустріальной стадіи *вопреки* феодализму.

Это воззрѣніе, объясненное Сень-Симономъ и тщательно развитое сень-симонистами, приводитъ насъ къ другому опредѣленію критическихъ и органическихъ эпохъ и къ другому толкованію исторической эволюціи, чѣмъ законъ стадій и двойственность рядовъ.

По опредѣленію сень-симонистской школы органическая эпоха означаетъ господство доктрины надъ умами, единство міросозерцанія даннаго общества. При такомъ опредѣленіи матеріальная эволюція остается въ сторонѣ и философъ-контовскаго направленія получаетъ основаніе— всю историческую эволюцію свести къ одному идейному процессу. Потомъ средніе вѣка, по убѣжденію сень-симонистовъ, типичная органическая эпоха, на самомъ дѣлѣ, по ихъ же описанію, представляютъ непрерывную борьбу хищнической тенденціи съ мирной, феодализма съ церковью, привилегій съ естественной справедливостью. Слѣдовательно, надъ обществомъ не господствовала единая доктрина. Единственную эпоху сень-симонисты могли признать органической — античный политеизмъ, и признаки его не только власть доктрины, но и единство доктрины съ матеріальнымъ строемъ общества, чего не было въ феодальные военные средніе вѣка рядомъ съ мирнымъ плебейскимъ христіанскимъ ученіемъ. Слѣдовательно, подлинно органическими эпохами необходимо признать эпохи, осуществляющія взаимную органическую связь идейнаго и индустріальнаго ряда. Политеизмъ уживался съ рабствомъ и аристократизмомъ, какъ явленіями религіозными, естественными и справедливыми; теологія, по наблюденіямъ сень-симонистовъ, въ феодальномъ насиль-

ственнымъ строемъ являлась носительницей мира и равноправія. Очевидно, въ средніе вѣка совершался процессъ разложенія стараго военно-аристократическаго строя и именно подъ вліяніемъ церкви, и поэтому координація элементовъ феодально-теологической стадіи является невыполнимой, противоестественной, и средніе вѣка по существу—эпоха *критическая* относительно древней органической эпохи. Теология — первый періодъ критики, наука — второй, и онъ, по мнѣнію сенъ-симонистовъ, подготовленъ первымъ и явился бы его естественнымъ продолженіемъ, если бы духовная корпорація продолжала слѣдовать движенію цивилизаціи, стояла на высотѣ чистаго христіанскаго принципа любви къ ближнимъ, подлежащаго, въ соотвѣтственной формѣ, осуществленію и въ конечной позитивной стадіи,—въ періодъ совершенной гармоніи евангелическаго ученія съ обобщеніями науки. Возможность такой роли для христіанской доктрины, *философское* доказательство ея контраста феодализму рядомъ съ ея *историческимъ* значеніемъ, какъ противника того же феодализма.

Выводъ очевиденъ: въ средніе вѣка доктрина, въ своемъ высшемъ нравственномъ смыслѣ, не совпадала съ матеріальнымъ строемъ эпохи и превращала ее въ царство борьбы двухъ враждебныхъ теченій. Истинно-органическая эпоха должна наступить при соотвѣтствіи доктрины матеріальному моменту, т.-е. въ позитивно-индустріальный періодъ, другую органическую эпоху послѣ политеистическо-военной.

При такомъ толкованіи исторической эволюціи логически рѣшается вопросъ о координаціи философскаго и индустріальнаго ряда. Координація можетъ и существовать и не существовать. Когда она существуетъ, общество обладаетъ единствомъ міросозерцанія и дѣятельности. Съ теченіемъ времени координація разлагается и, если судить по историческому опыту, разлагается вслѣдствіе того, что рядомъ съ господствующимъ общественнымъ строемъ является неукладывающаяся въ его рамки группа матеріальныхъ силъ, требующая для обоснованія своего бытія новой доктрины.

Христіанская церковь возникла какъ міръ *внѣшній* языческому, рядомъ съ нимъ существующій, и доктрина этого міра, внѣ-національная и внѣ-сословная, объявила царство свое „не отъ міра сего“, т.-е. не отъ міра войны, привилегій, физической силы и хищническаго экономическаго уклада жизни. Доктрина освящала плебейскій трудъ и плебейскую природу, т.-е. элементы для стараго міра, отверженные и безправные. Началось разложеніе координаціи, которое должно было закончиться одновременно съ организаціей, окончательно узаконяющей основу общественной и личной нравственности въ личномъ трудѣ и личной способности. Это и будетъ позитивно-индустріальный строй.

Очевидно, вопросъ о непремѣнномъ преобладаніи идейной или матеріальной стихіи могъ быть поставленъ только чисто-теоретическимъ процессомъ мысли, а не историческимъ. Историческая эволюція стремится къ гармонизаціи обѣихъ стихій, а не къ преобладанію той или другой и такого *преобладанія* не существуетъ въ реальномъ процессѣ, а только дисгармонія, борьба, кризисъ, при чемъ въ первоисточникѣ доктрина является въ качествѣ соціального фактора, вслѣдствіе накопленія новыхъ матеріальныхъ силъ, требующихъ *осмысливанія*, и разъ это осмысливаніе силъ, выдѣлившись изъ старой организаціи, совершилось, оно становится во главѣ новаго процесса, сообщаетъ борьбѣ опредѣленное направленіе, снабжаетъ матеріальную массу идеальнымъ знаменемъ и одушевляетъ ея движеніе культурной и нравственной цѣлью. Идейная стихія является носительницей болѣе совершенной эволюціи, пока матеріальный строй окончательно не уступитъ мѣста новой матеріальной организаціи. Тогда доктрина находитъ полное осуществленіе въ дѣятельности, — общество вступаетъ въ органическую эпоху.

Она пока не наступила. Долгъ философа указать на ея содержаніе, выяснить элементы новой координаціи, и Сень Симонъ ихъ выяснилъ: это — наука и индустрія, онъ выяснилъ ихъ культурное и практическое сродство. Въ будущемъ основной соціальный фактъ — взаимодействіе обѣихъ отра-

слей „плебейскаго труда“. Но это лишь общая сущность стадіи; она неотвратима, такъ какъ она — результатъ эволюціи; но все, внѣ этой сущности, подлежитъ вѣдѣнію и воздѣйствию личности. Представитель „соціальной науки“ можетъ обострить или ослабить борьбу доктрины съ несоотвѣтствующимъ ей матеріальнымъ строемъ, можетъ приблизить исходъ этой борьбы съ помощью извѣстныхъ соціальныхъ предварительныхъ организацій, болѣе или менѣе цѣлесообразныхъ, а въ особенности можетъ предотвратить революціонное столкновеніе силы развивающейся съ силами косными и разлагающимися. И именно въ виду этой частно-регулирующей дѣятельности Сень-Симонъ настаивалъ на критикѣ настоящаго при свѣтѣ будущаго. Этотъ свѣтъ долженъ устранить съ пути эволюціоннаго прогресса и сопротивленіе реакціи, и стремительность революціи: одна усиливается возсоздать порядокъ, упраздненный движеніемъ цивилизаціи, а другая жаждетъ перегнать это движеніе и на мѣсто почвеннаго, закономѣрнаго строя утвердить мечтательный, метафизическій.

Съ этой точки зрѣнія всѣ политическія формы, не осуществляющія современнаго соотношенія идейнаго и индустріальнаго ряда—произведенія не политики, а метафизики, и конституція, основанная на такъ называемомъ естественномъ равенствѣ и непредписываемыхъ правахъ при реальномъ господствѣ соціального неравенства—продуктъ революціоннаго настроенія, а не организаторской мысли. Такова идея сень-симонистскаго принципа: „политика безъ индустріи—слово лишенное смысла“ ¹⁾. Положительная политика непременно охватываетъ оба ряда—идейный и индустріальный, и она такъ же эволюціонна, какъ и эти самые ряды.

Мы пришли къ вопросу о квалификаціи личныхъ сень-симоновскихъ воззрѣній. Мы видѣли, какъ разнообразно и произвольно критики причисляли Сень-Симона къ социали-

1) «La politique sans industrie est un mot vide de sens». *Doctrine I*, 204.

стамъ или отнимали у него право называться социалистомъ, будто отмѣчая этимъ лишеніемъ неполноту, близорукость, малодушіе, вообще несовершенство его мысли. На самомъ дѣлѣ вопросъ рѣшается фактически, безъ всякаго вмѣшательства отрицательныхъ или положительныхъ чувствъ.

Сень-Симонисты не пользовались словомъ *соціализмъ* для своей доктрины; впервые употребилъ его Глобусъ, какъ противоположность *индивидуализму* ¹⁾. Впослѣдствіи *соціализмъ* получилъ другое толкованіе, хотя и на той же почвѣ ограниченія индивидуализма. При всѣхъ многочисленныхъ современныхъ опредѣленіяхъ *соціализма* одно—общее всѣмъ—ограниченіе или даже уничтоженіе личной собственности на орудія производства, включая сюда землю и капиталъ. Послѣдовательный социализмъ есть социализація орудій производства, т.-е. упраздненіе личной собственности. Мы знаемъ, такова именно программа сень-симонистовъ. Могла ли она быть программой Сень-Симона? Вопросъ становится вполне яснымъ въ другой формѣ: упраздненіе личной собственности является ли фактомъ исторической эволюціи или онъ фактъ революціонный? Мы видѣли, сень-симонисты не могли доказать эволюціоннаго характера своего принципа,—и новѣйшіе авторы' правы въ своемъ утвержденіи: „всякій социализмъ-революціонеръ и не имѣетъ ничего общаго съ реформой“ ²⁾. Исторія модификацій права и объектовъ собственности не имѣетъ ничего общаго съ отрицаніемъ личной собственности, какъ явленія по существу безнравственнаго и неправоспособнаго. Если это такъ,—Сень-Симонъ не могъ быть социалистомъ въ новомъ смыслѣ слова: ему не приходило на умъ собственность замѣнить пользованіемъ. Но та же исторія привела не только Сень-Симона, но и основателя классической политической экономіи къ признанію труда главнымъ источникомъ собствен-

¹⁾ Въ 1832 году, 13 февр. Ср. Weill *L'éc. Saint-Simonienne*. 309. Въ томъ же смыслѣ пользовался словомъ и Леру,—не изобрѣтатель его, какъ полагаютъ Stegmann и Hugo. *О. с.* 752.

²⁾ *Иб.* 751.

ности. Сень-Симонъ удостовѣрилъ эту идею историческимъ анализомъ и положилъ ее въ основу своего понятія—*индустріалъ, производитель*—въ противоположность, *буржуа, потребитель-непроизводитель*. И мы видѣли, какая существенная разница возникла въ понятіяхъ о *производитель* у Сень-Симона и у современныхъ ему экономистовъ. Въ этой разницѣ и заключается оригинальность соціальной мысли Сень-Симона и сущность его *индустріализма*, какъ организациі основанной на личномъ производительномъ умственномъ или матеріальномъ трудѣ. И Сень-Симонъ не только не отрицалъ личнаго капитала какъ соціальнаго законмѣрнаго фактора, но ввелъ его въ ассоціацію наравнѣ съ *трудо*мъ и *таланто*мъ въ качествѣ основъ распредѣлительной экономической справедливости.

Очевидно, къ Сень-Симону одинаково непримѣнимы оба новѣйшихъ термина—*буржуа* и *соціалистъ*: онъ *индустріалистъ*, представитель гармонизациі личной производительности въ области идей и матеріальныхъ благъ, такъ какъ *индустрія* на языкѣ Сень-Симона обозначаетъ одинаково идейную и промышленную дѣятельность. Какъ должно быть организовано общество въ интересахъ индустріализма, эту задачу, мы видѣли, Сень-Симонъ рѣшалъ многообразно въ подробностяхъ, но одинаково по сущности: координація науки и промышленности, при чемъ взаимныя ихъ отношенія опредѣляются долгомъ науки работать въ интересахъ наиболѣе современной эксплуатаціи силъ природы и назначеніемъ индустріи, обеспечивать развитіе всѣхъ личныхъ производительныхъ нравственныхъ и физическихъ способностей членовъ ассоціаціи. Мѣсто для артистической, популяризирующей и вдохновляющей—отнюдь не догматической—способности обеспечено возможностью и даже необходимостью вмѣшательства личности въ историческій процессъ.

Несомнѣнно, ни Сень-Симонъ, ни его послѣдователи не рѣшили всѣхъ поставленныхъ вопросовъ, и въ сильной степени потому, что послѣдователи уклонились на два пути, противорѣчившія завѣтамъ учителя: догматическій въ

области идей и революціонный въ области индустріи. Но отъ этихъ уклоненій не пострадало ни философское достоинство вопросовъ, ни ихъ практическая жизненность. Уже сень-симонисты увидѣли многочисленныя доказательства. Имъ безпрестанно приходилось заявлять, что ихъ идеи проникли во всѣ слои современнаго общества; сень-симонистское слово, будто сѣмя большихъ деревьевъ, невѣдомыми путями заносится во всѣ углы, всюду слышатся сень-симонистскіе термины, формулы; сень-симонисты могли къ себѣ примѣнять слова Тертуліана къ язычникамъ о христіанской церкви: „Мы возникли только вчера, и наша мысль уже проникла всюду; мы завладѣли вашими городами, замками, селеніями, лагерями, дворцомъ, сенатомъ, форумомъ; мы оставили вамъ только ваши храмы“¹⁾. И ближайшіе безпристрастные критики не преминули сень-симонистамъ приписать честь возбужденія и выясненія социальнаго вопроса среди чисто-политическихъ увлеченій. Что касается частныхъ индустриальныхъ вопросовъ, стоило указать только на статьи *Глобуса*, даже только на статьи Шевалье, чтобы оцѣнить широту и разносторонность сень-симонистскихъ плановъ. Финансовыя вопросы, желѣзнодорожныя, вопросы объ ассоціаціяхъ, о пауперизмѣ, объ общественныхъ работахъ, объ общественномъ образованіи, о воспитательныхъ домахъ,—все это приводилось въ публику путемъ дароваго журнала и все это касалось самыхъ настоятельныхъ задачъ времени²⁾. И эти планы не остались въ области теоріи. Анфантанізмъ погибъ, но сень-симонистскія силы остались жить и дѣйствовать. Ассоціація не осуществилась въ той формѣ, какъ она рисовалась „проповѣдникамъ“, пришлось вскорѣ помириться съ самой реальной, отнюдь не позитивно-научной диктатурной—въ лицѣ Наполеона III,—и Шевалье, на примѣръ, явился даже въ санѣ

¹⁾ *N. hist.* VIII, 186; *Prédic.* II, 293—4; III, 38. *Oeuvres d'Enfantin* XVI, *Oeuvres* XXXVI, 190.

²⁾ Въ нѣкоторыхъ статьяхъ Шевалье—*N. hist.* VI, 55—92. Ихъ общая оцѣнка у А. Blanqui—*Hist. de Leon pol.* II, перепеч. *N. hist.* VIII, 197.

сенатора второй имперіи; но ни одна философская и политическая школа не развила такой дѣятельности, какъ сенъ-симонизмъ послѣ „разсѣянiя апостоловъ“. Сенъ-симонисты являются во главѣ желѣзнодорожныхъ предпріятій, кредитныхъ учреждений; имъ первымъ принадлежитъ идея каналовъ Суэцкаго и Панамскаго, и „верховный отецъ“ становится не только усерднымъ защитникомъ Суэцкаго канала, бесѣдуетъ о немъ съ Лессепсомъ, но и внимательно изучаетъ вопросъ о колонизациі Алжира, и уже Рейбо долженъ былъ указать, что сенъ-симонисты первые „популяризировали“ желѣзныя дороги во Франціи. Ихъ идеи можно отыскать въ возникновеніи крупныхъ финансовыхъ учреждений, въ родѣ Ліонскаго кредита, понижающихъ процентъ и сближающихъ націи, въ учрежденіи народныхъ банковъ для мелкаго кредита, играющихъ такую важную роль въ современной Германіи и Италіи; а что касается идей сенъ-симонистовъ о профессиональномъ и общемъ образованіи, о нравственномъ воспитаніи,—этими идеямъ принадлежитъ и настоящее и будущее. И то же можно сказать вообще о философскихъ вопросахъ, затронутыхъ сенъ-симонистами: мы видѣли,—неограниченную живучесть ихъ признаютъ даже рѣшительные противники сенъ-симонизма ²⁾). Сами сенъ-симонисты твердо розсчитывали не только на всеобщее вниманіе къ ихъ дѣятельности, но и на благодарность, на благословеніе народа, ради котораго они работали, обнаружили столько энтузіазма и безкорыстія ³⁾).

Можно сомнѣваться въ цѣлесообразности всѣхъ путей, какими сенъ-симонисты стремились достигнуть этой цѣли; но внѣ сомнѣнiя сама цѣль, внѣ сомнѣнiя принципъ, прохо-

1) Reybaud. *о. с.* I, 128.

2) Ср. Carnot. 144 Lemonnier. *О. с.* 395. Weill. *О. с.* 298—9. L. Blanc. *О. с.* III, 139. Booth. 228. Thonisseu I, 34. По мнѣнію этого автора, въ сочиненіяхъ сенъ-симонистовъ слѣдуетъ искать ⁹/₁₀ революціонныхъ идей, волнующихъ Францію и Европу. Ср. Renouvier. *L'Année philos.* 68, 26.

3) Fournel. *Bibliographie Saint-Simoniennne*, заключеніе, подписанное 31 дек. 1832 года.

дѣящій чрезъ все ученіе Сень-Симона и его учениковъ: *l'amélioration de l'existence morale, intellectuelle et physique de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse*. И одинъ изъ самыхъ трезвыхъ сень-симонистовъ, много лѣтъ спустя послѣ юношескихъ увлеченій, удостовѣряя, какъ многимъ обязаны сень-симонизму, часто безсознательно, почти всѣ современныя политическія и философскія направленія, имѣль право закончить свои воспоминанія слѣдующими словами: «Серьезные умы забудутъ вздорную мечту о священнической четѣ, о диктатурѣ и исповѣдникѣ, устанавливающимъ гармонію между натурами *подвижными* и натурами *постоянными*, между увлеченіями *перемѣнчивыми* и увлеченіями *глубокими*, управляющемъ Донъ-Жуанами и Отелло,—но тѣ же серьезныя умы будутъ помнить, что мысль о личномъ и социальномъ совершенствованіи и чувство человѣческой солидарности нигдѣ не проповѣдовались и не осуществлялись съ болѣе искреннимъ жаромъ, чѣмъ въ сень-симонистской школѣ“¹⁾.

Ив. Ивановъ.

¹⁾ Carnot. 122, 155.

Гносеологія Рила.

(Характеристика).

I.

ВВЕДЕНІЕ.

Значеніе гносеологіи для современной философской работы.—Историческое положеніе и значеніе Рила.—Задачи и составъ очерка.

Современная философія еще сравнительно безспорно можетъ находить для себя предметъ и задачи, не захваченные спеціальными науками ¹⁾. Но самая возможность рѣшать эти

1) Наше возрѣвіе на положительныя задачи философіи раскрыто въ очеркѣ «Исторія философіи, какъ процессъ постепенной выработки научно обоснованнаго и истиннаго міровозрѣвія», 1899 года (стр. 4 — 13). Сущность его вкратцѣ можетъ быть резюмирована такимъ образомъ. Научныя задачи философіи состоятъ въ изслѣдованіи и рѣшеніи общихъ вопросовъ міропознанія и жизнепониманія, обсужденіе которыхъ лежитъ внѣ сферы прямыхъ задачъ спеціальныхъ наукъ, да въ большинствѣ случаевъ—и внѣ компетенціи послѣднихъ. Спеціальныя науки такое или иное рѣшеніе этихъ вопросовъ то молчаливо и безъ доказательствъ предполагаютъ, то совершенно игнорируютъ. Но, во всякомъ случаѣ, онѣ не могутъ обойтись безъ извѣстныхъ общихъ понятій и принциповъ (апріорные элементы наукъ), принимаемыхъ совершенно догматически. Философія, дѣлая эти общія понятія и принципы предметомъ своего спеціальнаго изслѣдованія, частію углубляетъ фундаментъ спеціальныхъ наукъ, частію провѣряетъ его прочность. Никто не можетъ оспаривать, что она въ этомъ случаѣ имѣетъ свой собственный предметъ. Она освобождаетъ научное знаніе отъ догматизма и приводитъ въ ясность послѣднія основы достовѣрности познанія. Но этого мало. Міръ, какъ цѣлое, ускользаетъ отъ раздробленнаго спеціализаціей вниманія наукъ; лишь философія, познающая цѣну и относительное значеніе различныхъ научныхъ предпосылокъ, въ состояніи правильно поставить самый вопросъ то о бытіи въ его цѣломъ и искать

задачи и изслѣдовать этотъ предметъ, напротивъ, весьма сильно оспаривается какъ противниками философіи вообще, такъ равно и многими изъ философовъ. Часто приходится и читать и слышать, что философскія проблемы и предметы философскаго изслѣдованія лежатъ за предѣлами достовѣрно познаваемого, — образуютъ область темныхъ и произвольныхъ догадокъ, поле безконечныхъ и бесплодныхъ споровъ. Самое имя метафизики, какъ ученія о сущности вещей, въ устахъ многихъ является синонимомъ фантастическихъ и ненаучныхъ построений. Философію нерѣдко хотятъ изгнать изъ семьи наукъ и отнести къ искусствамъ, поставить на ряду съ поэзіей. Такое отношеніе къ положительнымъ задачамъ философіи имѣетъ свое историческое основаніе. Но чтобы не быть простымъ предразсудкомъ, а имѣть и логическое оправданіе, оно должно опираться на научное изслѣдованіе условій и границъ достовѣрнаго познанія. Съ другой стороны, и философы, вѣрящіе въ возможность положительнаго рѣшенія своихъ проблемъ, обязаны, въ свою очередь, оправдать эту вѣру подобнымъ же изслѣдованіемъ познавательныхъ способностей человѣка. Такимъ образомъ, два противоположныхъ интереса относительно философіи приводятъ къ одной и той же задачѣ. На первый планъ въ современныхъ философскихъ изслѣдованіяхъ естественно выдвигаются вопросы гносеологическіе. На этой почвѣ философія

условія для рѣшенія этого вопроса. Если, затѣмъ, мы только вообразимъ себѣ эту послѣднюю сторону философской задачи выполненной, то безъ труда поймемъ, что философія не можетъ ограничиться только провѣркой, углубленіемъ и синтезирваніемъ критически провѣренныхъ предпосылокъ специальныхъ наукъ. Несомнѣнно, что специальныя науки еще не настолько полно захватили для своего изслѣдованія разныя сферы дѣйствительности, чтобы не оставалось болѣе не только невѣдомыхъ, но даже и не подозрѣваемыхъ уголковъ міра. Такимъ образомъ, синтезъ философски провѣренныхъ предпосылокъ специальныхъ наукъ еще не даетъ картины цѣлаго міра. Эту картину философія должна конструировать, продолжая и распространяя предположенія наукъ въ стороны, не предусматриваемыя прямыми интересами специального изслѣдованія, и дополняя ихъ нѣкоторыми новыми предположеніями, которыя стоятъ въ логическомъ согласіи съ первыми и необходимы для полнаго и систематическаго міровозрѣнія.

должна вести борьбу за свое существованіе въ качествѣ науки. Здѣсь же должна она искать опоры для своихъ положительныхъ построений и указанія на границы и методы своего изслѣдованія. Отсюда становится вполне понятнымъ, почему среди современныхъ философскихъ произведеній преобладаютъ гносеологическія изслѣдованія. Философы, убѣжденные въ невозможности метафизики, сводятъ всю научную часть философіи къ теоріи и критикѣ познанія, объявляя изслѣдованіе всѣхъ такъ называемыхъ метафизическихъ вопросовъ чисто отрицательной дисциплиной или же особаго рода умственнымъ творчествомъ, имѣющимъ только субъективную цѣнность. Сторонники же метафизики видятъ въ гносеологіи необходимую пропедевтику къ метафизическимъ изслѣдованіямъ. Не оправдавъ научно своей гносеологической точки зрѣнія, метафизикъ всегда подвергнется упреку въ ненаучномъ, догматическомъ отношеніи къ своимъ задачамъ. Это обстоятельство создаетъ большія трудности для научной разработки положительныхъ философскихъ задачъ; прогрессивное движеніе философіи необходимо тормозится спорностью и неустановленностью гносеологическихъ принциповъ. Поэтому такъ мало сравнительно философскихъ силъ посвящается теперь разработкѣ метафизики.

Если, такимъ образомъ, при настоящемъ положеніи дѣлъ философіи, рѣшеніе и изслѣдованіе гносеологическихъ вопросовъ является самой существенной, ближайшей и необходимой научной задачей, то понятно, какъ важно для насъ, — помимо самостоятельныхъ работъ въ этой области, — ориентироваться въ результатахъ, достигнутыхъ другими изслѣдователями, особенно крупнѣйшими и вліятельнѣйшими представителями философской мысли послѣдняго времени. Изученіе и критическая оцѣнка исторически опредѣлившихся типовъ гносеологическихъ ученій образуетъ *conditio sine qua non* плодотворной самостоятельной работы надъ относящимися сюда вопросами. Эту потребность отчасти и имѣетъ въ виду удовлетворить предлагаемый нами разборъ гносеологіи Рила.

Среди современныхъ германскихъ философовъ одною изъ очень крупныхъ величинъ является Алоисъ Риль ¹⁾. Послѣ Вундта и Гартмана это несомнѣнно самый выдающійся изъ живущихъ теперь нѣмецкихъ философовъ. Его главный трудъ—„Философскій критицизмъ и его значеніе для положительной науки“ ²⁾—успѣлъ сдѣлаться безусловно необходимой книгой для всякаго занимающагося вопросами теоріи познанія и метафизики. Его доктрина оказываетъ уже значительное вліяніе на разработку гносеологии въ Германіи. Въ частности, его теоріи причинности отводится почетное мѣсто среди новѣйшихъ попытокъ разобраться въ этой важнѣйшей для гносеологии и метафизики проблемѣ ³⁾. Курсы исторіи философіи тоже стали отводить ему видное мѣсто среди представителей новѣйшаго критицизма. Все это, надѣмся, въ достаточной мѣрѣ оправдываетъ наше желаніе ближе всмотрѣться въ характерныя черты Рилевой гносеологии.

Историческое положеніе Рили обыкновенно опредѣляютъ указаніемъ на его принадлежность къ школѣ такъ называемыхъ критицистовъ или новокантіанцевъ. Но необходимо помнить, что говорить въ этомъ случаѣ о „школѣ“ можно лишь въ очень условномъ смыслѣ. Критицизмъ философскій самъ по себѣ отнюдь не составляетъ монополіи какой-либо

¹⁾ Родился въ 1844 г., съ 1873 по 83 гг. профессорствовалъ въ Грацѣ, въ 1883—1896—въ Фрейбургѣ, въ 1896—98—въ Килѣ и съ 1898 г.—въ Галле. Главныя сочиненія его: «Realistische Grundzüge» (1870), «Moral u. Dogma» (1871), «Begriff und Form d. Philosophie» (1872), «Der phil. Criticismus» (1876), «Ueber die wissenschaftliche und nichtwiss. Philosophie» (1883), «Giordano Bruno» (1889), «Beiträge zur Logik» (1892) и др.

²⁾ Der. philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, ВВ. I—II (Th. 1—2). Вторая часть второго тома переведена на русскій языкъ г. Е. Коршемъ подъ заглавіемъ: «Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма». М., 1888.

³⁾ Для примѣра мы можемъ указать на такія капитальныя работы, какъ Эдмунда Кенниа «Die Entwicklung des Causalproblems» (В. II, SS. 356—367) и проф. Л. М. Лопатина «Положительныя задачи философіи. Часть вторая. Законъ причинной связи, какъ основа умозрительнаго знанія дѣйствительности» (стр. 193—204).

школы, а скорѣе является обязанностью всякой философіи, претендующей на серьезное научное значеніе. Нѣсколько ближе это направленіе опредѣляется именемъ „новокантианства“. Но и подъ этимъ названіемъ обыкновенно разумѣютъ столько разнородныхъ доктринъ, стоящихъ къ Канту въ самыхъ различныхъ отношеніяхъ (не исключая и прямо отрицательнаго), что о „школѣ“ въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи. Критицизмъ и кантіанство, достойнымъ образомъ понимаемые, менѣе всего способны характеризовать именно школу, какъ группу единомышленниковъ, пропагандирующихъ и отстаивающихъ одни и тѣ же воззрѣнія. „Критицизмъ,—какъ справедливо утверждаетъ одинъ изъ новокантианцевъ,—если его понимать подлинно критически (*wenn er echt kritisch aufgefasst wird*), отнюдь не есть строго законченная *система*, а лишь строго научный *методъ*“¹⁾. Тѣмъ не менѣе, когда говорятъ о критицизмѣ и новокантианствѣ, подъ этимъ именемъ почти всегда разумѣютъ приблизительно одну и ту же группу мыслителей настоящаго времени и недавняго прошлаго; точно такъ же эти названія даютъ приблизительно вѣрное понятіе и о характерѣ самыхъ философскихъ работъ. Это объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что современныя философскія доктрины, чрезвычайно разнообразныя по своимъ положительнымъ или отрицательнымъ выводамъ, легче всего могутъ быть группируемы по степени близости къ тѣмъ или инымъ великимъ системамъ прошлаго: приверженцы Гегеля, сторонники прежняго такъ называемаго психологизма (Фриза, Гербарта, Бенеке), теологизирующія направленія (спекулятивный теизмъ, направленія стоящія подъ вліяніемъ Шлейермахера, Фихте, Аристотеля, Θомы Аквината) и т. д. Правда, при подобной классификаціи нѣкоторые мыслители все-таки не легко могутъ быть, безъ всякихъ оговорокъ зачисляемы въ разрядъ „последователей“ или „приверженцевъ“ той или иной школы. Таковыхъ, несмотря на несомнѣнно испытанное ими силь-

1) *H. Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange. 1876. S. 235.*

ное вліяніе прошлаго, удобнѣе разсматривать, какъ самостоятельныхъ мыслителей; слѣдуетъ только при этомъ помнить, что какъ самостоятельность, такъ и зависимость, по условіямъ современной умственной работы, отнюдь не могутъ быть безусловными. Независимыми въ такомъ смыслѣ надо считать изъ недавняго прошлаго—Лотце и Фехнера, изъ мыслителей самага послѣдняго времени и изъ доселѣ здравствующихъ—Гартмана, Вундта и Ницше. Отъ всѣхъ этихъ доктринъ замѣтнымъ образомъ отличается группа направленій, объединяемыхъ подъ именемъ „критическихъ“. Послѣднія почти исключительно сосредоточиваютъ свои изслѣдованія на вопросахъ гносеологическихъ; принимаясь же за обсужденіе вопросовъ метафизики, они ограничиваются либо отрицательно-критическимъ ихъ разсмотрѣніемъ, либо осторожнымъ взвѣшиваніемъ pro и contra, оцѣнкой возможностей и вѣроятностей. На знамени этихъ направленій съ наибольшимъ правомъ можетъ быть написано имя Канта, основателя критической философіи. Сравнительно недавно всѣхъ подобныхъ мыслителей и называли просто новокантіанцами. Но, въ виду несомнѣнныхъ и крупныхъ различій между ними, въ послѣднее время предпочитаютъ нѣсколько сузить понятіе новокантіанства, подводя подъ него лишь мыслителей, дѣйствительно болѣе или менѣе тѣсно примыкающихъ къ Канту; остальные же родственныя направленія получаютъ другія имена („критическій позитивизмъ“, „имманентная философія“, „эмпириокритицизмъ“ и т. п.). Общимъ же названіемъ какъ для нихъ, такъ и для новокантіанства остается „новѣйшій критицизмъ“. На причисленіе къ этой именно группѣ современныхъ мыслителей претендуетъ и самъ Риль уже заглавіемъ своего главнаго труда.

Но какое положеніе занимаетъ Риль въ предѣлахъ этой группы? Обыкновенно историки философіи (Фалькенбергъ, Ибервергъ-Гейнце, Зибертъ, Гартманъ въ своей „Geschichte der Metaphysik“ и др.), довольствуются въ отношеніи Рилиа простымъ причисленіемъ его къ критическимъ *позитиви-*

стамъ,—вмѣстѣ съ Лаасомъ и др. Но термины „позитивизмъ“, „позитивистъ“ въ современномъ философскомъ словоупотребленіи не отличаются опредѣленностью и устойчивостью своего смысла¹⁾. Подъ позитивизмомъ въ гносеологіи, какъ это выяснено нами въ другомъ мѣстѣ, слѣдуетъ разумѣть лишь извѣстную особенность въ истолкованіи логическаго характера познавательныхъ сужденій²⁾. Позитивизмъ въ этомъ случаѣ является противоположностью раціонализма. Ученіе Рилья съ этой точки зрѣнія позитивизмомъ назвать совершенно невозможно. Невозможно такъ назвать его и въ томъ случаѣ, если подъ позитивизмомъ разумѣть ограниченіе познанія только опытно даннымъ. Риль, какъ увидимъ, съ одной стороны, признаетъ, что познавательное сужденіе въ концѣ концовъ содержитъ въ себѣ логическую очевидность (т.-е. настаиваетъ на аналитической понятности отношенія между субъектомъ и предикатомъ позн. сужденія), что составляетъ существенный признакъ раціонализма; а съ другой стороны, онъ допускаетъ и извѣстный апріорный элементъ въ познавательныхъ аксіомахъ. Оче-

1) Эту неопредѣленность мы отмѣчали въ своей статьѣ «Типы гносеологическихъ ученій» (*Богосл. Вѣстникъ*, 1900 г., № 7, стр. 357—358): «Обыкновенно,—говорили мы,—подъ позитивизмомъ, имѣя въ виду отличительныя особенности воззрѣній основателя такъ называемой положительной философіи *Оюста Конта*, разумѣютъ стремленіе ограничиваться въ познаніи только даннымъ намъ въ опытѣ, ни на шагъ не выступая изъ рамокъ этого даннаго. Для теоретизированія *О. Контъ* собственно не оставлялъ мѣста. Теоретическая часть науки должна только опредѣлять координацію наблюдаемыхъ фактовъ (*la coordination des faits observés*). Естественно съ такой точки зрѣнія отрицаніе метафизики тоже обыкновенно считается характернымъ признакомъ позитивизма—и даже, пожалуй, болѣе, чѣмъ раньше указанная черта. Поэтому нерѣдко позитивистами называютъ *Ренана*, *Литтра*, *Стенсера*, *Рилья*, *Лааса*, *Милля*, *Дюринга*, *Авенариуса* и др. Такой разнородный подборъ именъ уже самъ по себѣ достаточно показываетъ, что понятіе позитивизма въ обыкновенномъ словоупотребленіи берется слишкомъ широко. Въ особенности ясно, что нельзя считать характерной чертой позитивизма отрицаніе возможности метафизики. Тогда пришлось бы, напр., и *Канта* причислять къ той же школѣ, а это значило бы отнять всякій смыслъ у классификаціи философскихъ направленій и отказаться отъ всякой попытки понять сложныя и запутанныя отношенія философскихъ партій».

2) *Ibid.*, стр. 357.

видно, что просто, безъ всякихъ оговорокъ, характеризовать его, какъ позитивиста, нельзя. А при неточности общей характеристики, само собою понятно, нельзя и правильно оцѣнить его значеніе въ разработкѣ современныхъ философскихъ проблемъ.

Чтобы сполна очертить фізіономію извѣстной гносеологической доктрины, необходимо рассмотретьъ ее съ нѣсколькихъ различныхъ точекъ зрѣнія и затѣмъ уже синтезировать результаты этого рассмотрѣнія въ одну общую концепцію. Такихъ точекъ зрѣнія мы можемъ указать четыре, соотвѣтственно числу сторонъ, съ которыхъ можетъ быть изслѣдуемо познаніе, составляющее предметъ гносеологии. 1) Съ *психологической* точки зрѣнія теорія познанія должна раскрыть *происхожденіе нашихъ представлений и понятій*, какъ элементовъ познанія, главнымъ образомъ, происхожденіе общихъ понятій и категорій. Вопросъ этотъ давно уже занималъ философовъ, и давно уже въ рѣшеніи его борются преимущественно два направленія. По одному основныя понятія нашего познанія пріобрѣтаются путемъ абстракціи отъ данныхъ внѣшней чувственности и внутренняго чувства, или путемъ извѣстной переработки этихъ данныхъ. По другому воззрѣнію, напротивъ, они составляютъ первоначальную принадлежность познающаго ума и, во всякомъ случаѣ, обнаруживаются при самыхъ первыхъ попыткахъ умственной дѣятельности. Въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемся съ противоположною *сенсуализма и интеллектуализма*, которая и образуетъ первое принципиальное различіе гносеологическихъ ученій.—2) Съ *логической* точки зрѣнія теорія познанія изслѣдуетъ *характеръ связи между элементами познанія*, объединенными въ познавательное сужденіе,—другими словами, отношеніе между субъектомъ и предикатомъ познавательнаго сужденія. Отношеніе это можетъ быть *аналитическимъ* или *синтетическимъ*. Аналитическія сужденія—*логически* очевидныя истины. Синтетическія же могутъ быть истинами очевидными, но не логически, а *фактически* или *интуитивно*. Какимъ характеромъ должны

обладать самая общія познавательныя сужденія? Въ рѣшеніи этого вопроса мы встрѣчаемся со вторымъ принципиальнымъ различіемъ гносеологическихъ ученій. Одни мыслители стремятся къ логической понятности истины и, — поскольку основой логической очевидности служить *законъ тождества*, а критеріемъ законъ противорѣчія, — стараются отношеніе субъекта и предиката въ познавательномъ сужденіи истолковать, какъ *отношеніе тождества*, критеріемъ же истинности аксіомъ считаютъ немыслимость противоположнаго, т.-е. законъ противорѣчія. Другіе философы, напротивъ, утверждаютъ, что только синтетическое сужденіе есть познавательное сужденіе, хотя они расходятся во мнѣніяхъ на счетъ того, что служить основой этого синтеза, — опытъ или апріорная интуиція. Здѣсь мы имѣемъ противоположность *раціонализма и позитивизма*¹⁾.—3) Третьею точкой зрѣнія на познаніе является собственно *гносеологическая*, съ которой рѣшается вопросъ объ *условіяхъ достовѣрности познавательныхъ аксіомъ* и объ основаніяхъ ихъ притязаній на всеобщее и необходимое значеніе. Здѣсь мы встрѣчаемся съ противоположностью *апріоризма и эмпиризма* (или *апостериоризма*).—4) Наконецъ, послѣдней точкой зрѣнія, съ которой могутъ быть классифицируемы гносеологическія ученія, является *метафизическая*. Вопросомъ, по которому здѣсь раздѣляются мнѣнія философовъ, является вопросъ *о согласіи познанія съ трансцендентной дѣйствительностью*. Въ рѣшеніи даннаго вопроса существуетъ два главныхъ направленія, — *реализмъ и феноменализмъ*.

Съ этихъ четырехъ точекъ зрѣнія мы и должны разсмотрѣть гносеологію Рила. Но такая характеристика, будучи

¹⁾ Съ принимаемымъ нами значеніемъ термина «позитивизмъ» вполне гармонируетъ воззрѣніе Конта на всякую теорію, «*comme ayant pour objet la coordination des faits observés*». Здѣсь дѣйствительно содержится отказъ отъ всякаго раціонализированія и отрицаніе попытки понять законы дѣйствительности. Подробнѣе объ этомъ см. въ цитированной нашей статьѣ «Типы гнос. уч.», стр. 357—8.

исчерпывающей въ отношеніи положительнаго содержанія разсматриваемой гносеологіи, не дасть еще намъ понятія касательно одной формальной подробности ея, являющейся однако весьма существенной при современныхъ условіяхъ разработки гносеологическихъ проблемъ. Этою подробностью является степень *критичности*, достигнутой данною гносеологической доктриной, или, наоборотъ, степень допущеннаго ею *догматизма*. Критичность мышленія со времени Канта сдѣлалась первымъ и самымъ главнымъ правиломъ философствованія. Но идеальная критичность выражается требованіемъ, чтобы при разработкѣ гносеологическихъ вопросовъ не дѣлать никакихъ догматическихъ допущеній и предположеній; другими словами, гносеологія, какъ выражаются нѣмцы, должна быть „*voraussetzungslose Disciplin*“, т.-е. опираться только на логику да на безспорные первичные факты сознанія¹⁾. Достиженіе этого идеала сопряжено, можно сказать, съ непреодолимыми трудностями. Догматизмъ въ постановкѣ и рѣшеніи гносеологическихъ проблемъ оказывается совершенно неизбѣжнымъ, по крайней мѣрѣ, въ настоящее время, и мы встрѣтимъ его, въ большей или меньшей степени, у всѣхъ критицистовъ, начиная съ Канта и кончая современными новокантіанцами и мыслителями родственныхъ имъ направленій. О мыслителяхъ другихъ направленій нечего ужъ и говорить. Слѣдовательно, задачей теоретиковъ познанія остается лишь возможный *minimum* догматизма. Понятно, что при характеристикѣ какого-либо гносеологическаго ученія очень интереснымъ является опредѣлить, насколько достигнута эта задача. Такимъ образомъ, къ четыремъ намѣченнымъ выше точкамъ зрѣнія присоединяется еще одна. Съ этой послѣдней точки зрѣнія мы и начинаемъ анализъ Рилевой гносеологіи.

¹⁾ См. весьма любопытную статью *Фолькельта*: «Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnisstheorie, als einer voraussetzungslosen Wissenschaft»,—въ *Philosophische Monatshefte*, Bd. 17.

II.

Предположенія Рилевой гносеологiи.

Два рода предположеній.—Допущенія, сдѣланныя въ самой постановкѣ задачи гносеологiи.—Предположенія и границы познанія по Рилю.

Извѣстно, что разумно поставить вопросъ для научнаго изслѣдованія предмета невозможно, не имѣя о немъ равно никакого понятія. Никто не спроситъ, какого цвѣта бываютъ геометрическія фигуры, потому что напередъ знаетъ, что къ природѣ геометрической фигуры, какъ таковой, не относится окрашенность въ тотъ или иной цвѣтъ. Значитъ, уже въ самой постановкѣ задачи своего изслѣдованія, въ опредѣленіи такъ называемыхъ *методологическихъ понятій* гносеологiи, Риль долженъ былъ сдѣлать нѣкоторыя допущенія касательно изслѣдуемаго предмета. Другого рода допущенія онъ необходимо долженъ былъ сдѣлать, описывая познаніе, какъ *реальный фактъ*, подлежащій анализу съ намѣченныхъ имъ себѣ точекъ зрѣнія. Мы разсмотримъ тѣ и другія допущенія.

а) Познаніе Риль опредѣляетъ,—въ отличіе отъ ощущеній и воспріятій, — какъ „всякое посредственное знаніе, производимое сознательными актами мысли и сопровождаемое рефлексіей (В. II, Th. I, S 1)“. ¹⁾ Оно, по его словамъ, „состоитъ въ процессѣ, посредствомъ котораго мы переходимъ отъ извѣстнаго познавательнаго содержанія къ нѣкоторому новому или, по крайней мѣрѣ, къ новой формѣ его; оно есть субъективный итогъ этого процесса“. Если мы назовемъ первое содержаніе „*апперципирующимъ* представленіемъ“, то получится выводъ, что „всякое познаніе *относительно*“, — что „значеніе его должно зависѣть отъ значенія этого апперципирующаго представленія (ibid)“. Такъ какъ это отношеніе можно мысленно продолжить, сколько

¹⁾ «Im Unterschiede von den Empfindungen... und Wahrnehmungen... nennen wir *Erkenntniss* alles mittelbare durch bewusste Denktacte hervorgebrachte, von Reflexion begleitete Wissen».

угодно, то всякое познаніе было бы *только* относительнымъ, если бы не существовало послѣднихъ апперципирующихъ представленій, имѣющихъ всеобщее значеніе. Понятія, служащія для связыванія одного представляемаго содержанія съ другимъ, Риль называетъ „формальными *познавательными* понятіями (formale Erkenntnissbegriffe)“. Эти понятія выражаютъ формы апперципированія и отвлекаются отъ познавательнаго процесса, подобно тому, какъ апперципирующія представленія образуются изъ познавательнаго матеріала (Erkenntnisstoff). Къ числу ихъ относятся понятія— *тождества, различія, цѣлаго, части, величины, причинности, взаимодѣйствія, цѣли* и т. п. „Ясно,—говоритъ Риль,—что значеніе познанія такъ же должно зависѣть отъ этихъ соединительныхъ понятій, какъ и отъ свойствъ содержательныхъ представленій. (II, I, 2)“.

Но кромѣ апперципирующихъ представленій и формальныхъ познавательныхъ понятій значеніе познанія, по мнѣнію Рилья, зависитъ еще отъ тѣхъ допущеній, какія мы дѣлаемъ относительно *бытія* вещей. Самая проблема познанія измѣняется въ зависимости отъ этихъ допущеній. „Для идеализма, разрѣшающаго вещи въ чистыя представленія, равно какъ и для обыденнаго реализма, который, какъ во снѣ, видитъ въ представленіяхъ самыя вещи, самая проблема, очевидно, теряетъ свой гносеологическій смыслъ и сводится на чисто логическій вопросъ объ условіяхъ и средствахъ формальнаго согласія между представленіями“ (ibid). Но это обстоятельство заставляетъ гносеологию вращаться въ логическомъ кругѣ: „она, съ одной стороны, не можетъ обрабатывать понятіе познанія, не допуская реальности вещей, на которыя простирается познаніе; а съ другой стороны, оправданіе этого допущенія и составляетъ прямо существенную часть ея задачи“ (II, I, 3). Какъ выйти изъ этого круга?—Риль находитъ выходъ въ такомъ соображеніи: „въ подобномъ кругѣ,—говоритъ онъ,—движется и всякое научное объясненіе; оно всегда кладетъ въ основу своихъ изысканій тѣ самыя положенія, которыя въ концѣ

исслѣдованія выставляются, какъ истинныя и достовѣрныя. Впрочемъ, мы ничего больше не утверждаемъ, какъ только то, что воспріятіе не есть чистое порожденіе нашего воображенія, что оно скорѣе указываетъ на реальность, для которой само служить явленіемъ или дѣйствиемъ, что вещи суть болѣе, чѣмъ только ощущенія или возможности ощущеній; мы утверждаемъ, что опытъ указываетъ на нѣчто или граничить съ чѣмъ-то, что само не есть опытъ (*ibid*)¹). Такой гипотетическій реализмъ, по его мнѣнію, болѣе соотвѣтствуетъ природѣ нашего опыта, чѣмъ любая идеалистическая гипотеза (II, I, 3—4). Познаніе, утверждаетъ онъ, только при допущеніи реального, а не воображаемаго лишь бытія становится проблемой. Тогда только возникаетъ задача объяснить возможность познанія. Основной вопросъ *гносеологии* онъ формулируетъ такъ: „при какихъ предположеніяхъ познаніе имѣетъ реальное значеніе (II, I, 4)?“ Поэтому онъ и заявляетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ: „Я въ ниже слѣдующихъ изысканіяхъ выхожу изъ реалистической гипотезы (II, I, 18)“. Здѣсь мы должны констатировать догматизмъ нашего мыслителя: какъ постановка, такъ и формулировка гносеологической проблемы вполне возможны и безъ реалистическаго предположенія.

Противъ возможности гносеологии, замѣчаетъ Риль, могутъ возражать, указывая на измѣнчивость самаго понятія о познаніи¹). Спрашивается: о возможности какого же познанія будетъ трактовать гносеологія? Риль на это, прежде всего, отвѣчаетъ, что познаніе не просто измѣняется, а развивается, прогрессируетъ; а „законъ развитія, въ этомъ случаѣ, есть законъ усовершенствованія, знакомство съ которымъ (закономъ) не только дѣлаетъ насъ способными

1) Какъ примѣръ такой измѣнчивости, Риль приводитъ понятіе о познаніи Платона и Ньютона. Платонъ цѣнилъ чистыя понятія выше фактовъ. По мнѣнію Ньютона, самыя блестящія гипотезы суть не болѣе, какъ фикціи, доколѣ онѣ не подверглись опытной провѣркѣ. Платонъ искалъ *прекрасныхъ* причинъ, духовныхъ совершенствъ, Ньютонъ — причинъ *истинныхъ*, установленныхъ согласно указаніямъ опыта.—S. 5.

понять раннѣйшія стадіи, но и предвидѣть направленіе будущаго образованія“ (II, I, 6—7). Затѣмъ онъ находитъ возможнымъ сдѣлать такое допущеніе, что положительный способъ познанія (*die positive Erkenntnisweise*) вообще не будетъ замѣненъ какимъ-либо другимъ, хотя и весьма вѣроятно, что нѣкоторыя односторонности его будутъ удалены. Поэтому онъ полагаетъ, что гносеологія должна имѣть исходнымъ пунктомъ современное состояніе знанія, при чемъ, само собою понятно, на ея долю выпадаетъ не только теоретическая, но и *нормативно-практическая* задача, — конструировать идеальное понятіе познанія, къ которому положительное изслѣдованіе стремится постепенно приблизиться (II, I, 7).

Такимъ образомъ, вѣра въ прогрессивно совершенствующійся ростъ познанія и понятность для насъ закона этого прогресса составляетъ еще новое допущеніе Рилевой гносеологіи.

Вопросъ о реальномъ значеніи познанія, составляющій главный предметъ гносеологіи, надо, по мнѣнію Рилья, отличать отъ вопроса о его *происхожденіи*. Гносеологическая и гносеогенетическая проблема—двѣ вещи различныя. Первая принадлежитъ собственно философіи, а послѣдняя—психологіи и физиологіи (II, I, 7). Это отличіе теоріи познанія отъ психологіи познанія онъ иллюстрируетъ различіемъ понятій *априорности* и *врожденности*. Эти понятія часто смѣшиваются. Смѣшивалъ ихъ иногда даже самъ Кантъ, впервые ясно указавшій на необходимость яснаго ихъ различенія. Врожденная идея должна по времени предшествовать опыту, быть его психологическимъ *præsumptum*. Иное дѣло—идея априорная. „Чисто априорныхъ представленій въ психологическомъ смыслѣ не существуетъ“, утверждаетъ Риль: „слово *a priori* обозначаетъ логическое, а не временное отношеніе между двумя представленіями или комбинаціями представленій. А *præsumptum* есть апперципирующее представленіе въ своемъ отношеніи къ апперципируемому, а *præsumptum*—предикатъ аналитическаго сужденія въ отношеніи

къ своему субъекту, а *ргіогі*—основаніе въ отношеніи къ слѣдствію, законъ—въ отношеніи къ подчиненнымъ ему фактамъ. А *ргіогі*, напр., понятіе протяженія въ отношеніи къ понятію тѣла, законъ тяготѣнія—къ движенію луны, хотя онъ и былъ установленъ *a posteriori*, анализомъ этого движенія въ связи съ закономъ свободнаго паденія. Законы геометріи суть *a ргіогі* для общихъ законовъ механическаго движенія, эти послѣдніе суть *a ргіогі* для молекулярныхъ движеній, изслѣдуемыхъ физикой и т. д. (II, I, 8—9)⁴.

Такимъ образомъ, понятіе *апріорности* имѣетъ, по большей части, относительное значеніе. Отъ этой относительной, или *эмпирической* *апріорности*, какъ называетъ ее Риль, онъ отличаетъ *апріорность чистую и абсолютную*. Абсолютно *апріорными* считались, напр., въ догматическомъ *раціонализмѣ* онтологическія понятія, которыя разсматривались какъ необходимыя условія для опредѣленія понятія всего сущаго вообще. Для идеализма ¹⁾ также существуетъ абсолютная *апріорность*: для *раціоналистическаго*—формы мышленія, для *сенсуалистическаго*—ощущенія. Критическій *раціонализмъ*, исповѣдуемый самимъ Рилемъ, по его словамъ, не признаетъ *апріорности абсолютной*, но признаетъ *апріорность чистую*, какъ слѣдствіе отношенія сознанія къ опыту (II, I, 9, vgl. 10). ²⁾ Такими чисто *апріорными* являются законы представленія, которые относятся ко всѣмъ представленіямъ, подобно тому, какъ законы механики опредѣляютъ всѣ возможныя движенія. Эти законы суть *условія сознанія*. Они отвлекаются отъ понятія опыта вообще. Такимъ об-

¹⁾ Подъ идеализмомъ Риль разумѣетъ феноменализмъ.

²⁾ Считаемо нужнымъ замѣтить, что употребляемые здѣсь термины—«*раціонализмъ*», «*эмпиризмъ*», «*сенсуализмъ*» и др.—не всегда имѣютъ у Риль то значеніе, какое мы имъ выше усвоили. Это объясняется какъ неустойчивостью самаго смысла этихъ терминовъ, такъ и тѣмъ, что Риль вообще не слишкомъ заботится о точности своей терминологіи тамъ, гдѣ неточность не мѣшаетъ пониманію его мыслей. Въ дальнѣйшемъ изложеніи, гдѣ это будетъ нужно, мы станемъ отмѣчать эти неточности въ его словупотребленіи. Въ настоящемъ же случаѣ читатели сами безъ труда поймутъ, какія историческія явленія имѣетъ онъ въ виду.

разомъ, гносеологию можно назвать *теоріей общаго опыта* (II, I, II).

Изъ сказаннаго касательно понятія апіорности ясно, какъ Риль отличаетъ ее отъ прирожденности. „Нативизмъ и эмпиризмъ,—говоритъ онъ, суть психологическія, а не гносеологическія противоположности ¹⁾. Прирожденными могутъ быть расположенія къ приобрѣтенію апостеріорныхъ представленій,—напр., извѣстныя формы ассоціаціи, — и наоборотъ, вполне мыслимо, что апіорныя условія опыта не приносятся съ самымъ рожденіемъ (II, I, 12)“. Отсюда же становится понятнымъ, какимъ фиктивнымъ должно казаться Рилю то примиреніе апіоризма и эмпиризма, которое нѣкоторые мыслители думаютъ находить въ эволюціонной теоріи. Если опытъ внѣ и до сознанія невозможенъ, то, значитъ, и опытъ расы, результаты котораго являются врожденными индивидууму, подчиняется въ своемъ развитіи общимъ законамъ сознанія (II, I, 12—13). Для психологіи познанія Риль, впрочемъ, признаетъ за эволюціонной теоріей большое значеніе. По подобнымъ же соображеніямъ онъ усваиваетъ подчиненное только значеніе и физиологической психологіи (II, I, 13—14).

Не трудно видѣть, что въ основѣ всѣхъ приведенныхъ разсужденій о необходимости и возможности разработывать гносеологию независимо отъ психологіи лежитъ мысль о неизмѣнности законовъ сознанія,—о томъ, что открываемыя путемъ логическаго анализа начала *нашего* опыта суть вѣчныя начала всякаго познанія, что они управляютъ, хотя бы и бессознательно, человѣческимъ духомъ въ его самыхъ

¹⁾ Это замѣчаніе мы признаемъ справедливымъ только относительно нативизма. Что же касается эмпиризма, то Риль суживаетъ его значеніе. Понятіе «эмпиризма» указываетъ не только на генезисъ нашего познанія, но и на условія его объективнаго значенія. Слѣдовательно, къ апіоризму (чисто гносеологической точкѣ зрѣнія) онъ образуетъ не меньшую противоположность, чѣмъ и къ нативизму. Такое пониманіе эмпиризма, какъ увидимъ, не осталось безъ вліянія на исслѣдованіе Рили. Оно лишило опредѣленности его постановку вопроса объ условіяхъ объективности нашего знанія и внесло нѣкоторую спутанность въ рѣшеніе этого вопроса.

первыхъ познавательныхъ шагахъ, и они же будутъ управлять человѣческимъ умомъ на самыхъ высшихъ ступеняхъ его развитія. Эта мысль—несомнѣнно догматическая. Признать такое значеніе за *логическими* законами мышленія, конечно, необходимо; и мы не въ силахъ даже вообразить себѣ противоположное положеніе вещей. Но что касается категорій и нѣкоторыхъ апперципирующихъ представленій, руководящихъ нашимъ сознательнымъ опытомъ, то усвоить имъ такое абсолютное значеніе невозможно. Мы видѣли, что самъ Риль въ числѣ „формальныхъ познавательныхъ понятій“ указываетъ понятіе „цѣли“; но на необходимости этого понятія онъ въ послѣдствіи и самъ не слишкомъ-то рѣшительно настаиваетъ (vgl. II, II, 2 Abschn., Kap. 2), да и вообще нельзя его приравнять по значенію къ такимъ, напр., понятіямъ, какъ причинность. До нѣкоторой степени то же можно сказать и о другихъ понятіяхъ. А если мы обратимся къ исторіи человѣческой мысли, то увидимъ, что нерѣдко считались непреложными аксіомами познанія такія положенія, которымъ однако нельзя усвоить такого значенія. Здѣсь, не касаясь нѣкоторыхъ уже черезчуръ наивныхъ положеній древнихъ философовъ, мы можемъ указать на два положенія, которыя и по настоящее время стоятъ въ нѣкоторыхъ головахъ, какъ абсолютно истинныя. Первое гласитъ: „ex nihilo nihil fit, nil fit ad nihilum“. Второе: „res ibi agere non potest, ubi non est“. Между тѣмъ оба эти положенія не отличаются безусловной принудительностью для мысли ¹⁾. Намъ кажется, что психологія познанія могла бы дать надежныя средства для распознаванія дѣйствительно основныхъ и существенныхъ принциповъ.

Правда, Риль, отрицая значеніе для гносеологіи гносеогенетическихъ изысканій, производимыхъ путемъ психологическаго анализа, и удѣрживая только логическій анализъ научнаго опыта, можетъ оправдаться утвержденіемъ, что апіорные принципы познанія, въ послѣдней инстанціи, сво-

¹⁾ Д. С. Милль, Система логики, пер. В. Н. Ивановскаго, стр. 606—607.

дятся на *логическіе* законы. И мы увидимъ въ послѣдствіи, что онъ такъ именно и дѣлаетъ. Но, въ такомъ случаѣ, онъ является догматичнымъ въ другомъ отношеніи: онъ, значить, въ самой постановкѣ задачи своихъ гносеологическихъ изысканій провозглашаетъ *раціонализмъ*, предрѣшаетъ то, что только въ теченіе самаго изслѣдованія должно быть рѣшено.

б) Задачей философіи искони считалось познаніе сущности вещей. Возможно ли въ настоящее время ставить ей такую задачу? Разрѣшима ли эта задача? Риль на этотъ счетъ разсуждаетъ довольно своеобразно. „До пресыщенія, говорить онъ, повторялось утвержденіе, что разсудокъ не знаетъ сущности вещей. Но мы можемъ спросить наоборотъ: имѣютъ ли вещи какую-либо сущность внѣ разсудка? Не есть ли то, что мы называемъ ихъ сущностью, порожденіе нашей мысли? Для опыта мы за его сущность считаемъ постоянное и однообразное въ явленіяхъ, потому что только на основаніи постоянства и однообразія явленія вообще могутъ быть понимаемы. Поэтому понятіе сущности есть ближайшимъ образомъ вспомогательное логическое понятіе. Чтобы отличить существенное отъ несущественнаго, явленія подчиняются понятіямъ рода и вида. Но какъ вѣрно то, что эти послѣднія понятія создаются нашимъ разсудкомъ, такъ же вѣрно и то, что зависимая отъ нихъ, чрезъ нихъ только познаваемая сущность вещей есть продуктъ мышленія. Смотри по связи, въ какую ставится опредѣленное явленіе мышленіемъ, измѣняется и сущность его, такъ что одно и то же явленіе можетъ имѣть различную сущность“⁴. (II, II, 25). Одни и тѣ же явленія могутъ въ одной наукѣ разсматриваться, какъ существенныя, въ другой,—какъ несущественныя. Такъ, напр., для физиологіи образуетъ существенную разницу то обстоятельство, разовьется ли извѣстная конечность въ плавникъ, ногу или руку; между тѣмъ для теоріи происхожденія организмовъ эта разница, напротивъ, является несущественной: для нея болѣе важнымъ представляется показать гомологичность или суще-

ственную однородность въ морфологическомъ отношеніи рыбаго плавника, лошадиного копыта и человѣческой руки. „Такимъ образомъ, сущность есть не только логическое, но и относительное понятіе“ (II, II, 26).—„Только мышленіе создаетъ различіе между существеннымъ и несущественнымъ, равно какъ оно же создаетъ и различіе между необходимымъ и случайнымъ. Не вещи сами, а наши понятія о вещахъ имѣютъ сущность въ собственномъ смыслѣ слова. Мы можемъ поэтому утверждать, что намъ относительно ихъ ничего нѣтъ болѣе извѣстнаго, какъ именно ихъ сущность“ (II, II, 27). Но если такъ дѣло обстоитъ съ эмпирическими понятіями, то въ еще большей мѣрѣ это надо сказать о понятіяхъ, выражающихъ „общія отношенія мыслимаго“. Сущность этихъ понятій вполне познаваема. То, что дано намъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ, познается нами такъ и настолько, какъ и насколько дано; но то, что мы „примышляемъ (hinzudenken)“ къ этимъ даннымъ, чтобы внести единство въ наше опытное познаніе,—познается всецѣло. Что такое матерія сама по себѣ, независимо отъ воспріятій, чрезъ которыя мы только и познаемъ ее, это непостижимо, да въ сущности и вопросъ-то это праздный. Но что такое субстанція сама въ себѣ или въ своей сущности, это вполне познаваемо, потому что понятіе о ней всецѣло создается разсудкомъ. „Мыслить нѣчто, напр., тѣло, какъ субстанцію, значитъ употреблять понятіе этого нѣчто, какъ субъектъ всѣхъ относящихся къ нему сужденій, провозглашать его по своему бытію независимымъ отъ нашего представленія и,—въ отношеніи къ перемѣннѣмъ обстоятельствамъ, въ которыя оно вступаетъ или можетъ вступить,—полагать его постояннымъ и самому себѣ равнымъ. Въ этихъ опредѣленіяхъ отношенія состоятъ вся сущность понятія, называемаго нами субстанціей“ (II, II, 27).

Такимъ образомъ Риль получаетъ выводъ, что сущность вещей непознаваема только въ томъ случаѣ, „если непознаваемое въ вещахъ называть ихъ сущностью“ (ibid.). Необходимо согласиться, что онъ здѣсь слишкомъ легко и дог-

матически рѣшаетъ вопросъ о познаваемости сущности вещей. Утвержденіе, что искать за предѣлами феноменальнаго бытія подлинную сущность вещей, стремиться познать эту сущность въ ея независимости отъ нашихъ воспріятій, значить заниматься вздорными вопросами, что въ вещахъ нѣтъ никакой сущности, кромѣ той, какую мы сами въ нихъ влагаемъ, это утвержденіе, на нашъ взглядъ, имѣетъ смыслъ при одномъ изъ слѣдующихъ двухъ допущеній: или—что кромѣ явленій никакихъ вещей въ себѣ не существуетъ (феноменализмъ), или же—что вещи въ себѣ существуютъ такъ, какъ намъ являются (наивный реализмъ). Оба допущенія догматическія, т.-е. еще нуждающіяся въ оправданіи. Риль, какъ увидимъ, ближе стоитъ ко второму.

Познаваемость сущности вещей является однимъ изъ главныхъ предположеній Рилевой гносеологіи, оказавшимъ большое влияніе на постановку и рѣшеніе многихъ вопросовъ ¹⁾.

Другимъ, не менѣ важнымъ, предварительнымъ допущеніемъ, оказывающимъ влияніе на весь общій характеръ Рилевой гносеологіи, является утвержденіе *соотносительности субъекта и объекта*. Этимъ заранѣе устраняются съ арены

1) Это особенно замѣтно на его разсужденіяхъ о реальности внѣшняго міра. Но отчасти это предрѣшается и самымъ его пониманіемъ вещей въ себѣ. Въ стремленіи ума къ познанію вещей въ себѣ онъ видитъ простой отголосокъ платонизма съ его стремленіемъ примѣшивать этическую оцѣнку къ чисто-теоретическимъ изслѣдованіямъ. Вещь въ себѣ есть понятіе совершенно необходимое. Но понятіе это „служитъ только для прикрѣпленія явленія къ независимой отъ нашего представленія реальности“ (II, II, 28). „Оно необходимо и неопровержимо для всякаго, кто не желаетъ считать свои чувственные представленія лишенными основы“ (ibid.). Но „человѣкъ по субъективнымъ основаніямъ склоненъ переоцѣнивать неизвѣстное, отдавать ему предпочтеніе предъ извѣстнымъ. Его практическое недовольство дѣйствительностью оказываетъ влияніе и на теоретическое разсмотрѣніе послѣдней“ (ibid.). „Вещь въ себѣ, которая разумнымъ образомъ должна быть понимаема только какъ коррелятъ явленій, и, какъ таковая, должна и познаваться чрезъ явленія, Кантъ превратилъ въ нѣкоторый родъ высшаго существа, въ ноумень“ (ibid.). Разницу между взглядомъ на вещи Рилиа и *наивнымъ реализмомъ по содержанію* указать трудно. Формальная разница (съ методологической точки зрѣнія), конечно, громадная, потому что взглядъ Рилиа покоится всетаки на критическомъ изслѣдованіи условій проблемы и входящихъ въ нее понятій.

Философскихъ споровъ самые вопросы о трансцендентной сущности объектовъ и познающаго духа. Ни субъектъ не долженъ изъясняться изъ объекта (какъ въ материализмѣ), ни объектъ изъ субъекта (какъ въ спиритуализмѣ), ни духъ не можетъ считаться болѣе извѣстнымъ, чѣмъ матерія, ни матеріальные атомы не могутъ претендовать на такую большую достовѣрность. Самое противоположеніе субъекта и объекта есть результатъ абстракціи отъ познавательнаго процесса. „Въ опытѣ не можетъ существовать ни одного чисто-физическаго факта, равно какъ и ни одного чисто-духовнаго. Факты опыта суть явленія психофизическія... Каждое отношеніе, которое мы или воспринимаемъ, какъ существующее между самими вещами, или предполагаемъ, есть ближайшимъ образомъ отношеніе между нашими ощущеніями. И даже наше самовоспріятіе (если умѣстно здѣсь выраженіе воспріятіе) возможно только посредствомъ сознанія противоположности къ какому-либо внѣшнему воспріятію. Явленія, а съ ними только мы въ опытѣ и имѣемъ дѣло, относительно не только въ общемъ смыслѣ, потому что относятся къ какому-либо сознанію, но и въ томъ особомъ смыслѣ, что внѣшнія явленія стоятъ въ неразрывномъ отношеніи взаимности къ внутреннимъ. Этотъ основной фактъ чувственнаго сознанія называютъ принципомъ соотносительности объекта и субъекта“ (II, II, 30). Только „мы материалистическими или спиритуалистическими гипотезами создаемъ противоположность тѣла и духа, т.-е. дѣлаемъ изъ нашихъ абстракцій субстанции, а потомъ и предпринимаемъ тщетныя попытки вывести духовное изъ физическаго или понять физическое изъ духовнаго“ (II, II, 30).

Это возрѣніе Рилья, которое съ точки зрѣнія эмпирической психологіи представляется самымъ естественнымъ и, если угодно, самымъ научнымъ, съ философско-критической точки зрѣнія производитъ впечатлѣніе какой-то резиньяціи, необоснованнаго отказа отъ проблемы. Пусть эмпирически субъектъ и объектъ всегда даны въ соотношеніи; но вѣдь мыслить-то мы не можемъ о нихъ иначе, какъ противопо-

ставляя ихъ другъ другу. Что же? Эта потребность нашей мысли выражаетъ ли хоть сколько-нибудь природу мыслимыхъ предметовъ? Дѣйствительно ли они противоположны? Риль говоритъ, что противоположеніе создается только нашею мыслью. Въ такомъ случаѣ, почему же не признать ихъ тождества, что и дѣлаютъ (каждый по своему) матеріализмъ и спиритуализмъ? Риль признаетъ матеріализмъ и спиритуализмъ метафизическими точками зрѣнія, неумѣстными въ гносеологіи (II, II, 36). Но въ такомъ случаѣ, почему же не отнестись къ этой противоположности съ гносеологической точки зрѣнія, какъ это дѣлаютъ, наприм., Кантъ, а изъ современныхъ мыслителей Гартманъ? Противоположность *имманентнаю* сознанию и *трансцендентнаю* (вещей въ себѣ) нельзя игнорировать, не обезобразивая самага существа гносеологической проблемы. У Риля мы видимъ отказъ отъ всякихъ поисковъ трансцендентнаго. Но для этого отказа, во всякомъ случаѣ, недостаточно эмпирическихъ основаній ¹⁾. Далѣе, при этомъ отказѣ теряетъ собственно научно-философскій смыслъ проблема реальности внѣшняго міра, которой, однако, Риль занимается, потому что для эмпирическаго-то сознанія міръ, разумѣется, реально существуетъ; и мы увидимъ, что въ рѣшеніи этого вопроса Риль постоянно вынужденъ впадать въ *restitutio principii*.

Вслѣдъ за относительностью субъекта и объекта, дальнѣйшимъ необходимымъ предположеніемъ познанія Риль выставляетъ *гносеологическую первоначальность ощущенія* (II, II, Abschn. I, Cap. I, §§ 6—7). Какъ для рѣшенія математической задачи важно правильно составить уравненіе, такъ и въ философіи—самое главное правильная постановка вопро-

¹⁾ Кромѣ эмпирико-психологическихъ основаній Риля къ этому побудило и наблюденіе надъ историческими судьбами философіи. Онъ находитъ, что по своимъ лучшимъ традиціямъ философія совпадаетъ съ положительной наукой и въ настоящее время должна вполне съ нею слиться (II, II, Abschn. I, Cap. I, § 2, SS 5—12). Положительная же наука не имѣетъ дѣла ни съ какими трансцендентностями. Забѣгая метафизику, она не беретъ однакоже на себя ея задачъ во всей полнотѣ. *Спеціально* философской задачей, по Рилу, остается только „общее ученіе о наукѣ“ (II, II, 21).

са. „Если ставится вопросъ, какъ изъ атомовъ и ихъ движеній должны происходить ощущеніе и сознаніе, то отвѣтъ на этотъ вопросъ невозможенъ, но только по тому, что вопросъ поставленъ ложно. Здѣсь страннымъ образомъ дѣлается видъ, что будто бы атомы даны намъ раньше и знакомѣе, чѣмъ ощущенія, такъ что мы только будто бы въ послѣдствіи, неизвѣстно какъ, достигаемъ обладанія послѣдними. Если же мы, напротивъ, будемъ выходить изъ того, что дѣйствительно въ опытѣ дано первоначально, т.-е. изъ сознанія ощущенія, и станемъ спрашивать, какъ мы приходимъ къ предположенію атомовъ, то только тогда вопросъ приводится къ своей правильной формѣ и уже постановкой своей въ этой формѣ почти рѣшается. Очевидно, мы заключаемъ о существованіи атомовъ изъ нашихъ внѣшнихъ воспріятій, т.-е. мы заключаемъ о немъ, въ послѣдней инстанціи, изъ нашихъ ощущеній. Предположеніе атомовъ для объясненія ряда фактовъ во внѣшнемъ воспріятіи удовлетворяетъ потребность разсудка возможно большее число явленій вывести изъ одного и того же понятія“ (II, II, 31). Не слѣдуетъ забывать, что „въ существованіи атомовъ можно усумниться, и въ немъ дѣйствительно сомнѣваются, а существованіе ощущеній вполне достовѣрно“ (II, II, 32). На этой первоначальности ощущеній онъ настаиваетъ въ особенности, въ виду возможныхъ притязаній физиологін. „Къ внѣшнему міру,—говоритъ онъ,—который мы знаемъ только чрезъ наши ощущенія, принадлежитъ и мозгъ, который мы видимъ и изслѣдуемъ. Онъ данъ только, какъ явленіе для другого мозга, который видитъ и изслѣдуетъ. Если, такимъ образомъ, физиологъ вздумаетъ разсматривать ощущенія, только какъ явленія, сопровождающія извѣстные процессы въ мозгу, то психологъ, съ своей стороны, въ правѣ перевернуть это воззрѣніе и скорѣе самые эти процессы въ мозгу объявить явленіями, сопровождающими ощущенія“ (II, II, 34) ¹⁾. Даже истолкованіе ощущеній, какъ

¹⁾ Любопытно, что даже даннымъ физиологін органовъ чувствъ Риль не придастъ важнаго значенія для критики гносеологической цѣнности предста-

знаковъ нѣкоторыхъ перемѣнъ въ объектѣ, Риль считаетъ посягательствомъ на ихъ гносеологическую первоначальность, потому что самыя эти перемѣны мы предполагаемъ только на основаніи своихъ ощущеній (II, II, 33).

Этимъ мы закончимъ обзоръ главнѣйшихъ предположеній Рилевой гносеологіи. Указанныя предположенія во многомъ *предопредѣлили* характеръ самой доктрины. Понятно, что научная цѣнность послѣдней въ глазахъ различныхъ критиковъ будетъ различной, смотря по тому, въ какой мѣрѣ каждый изъ нихъ признаетъ законнымъ и необходимымъ то или иное предположеніе.

III.

Ученіе Рила о происхожденіи элементовъ познанія.

Ощущеніе, воспріятіе и представленіе. — Чувственный и интеллектуальный элементъ въ представленіи времени. — Происхожденіе представленія пространства. — Происхожденіе понятія причины. — Интеллектуальный элементъ въ понятіи субстанціи. — Общее положеніе Рила относительно интеллектуализма и сенсуализма.

Переходимъ теперь къ указанію типичныхъ чертъ Рилевой доктрины, поскольку онѣ сказываются въ рѣшеніи основныхъ гносеологическихъ вопросовъ. Здѣсь прежде всего предъ нами встаетъ вопросъ: какое положеніе занимаетъ нашъ мыслитель въ спорѣ *сенсуализма* и *интеллектуализма* о происхожденіи элементовъ познанія?

Соотвѣтственно сдѣланному Рилемъ различенію въ процессѣ познанія двухъ элементовъ, — апперципирующихъ со-

вленій. Если мы говоримъ, что ощущеніямъ соотвѣтствуютъ движенія, то это должно разумѣть такъ, что имъ соотвѣтствуютъ процессы, которые внѣшнимъ нашимъ чувствамъ, осязанію и зрѣнію, представляются движеніями, а потому и должны быть мыслимы, какъ движенія въ тонѣ этихъ представленій (II, II, 37). Хотѣть вывести звукъ изъ движенія — значитъ хотѣть вывести слуховое ощущеніе изъ зрительнаго представленія (II, II, 39). Существо, которое бы мыслило, наприм., такъ же преимущественно обонятельными представленіями, какъ мы мыслимъ зрительными и осязательными, вѣроятно, иначе понимало бы отношеніе объективныхъ процессовъ природы къ нашимъ субъективнымъ состояніямъ (II, II, 33, 39; II, I, 27).

держательныхъ представлений и формъ апперцепціи,—мы должны разсмотрѣть, какъ онъ учитъ о составѣ и происхожденіи первоначальнаго, непосредственнаго знанія ¹⁾ и какъ объясняетъ генезисъ формальныхъ познавательныхъ понятій. Къ числу формъ апперцепціи, кромѣ категорій, Риль относитъ и представленія пространства и времени.

а) Первоначальными элементами познанія вообще являются *ощущенія и воспріятія* и возникающія изъ нихъ *представленія*. Самымъ элементарнымъ знаніемъ является сужденіе объ отношеніи ощущеній или представлений.

Раскрытіе своего взгляда на ощущеніе Риль начинаетъ разборомъ мнѣній объ этомъ предметѣ *Кондильяка, Гербарта* и *Канта*. Первый видѣлъ въ ощущеніяхъ единственный источникъ и единственную форму познанія. Противъ его мнѣнія, что всѣ психическія дѣятельности, принадлежать ли онѣ къ разсудку или волѣ, можно *аналитически* вывести изъ ощущенія, что онѣ суть только преобразованныя ощущенія, Риль утверждаетъ необходимость, наряду съ ощущеніями, другого источника познанія, который онъ полагаетъ не въ Локковской „рефлексіи“ и не въ пассивно возникающихъ „ассоціаціяхъ ощущеній“, а въ „активной сторонѣ сознанія“, въ нашей способности соединять, раздѣлять, сравнивать, различать и т. д.,—однимъ словомъ въ „дѣятельности апперцепціи“ (II, I, 29). То-же говоритъ онъ и противъ Гербарта, взглядъ котораго отличается, по его словамъ, отъ Кондильякова въ сущности только тѣмъ, что простыя ощущенія почему-то называются у него представленіями (II, I, 29—31). Въ Кантовой гносеологіи ощущеніе, по словамъ Риля, играетъ довольно искусственную роль. Оно само по себѣ, по Канту, отнюдь не есть источникъ познанія, подобный воззрѣніямъ пространства и времени, и не можетъ быть основаніемъ для сужденій, имѣющихъ объективное значеніе (II, I, 31 ff.).

¹⁾ Называя его непосредственнымъ, мы имѣемъ въ виду только его *логическую* характеристику. Въ *психологическомъ* отношеніи оно можетъ оказаться и не непосредственнымъ.

Самъ Риль въ гносеологическомъ отношеніи ставитъ ощущенія очень высоко. „Что все познаніе начинается съ ощущенія,—говоритъ онъ,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію, но точно такъ же достовѣрно,—хотя съ этимъ и не всѣ согласны,—что оно въ концѣ концовъ должно и сводиться къ ощущенію, если только оно должно быть дѣйствительнымъ познаніемъ. Ибо пробный камень познанія есть его подтвержденіе опытомъ. Но что значить это подтвержденіе, какъ не удостовѣреніе посредствомъ ощущенія (II, I, 26)“? Ощущеніе провѣряетъ всѣ гипотезы и законы природы. „Познаніе описываетъ какъ бы параболу, которая поднимается съ почвы опыта, образуемой ощущеніями, и опять опускается на эту почву“ (II, I, 26—27). вмѣстѣ съ Гельмгольцемъ онъ провозглашаетъ ощущеніе послѣднимъ *критеріемъ* опыта (II, I, 27). Но психологическій процессъ ощущенія онъ не считаетъ совершенно пассивнымъ и совершающимся исключительно механически въ предѣлахъ переживаемыхъ раздраженій. Онъ, напротивъ, признаетъ его *сложнымъ* процессомъ, потому что „онъ, кромѣ восприимчивости сознанія, включаетъ въ себя еще одну психическую дѣятельность, которую, по ея существенной формѣ, слѣдуетъ назвать актомъ *сужденія*“ (II, I, 34 ff.). Всякое ощущеніе не только сопровождается, но и въ значительной мѣрѣ опредѣляется извѣстнымъ *чувствомъ* (Gefühl). Напр., ощущеніе мускульнаго напряженія при движеніи и сопротивленіи соединено съ чувствомъ собственнаго усилія. Мы ощущаемъ напряженіе и сопротивленіе только въ мѣру нашего чувства усилія; и, наоборотъ, мы узнаемъ объ этомъ чувствѣ только въ отношеніи ощущаемаго сопротивленія (II, I, 36). Чувство въ процессѣ ощущенія является субъективнымъ элементомъ, а качество (= то, что ощущается) объективнымъ (II, I, 38). Такимъ образомъ, „ощущеніе состоитъ во взаимодействіи объективныхъ и субъективныхъ элементовъ, оно есть единство качества и чувства“ (ibid.). Въ чувствѣ выражается активность сознанія. При ближайшемъ разсмотрѣніи эта психическая дѣятельность совпа-

даетъ съ актомъ сужденія (II, I, 38—39). Присутствіе въ ощущеніи акта сужденія будетъ особенно ясно, если припомнить, что, согласно Веберу, ощущеніе есть сознаніе *различія* двухъ раздраженій. Здѣсь даны намъ и элементы сужденія (II, I, 47). Но и помимо этого, всякое сужденіе въ качествѣ своей основной части содержитъ положеніе (Setzung) какого-либо качества или комплекса качествъ. Простѣйшей формой сужденія будетъ положеніе ощущаемого качества ¹⁾. Чувство и выражаетъ это положеніе качества (II, I, 43—44).

Какъ видимъ, Риль старается, вопреки сенсуализму, интеллектуализировать наиболѣе чувственный познавательный актъ—ощущеніе.

Отъ простыхъ ощущеній Риль отличаетъ *воспріятія*, которыя онъ опредѣляетъ, какъ „пространственно и временно ограниченное множество ощущеній“ (II, I, 187). Въ зависимости отъ того, чѣмъ опредѣляется эта группировка ощущеній, воспріятія получаютъ различное значеніе въ нашемъ познаніи: пространственныя воспріятія суть воспріятія *вещей*, временныя—дѣйствій; отдѣльныя ощущенія, какъ элементы пространственнаго воспріятія, называются признаками, свойствами, или *аттрибутами*, а вещь является *единствомъ* своихъ атрибутовъ; ощущенія, какъ составныя части временнаго воспріятія, называются дѣйствиємъ или эффектомъ, а пространственное воспріятіе, предшествующее дѣйствию,—*причиной* (ibid.). Присутствіе интеллектуального элемента въ воспріятіяхъ неизбѣжно уже вслѣдствіе ихъ сложности. А затѣмъ, самое образованіе ихъ на почвѣ нашей способности размѣщать ощущенія въ пространствѣ и времени, т.-е. участіе въ нихъ этихъ, хотя и чувственныхъ, все же формъ апперцепціи, открываетъ еще больше мѣста умственной активности.

1) Наличность субъекта и предиката въ сужденіи Риль въ этомъ случаѣ находитъ несущественнымъ признакомъ сужденія, хотя и замѣчаетъ, что и въ простомъ положеніи качества, апперципируемаго при помощи представленія ранѣ воспринятыхъ качествъ, уже есть матеріалъ для логическаго различенія субъекта и предиката (II, I, 43).

Отъ ощущеній и воспріятій, какъ психическихъ отзвуковъ на непосредственно переживаемыя раздраженія, отличаются *представленія*,—хранящіеся въ душѣ образы нѣкогда пережитыхъ ощущеній. Представленія отличаются отъ ощущеній и воспріятій не только меньшею степенью своей силы и живости, но и гораздо большею субъективностью. „Въ воспріятіи субъектъ зависитъ отъ воспринимаемаго содержанія. Эта зависимость чувствуется, какъ нѣкоторое принужденіе, необходимость воспріятія. Въ представленіи, наоборотъ, предметъ зависитъ отъ субъекта, и субъектъ сознаетъ эту зависимость отъ него предмета“ (II, I, 188). Во снѣ и въ патологическихъ состояніяхъ эта зависимость представленія отъ субъекта особенно становится замѣтной. Любопытно, что когда условія объективнаго воспріятія становятся неблагоприятными, разыгрывается дѣятельность субъективнаго представленія. Иллюзіи и галлюцинаціи—чаще всего вечеромъ и ночью (II, I, 189). Самая возможность представленій необъяснима чисто механически, безъ особой активности сознанія. „Какъ извѣстно, центральныя части нервной системы анатомически и функціонально связаны между собою... Весьма вѣроятно, что способность къ репродукціи есть общее свойство организованной матеріи¹⁾... Но, если законъ репродукціи и объясняетъ какъ одни и тѣ же состоянія повторяются въ сознаніи, то онъ не объясняетъ однако при этомъ, *какъ мы эти состоянія признаемъ за тѣ же самыя*. Недостаточно снова имѣть тѣ же состоянія, чтобы признать ихъ за тѣ же“ (II, I, 75—76). Для этого, по Рилу, необходимо, чтобы „сознаніе знало себя однимъ и тѣмъ же и сохранялось однимъ и тѣмъ же во всемъ теченіи своихъ представленій“ (ibid.). Можетъ быть это единство и сохраненіе сознанія само и обусловлено функціональнымъ единствомъ нервной системы; но, во всякомъ случаѣ, представленіе объяснимо только изъ

¹⁾ Даже и въ неорганической природѣ есть аналогичные процессы;—таковы, напр., явленія эластичности, фосфоресценціи и др. (II, I, 76).

единства сознания, а не изъ физиологическихъ условий. „Тождество сознания есть мѣра всякаго сходства подобныхъ и различія несходныхъ представленій, основа для синтеза опытныхъ понятій, для непрерывности и постоянства формъ опыта и потому источникъ всѣхъ апріорныхъ понятій“ (II, I, 77). Самосознаніе познающаго субъекта слагается и развивается преимущественно подъ дѣйствіемъ объективныхъ воспріятій. „По мѣрѣ знакомства нашего съ внѣшнимъ міромъ сознаемъ мы и себя самихъ, знакомимся съ самими собой“,—постоянно противопоставляя наше я и не—я. Элементы самосознанія всѣ соотнесены съ элементами міросознанія. Вотъ почему—признакъ начинающагося душевнаго разстройства, если знакомыя намъ вещи внезапно начинаютъ казаться намъ новыми и незнакомыми (II, I, 190). Признаніе воспроизводимыхъ представленій и способность апперципировать ощущенія, соотнося ихъ съ ранѣ испытанными составляютъ принадлежность нормальнаго и ненарушеннаго единства самосознанія. Если, такимъ образомъ, по Рилу, синтезирующая функція сознания есть условіе самой возможности представленій, то мы должны констатировать, что въ ученіи о представленіи еще сильнѣе, чѣмъ въ ученіи объ ощущеніи и воспріятіи, выступаетъ тяготѣніе нашего мыслителя къ *интеллектуализму*.

б) Подобныя же интеллектуалистическія черты можно наблюдать и въ ученіи Рила о формахъ апперцепціи, т.-е. о *пространствѣ и времени*, съ одной стороны, и о *категоріяхъ*,—съ другой. Но при этомъ необходимо замѣтить, что интеллектуализмъ Рила все-таки не представляетъ такого чистаго типа, какъ у нѣкоторыхъ другихъ мыслителей. Не даромъ онъ такъ высоко ставитъ гносеологическую цѣнность ощущенія, не даромъ предположеніе безусловной первоначальности послѣдняго кладетъ въ основу самой доктрины. Это все, по необходимости, должно было сообщить его гносеологии нѣсколько сенсуалистическій характеръ. И если онъ въ ученіи объ ощущеніи, воспріятіи и представленіи, гдѣ права сенсуализма, вообще говоря, больше, чѣмъ гдѣ-ли-

бо, видѣль себя вынужденнымъ настойчивѣе подчеркивать активность сознанія, то въ ученіи о формальныхъ познавательныхъ понятіяхъ, гдѣ легче впасть въ крайности интеллектуализма, онъ, напротивъ,—признавая образуемымъ факторомъ этихъ понятій единство сознанія (*интеллектуалистическая точка зрѣнія*),—настойчивѣе подчеркиваетъ вліяніе чувственного опыта на выработку ихъ (*сенсуалистическое ограниченіе*). Особенно сильно послѣднее замѣтно въ его ученіи о пространствѣ и времени.

1) Въ ученіи о пространствѣ и времени Риль утверждаетъ, что „представленіе времени для нашего сознанія гораздо существеннѣе, чѣмъ воззрѣніе пространства“, потому что отвлекшись отъ представленія пространства, мы еще сохраняемъ матеріаль для нашего представленія, тогда какъ абстракція отъ времени уничтожила бы самое сознаніе (II, I, 79). Задачей собственно психологическаго изслѣдованія о происхожденіи представлений пространства и времени Риль считаетъ рѣшеніе вопроса: „составляютъ ли они результаты извѣстныхъ законовъ ассоціаціи и репродукціи, въ связи съ нашей способностью образовать общія понятія, или они предполагаютъ особыя формы дѣятельности сознанія, опредѣленные роды его синтеза (II, I, 80)“? Кантъ изслѣдовалъ пространство и время „въ смыслѣ чистой математики“, бралъ „абсолютное пространство и абсолютное время, какъ ихъ мыслить Ньютонъ“ (II, I, 80); онъ исходилъ изъ развитыхъ уже представлений пространства и времени и старался установить ихъ отношеніе къ опыту вообще (II, I, 84). Вслѣдствіе этого и выводы его примѣнимы только къ *понятіямъ* пространства и времени, какъ предположеніямъ математическаго познанія; но примѣнять эти выводы къ *воззрѣніямъ* пр—ва и вр—и такъ же неосновательно, какъ утверждать полное совпаденіе математическаго и чувственного пространства, абсолютнаго и относительнаго времени. Свойства этихъ понятій, ихъ неизмѣнность, постоянство и пр., суть свойства и дѣйствія *мыслительной функціи* въ воззрѣніи, а не свойства особыхъ формъ воззрѣнія. Не суще-

ствуеть движенія столь же однообразнаго, какъ само время; нѣтъ абсолютно прямыхъ линий, съ которыми мы имѣемъ дѣло въ геометріи. Эти и подобные примѣры показываютъ, что эмпирическія пространство и время не могутъ быть обсуждаемы по мѣркѣ математическихъ (II, I, 115—116). Психологическое изслѣдованіе должно брать эмпирически данныя воззрѣнія, а не логически отвлеченное ядро ихъ.

Риль изслѣдуетъ отдѣльно—сначала представленіе времени, а потомъ пространства. Послѣднее, по его словамъ, для своего возникновенія нуждается въ первомъ (II, I, 80. Vgl. 139 ff.).

Представленіе *времени*, училъ Юмъ, ничѣмъ не отличается отъ представленія послѣдовательности. Пять тоновъ, взятыхъ на флейтѣ, непосредственно даютъ представленіе времени, которое не есть особое, шестое впечатлѣніе наряду съ ними, а просто лишь ихъ порядокъ. Подобныя объясненія, по мнѣнію Риль, грѣшатъ тѣмъ, что *послѣдовательность представленій* отождествляютъ съ *представленіемъ послѣдовательности*. Хотя существованіе ощущеній одного послѣ другого и есть простой данный сознанію фактъ, однако отсюда не слѣдуетъ, чтобы самое представленіе этой послѣдовательности было простымъ. Скорѣе въ этомъ случаѣ правъ Кантъ, предположившій для объясненія этого представленія особое воззрѣніе времени (*Zeitanschauung*). Слѣдованіе другъ за другомъ ощущеній, изъ которыхъ каждое въ отдѣльности сознавалось бы, могло бы имѣть мѣсто, и все-таки отсюда не развилось бы представленіе послѣдовательности. Потокъ представленій могъ бы оставлять слѣдъ въ сознаніи въ видѣ ряда впечатлѣній, но оно могло бы не замѣтить самаго этого потока. Для этого, кромѣ простого слѣдованія требуется еще представленіе *длительности* (*Daueg*), т.-е. чего-то постояннаго въ самой смѣнѣ. Только изъ синтеза слѣдованія, или текучести, и постоянства въ представленіи и получается сознаніе времени (II, I, 117—118).

Какъ происходитъ этотъ синтезъ? По мнѣнію Риль, этотъ синтезъ возможенъ только при помощи *единства сознанія*.

Простѣйшее выраженіе сознаніе времени находить въ *узнаваніи повторяющихся впечатлѣній* одного и того же рода. Если произошло впечатлѣніе A , то послѣдствіемъ его остается образъ a (представленіе), который можетъ быть апперципированъ сознаніемъ. Но вотъ наступаетъ новое впечатлѣніе A_1 , которое мы для простоты примемъ равнымъ по интенсивности A . Вслѣдствіе своего сходства a и A_1 могли бы слиться, если бы a не стояло въ другомъ отношеніи къ постоянному состоянію сознанія C , которое необходимо для апперцепціи всякаго впечатлѣнія. Какъ только это отношеніе сдѣлается достаточно различимымъ (что, конечно, и случится послѣ болѣе или менѣе частаго повторенія одинаковыхъ впечатлѣній), A_1 апперципируется посредствомъ a ;—мы узнаемъ, что оно тождественно и вмѣстѣ не тождественно съ a , что оно отличается отъ него своимъ различнымъ, но прочнымъ отношеніемъ къ C . Самое отношеніе апперципирующаго представленія a къ вновь испытываемому впечатлѣнію A_1 является *относительно постояннаго* C слѣдованіемъ, которое поэтому только чрезъ C и становится познаваемымъ. Знаніе о C , какъ тождественномъ при слѣдованіи другъ за другомъ A , a и A_1 , есть, такимъ образомъ, условіе для познанія послѣдовательности a и A_1 . Тождественность C есть условіе для того, чтобы признать a и A_1 одинаковыми по содержанію, но различными по тому порядку, въ какомъ они даны въ сознаніи (II, I, 123—124).

Происхожденіе представленія времени въ силу единства сознанія среди смѣны ощущеній обусловливаетъ субъективно необходимое свойство времени — его *непрерывность* (II, I, 124). Такимъ образомъ, „представленіе времени, говоритъ Риль, не есть *абстракція* изъ временныхъ отношеній опыта, а получается черезъ *синтезъ* единства сознанія съ этими отношеніями. Оно отнюдь не есть чисто *эмпирическое* представленіе. Но оно также и не чисто *априорное*“ (II, I, 131—132). Основы его двоякія: съ одной стороны, фактическая послѣдовательность ощущеній, а съ другой—однообразіе и постоянство сознанія. Вторая изъ этихъ основъ

особенно важна въ гносеологическомъ отношеніи, потому что является условіемъ возможности всякаго опыта. Она же служить и основой собственно *понятія* времени съ его всеобще-необходимыми признаками, — носителемъ того *математическаго* времени, съ которымъ имѣлъ дѣло Кантъ (II, I, 132—133).

Въ представленіи *пространства* Риль точно такъ же, какъ и въ представленіи времени, различаетъ, съ одной стороны, его *фактическую* основу, данную въ способахъ ощущенія нашихъ чувствъ и, съ другой, его *формальныя* свойства, которыя мы вынуждены приписывать понятію пространства въ силу дѣятельности нашего мышленія. За послѣдними только свойствами онъ признаетъ „необходимость“ и „апріорное происхождение“ ¹⁾. Такъ какъ наше пространственное представленіе образуется въ теченіе времени, то естественно, что всѣ формальныя свойства понятія времени, зависящія отъ той же синтезирующей функціи сознанія, находятъ себѣ мѣсто и въ сознаніи пространства. Мы дѣйствительно приписываемъ пространству однородность, непрерывность и безконечность, — свойства, которыя не могутъ быть узнаны изъ опыта (II, I, 133).

Въ составъ пространственного представленія входитъ, какъ элементъ, представленіе *сосуществованія*. Оно происходитъ изъ сознанія *одновременности* нѣсколькихъ ощущеній. Противъ способности сознанія схватывать эту одновременность не можетъ быть возраженій, потому что само сознаніе фактически есть *единство разнообразія*, а не абстрактная простота; оно можетъ за разъ ощущать множество впечатлѣній, слѣдовательно, въ *одинъ* моментъ времени можетъ получать не только простыя, но и сложныя представленія, по боль-

¹⁾ Точнѣе было бы сказать: „*интеллектуальное*“ происхождение. Понятіе *апріорности* шире и имѣетъ въ виду собственно не происхождение понятій, а условія ихъ законнаго участія въ познаніи. Но такъ какъ интеллектуальное происхождение свойствъ понятія о пространствѣ является необходимымъ *логическимъ* предположеніемъ понятія этихъ свойствъ (по этому признаку мы узнаемъ и апріорность извѣстныхъ познавательныхъ принциповъ), то смѣшеніе терминологіи нисколько однако не искажаетъ мысли Риля.

шей части изъ ощущеній разныхъ чувствъ (II, I, 134). Но представленіе сосуществованія еще не тождественно съ представленіемъ *пространственнаго* сосуществованія. Между запахомъ, вкусомъ, осязательнымъ ощущеніемъ и т. д. можетъ существовать отношеніе одновременности, но отнюдь не пространственное отношеніе (II, I, 135). При какихъ же условіяхъ сосуществованіе становится пространственнымъ существованіемъ внѣ другъ друга (*Aussereinandersein*)? Здѣсь уже мы должны обратиться къ нѣкоторымъ особеннымъ условіямъ въ дѣятельности двухъ чувствъ — осязанія и зрѣнія, которыя являются, такимъ образомъ, спеціальными чувствами для воспріятія пространственныхъ отношеній (II, I, 136).

Риль признаетъ необходимымъ различать осязательное и зрительное представленія пространства, которыя въ обыкновенномъ опытѣ неразрывно ассоціированы и лишь въ особыхъ случаяхъ, наприм., у слѣпорожденныхъ, существуетъ лишь одно изъ нихъ (осязательное). Наприм., *удаленіе* для осязающаго есть *временное* воспріятіе, — воспріятіе продолжительности перехода отъ одного ощущенія къ опредѣленному другому; для зрителя же это — заключеніе изъ извѣстныхъ, опытно изученныхъ въ своемъ значеніи, хотя и не особенно надежныхъ знаковъ: чувства пресѣченія оптическихъ осей (*Gesichtslinien*), потускнѣнія окраски съ увеличеніемъ разстоянія и т. п. (II, 137—138). Мы не будемъ вдаваться въ детали Рилевыхъ объясненій насчетъ психологическихъ процессовъ, вырабатывающихъ осязательное и зрительное представленіе пространства (II, I, 139—158). Замѣтимъ только, что для осязательнаго пространства необходима, по его мнѣнію, способность сознанія различать другъ отъ друга одновременныя осязательныя ощущенія, что протяженіе, удаленіе и фигура для осязанія суть извѣстные опыты съ *временемъ*, потребнымъ для составленія сужденія о пространственномъ отношеніи (II, I, 139); зрительное ощущеніе само по себѣ способно дать представленіе только двухъ измѣрній (изображеніе какъ бы на плоскости), а представленіе разстоянія получается лишь путемъ расчета времени, не-

обходимаго для полученія осязательнаго воспріятія отъ видимаго предмета ¹⁾ (II, I, 152—153).

Въ образованіи представленія пространства, какъ видимъ, участвуетъ, кромѣ дѣятельности чувствъ, и особая объединяющая дѣятельность сознанія. Это—та же самая дѣятельность, которая участвуетъ и въ образованіи воспріятій, представленія вообще и представленія времени въ частности. Еще болѣе, конечно, обязано интеллектуальной функціи *понятіе* пространства своими формальными свойствами, однообразіемъ всѣхъ своихъ частей, постоянствомъ ихъ связи и безконечностью (II, I, 158 ff).

2) Къ числу формальныхъ познавательныхъ понятій относятся понятія — *причины, дѣйствія, силы, субстанціи, величины* и т. п. Въ объясненіи психологическаго генезиса этихъ понятій мы тоже находимъ у Рилья своеобразную комбинацію сенсуалистическихъ и интеллектуалистическихъ чертъ. Но надо въ общемъ все-таки сказать, что если при характеристикѣ философскаго воззрѣнія, не представляющаго чистаго типа, слѣдуетъ принимать въ расчетъ его *преобладающія* черты, то Риль въ данномъ случаѣ скорѣе является *интеллектуалистомъ*.

Возьмемъ понятіе *причины*. Риль различаетъ въ немъ двѣ стороны: „психологически содержательную (psychologisch-inhaltliche Seite)“ и „логически формальную (logisch formale)“. Первую онъ изъясняетъ *сенсуалистически* или, точнѣе говоря, *волюнтаристически* ²⁾, а вторую *интеллектуалистически*.

„Представленіе причиненія (Verursachung), говоритъ Риль, по своему содержанію происходитъ изъ воспріятія собственной воли и первоначально ограничивается только отношеніемъ внѣшняго міра къ волѣ. Первоначальное понятіе

¹⁾ Въ подробностяхъ же осязательнаго процесса онъ находитъ достаточное объясненіе образованію у насъ представленія именно трехмѣрнаго пространства (II, I, 141).

²⁾ Что волюнтаризмъ въ гносеологіи составляетъ лишь разновидность сенсуализма, объ этомъ см. въ цитир. нашей статьѣ „Типы гносеологическихъ ученій“, стр. 349—350.

причиннаго отношенія совпадаетъ съ представленіемъ волевого обнаруженія“ (II, I, 209). „Психологическое понятіе причиненія, говоритъ онъ въ томъ же мѣстѣ, есть опытное понятіе (Erfahrungsbegriff); даже болѣе того, оно въ извѣстномъ смыслѣ есть экспериментальное понятіе, потому что только черезъ многократно повторенные опыты достигаемъ мы созначельнаго господства надъ движеніями нашихъ членовъ“ (II, I, 211). Такимъ образомъ, представленіе объ отношеніи между волей и дѣйствиемъ дѣлаетъ возможной „апперцепцію“ внѣшнихъ измѣненій, связанныхъ причиннымъ отношеніемъ (II, I, 214).

Доказательство этого Риль видитъ въ томъ любопытномъ психологическомъ фактѣ, что „самая неудобоизяснимая форма причиннаго отношенія, происхождение движенія изъ воли, кажется неразвитому сознанию даже собственно понятною сама по себѣ, и потому оно вполнѣ послѣдовательно изясняетъ всѣ другія явленія по этой формѣ“ (II, I, 211). Даже въ языкѣ, по Рилю, можно находить подтвержденіе этому взгляду. Такъ, наприм., греческое слово *aitia*, которое „можетъ быть впервые Демокритъ сталъ употреблять для обозначенія причины“, первоначально обозначало вину, нравственную отвѣтственность. Даже нѣмецкое слово *Gesetz*, по его увѣреніямъ, „не свободно отъ весьма ясной примѣси волевой метафоры“ (II, I, 213).

Въ формальномъ отношеніи Риль причинную зависимость старается понять по аналогіи съ отношеніемъ логическаго основанія и слѣдствія, а логическій законъ достаточнаго основанія старается свести къ закону тождества (Vgl. II, I, 269, 241, 254, 285 ff). Формальные признаки понятія причины онъ старается вывести изъ чисто *интеллектуальной* функции сознанія, изъ потребности осмыслить дѣйствительность, понять всѣ ея элементы, какъ необходимое единство, какъ связанное цѣлое. Самый переносъ на внѣшнія явленія закона внутренней (волевой) жизни обусловливается именно потребностью сознанія въ объединеніи разрозненнаго познавательнаго матеріала. Даже болѣе того, безъ этой вну-

тренней потребности связывать явления необходимымъ отноше-
ниемъ мы не могли бы сознать и связи нашей воли съ
движеніемъ.

Еще замѣтнѣе интеллектуалистическій характеръ ученія
Риля во взглядѣ его на понятіе *субстанціи*. Мы уже видѣли,
какъ онъ, провозглашая познаваемость сущности вещи
необходимымъ предположеніемъ познанія, настаивалъ на
томъ, что въ вещахъ нѣтъ никакой сущности, кромѣ той,
какая имъ приписана нашей мыслью; и уже тамъ онъ поль-
зовался примѣромъ понятія субстанціи. Въ разсужденіяхъ
же, специально посвященныхъ этому понятію, онъ самымъ
рѣшительнымъ и настойчивымъ образомъ заявляетъ, что
„отношеніе субсистенціи есть основное отношеніе предста-
вленія“ (II, I, 237) ¹⁾, т.-е. что мы не можемъ иначе мыс-
лить разнообразіе явленій, какъ предполагая въ основѣ ихъ
нѣчто неизмѣнно пребывающее, ихъ носителя ²⁾. Даже въ
сновидѣніяхъ, замѣчаетъ Риль, мы не можемъ ориентиро-
ваться въ состояніяхъ сознанія, не субстанциализируя нѣко-
торыхъ ихъ группъ и не соотнося съ этими воображаемыми
субстанціями столь же воображаемыхъ акциденцій. И во снѣ
мы можемъ имѣть представленія только подъ условіемъ со-
знанія ихъ въ видѣ субстанцій и акциденцій. „Если та-
кимъ образомъ допустить, что весь міръ есть только греза
нѣкотораго я, и даже самое это я есть только воображае-
мый, а отнюдь не реальный субъектъ, то и тогда все-таки
должна возникнуть видимость матеріи, — нѣкоторой объек-
тивности (*Gegenständlichkeit*), остающейся неизмѣнной среди
смѣны явленій“ (II, I, 273). Очевидно, понятіе субстанціи
происходитъ изъ основныхъ условій сознанія. Поэтому-то
мы и не можемъ обойтись безъ него ни при смѣнѣ чистыхъ

¹⁾ „Das Verhältniss der Subsistenz ist ein Grundverhältniss des *Vorstellens*“.

²⁾ Мало употребительный въ современной литературѣ, особенно русской, терминъ *subsistentia* заимствованъ Рилемъ у схоластиковъ и обозначаетъ отно-
шеніе субстанціи къ ея акциденціямъ: „*subsistit hoc, quod non indiget alio, hoc est, accidente, ut sit*“ (Boethius); „*subsistit, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget*“ (Gilbertus Porretanus). См. *Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, 278.

представлений (какъ во снѣ), ни при дѣйствительныхъ воспріятіяхъ. Въ каждомъ воспріятіи вмѣстѣ съ измѣнчивыми элементами должно содержаться и нѣчто постоянное. При воспріятіи внѣшнихъ явленій такимъ неизмѣннымъ субстратомъ ихъ мы полагаемъ *матерію* (II, I, 273). Но понятіе *субстанціи*—общіе понятія матеріи. Мы называемъ (справедливо или нѣтъ,—все равно) субстанціей и наше я, душу. И дѣйствительно, Риль соглашается, что наше эмпирическое я, какъ единство сравнительно постоянныхъ чувствъ, мыслей и стремленій, относится къ отдѣльнымъ переживаемымъ нами душевнымъ состояніямъ точно такъ же, какъ субстанція къ своимъ модификаціямъ (II, I, 272). Тѣмъ не менѣе онъ, повидимому, склоненъ полагать, что для обыденнаго сознанія болѣе первоначальнымъ является представленіе субстанціи въ видѣ чувственно воспринимаемой, пространной *вещи* (vgl. II, I, 81); понятіе же о душѣ, какъ особой нематеріальной субстанціи, является уже продуктомъ философской рефлексіи. Но и это нисколько не мѣняетъ вывода объ интеллектуальномъ происхожденіи понятія субстанціи, потому что „пространственно ограниченная“ „постоянная группа ощущеній“, называемая „вещью“ (II, I, 202), чтобы мыслиться, какъ вещь, существующая независимо отъ нашего воспріятія, нуждается въ извѣстной объективной переработкѣ, которая состоитъ въ томъ, что мы переносимъ на нее единство нашего субъекта; вещи проникаются единствомъ нашего сознанія и такимъ образомъ начинаютъ мыслиться нами, какъ нѣчто постоянное, устойчивое, независимое отъ случайностей обстановки или нашего воспріятія. Въ отношеніи къ единству сознанія вещи суть, по словамъ Риля, „функции этого единства“ (II, I, 205). *Понятіе* вещи при всевозможныхъ чувственныхъ объектахъ остается однимъ и тѣмъ же (*ibid.*).

Рядомъ цитатъ можно было бы показать, что и относительно другихъ формальныхъ познавательныхъ понятій (каковы напр., тожество, различіе, цѣлое и часть, величина, и т. п.) Риль рассуждаетъ, какъ *интеллектуалистъ*. Но мы по-

лагаемъ, что и приведенные примѣры не оставляютъ никакого сомнѣнія относительно того, какое положеніе занимаетъ нашъ мыслитель въ вопросѣ о происхожденіи элементовъ познанія. Какъ видимъ, онъ и въ происхожденіи апперципирующихъ представленій и самыхъ элементарныхъ познавательныхъ актовъ—ощущеній, и, тѣмъ болѣе, въ происхожденіи формъ апперцепціи находитъ участіе *объединяющей дѣятельности сознанія*. Безъ этого чисто интеллектуальнаго фактора происхожденіе элементовъ познанія необъяснимо. Это даетъ намъ право причислить его къ интеллектуалистамъ. Но не слѣдуетъ упускать изъ виду, что самая объединяющая дѣятельность сознанія для своего примѣненія нуждается въ извѣстныхъ чувственныхъ условіяхъ. Въ этомъ отношеніи Риль признаетъ извѣстную справедливость за сенсуалистическими теріями. Обыкновенно онъ вмѣстѣ съ сенсуалистами объясняетъ генезисъ *содержанія*, мыслимаго въ извѣстномъ представленіи или понятіи; при объясненіи же *формы* послѣднихъ, дѣлающей возможнымъ ихъ логическое употребленіе, становится на сторону интеллектуализма.

IV.

Ученіе Риля о логическомъ характерѣ познавательныхъ сужденій.

Затрудненіе въ характеристикѣ положенія Риля относительно рационализма и позитивизма.—Ученіе Риля о сущности логическаго обоснованія и о природѣ причинной связи.—Существуютъ ли, какъ особый разрядъ сужденій, «синтетическія предложенія тождества»?

Вопросъ о томъ, какое положеніе занимаетъ Риль въ спорѣ *раціонализма* и *позитивизма*, самъ по себѣ рѣшался бы очень легко, если бы нашъ философъ не затруднилъ его рѣшенія одной особенностью своей терминологіи. Вникая по существу въ его ученіе о логическомъ характерѣ познавательныхъ сужденій, мы, не колеблясь, можемъ назвать его *раціоналистомъ*: вмѣстѣ съ раціоналистами онъ требуетъ *логической очевидности* истины, основой очевидности считаетъ

законъ тождества и отношеніе между элементами познавательнаго сужденія признаетъ *отношеніемъ тождества*. Напротивъ, черты, характеризующія позитивизмъ,—отказъ отъ всякаго теоретизированія и отрицаніе попытокъ понять законы дѣйствительности,—къ ученію Риль совершенно неприменимы. Онъ прямо провозглашаетъ, что „законы природы суть прикладные законы мышленія (die Naturgesetze sind angewandte Denkgesetze)“ (II, I, 220). Но онъ, вопреки всѣмъ этимъ даннымъ, отказывается однако признать *аналитическій* характеръ познавательныхъ сужденій, а изобрѣтаетъ для нихъ нѣсколько странное названіе, которое перепутываетъ всѣ наши схемы и обычные логико-гносеологическія представленія: онъ называетъ ихъ „синтетическими предложеніями тождества (syntetische Identitätssätze)“, тогда какъ обыкновенно принципъ тождества считается основой аналитическихъ сужденій. А въ отношеніи къ рационализму и позитивизму Риль такой терминологіей какъ будто заявляетъ претензію быть за разъ представителемъ обоихъ этихъ противоположныхъ направленій.

Но мы уже имѣли случай замѣтить, что Риль вообще не слишкомъ заботится о точности своей терминологіи тамъ, гдѣ неточность не мѣшаетъ пониманію его мысли (см. отд. II въ прим.). Отчасти есть это и въ данномъ случаѣ: желая отмѣтить дѣйствительно существующее различіе въ приложеніи закона тождества, Риль и назвалъ одно изъ нихъ аналитическимъ, а другое синтетическимъ, не заботясь объ отдаленнѣйшихъ послѣдствіяхъ такого словоупотребленія. А затѣмъ и самые термины „аналитическій“ и „синтетическій“ каждый имѣютъ различный смыслъ въ ученіи о сужденіи и въ ученіи о методѣ. Риль же воспользовался тѣмъ смысломъ термина „синтетическій“, какой онъ имѣетъ въ приложеніи къ методу, и примѣнилъ его въ этомъ же смыслѣ къ сужденію. Такимъ образомъ, своеобразность его терминологіи не должна мѣшать характеристикѣ самаго ученія.

Научное познаніе состоитъ въ открытіи и установкѣ причиннаго отношенія между изучаемыми явленіями. Мы не хо-

тимъ сказать, что другія отношенія (напр., субстанціальности, сходства и различія, отношенія количественныя, временныя, пространственныя и т. д.) не представляютъ интереса для научнаго изслѣдованія; но они, во всякомъ случаѣ, имѣютъ второстепенное и вспомогательное значеніе сравнительно съ причиннымъ и часто прямо или косвенно сводятся на него. Не даромъ законъ причинности считается основой не только естествознанія и другихъ положительныхъ наукъ, но и философскаго умозрѣнія. Можно безъ преувеличенія сказать, что все наше познаніе покоится на примѣненіи закона причинности. Поэтому, чтобы выяснитъ взглядъ Рилья на природу познавательнаго сужденія, намъ достаточно показать, какъ онъ смотритъ на сужденіе о причинномъ отношеніи явленій. Этотъ приѣмъ тѣмъ болѣе законенъ, что и самъ Риль считаетъ „принципъ основанія и причины“ формальной основой всего познанія или, какъ онъ выражается, „регулятивнымъ принципомъ научнаго опыта“ (II, I, 220).

Мы уже упоминали, что съ формальной стороны Риль причинное отношеніе старается понять по аналогіи съ отношеніемъ логическаго основанія и слѣдствія; а логическій законъ достаточнаго основанія сводитъ къ *закону тождества*. „Сущность причинной связи,—говоритъ онъ,—состоитъ въ ея совершенной аналогіи съ отношеніемъ основанія и слѣдствія между понятіями“ (II, I, 29) ¹⁾. Обыкновенно усматриваемое различіе между причиною и логическимъ основаніемъ кажется ему несущественнымъ. Особенно яснымъ это мнимое различіе представляется въ отношеніи къ сужденіямъ, логическія основанія которыхъ совсѣмъ не похожи на ихъ психологическія и физиологическія причины. Точно такъ же и тогда, когда мы, отправляясь отъ воспріятій, какъ результата воздѣйствія на насъ вещей, заключаемъ отсюда о бытіи вещей внѣ насъ,—логическое отношеніе предста-

¹⁾ А объ отношеніи основанія и слѣдствія онъ выражается: „Das Princip der indentität sowohl das innere Maass der Begründung abgibt, als auch die Grenzen ihrer Anwendung bestimmt“ (II, I, 237).

вляется обратнымъ (II, I, 241). Но, по словамъ Рилья, „если основанія сужденія отличны отъ причинъ его, то вѣдь различны и значенія, въ какихъ мы понимаемъ при этомъ сужденіе,—въ первомъ случаѣ какъ сравненіе понятій, а во второмъ какъ психологическій процессъ“ (II, I, 241).

Что „единственный принципъ логическаго обоснованія есть принципъ тождества“, это безспорно для всякаго знакомаго съ логикой, и Рилья находитъ достаточнымъ въ подтвержденіе этого сослаться на приемы дедуктивнаго умозаключенія, или силлогизма, сущность котораго заключается въ *подстановкѣ* тождественныхъ понятій одного на мѣсто другого (II, I, 228—230). А такая же логическая природа причины открывается, по его мнѣнію, изъ наблюдений надъ сущностью научныхъ доказательствъ. Идеаломъ научнаго объясненія считается возможность выразить отношенія между изучаемыми явленіями въ математическихъ уравненіяхъ. Научная понятность есть, въ послѣдней инстанціи, понятность простѣйшихъ математическихъ и механическихъ отношеній (II, I, 254). „Такъ какъ всѣ явленія, какъ бы они ни были специфически различны, сходны однако въ томъ, что они суть *величины*, то научное познаніе ограничиваетъ ихъ объясненіе этой общей, количественной стороною феноменовъ“ (ibid). А логическая природа математическихъ и механическихъ отношеній сомнѣнію подлежать не можетъ (II, I, 285 ff. vgl 232 ff.). Научное объясненіе, подобно логическому обоснованію, состоитъ въ сведеніи къ тождеству. Сложныя явленія разлагаются на простыя составныя части постоянныхъ, т.-е. тождественныхъ во времени свойствъ и функцій. Единственной независимой измѣняемой величиной остается лишь само время (ibid). Сохраненіе вѣса вступающихъ въ химическое соединеніе веществъ, механическіе и физическіе законы,—инерціи, равенства дѣйствія и противодѣйствія, сохраненія силы и проч.—все это несомнѣнно законы различныхъ формъ причинной связи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, „синтетическія предложенія тождества“ (II, I, 254—255).—*Замѣтна причинъ основаніями*,—говоритъ онъ въ дру-

гомъ мѣстѣ,—вотъ на чемъ покоится возможность опыта и прогрессъ познанія“ (II, II, 66). Это значить, что наша мысль до тѣхъ поръ не удовлетворяется, пока эмпирически открытую причинную связь не *пойметъ*, какъ логически необходимую. Законность такого стремленія обуславливается самой природой причинности: „причинность, говоритъ Риль, есть приложеніе закона достаточнаго основанія къ временной измѣнчивости явленій, или короче,—принципъ достаточнаго основанія во времени“ (II, I, 240).

Въ силу аналогіи между закономъ причинности и закономъ основанія, отношеніе дѣйствія и причины должно быть отношеніемъ равенства. „Причина и дѣйствіе, — говоритъ Риль,—должны быть мыслимы чрезъ одно понятіе и быть согласны относительно величины. Если, напр., дѣйствіе—движеніе, то и причина должна быть движеніемъ“ (II, I, 255). „Причина продолжается въ дѣйствіи, оставаясь тождественной по своему понятію и по величинѣ. Какъ въ математическомъ уравненіи на правой сторонѣ оказывается та же величина, которая стоитъ и на лѣвой, только въ другой формѣ,—такъ и причина снова появляется въ дѣйствіи, только въ другой формѣ, въ новой пространственной связи и какъ явленіе, различное по времени“ (II, I, 255—256). „Что одна система тѣлъ теряетъ въ энергіи, то должна выигрывать другая связанная съ нею система. Слѣдовательно, въ цѣломъ ничто не измѣняется. Если мы обобщимъ эту схему полной количественной обоюдности причины и дѣйствія, то мы получимъ возможность міръ въ его цѣломъ разсматривать, какъ *консервативную систему*“ (II, I, 256).

Итакъ, по Рилю, „способъ, какимъ мышленіе производитъ свои понятія и соединяетъ ихъ по отношенію тождества, и другой способъ, какимъ, такъ сказать, умозаключаетъ природа, должны соотвѣтствовать другъ другу. Разсудокъ, обнимающій собою процессы мысли, есть точное отображеніе (*Gegenstück*) природы, обнимающей внѣшніе процессы“ (II, I, 257).

Приведенныя выдержки въ достаточной мѣрѣ характери-

зуютъ Риль, какъ самаго рѣшительнаго *раціоналиста*. Познавательныя сужденія, по его взгляду, должны обладать *логической очевидностью*, опираться на принципъ *тождества*. Посмотримъ же теперь, какъ примирить съ такимъ выводомъ то обстоятельство, что онъ считаетъ эти сужденія не аналитическими, а *синтетическими*.

Риль различаетъ двоякое приложеніе закона тождества— *аналитическое* и *синтетическое*. Въ логикѣ имѣетъ мѣсто первое. Здѣсь идетъ дѣло объ условіяхъ, при которыхъ вообще понятія могутъ существовать вмѣстѣ и связываться безъ противорѣчія. Поэтому тенденція логики въ извѣстномъ смыслѣ является отрицательной. Логика есть методическое руководство къ избѣжанію противорѣчія. Синтетическимъ Риль называетъ примѣненіе закона тождества въ томъ случаѣ, когда мы при помощи его производимъ новыя понятія и сочетанія понятій (сужденія). Полный свой объемъ эта синтетическая функція закона тождества обнаруживаетъ не въ изолированномъ мышленіи, а въ познаніи (II, I, 231). На синтетическомъ приложеніи закона тождества покоятся всѣ аксіомы и основоположенія знанія (математики, физики, біологіи) (II, I, 231—234). Но почему же это примѣненіе закона тождества къ реальному познанію слѣдуетъ называть „синтетическимъ“? Вѣдь собственно логическое отношеніе между элементами познавательнаго сужденія остается одинаковымъ,—провѣряемъ ли мы уже сложившееся у насъ знаніе, или приобретаемъ новое. Риль предвидитъ это возраженіе и старается его предотвратить: „при различеніи аналитическаго и синтетическаго,—говоритъ онъ,—надо принимать во вниманіе не *содержаніе* познанія, которое во всякомъ случаѣ должно быть *сообразнымъ* (*gemäss*) съ закономъ тождества, а его *происхожденіе*“ (II, I, 231). Такъ, математическія познанія не даны намъ, а создаются нами. Напр., сужденіе о суммѣ чиселъ полагаетъ полученную сумму равною заданной (II, I, 232). То же надо сказать и о другихъ сферахъ примѣненія закона тождества: выводъ хотя и получается съ логическою необходимостью, но прежде чѣмъ будетъ слѣ-

лань, не сознается нами, какъ необходимо содержащейся въ посылкахъ;—до тѣхъ поръ онъ остается лишь *искомымъ* (II, I, 232 ff). Намъ кажется, что Риль въ данномъ случаѣ напрасно не придаетъ значенія тому обстоятельству, что вѣдь *дедуктивно* полученный познавательный выводъ, хотя и былъ раньше *искомымъ*, послѣ своего провозглашенія становится *аналитически понятной* истиной; вѣдь онъ самъ соглашается, что послѣ своей установки математическія истины и ихъ аргументація „могутъ быть обсуждаемы по аналитическому принципу тождества“ (II, I, 233). Какая же тогда будетъ разница между ними и аналитическими сужденіями? Почему называть ихъ синтетическими? Потому только, что до своего вывода онѣ не казались очевидными? Но вѣдь для многихъ далеко не очевидно то, какое сужденіе можно аналитически высказать относительно предмета, мыслимаго подъ извѣстнымъ понятіемъ. Мы полагаемъ, что аналитическія и синтетическія сужденія различаются, вопреки Риллю, не по способу своего полученія, а по отношенію между содержаніемъ и объемомъ входящихъ въ ихъ составъ понятій—субъекта и предиката. Риль, повидимому, соблазнился тѣмъ обстоятельствомъ дедуктивный *методъ* называютъ иногда *синтетическимъ*, и счелъ себя въ правѣ дедуктивно обоснованное *сужденіе* назвать тоже синтетическимъ.

Итакъ, терминологія Риля есть до нѣкоторой степени плодъ недоразумѣнія и поэтому ничуть не можетъ препятствовать намъ считать его *раціоналистомъ*.

V.

Ученіе Риля объ условіяхъ достовѣрности познавательныхъ аксіомъ.

Сущность спора между апіоризмомъ и эмпиризмомъ.—Апіоризмъ Риля.— Ученіе объ эмпирической провѣркѣ апіорныхъ аксіомъ. — Доказательство всеобщности закона причинности.

Процессъ обоснованія знанія, всякая аргументація предполагаютъ нѣкоторыя первоначальныя посылки, не ну-

ждающіяся уже въ обоснованіи, самоочевидныя истины, которыя мы и называемъ *познавательными аксіомами*. Эти познавательныя аксіомы принимаются за *a priori* достовѣрныя въ отношеніи къ той аргументаціи, какая на нихъ опирается. Такого рода апріорныя истины существуютъ во всѣхъ отрасляхъ знанія, и ни одинъ эмпирикъ въ философскомъ смыслѣ не станетъ отрицать, что не только обыденное, но и научное познаніе не могутъ обойтись безъ нѣкоторыхъ предпосылокъ, ими уже не провѣряемыхъ. Но это все—апріорность *относительная*, и не она служитъ предметомъ спора между теоретиками познанія различныхъ направленій. Никто не станетъ оспаривать, что законы геометріи должны быть *a priori* и безъ доказательствъ приняты механикой, а законы послѣдней—физикой; никто не спорить, что для разработки геометріи надо *a priori* признать за достовѣрныя извѣстныя аксіомы. Но гносеологія беретъ *самыя общія* предпосылки *всякаго познанія* и спрашиваетъ о нашемъ *правѣ* приписывать имъ *всеобщее и необходимое* значеніе. Гносеологія пытается поставить вопросъ объ основахъ того, что и въ обыденномъ, и въ научномъ мышленіи считается не нуждающимся въ доказательствахъ. *Апріоризмъ* и *эмпиризмъ*, какъ гносеологическія направленія, имѣютъ дѣло именно съ этими аксіомами всякаго знанія. Апріористы утверждаютъ, что познавательныя аксіомы выражаютъ самую природу познающаго ума и потому не только не нуждаются въ какомъ-либо опытномъ доказательствѣ или подтвержденіи, но и не допускаютъ его, потому что сами образуютъ *conditio, sine qua non* опыта, — его необходимое логическое предположеніе. Эмпирики же допускаютъ, что опытъ возможенъ безъ какихъ-либо специальныхъ предположеній, что умъ познающій не вноситъ въ свою дѣятельность никакихъ запросовъ къ дѣйствительности, а только воспринимаетъ и отражаетъ ее такъ, какъ она ему является. Съ точки зрѣнія эмпирической гносеологіи познавательныя аксіомы суть только высшія обобщенія, наиболѣе крупныя однообразія, подмѣченныя въ отношеніяхъ опытныхъ данныхъ и не давашія въ прошломъ

опытъ (какъ нашемъ индивидуальномъ, такъ и коллективномъ, насколько послѣдній намъ извѣстенъ) никакихъ исключеній, а потому предрасполагающія насъ и въ будущемъ ожидать ихъ оправданія въ опытѣ ¹⁾). Какое положеніе въ этомъ спорѣ занимаетъ Риль?

Уже въ разсмотрѣнныхъ сторонахъ Рилевой гносеологии мы видѣли не мало признаковъ, выдающихъ его склонность къ апріоризму. Интеллектуализмъ въ объясненіи элементовъ познанія уже предрасполагаетъ къ апріоризму въ возрѣвнн на познавательныя аксіомы. Если формальныя познавательныя понятія, по его словамъ, отвлекаются отъ познавательнаго процесса (см. во II отд.), а создаются синтезирующей функціей сознанія (отд. III, б), если, затѣмъ, познавательныя сужденія въ самомъ характерѣ своемъ выражаютъ притязаніе разума на тождественность своихъ законовъ съ законами дѣйствительности (отд. IV), то естественно ему и въ познавательныхъ аксіомахъ, являющихся самыми общими формальными предпосылками всякаго познанія, видѣть выраженіе самой природы познающаго ума. И Риль всюду, гдѣ только можно, заявляетъ себя рѣшительнымъ *апріористомъ*. Напримѣръ, о законѣ достаточнаго основанія онъ прямо заявляетъ, что „онъ ставитъ цѣль и даетъ форму выводамъ изъ опыта, самъ же отнюдь не есть выводъ изъ опыта, отнюдь не индукція, а скорѣе мотивъ для индукціи“, т.-е. для введенія объясняющихъ началъ, сначала въ формѣ гипотезы, а потомъ и теоріи (II, I, 220).

Но, — подобно тому, какъ свой интеллектуализмъ онъ сильно смягчилъ значительными уступками въ пользу сенсуализма, не поступаясь однако въ существенномъ рѣшительностью своихъ интеллектуалистическихъ выводовъ, — онъ и въ защитѣ апріоризма не находитъ нужнымъ становиться во враждебное отношеніе къ эмпирической теоріи, а старается примирить ее съ апріористической. Но какъ тамъ сочетаніе противоположныхъ теорій не порождало проти-

1) См. наши «Типы гнос. уч.», стр. 361—362.

ворѣчія, потому что каждой была отведена совершенно особая роль, такъ и здѣсь примиреніе достигается не цѣною скрытаго разлада и не нарушеніемъ послѣдовательности. Сущность его воззрѣнія въ настоящемъ случаѣ кратко можетъ быть представлена въ такомъ видѣ: познавательныя аксіомы достовѣрны независимо отъ опыта; онѣ составляютъ условіе возможности самаго опыта; но такъ какъ познакомиться-то мы съ ними можемъ, только наблюдая участіе разума въ опытѣ, то мы не гарантированы отъ опасности принять за апріорную аксіому то, что на самомъ дѣлѣ такого значенія не имѣетъ; какъ же убѣдиться въ томъ, что извѣстное положеніе дѣйствительно есть апріорное условіе возможности опыта?—очевидно, для этого надо смотрѣть, осуществляются ли въ опытѣ его разнообразныя слѣдствія и логически законныя примѣненія; если результатъ получится отрицательный, то, значить, мы ошибочно сочли данное положеніе за апріорную аксіому; отсюда возникаетъ необходимость опытной провѣрки аксіомъ; послѣднія вслѣдствіе этой провѣрки отнюдь не становятся болѣе достовѣрными (ихъ достовѣрность зависитъ не отъ опыта, а отъ общихъ условій сознанія), но мы-то убѣждаемся, что мы не ошиблись, принявъ извѣстное положеніе за апріорное условіе опыта (II, I, 258 ff, vgl. II, II, 67—70) ¹⁾.

Лучше всего иллюстрируется это воззрѣніе Рилья его разсужденіями объ аксіомѣ причинности. Анализъ понятія о причинности съ его логической стороны показалъ (см. IV отд.), насколько необходимъ этотъ принципъ для самой возможности науки. Лишь онъ дѣлаетъ возможнымъ пониманіе изучаемыхъ явленій. Стало быть, какъ апріорный принципъ, онъ есть выставляемый умомъ постулатъ *понятности природы*. Но, спрашиваетъ Риль, „должны ли явленія быть

¹⁾ Кантовскій апіоризмъ не требовалъ такой опытной провѣрки и не допускалъ ея, потому что Кантъ старался апіорныя основоположенія опытнаго познанія вывести дедуктивно изъ понятія о самомъ существѣ познавательнаго процесса. Съ точки зрѣнія Канта апіорныя формы познанія не могутъ не реализоваться въ опытѣ.

понятны“ (II, I, 258)? Въ отвѣтъ на это, онъ сознается, что „не существуетъ никакого *трансцендентальнаго* доказательства для этой всеобщности закона причинности, никакого доказательства въ пользу того, что онъ а priori долженъ имѣть отношеніе къ предметамъ опыта“ (ibid) ¹⁾. Такое доказательство можетъ быть только *опытнымъ*. Это опытное доказательство Риль находитъ въ оправданіи принциповъ механическаго міровоззрѣнія. „Доказательство всеобщности механическихъ принциповъ, — говоритъ онъ, — есть вмѣстѣ съ тѣмъ доказательство объективнаго и всеобщаго значенія основоположенія причинности“ (ibid). Эти принципы, съ одной стороны, какъ „синтетическія положенія тождества“, — согласны съ формами обосновывающаго мышленія, а съ другой, суть выраженіе всеобщихъ фактовъ природы, которые всегда могутъ быть провѣрены опытомъ (ibid). Очень много помогло этому сближенію законовъ мысли и объективнаго бытія открытіе механическаго эквивалента теплоты (II, I, 270). Возможность преобразования однихъ силъ въ другія, съ сохраненіемъ нѣкоторыхъ постоянныхъ числовыхъ отношеній между явленіями, значительно подвинула впередъ объясненіе природы; превращеніе эмпирическихъ законовъ природы въ раціональные, т.-е. дѣлающіе *понятными* изучаемыя явленія, весьма облегчилось. Физическій законъ сохранения матеріи и силы является коррелятомъ логическаго закона тождества. „Это положеніе, что ничто не происходитъ изъ ничего и не обращается въ ничто, играетъ такую же роль при пониманіи всей природы, какъ и принципъ тождества при сочетаніи только понятій, и для внимательнаго разсмотрѣнія эта аксіома всякаго опыта и это основоположеніе всякаго мышленія есть одинъ и тотъ же принципъ“ (II, I, 237).

Итакъ, Риль въ рѣшеніи вопроса объ условіяхъ достовѣрности познавательныхъ аксіомъ является *априористомъ*.

¹⁾ А у Канта дается именно трансцендентальное доказательство необходимаго примѣненія категорій къ предметамъ опыта.

Допускаемая имъ эмпирическая провѣрка аксіомъ все-таки сильно приближаетъ его къ эмпиризму; но отъ эмпириковъ онъ отличается тѣмъ, что, сводя аксіомы къ единству сознанія, какъ ихъ основы, т.-е. видя въ нихъ выраженіе самой природы познающаго ума, онъ не вынуждаетъ, — подобно, наприм., Миллю, — провозглашать законы природы, въ концѣ концовъ, лишь обладающими *вѣроятностью* высшаго порядка, а не аподиктической достовѣрностью. Различіе это нельзя считать несущественнымъ. Для эмпирика законы природы имѣютъ свое основаніе въ самой природѣ, и мы знаемъ ихъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой имѣли возможность наблюсти ихъ осуществленіе въ процессахъ природы, т.-е. знаемъ ихъ лишь въ мѣру нашего опыта, ограниченнаго и по времени, и по пространству. Для апіориста они свое основаніе имѣютъ въ организациі нашихъ познавательныхъ способностей. Они являются для него тѣми запросами ума, какіе послѣдній предъявляетъ природѣ, какъ *conditio, sine qua* non ея познаваемости. Съ точки зрѣнія апіориста они необходимо осуществляются всюду, гдѣ только существуетъ познаніе. Въ допускаемой же Рилемъ опытной провѣркѣ аксіомъ нашъ разумъ провѣряетъ, собственно говоря, не аксіомы, а себя самого: онъ хочетъ узнать, точно ли, познавая природу, онъ не можетъ не предъявлять къ ней извѣстнаго требованія.

VI.

Ученіе Рила о соотвѣтствіи познанія съ трансцендентной дѣйствительностью.

Различное пониманіе трансцендентной дѣйствительности.—Ученіе Рила о непознаваемости метафизически-трансцендентнаго.—Ученіе о реальности внѣшняго міра.—Доказательство чрезъ ссылку на соотнесенность субъекта и объекта.—Соціальное доказательство.—Общее заключеніе.

Понятіе трансцендентной дѣйствительности можетъ имѣть двойное значеніе: съ одной стороны, подъ трансцендентнымъ можно разумѣть то, что лежитъ за предѣлами эмпирической дѣйствительности (*метафизически-трансцендентное*), а съ дру-

гой,—только то, что хотя и принадлежит къ эмпирической дѣйствительности, но существуетъ независимо отъ нашей способности воспріятія, какъ нѣчто отличное отъ познающаго субъекта (*гносеологически-трансцендентнос*). Риль не одинаково рѣшаетъ вопросъ о познаваемости того и другого трансцендентнаго. Метафизически-трансцендентное онъ рѣшительно объявляетъ непознаваемымъ, тогда какъ существованіе и познаваемость гносеологически-трансцендентнаго онъ старается доказать и оправдать. Такимъ образомъ, онъ, хотя и является *реалистомъ*, но понятіе реальности ограничиваетъ лишь сферою доступнаго воспріятію. Реальность же не воспринимаемую, о которой можно было бы только умозаключать, онъ провозглашаетъ непознаваемою. Это возрѣніе его стоитъ въ тѣсной связи съ разсмотрѣнными уже нами предпосылками его гносеологии.

I. Ученіе Риль о непознаваемости метафизически-трансцендентнаго стоитъ въ связи съ его ученіемъ о гносеологическомъ значеніи воспріятія.

Мы видѣли уже, что Риль провозглашаетъ ощущеніе началомъ и концомъ познанія, его исходнымъ пунктомъ и послѣдней провѣрочной инстанціей. Всякое умозаключеніе и гипотеза должны быть провѣряемы ощущеніемъ. Соотвѣтственно этому, онъ не разъ и очень настойчиво заявляетъ, что познаніе истинной реальности (сужденія экзистенціальныя и коэкзистенціальныя) получается отнюдь не путемъ умозаключенія, а дано непосредственно въ актѣ воспріятія. „Мы, — говоритъ онъ, — не нуждаемся ни въ какомъ умозаключеніи, чтобы перейти отъ ощущенія къ объекту; ощущеніе есть часть объекта; данное въ пространствѣ и времени, точно очерченное (*abgegrenzte*) множество ощущений—вотъ объектъ воспріятія. Объектъ, слѣдовательно, въ воспріятіи содержится ничуть не меньше, чѣмъ и субъектъ; наше бытіе не тѣснѣе связано съ ощущеніемъ, чѣмъ бытіе вещей опыта. Мало было бы сказано, если бы мы стали утверждать, что наше самосознаніе необходимо бываетъ въ то же время сознаніемъ другихъ вещей, потому

что мы не можем ни чувствовать, ни знать самихъ себя, не чувствуя себя опредѣленными и ограниченными чрезъ дѣйствіе внѣшняго міра... Простой анализъ ощущенія—достаточно, чтобы объяснить представленіе реальности, дѣйствіе которой продолжается въ нашихъ ощущеніяхъ и отъ которой мы знаемъ себя зависимыми и опредѣленными“ (II, I, 196—197). Сужденіе о причинной связи извѣстныхъ явленій или вещей, какъ мы видѣли, оказывается, по Рилу, лишь констатированіемъ понятности существующаго между ними отношенія, нашей способности свести одно явленіе на другое, какъ его эквивалентъ, или оба подобнымъ же образомъ связать съ третьимъ. До выясненія этой возможности мы знаемъ эти вещи, лишь какъ просто существующія и сосуществующія. И это знаніе есть необходимое *præsumptum* причиннаго сужденія. А такъ какъ это знаніе получается путемъ воспріятія, то воспріемлемость предмета есть *conditio, sine qua non* приложенія къ нему категоріи причинности. Причинное сужденіе можетъ простираться лишь на данныя въ опытѣ отношенія. Слѣдовательно, сужденія о взаимоотношеніяхъ сверхопытныхъ вещей—невозможны. Сужденіе объ отношеніи сверхопытнаго къ опытному также невозможно. Поэтому умозаключеніе отъ опытнаго къ сверхопытному, съ точки зрѣнія Рила, должно имѣть совершенно фиктивную цѣнность. Вещь въ себѣ, заявляетъ Риль въ другомъ мѣстѣ, можетъ быть познаваема лишь настолько, насколько она есть „коррелятъ явленія“; а насколько она намъ не является, настолько она—непознаваема (II, II, 28). Слѣдовательно, познаніе при помощи категоріи причинности того, что, говоря языкомъ Канта, не можетъ быть предметомъ никакого возможнаго опыта, надо признать утопіей, неосуществимой мечтой.

II. Положительныхъ доводовъ въ пользу реальности внѣшняго міра Риль приводитъ два: во-первыхъ, самая возможность сознанія, даже въ самой элементарной формѣ, а въ особенности возможность самосознанія, мыслимы лишь при реалистической гипотезѣ; и, во-вторыхъ, „объективный

міръ есть міръ общаго нашего воспріятія“,—является не одному познающему субъекту, но и другимъ людямъ кромѣ него. Послѣдній доводъ Риль называетъ „соціальнымъ“ доказательствомъ реальности внѣшняго міра. Вотъ какъ развивается каждый изъ этихъ доводовъ.

а) „Реализмъ, утверждаетъ Риль, есть фундаментъ самой логики, тѣмъ болѣе онъ долженъ быть основой положительнаго изслѣдованія и науки“ (II, II, 129). „Значеніе всякаго познанія основано на убѣжденіи, что чрезъ него мы можемъ открыть порядокъ вещей, существующій самъ по себѣ. Существоуй солнце и планеты въ однихъ только представленіяхъ человѣческаго ума, тогда споръ изъ-за Коперникова міровоззрѣнія шелъ бы о сравнительно неважномъ дѣлѣ: о болѣе удобномъ распорядкѣ астрономическихъ уравненій. Героизмъ Джордано Бруно, этой жертвы новаго міровоззрѣнія, долженъ бы былъ и теперь еще казаться намъ глупостью, будь права та идеалистическая мудрость, которая отрицаетъ существованіе планетъ внѣ человѣческаго представленія. Да и что бы вообще уцѣлѣло отъ научнаго изслѣдованія, если бы дѣйствительно не существовалъ міръ вещей, отъ которыхъ сознаніе зависитъ въ своемъ воспріятіи, съ которыми долженъ сообразоваться опытъ во всѣхъ своихъ составныхъ частяхъ и въ определенныхъ отношеніяхъ этихъ частей между собою, міръ, общій всѣмъ однороднымъ познающимъ существамъ“ (II, II, 128. Ср. рус. пер. Корша, стр. 150)?

Риль соглашается, что есть „естественныя заблужденія“, которымъ подверженъ разумъ. Познающее сознаніе только постепенно ориентируется въ мірѣ объектовъ (II, II, 129. р. п. 151). Поэтому онъ находитъ вполне естественнымъ спрашивать, „не принадлежитъ ли, пожалуй, къ тѣмъ ошибочнымъ предположеніямъ разсудка, которыя подвергаются исправленію съ прогрессомъ познанія, и наше убѣжденіе въ дѣйствительности внѣшняго міра, въ независимости вещей и событій отъ воспринимающаго и мыслящаго ихъ сознанія“ (ibid). Но, полагаетъ Риль, утверди-

тельный отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагалъ бы возможность самостоятельнаго, — независимаго отъ внѣшняго міра, — развитія самосознанія; а между тѣмъ самосознаніе можетъ развиваться не иначе, какъ объ руку и вполне параллельно съ міросознаніемъ. „Утвержденіе Декарта, — говоритъ Риль, — будто въ сознаниі намъ дано только наше собственное существованіе, а о существованіи всѣхъ остальныхъ вещей мы должны уже умозаключать, — не можетъ быть признано правильнымъ и вмѣсто *cogito ergo sum* оно должно гласить: *cogito ergo sum et est*. Не самосознаніе, а сознание дано мнѣ первоначально. Внутренній опытъ ни по времени, ни въ логическомъ отношеніи не предшествуетъ внѣшнему. Между ними существуетъ непрерывное нерасторжимое взаимодействіе, и это-то именно взаимодействіе и есть мое сознание. Я не могу получить ни одного внутренняго воспріятія, не отличая его отъ внѣшняго, которое поэтому должно быть дано съ нимъ вмѣстѣ, и не противопоставляя ихъ другъ другу. Я не могу имѣть никакого внутренняго опыта, не дѣлая или не приобрятая вмѣстѣ съ тѣмъ опыта внѣшняго. Сознывая свое собственное существованіе, я тутъ же сознаю существованіе чего-то, что не есть я. Сознание, что *я емъ*, — отнюдь не простой, а двусторонній опытъ. Соотнесенность я и не-я, чувства и ощущенія, стремленія и сопротивленія, дѣйствія и противодѣйствія, — эта соотнесенность есть нѣчто первоначально данное: *сознание существуетъ, cogitatio est!* Внѣшній опытъ не уступаетъ въ непосредственности, достовѣрности, дѣйствительности внутреннему. Существованіе чего-то внѣшняго, совсѣмъ отличнаго отъ меня, тѣмъ менѣе можетъ считаться слѣдствіемъ изъ моего собственнаго существованія, что я не могъ бы ничего знать о себѣ самомъ, если-бы не существовало чего-нибудь внѣшняго, отъ чего я себя отличаю. Стало быть или мое собственное бытіе есть только одно воображеніе (чье и чего? — я не знаю), или внѣшній міръ такъ же существуетъ, какъ вѣрно, что я существую“ (II, II, 146—147, р. п. 172—173).

Говоря, что *я* и *не-я* суть лишь части одного соотносительнаго понятія, изъ коихъ нельзя упразднить одной, не упраздняя ео ipso другой, Риль прибавляетъ: „Но если ужъ говорить о перевѣсѣ того или другого направленія опыта въ этомъ первоначальномъ состоянїи сознанія, то, конечно, мы найдемъ его не на сторонѣ того, что будемъ позже называть внутреннимъ опытомъ, а скорѣе на сторонѣ составныхъ частей внѣшняго опыта. Опытами на своемъ тѣлѣ научается ребенокъ различать отъ всѣхъ прочихъ группъ ощущеній ту, которая выдается своимъ постоянствомъ и своею цѣнностью для чувства (Gefühlswerth), и съ нею послѣ того связываетъ сознаніе своего собственнаго существованія. Объ руку съ объективнымъ опытомъ развивается и субъективный, да и въ зрѣломъ, развитомъ уже сознанїи объективныя составныя части опыта берутъ рѣшительный перевѣсъ надъ субъективными“ (II, II, 148. р. п. 173).

Ссылка на соотносительность объекта и субъекта и на обусловленность самаго сознанія объективной дѣйствительностью является у Риля доказательствомъ реалистическаго тезиса „въ его основанїяхъ“. Эту ссылку онъ подкрѣпляетъ еще доказательствомъ изъ сравнительнаго разбора *сльдствій* реалистической и идеалистической гипотезъ¹⁾. Доводы его въ этомъ случаѣ довольно обычные: при реалистической гипотезѣ легче объяснить согласіе между воспрїятїями различныхъ субъектовъ (II, II, 157, р. п. 185. vgl. II, I, 20—21); при послѣдовательномъ идеализмѣ необходимо отрицать свое собственное тѣло (II, II, 158, р. п. 186); реализмъ лучше объясняетъ взаимодействїе вещей внѣ воспринимающаго субъекта (II, II, 158—159. р. п. 186—187); лучше объясняетъ онъ и возможность практическихъ жизненныхъ расчетовъ и предугадыванія дѣйствительности (II, II, 159—160, р. п. 187—188); идеализмъ не объясняетъ безсознательныхъ функций духа (II, II, 160) и проч.

б) *Соціальное* доказательство реальности внѣшняго міра

1) Схоластики называли это доказательствомъ *ab utili*.

распадается у Риль на два момента: во-первыхъ, моментъ *предварительный*,—опроверженіе *солипсизма*, и, во-вторыхъ,—раскрытіе зависимости нашихъ сужденій о внѣшнемъ мірѣ отъ существованія другихъ мыслящихъ и познающихъ существъ.

1) Солипсизмъ, полагаетъ Риль, собственно и не нуждается въ опроверженіи. „Нужно-ли доказывать,—спрашиваетъ онъ,—существованіе другихъ, подобныхъ намъ, людей? Этотъ *transcensus* за предѣлы собственнаго сознанія даже сами идеалисты считаютъ неизбѣжнымъ и законнымъ. Всѣ они (?) въ одинъ голосъ отвергаютъ солипсизмъ“ (II, II, 165 р. п. 195). Тѣмъ не менѣе, онъ считаетъ нужнымъ отвѣтить на вопросъ: на чемъ покоится наша увѣренность въ существованіи другихъ людей? „Стоять, говоритъ онъ, за то, что о существованіи подобныхъ намъ людей мы умозаключаемъ. Я думаю однако, что это допущеніе неправильно. Подобно всякому другому воспріятію, и воспріятіе человѣческаго тѣла уже непосредственно заключаетъ въ себѣ существованіе этого тѣла. Выводнымъ могло бы быть только дальнѣйшее познаніе, что воспринимаемое мною теперь есть человѣкъ, существо, подобно мнѣ ощущающее, мыслящее, хотящее“ и т. д. (II, II, 168). Заключение это обыкновенно считается заключеніемъ *по аналогіи*. Риль согласенъ это допустить только относительно духовной жизни низшихъ животныхъ. Уже съ собаками, кажется ему, дѣло обстоитъ иначе, а съ людьми и подавно (II, II, 169). Введенный Клиффордомъ для пониманія психики другого существа терминъ „*ejectiv*“ онъ считаетъ также недостаточнымъ для объясненія дѣла (*ibid*)¹⁾. „Мы, по его словамъ, постигаемъ внутреннюю жизнь нашихъ ближнихъ почти непосредственно,—по крайней мѣрѣ, не сознавая при этомъ переноса на нихъ нашихъ собственныхъ внутреннихъ состояній. Истинное, напр., состраданіе мы по

1) По Клиффорду происходитъ какъ бы выбрасываніе самого себя въ чужое сознаніе.

этой непосредственности отличае́мь отъ притворнаго. Мы страдае́мь внутри друго́го существа, перестающаго черезъ то быть намъ чужды́мь“ (II, II, 169, р. п. 200). Вообще, — объявляетъ Риль, — „одно существование въ насъ альтруистическихъ чувствъ доказываетъ существование нашихъ ближнихъ (Mitmenschen) внѣ насъ. Вѣдь если эти чувства развились въ социальной жизни, то они вполне доказываютъ, что должна была существовать множественность людей, соединенныхъ въ общежитіе“ (II, II, 169—170, р. п. 200).

2) Отрицаніе реальности внѣшняго міра, при допущеніи, что существуютъ другіе люди кромѣ насъ, кажется Рилю странной непослѣдовательностью. „Трудно понять, — говорить онъ, — почему этотъ transcensus, если онъ уже разъ допущенъ, долженъ остановиться лишь на существованіи другихъ подобныхъ намъ людей. Или, можетъ быть, вѣрятъ въ то положеніе, что существовать способны только самосознательныя существа“ (II, II, 165, р. п. 195)?

При идеалистической гипотезѣ, кромѣ того, оказываются совершенно необъяснимыми факты социальнаго опыта. „Объективный міръ есть міръ общаго нашего воспріятія (die Welt unserer gemeinschaftlichen Wahrnehmung). Мы воспринимаемъ однѣ и тѣ же или различныя части одного и того же міра. Что для меня становится объектомъ, когда коснется моихъ чувствъ, то самое, какъ доказываетъ практическое и теоретическое мое общеніе съ ближними, стано-вится объектомъ и для нихъ, лишь только затронетъ ихъ чувства. Что перестаетъ быть объектомъ моего воспріятія, не перестаетъ отъ этого быть объектомъ воспріятія для друго́го или третьяго сознанія“ (II, II, 170, р. п. 201). „Переменя, какую произвольно произведу я въ предметъ моего воспріятія, представить его соответственно измененнымъ и для воспріятія всѣхъ прочихъ людей, которые имѣютъ возможность наблюдать событіе“ (II, II, 170, р. п. 201).

Социальный, или коллективный опытъ доказываетъ не только существованіе вещей. внѣ воспріятія, но и вещей, качественно отличныхъ отъ воспріятія. „Тождественность

какого-либо объекта,—говорить Риль,—обозначаетъ именно воспріятіе одной и той же вещи. Самыя воспріятія могутъ не мало расходиться между собою, какъ это и должно быть относительно нѣкоторыхъ перцепцій животныхъ въ сравненіи съ человѣческими, а между тѣмъ воспріятая вещь остается все одною и той же, о чемъ мы съ несомнѣнностью заключаемъ изъ сходства практическаго отношенія къ предмету, несмотря на всю разницу въ воспріятіяхъ“ (II, II; 170—171, р. п. 201—202). „Чтобы объяснить согласіе въ воспріятіяхъ различныхъ субъектовъ, возможность ихъ общаго дѣйствія (Handelns) и успѣха въ этомъ дѣйствіи, намъ,—полагаетъ Риль,—открыты только два пути: гипотеза монадъ, какъ она выработана Лейбницемъ, и доктрина реализма (ibid). Опроверженіе первой уполномочиваетъ его на выводъ, что „остается одинъ только реализмъ, какъ единственное ученіе, согласное съ фактами нашего сознанія“ (II, II, 172).

Мы окончили характеристику отдѣльныхъ сторонъ Рилевой гносеологіи. Теперь мы видимъ, что его доктрина лишь въ истолкованіи логическаго характера познавательныхъ сужденій представляетъ собою *чистый типъ* рационализма. Въ рѣшеніи же остальныхъ характерныхъ для гносеологіи вопросовъ она отличается *примирительными* тенденціями; и хотя въ общемъ она довольно благополучно избѣгаетъ при этомъ противорѣчій и непоследовательности, тѣмъ не менѣе въ нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ ей могутъ быть сдѣланы упреки въ недостаткѣ настойчивости при проведеніи своихъ преобладающихъ взглядовъ и въ излишней уступчивости по отношенію къ противоположнымъ взглядамъ. По преобладающему же своему характеру гносеологія Рилля является намъ, какъ *интеллектуалистическій, рационалистическій и апіористическій реализмъ*. Мы надѣемся, что своимъ анализомъ и характеристикой Рилевой гносеологіи мы хоть отчасти можемъ содѣйствовать правильной ея оцѣнкѣ, утилизованію ея достоинствъ и открытію ея недостатковъ

и ошибокъ. Послѣднихъ у него найдется, конечно, не мало, потому что ни одно человѣческое произведеніе отъ нихъ не свободно. Но мы, во всякомъ случаѣ, должны быть благодарны Рилю за то, что онъ свои выдающіяся умственныя и литературныя дарованія посвятилъ разработкѣ одной изъ важнѣйшихъ въ настоящее время частей философіи. Въ этой своей работѣ, ни на шагъ не отступая отъ точныхъ данныхъ положительныхъ наукъ, онъ сумѣлъ показать важность для самой науки философскаго изслѣдованія ея общихъ вопросовъ и предположеній и тѣмъ хоть отчасти поднять не особенно высокій теперь престижъ философіи.

П. Тихомировъ.

А. А. Козловъ и его панпсихизмъ.

Философъ, создающій или хотя бы оригинально отстаивающій цѣльное ярко выраженное міровоззрѣніе, несомнѣнно долженъ обладать талантомъ творца-поэта.

Въ борьбѣ за свои взгляды, въ борьбѣ внутренней и внѣшней, такой философъ долженъ проявлять отвагу и рѣшимость, свойственныя страстнымъ натурамъ. Конечно, мы говоримъ здѣсь о страстности въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, имѣя въ виду и философскій эросъ, который, развившись до крайнихъ предѣловъ и поглотивъ всѣ душевныя силы, можетъ придать философу мнимо безстрастный видъ, какъ, напр., Спинозѣ или Канту.

Въ русской философской литературѣ рѣдко встрѣчаются философы-поборники цѣльныхъ міровоззрѣній, отчасти потому, что у насъ философіей рѣдко занимаются представители тѣхъ классовъ общества, которые условіями культурной жизни и наслѣдственностью подготовлены къ безкорыстному свободному творчеству. Алексѣй Александровичъ Козловъ (род. 9 января 1831 года въ Москвѣ, ум. 27 февр. 1901 г. въ Петербургѣ) принадлежалъ къ числу такихъ рѣдкихъ у насъ философовъ, и несомнѣнно характеръ его объясняется его происхожденіемъ. Онъ сродни нашему величайшему поэту; онъ былъ незаконнымъ сыномъ помѣщика Пушкина и крѣпостной крестьянки его, а родъ Пушкиныхъ вообще отличается страстнымъ характеромъ.

Дѣтство онъ провелъ въ самыхъ печальныхъ условіяхъ болѣею частью въ Москвѣ. Мать его вышла замужъ за приказчика Козлова, человѣка грубаго, мстившаго ни въ чемъ неповинному ребенку и своей женѣ за ея прошлое. Къ счастью, этотъ Коз-

ловъ, подъ вліяніемъ честолюбія, выражавшагося въ стремленіи сдѣлаться чиновникомъ и жить, какъ «господа», отдалъ Алексѣя Александровича въ гимназію въ Москвѣ. Окончивъ ее, Алексѣй Александровичъ поступилъ въ университетъ (1850 — 1856) сначала на математическій факультетъ, на которомъ онъ пробылъ только годъ, а потомъ на историко-филологическій. Здѣсь онъ не увлекался философіей, да и не мудрено: съ философіей въ то время нельзя было познакомиться въ университетѣ, такъ какъ кафедра была въ 1850 году упразднена, а преподаваніе логики и эмпирической психологіи было поручено законоучителямъ.

Философіей онъ сталъ заниматься спеціально очень поздно, уже сорока лѣтъ. Къ этой наукѣ его привела богатая разнообразная жизнь, полная борьбы и увлеченій. Окончивъ курсъ университета, онъ сдѣлался преподавателемъ въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ въ Москвѣ и давалъ уроки по всевозможнымъ наукамъ: по исторіи, словесности, географіи, политической экономіи. Умственные интересы его вращались главнымъ образомъ въ сферѣ общественныхъ вопросовъ. Уже въ университетѣ онъ увлекся социализмомъ, именно фурьеризмомъ, и это увлеченіе сохранялось въ немъ до конца жизни. Философскимъ міросозерцаніемъ его въ это время былъ матеріализмъ, въ послѣдствіи съ позитивистическою окраской. Примѣняя эту точку зрѣнія къ вопросамъ этики и общественной жизни, онъ приходилъ къ смѣлому отрицанію всего традиціоннаго, условнаго и историческаго и высказывалъ взгляды, сближавшіе его съ греческими циниками.

Обладая натурою страстною и боевою, онъ склоненъ былъ къ агитации, къ распространенію своихъ взглядовъ въ обществѣ. Въ литературѣ онъ въ это время выступалъ лишь по вопросамъ политической экономіи, но преимущественно развивалъ свои взгляды въ спорахъ и бесѣдахъ. Поддерживая сношенія съ очень многими людьми, скомпрометированными въ глазахъ полиціи въ политическомъ отношеніи, онъ навлекъ на себя обвиненіе въ соучастіи въ каракозовскомъ дѣлѣ и попалъ въ тюрьму, гдѣ пробылъ около полугода. Ему однако удалось доказать, что онъ не былъ членомъ каракозовскаго общества, а когда его стали обвинять въ томъ, что онъ самъ основалъ тайное общество, онъ сумѣлъ опровергнуть и это обвиненіе и былъ выпущенъ на свободу.

Послѣ этихъ перипетій онъ покинулъ Москву, поселился въ Калужской губерніи въ имѣніи своего тестя и съ увлеченіемъ сталъ заниматься сельскимъ хозяйствомъ; однако по недостатку средствъ онъ принужденъ былъ бросить это занятіе и сдѣлался воспитателемъ сына одного крупнаго фабриканта во Владимірской губерніи, а потомъ сталъ управлять лѣснымъ хозяйствомъ въ имѣніи этого же фабриканта. Затѣмъ онъ опять поселился въ Калужской губерніи въ имѣніи своего тестя, но въ концѣ концовъ увлеченіе агрономіей въ немъ остыло: онъ разочаровался въ русскомъ народѣ, пришелъ къ пессимистическимъ выводамъ о его нравственной природѣ и къ мысли, что рациональное веденіе сельскаго хозяйства въ Россіи невозможно. Въ это время, приблизительно въ 1872—73 году, попалось ему подъ руку сочиненіе Фрауенштедта. «Письма о философіи Шопенгауэра». Онъ такъ увлекся имъ, что читалъ всю ночь напролетъ, потомъ перешелъ къ сочиненіямъ самого Шопенгауэра и сдѣлался послѣдователемъ этого философа. Съ этихъ поръ онъ не переставалъ систематически заниматься философіей и скоро сталъ выступать въ литературѣ. Онъ написалъ изложеніе философіи Гартмана въ двухъ томахъ, статью «Соловьевъ, какъ философъ» («Знаніе» 1875), а въ 1876 г. появилось первое самостоятельное изслѣдованіе его «Философскіе этюды», въ которомъ онъ отстаивалъ философію, какъ самостоятельную науку, пользующуюся особеннымъ методомъ. Это сочиненіе сразу создало своему автору репутацію свѣдущаго спеціалиста по философскимъ наукамъ. Благодаря ему, онъ уже въ сорокапятилѣтнемъ возрастѣ сдѣлался доцентомъ философіи въ кіевскомъ университетѣ.

Здѣсь онъ проявилъ чрезвычайно оживленную литературную дѣятельность. Ежегодно являлись въ печати его статьи, рецензіи и крупныя философскія сочиненія. Къ важнѣйшимъ изъ нихъ принадлежатъ: Философскіе этюды, ч. I. Спб., 1876; ч. II: Методъ и направленіе философіи Платона. Кіевъ, 1880. Философія дѣйствительности, изложеніе системы Дюринга. Кіевъ, 1878. Философія, какъ наука. Кіевъ, 1877. Критическій этюдъ по поводу книги г. Грота «Психологія чувствованій». Кіевъ, 1881. Современныя направленія въ философіи (германская и французская философія) «Загр. Вѣст.» 1881, окт., стр. 226—232; ноябрь, стр. 449—458; декабрь, стр. 660—669; 1882, 3, стр. 730—736; 6, стр. 581—594. Генезисъ теоріи пространства и времени

Канта. Кіевъ, 1884. Критическій этюдъ о книгѣ г. Грота «Къ вопросу о реформѣ логики». Спб., 1885. Религія графа Л. Н. Толстого. Спб., 1888. Второе изд. Спб., 1895. Очерки изъ исторіи философіи. Понятія философіи и исторіи философіи. Философія восточная. Кіевъ, 1887.

Въ 1886 г. Алексѣй Александровичъ началъ издавать первый русскій философскій журналъ «Философскій Трехмѣсячникъ»; но вскорѣ тяжкая болѣзнь, апоплексическій ударъ съ послѣдовавшею гемиплегіей, заставила его прекратить это изданіе и покинуть университетъ. Однако и въ послѣдніе пятнадцать лѣтъ своей жизни, прикованный болѣзню къ постели и креслу, онъ не покидалъ философіи и литературной дѣятельности, переселившись изъ Кіева въ Петербургъ. Какъ разъ въ это время стали развиваться его собственные философскіе взгляды и сложились въ цѣлую систему. Уже въ Кіевѣ онъ сталъ сомнѣваться въ истинности шопенгауэрианства, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ Канта. Однако кантіанцемъ онъ не сдѣлался, а вышелъ изъ мучившихъ его сомнѣній, усмотрѣвъ односторонность и невыработанность понятія бытія у Шопенгауэра (воля), Канта (данность въ чувственномъ опытѣ) и большинства философовъ. Занимаясь рѣшеніемъ этого вопроса, онъ столкнулся съ сочиненіями Тейхмюллера, почувствовалъ свое родство съ этимъ философомъ и воспринялъ почти всѣ его взгляды. Съ этихъ поръ онъ занимался почти исключительно изложеніемъ ученій этого философа, дальнѣйшимъ развитіемъ ихъ и полемикою съ противоположными направленіями. Главнымъ сочиненіемъ, въ которомъ онъ выразилъ свои окончательные взгляды, былъ философско-литературный сборникъ «Свое Слово», вышедшій въ пяти выпускахъ въ теченіе 1888—1898 гг. Кромѣ того, онъ продолжалъ писать статьи и рецензіи въ журналахъ; изъ нихъ мы особенно отмѣтимъ статью «Сознаніе Бога и знаніе о Богѣ» («Вопр. Фил.», кн. 29 и 30), чрезвычайно важную въ томъ отношеніи, что въ ней онъ дѣлаетъ наиболѣе крупный и самостоятельный шагъ впередъ, въ сравненіи съ тѣмъ, что успѣлъ высказать Тейхмюллеръ.

Слѣдя своей прирожденной склонности къ борьбѣ, Алексѣй Александровичъ особенно удачно и ярко высказывался въ полемическихъ статьяхъ, напр., въ рецензіяхъ на диссертациі проф. Грота, въ статьѣ «Нѣчто о научной философіи и таковомъ же

философѣ» («Свое Слово», кн. 1—4), написанной по поводу сочиненія В. В. Лесевича «Что такое научная философія», въ рецензійи на сочиненіе Троицкаго «Наука о духѣ».

Наиболѣе обстоятельна и цѣнна его борьба съ материализмомъ и позитивизмомъ («Свое Слово», бесѣда 1, 2, 6, статья «Мысли о нѣкоторыхъ философскихъ направленіяхъ» въ 5 кн. «Своего Слова» и указанная выше полемическія статьи). Интересны также его замѣчанія о понятіи бытія, апіорности и вещи въ себѣ у Канта («Свое Слово», кн. 2, 4) и критика идеализма, особенно гегелевскаго («Свое Слово», кн. 2, бес. 6 и кн. 5).

Безъ сомнѣнія, еще болѣе важны для развитія философской мысли собственные взгляды Козлова, такъ какъ они составляютъ систему жизнеспособную, пригодную для того, чтобы служить исходнымъ пунктомъ для дальнѣйшаго развитія. Къ сожалѣнію, однако, надо замѣтить, что онъ далеко не весь высказался въ литературѣ. Къ нему вполне приложимы слова В. С. Соловьева, что нѣмецкіе ученые при личномъ знакомствѣ оказываются менѣе интересными и содержательными, чѣмъ ихъ книги, а рускіе наоборотъ. Его взгляды на общественную жизнь, на религію, на искусство составляли чрезвычайно оригинальное цѣлое и ярко характеризовали его личность, а между тѣмъ они не высказаны нигдѣ. Наконецъ, въ бесѣдахъ онъ производилъ огромное впечатлѣніе и могъ оказывать сильное организующее вліяніе особенно на молодыхъ людей не только теоріями и убѣдительною своею діалектикою, но и еще въ большей степени заразительною мощью и смѣлостью своего характера, любовью къ свободѣ, разрушеніемъ узкихъ шаблоновъ, свойственныхъ сектантамъ всѣхъ лагерей. Дать хоть нѣкоторое понятіе объ этихъ сторонахъ его личности удобнѣе, познакомившись съ его окончательнымъ міровоззрѣніемъ, съ его панпсихизмомъ. Поэтому мы теперь и займемся изложеніемъ панпсихизма на основаніи «Своего Слова» и личныхъ бесѣдъ съ Алексѣемъ Александровичемъ.

«Свое Слово» написано въ формѣ діалогической. Главное дѣйствующее лицо въ немъ, высказывающее взгляды автора, — Сокрытъ съ Песковъ. Большая часть остальныхъ лицъ заимствована изъ «Братьевъ Карамазовыхъ» Достоевскаго (Красоткинъ, Алексѣй и Иванъ Карамазовы, Катерина Ивановна, Калгановъ). Нѣкоторыя изъ дѣйствующихъ лицъ служатъ выразителями опредѣленныхъ философскихъ направленій. Въ бесѣдахъ они не

только занимаются философией, но и высказываются по разным другим поводам, наконец, обнаруживают свою натуру въ приемахъ спора, такъ что въ концѣ концовъ въ воображеніи читателя возникаютъ типичные образы представителей нѣкоторыхъ направлений. Въ этомъ отношеніи особенно хороши врачъ матеріалистъ Красоткинъ, позитивистъ Шугаевъ и семинаристъ Синайскій.

Диалогическая форма главнаго сочиненія Козлова обнаруживаетъ наклонность его къ художественному творчеству, которая еще опредѣленнѣе выразилась въ начатой имъ за годъ до смерти автобіографіи; но, къ сожалѣнію, въ ней онъ успѣлъ описать въ живыхъ картинахъ лишь свое дѣтство до десятилѣтняго возраста. Диалогическая форма обнаруживаетъ, пожалуй, также склонность Козлова развивать свои взгляды въ пылу борьбы, затрачивая значительную часть силъ на опроверженіе чужихъ мнѣній.

Первая книга «Своего Слова» посвящена главнымъ образомъ борьбѣ съ наивнымъ реализмомъ и матеріализмомъ и очень полезна для приступающихъ къ изученію философіи. Особенно интересны въ ней доказательства субъективности пространства. Однако мы не будемъ останавливаться на этихъ соображеніяхъ, такъ какъ они важны главнымъ образомъ постольку, поскольку освобождаютъ отъ нефилософскаго мышленія. Разрушивъ наивную точку зрѣнія и показавъ, что весь воспринимаемый нами внѣшній міръ существуетъ лишь въ нашемъ сознаніи, Козловъ во второй книгѣ «Своего Слова» устанавливаетъ два самые важные пункта своей теоріи знанія и онтологіи: различеніе сознанія и знанія и понятіе бытія.

Все содержаніе нашего сознанія можетъ быть раздѣлено на двѣ группы: на сознаніе непосредственное, первоначальное и сознаніе опосредствованное, производное, иначе называемое словомъ знаніе. Въ самомъ дѣлѣ, всякимъ знаніемъ, какъ бы просто оно ни было, предполагается соотнесеніе, напр., сравненіе нѣсколькихъ болѣе простыхъ, до этого соотнесенія разрозненныхъ состояній сознанія. Такъ, напр., воспринимая красный цвѣтъ, какъ цвѣтъ, т. е. какъ объективное качество вещи, мы испытываемъ сложное состояніе, возникающее путемъ соотнесенія нѣкотораго простаго состоянія сознанія (ощущеніе, еще ни съ чѣмъ не сопоставленное и, слѣдовательно, даже не опредѣленное нами, какъ красный цвѣтъ) съ другими такими же состоя-

ніями, объектированное нами соотвѣтственно законамъ нашей чувственности, соотнесенное съ другими процессами объектированія и т. д., и т. д. Такія сложныя состоянія возникаютъ не иначе какъ на почвѣ простыхъ, разрозненныхъ состояній (каковы, напр., ощущеніе, какъ простое переживаніе, еще ни съ чѣмъ не сопоставленное, ничему не уподобленное, ни отъ чего не отличное и т. п.), которыя Козловъ называетъ словомъ непосредственное сознаніе, или просто сознаніе. Данныя непосредственнаго сознанія не могутъ даже быть выражены словомъ, потому что всякое описаніе возможно лишь тамъ, гдѣ уже есть соотнесеніе, гдѣ изъ простаго сознанія явилось знаніе. Въ непосредственномъ сознаніи мы просто переживаемъ что-то, между тѣмъ какъ въ знаніи мы уже опредѣляемъ, что это такое. Поэтому въ сознаніи не бываетъ ни истины, ни лжи: оно просто есть, оно истинная реальность; наоборотъ, знаніе, хотя оно и реально, какъ дѣятельность, можетъ быть однако ложнымъ, т. е. заключать въ себѣ неправильное соотнесеніе элементовъ сознанія. Очевидно, матеріаломъ для всякаго знанія служитъ непосредственное сознаніе. Такъ какъ только оно существуетъ, то для того, чтобы узнать, что такое существованіе, что такое бытіе, нужно соотнести всѣ данныя непосредственнаго сознанія и получить такимъ образомъ общее понятіе бытія. Производя эту работу, Козловъ находитъ, что всякій фактъ непосредственнаго сознанія, соотнесенный съ другими и опознанный, какъ ощущеніе того или другого цвѣта, какъ воспоминаніе о прошломъ, какъ чувство рѣшимости и т. п., сознается нами не какъ существующій просто самъ по себѣ, а какъ продуктъ дѣятельности, именно дѣятельности воспріятія, припоминанія, рѣшенія и т. п. Итакъ, все существующее существуетъ, какъ продуктъ, какъ содержаніе какой-либо дѣятельности. Но этого мало: всякая дѣятельность вмѣстѣ съ содержаніемъ ея сознается нами не какъ существующая сама по себѣ, а какъ принадлежащая все одному и тому же я, все одному и тому же носителю, т. е. субстанціи. Итакъ, все существующее существуетъ, какъ продуктъ дѣятельности я, или, иными словами, всякое существованіе всегда и вездѣ оказывается существованіемъ я, выполняющаго ту или другую дѣятельность съ тѣмъ или инымъ содержаніемъ. Во всякомъ бытіи есть эти три стороны; онѣ никогда не встрѣчаются отдѣльно другъ отъ друга. Слѣдовательно, понятіе бытія складывается «изъ знанія о нашей

субстанціи, ея дѣятельностяхъ и содержаніи этихъ дѣятельностей въ ихъ единствѣ и отношеніи другъ къ другу» 1).

Такое бытіе есть, конечно, духовная субстанція. Въ непосредственномъ сознаніи намъ дана только наша духовная субстанція; она для насъ единственный образъ бытія, такъ какъ внѣшній міръ есть не бытіе, а одинъ изъ продуктовъ нашихъ дѣятельностей, наше представленіе. Однако изъ этого не слѣдуетъ, что солипсизмъ есть истинная точка зрѣнія: опираясь на аналогію между представленіемъ о нашемъ тѣлѣ и представленіями о другихъ тѣлахъ, мы можемъ предположить, что нашему представленію о другихъ тѣлахъ соотвѣтствуютъ другія духовныя субстанціи, подобныя нашей, такъ что представленіе о внѣшнемъ мірѣ есть результатъ нашего взаимодействія съ другими духовными субстанціями. Такъ какъ матеріальный міръ можетъ существовать лишь какъ наше представленіе и никакого другого бытія мы не знаемъ, кромѣ бытія духовныхъ субстанцій, то свою точку зрѣнія Козловъ называетъ панпсихизмомъ.

Панпсихизмъ рѣзко отличается отъ нефилософскаго мышленія и большинства другихъ философскихъ системъ своимъ общимъ настроеніемъ, если признать, что въ каждой философской системѣ, какъ и въ художественномъ произведеніи, есть своеобразное настроеніе. Эта разница для насъ тотчасъ же выяснится, если мы сопоставимъ понятіе бытія, существованія въ панпсихизмѣ съ ходячимъ значеніемъ этихъ словъ. Мы говоримъ: «цвѣта, звуки, запахи существуютъ; силы притяженія, отталкиванія и т. п. существуютъ; матерія, духи существуютъ». Иными словами, мы раздѣляемъ три стороны бытія: субстанцію, ея дѣятельности и содержанія ея дѣятельностей, и рассматриваемъ эти три стороны самостоятельно; такое разрываніе живой дѣйствительности приводитъ къ тому, что мы превращаемъ міръ въ рядъ мертвыхъ абстракцій и, надѣляя ихъ самостоятельнымъ бытіемъ, запутываемся въ противорѣчійхъ, такъ какъ эти оторванные другъ отъ друга стороны бытія—субстанція, дѣятельность, содержаніе дѣятельности (напр., я—видящій—бѣлую поверхность)—на самомъ дѣлѣ мертвы и существуютъ лишь въ абстракціи. Такой разрывъ дѣйствительности и умерщвленіе ея производятъ даже и философы, и нѣкоторые наиболѣе одно-

1) «Свсе Слово», кн. 2, стр. 53.

стороннія системы характеризуются тѣмъ, что считаютъ подлиннымъ бытіемъ какую-нибудь одну изъ трехъ указанныхъ сторонъ бытія. Элейская философія, напр., признала бытіемъ лишь субстанцію, и потому никакъ не могла вывести изъ этого понятія разнообразіе и подвижность міровой жизни. Германскій идеализмъ, въ лицѣ Шопенгауэра главнымъ образомъ, а также Фихте и Шеллинга, признаетъ подлиннымъ бытіемъ дѣятельность безъ дѣятеля и содержанія; такимъ образомъ весь міръ превращается у нихъ въ дѣятельность для дѣятельности, т.-е. въ нѣчто пустое и бессодержательное. Наконецъ, греческій идеализмъ отрываетъ отъ живого цѣлаго, отъ субстанции съ ея дѣятельностями и содержаніемъ ихъ, третью часть, именно содержаніе познавательной дѣятельности, идеи, и считаетъ идеи подлиннымъ бытіемъ. Само собою разумѣется, и этотъ міръ, складывающійся изъ идей, оказывается мертвымъ, далекимъ отъ настоящаго міра, какъ это видно въ философіи Платона. Нѣсколько усложнилъ и обогатилъ идеализмъ Гегель, сочетавшій греческій идеализмъ съ германскимъ, именно признавшій подлиннымъ бытіемъ не только содержаніе мышленія, но и самую дѣятельность мышленія. Однако и Гегелевскій идеализмъ одностороненъ: онъ превращаетъ весь міръ въ движеніе мысли, мыслящей саму себя въ различныхъ формахъ и ступеняхъ процесса этого движенія¹⁾).

Совсѣмъ инымъ характеромъ отличается панпсихизмъ. Какими бы общими вопросами онъ ни занимался, онъ не витаетъ въ сферѣ мертвыхъ абстракцій, а остается посреди конкретной полноты жизни. Всякую дѣятельность онъ рассматриваетъ въ связи съ содержаніемъ ея, т.-е. съ ея цѣлью, и въ связи съ самимъ дѣятелемъ. Всякаго дѣятеля онъ рассматриваетъ не иначе, какъ въ его актахъ съ ихъ содержаніями. Наконецъ, все то, что называется состояніемъ, объектомъ и т. п. и рассматривается обыкновенно, какъ неподвижное данное, онъ считаетъ событіемъ, актомъ, т.-е. рассматриваетъ какъ содержаніе дѣятельности духовной субстанции.

Населяя весь міръ духовными субстанціями, метафизика панпсихизма изъ всѣхъ частныхъ наукъ выдвигаетъ на первый планъ психологію. Такъ какъ панпсихизмъ считаетъ всѣ явленія не

¹⁾ «Свое Слово», 5 кн., стр. 100—120.

состояніями, а актами духовныхъ субстанцій, то онъ представляетъ удобную почву для развитія въ психологіи того сравнительно очень новаго направленія, которое называется волюнтаризмомъ. И въ этомъ опять сказывается разносторонность панпсихизма, любовь его къ конкретной полнотѣ жизни: въ самомъ дѣлѣ, волюнтаризмъ составляетъ въ психологіи направленіе, наиболѣе внимательное ко всѣмъ оттѣнкамъ душевной жизни, — направленіе, одинаково придающее цѣну всѣмъ сторонамъ ея, а не одному какому-либо элементу или процессу, какъ это дѣлаютъ, напр., интеллектуализмъ или ассоціационизмъ.

Впрочемъ, задачу разрабатывать психологію въ духѣ панпсихизма Козловъ оставилъ своимъ преемникамъ, а самъ почти исключительно занялся вопросами теоріи познанія. Такъ какъ вообще установилось мнѣніе, что Козловъ занимался исключительно метафизикою, при чемъ подъ словомъ метафизика разумѣютъ онтологию, то мы рѣшительно подчеркиваемъ здѣсь мысль, что это мнѣніе ошибочное. Козловъ почти вовсе не занимался онтологіей, а главнымъ образомъ разрабатывалъ вопросы теоріи познанія. Въ самомъ дѣлѣ, третья, четвертая и пятая книги «Своего Слова» почти исключительно посвящены изслѣдованіямъ о происхожденіи понятій времени, пространства, движенія, причины, матеріи и т. п., и къ тому же при рѣшеніи этихъ вопросовъ Козловъ пользуется матеріаломъ непосредственнаго сознанія, почти не касаясь вопроса о существованіи другихъ духовныхъ субстанцій и дѣйствіи ихъ на насъ.

Особенно много онъ занимался понятіемъ времени. Объективную реальность времени и пространства онъ отрицалъ на томъ основаніи, что допущеніе ея приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, время мыслится нами какъ безконечное, безконечно дѣлимое и непрерывное. Если оно существуетъ въ дѣйствительности, а не только какъ мысль, то это значитъ, что до настоящаго момента реально протекло нѣчто исчерпанное неисчерпаемое, что бессмысленно; далѣе, каждая часть этого исчерпаннаго неисчерпаемаго дѣлится до безконечности, слѣдовательно, состоитъ изъ безконечнаго числа частей, но «данное безконечное число все равно, что нѣчто сосчитанное и въ то же время не могущее быть сосчитаннымъ», а это опять бессмыслица; наконецъ, такъ какъ время непрерывно, то «мы должны съ одной стороны представлять его состоящимъ

изъ дѣйствительныхъ частей, а съ другой стороны не можемъ указать на какую-либо изъ этихъ дѣйствительныхъ частей», что бессмысленно. Этихъ бессмыслицъ достаточно, чтобы признать, что время существуетъ лишь какъ актъ нашего мышленія, какъ наша мысль. При этомъ мы сдѣлали бы грубую ошибку, если бы подумали, что, значить, время не существуетъ внѣ сознанія, но зато существуетъ внутри сознанія въ томъ смыслѣ, что акты сознанія протекають во времени. Конечно, при этомъ всѣ указанныя выше противорѣчія остались бы попрежнему нерѣшенными. Они исчезаютъ лишь въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что время существуетъ только какъ наша мысль, что дѣйствительное бытіе вовсе не находится во времени. Понятіе времени до такой степени не приложимо къ бытію, т.-е. къ субстанціямъ съ ихъ актами, что бытіе нельзя даже назвать вѣчнымъ, такъ какъ понятіе вѣчности включаетъ въ себя понятіе времени; о бытіи нужно говорить, что оно безвременно. Міръ со всѣми такъ называемыми процессами развитія, со всѣми взаимодействіями субстанцій, изучаемыми въ геологій, биологій, исторій и т. п. наукахъ, данъ сразу, какъ готовое законченное цѣлое. Однако мыслить его такимъ образомъ, т.-е. весь сразу, можетъ лишь безконечное сознаніе Бога. Мы, существа конечныя, вслѣдствіе узости своего сознанія не можемъ координировать въ своемъ познаніи весь міръ въ такую стройную систему и создаемъ своеобразный способъ координаціи міровыхъ явленій. Этотъ создаваемый нами порядокъ координаціи міровыхъ явленій существуетъ, конечно, лишь какъ актъ нашего мышленія, т.-е. тоже безвременно, и наше абстрактное понятіе объ этихъ актахъ есть понятіе времени. Это не чистое созерцаніе, какъ у Канта, это не форма, упавшая съ неба. Въ самомъ дѣлѣ, переживанія безсвязныя, не соотнесенныя другъ съ другомъ, безвременны; существо, увлеченное всегда однимъ какимъ-либо состояніемъ, живетъ, такъ сказать, постоянно въ настоящемъ времени или, вѣрнѣе, безъ времени. Эта идея является тогда, когда сознаніе дѣлается сложнымъ, когда въ немъ вмѣстѣ присутствуютъ интенсивныя наличныя образы, болѣе блѣдныя образы воспоминанія и также блѣдныя образы ожидаемаго, т.-е. того, что представляется намъ зависящимъ отъ нашей воли. Сравненіе этихъ состояній, въ особенности, если они противорѣчатъ другъ другу, порождаетъ въ насъ идею

особаго отношенія, особаго порядка этихъ актовъ нашего сознанія, идею порядка, выражаемаго первоначально лишь словами «прежде, теперь, послѣ». Привыкнувъ мыслить это отношеніе, мы, объектируя свои представленія, вмѣстѣ съ ними объектируемъ также и этотъ порядокъ и даже субстанцируемъ его, т.-е. начинаемъ считать время самостоятельнымъ бытіемъ, находящимся внѣ нашего сознанія и даже независимо отъ вещей; мы субстанцируемъ при этомъ абстрактную идею времени, именно идею опредѣленнаго порядка неопредѣленныхъ по количеству и качеству актовъ.

Такъ какъ время есть идея порядка нашихъ актовъ воспоминанія, наличнаго ощущенія и ожиданія, то, конечно, Кантъ ошибается, говоря, что время есть величина и даже «безконечная величина». Тѣмъ не менѣе поскольку во времени мыслится порядокъ актовъ, ко времени приложимо понятіе величины. Отъ примѣненія категоріи величины ко времени возникаютъ противорѣчивыя представленія безконечности и безконечной дѣлимости времени. Эти противорѣчія были указаны еще Зенономъ и, по мнѣнію Козлова, никѣмъ еще до сихъ поръ не разрѣшены. Между тѣмъ они устраняются очень просто, если согласиться съ тѣмъ, что идея времени есть идея отношенія актовъ нашего сознанія, и если принять въ расчетъ, что мы субстанцируемъ абстрактную идею этихъ отношеній, отвлеченную отъ всевозможныхъ конкретныхъ случаевъ такихъ отношеній, и затѣмъ смѣшиваемъ абстрактное время съ конкретнымъ временемъ, между тѣмъ какъ у абстрактнаго времени свойства иныя, чѣмъ у конкретнаго.

Въ самомъ дѣлѣ, «послѣ того, какъ въ нашемъ сознаніи образовались пункты: прежде, теперь, потомъ, и послѣ того, какъ мы ихъ безчисленное множество разъ прилагали *in concreto* къ различнымъ представленіямъ, то мы уже *in abstracto* понимаемъ возможность этого приложенія безграничною, а потому передъ всякимъ прежде, оторваннымъ отъ всякаго конкретнаго приложенія, мыслимъ еще прежде, а передъ этимъ еще прежде и т. д. въ безконечность. Точно также за всякимъ послѣ мы *in abstracto* полагаемъ еще послѣ и за этимъ еще и т. д. въ безконечность»¹⁾. Идея безконечной дѣлимости времени возникаетъ

1) „Свое Слово“, кн. 3, стр. 53.

такимъ же образомъ, именно вслѣдствіе неопредѣленности количества актовъ, упорядочиваемыхъ въ абстрактномъ времени.

Изъ безвременности міра вытекаетъ, конечно, много слѣдствій, среди которыхъ важнѣе всего то, что въ мірѣ нѣтъ ни началъ, ни концовъ, такъ какъ и первыя причины и послѣднія слѣдствія даны за разъ, вмѣстѣ. Поэтому если мы говоримъ, что будущее зависитъ отъ прошлаго, то у насъ есть ровно столько же оснований утверждать, что и прошлое зависитъ отъ будущаго. Иными словами, причинное разсмотрѣніе вещей естественно дополняется при этомъ телеологическимъ: всѣ части міра и всѣ его явленія, такъ называемыя, прошлыя и будущія, стройно приспособлены другъ къ другу, взаимообусловлены.

Конечно, это ученіе о времени нельзя считать послѣднимъ словомъ философіи уже потому, что оно не указываетъ точно тѣ акты мысли, соотнесеніе которыхъ служитъ источникомъ идеи времени. Въ самомъ дѣлѣ, воспоминаніе, наличное ощущеніе и ожиданіе, если взять ихъ такъ, какъ они разсматриваются въ психологіи, уже заключаютъ въ себѣ идею времени, а если разумѣть подъ ними блѣдный знакомый образъ, интенсивный образъ и опять-таки блѣдный образъ, какъ предметъ возможной дѣятельности, то непонятно, какимъ образомъ отсюда возникаетъ временный порядокъ: въ этихъ данныхъ нѣтъ никакихъ оснований для возникновенія такого порядка, и появленіе его отсюда было бы чисто творческимъ актомъ мышленія, вполнѣ произвольнымъ.

Однако въ этомъ ученіи о времени есть несомнѣнно цѣнные элементы. Подобно ученію Канта, оно отрицаетъ объективную реальность времени, но въ то же время ясно показываетъ, какимъ образомъ возможно, что всѣ явленія все же кажутся находящимися во времени, между тѣмъ какъ въ ученіи Канта время какимъ-то непостижимымъ образомъ налагается на явленія. Далѣе, оно впервые разрѣшаетъ противорѣчія, вскрытыя Зенономъ, и указываетъ такой же путь для разрѣшенія подобныхъ противорѣчій въ понятіяхъ пространства и движенія.

Ученіе Козлова о пространствѣ вызываетъ тѣ же возраженія и построено по тому же методу, какъ и ученіе о времени. Поэтому мы не будемъ останавливаться на немъ, а познакоимся лишь вкратцѣ съ понятіемъ движенія. Въ безвременномъ и безпространственномъ мірѣ движеніе, конечно, не можетъ быть объективно реальнымъ. Оно существуетъ лишь какъ предста-

вленіе, возникающее по поводу смѣны психическихъ состояній. Въ самомъ дѣлѣ, проѣхать изъ Москвы въ Петербургъ это значитъ пережить рядъ смѣняющихся другъ друга состояній сознания, рядъ ощущеній зрительныхъ, слуховыхъ, мускульныхъ и т. п. Однако идея того порядка, который мы называемъ движеніемъ, порождается въ насъ смѣною не какихъ угодно состояній сознания, а лишь тѣхъ, которыя объектируются нами. Эти состоянія суть символы другихъ духовныхъ субстанцій и возникаютъ въ насъ по поводу взаимодействія съ этими субстанціями; слѣдовательно, идея движенія возникаетъ по поводу перемѣнъ взаимодействій нашей субстанціи съ другими субстанціями, взаимодействій, конечно, духовныхъ, но по существу намъ ближе неизвѣстныхъ, а только лишь символизирующихся въ представленіи физическаго движенія. Такъ какъ источникомъ идеи физическаго движенія служитъ смѣна психическихъ состояній, а источникомъ этой послѣдней служитъ смѣна метафизическихъ актовъ взаимодействія, то метафорически можно и эти источники называть движеніемъ.

Какъ мы уже говорили, представленіе о физическомъ мірѣ возникаетъ у насъ вслѣдствіе духовнаго взаимодействія съ другими духовными субстанціями. Образъ нашего тѣла не составляетъ отсюда исключенія. Это чувственное представленіе возникаетъ по поводу особенно тѣснаго и продолжительнаго взаимодействія нашего съ нѣкоторыми духовными субстанціями. Обмѣнъ веществъ въ тѣлѣ, т. е. прекращеніе взаимодействія съ одними субстанціями и наступленіе взаимодействія съ другими, есть постоянное умираніе и рожденіе въ миниатюрѣ. Настоящая смерть и рожденіе суть не что иное, какъ обмѣнъ веществъ въ грандіозномъ размѣрѣ. Когда наша субстанція перестаетъ взаимодействовать съ субстанціями тѣла, то эти послѣднія, лишившись объединяющаго начала, не могутъ уже жить общею жизнью, и потому начинается разложеніе тѣла. При этомъ наша духовная субстанція, какъ истинное безвременное бытіе, вовсе не уничтожается и даже не остается одна, а, вѣроятно, тотчасъ же вступаетъ во взаимодействія съ другими субстанціями, болѣе соответствующими ея степени развитія, чѣмъ старое тѣло; иными словами: она строитъ себѣ новое тѣло и рождается, быть можетъ, опять какъ человѣкъ *).

*) „Свое Слово“, 5 кн., стр. 132.

Въ подробное разсмотрѣніе вопросовъ, касающихся перевоплощенія, Козловъ въ своихъ сочиненіяхъ не входилъ, но въ бесѣдахъ часто касался этой темы и особенно любилъ говорить о смыслѣ и цѣли перевоплощеній. Дѣятельности, изъ которыхъ складывается жизнь субстанціи, подъ вліяніемъ ея опыта, т.-е. прошлыхъ переживаній, становятся все болѣе сложными и совершенными. Этотъ процессъ развитія именно и ведетъ къ тому, что субстанція, переросшая, такъ сказать, свое тѣло, принуждена бываетъ покинуть его и построить себѣ новое тѣло, болѣе приспособленное для ея новыхъ потребностей. Испытавъ всѣ формы человѣческой жизни и исчерпавъ ея содержаніе, мы перейдемъ къ какимъ-то другимъ болѣе совершеннымъ формамъ, съ болѣе сложными взаимодействіями и болѣе интенсивнымъ сознаниемъ, пока не достигнемъ безконечной близости къ высшей субстанціи—Богу, для которой тѣломъ служить весь міръ, и которая сразу сознаетъ весь міръ со всѣмъ его процессомъ развитія, какъ готовое цѣлое. Достигнувъ высшей интенсивности сознанія, мы вспомнимъ всѣ свои прошлыя жизни, какъ непрерывное единое цѣлое, и съ такою же ясностью и полнотою будемъ сознавать и жизни другихъ людей, такъ что все тайное тогда станетъ явнымъ. Созерцаніе этой картины будетъ, съ одной стороны, страшнымъ судомъ, но, съ другой стороны, и источникомъ высокаго наслажденія.

Впрочемъ, эти взгляды Алексѣй Александровичъ всегда высказываетъ лишь какъ вѣроятныя предположенія. Онъ вообще скептически относился къ нашему знанію о другихъ субстанціяхъ и нашемъ отношеніи къ нимъ. Метафизическое взаимодействие наше съ другими субстанціями не дано, по его мнѣнію, въ нашемъ непосредственномъ сознаніи вслѣдствіе слабой интенсивности нашего сознанія. Поэтому и знаніе наше объ истинной связи нашей съ міромъ не можетъ быть правильнымъ. Въ этой области намъ приходится довольствоваться символическимъ знаніемъ, которое строится нами на основаніи субъективныхъ ощущеній въ субъективныхъ формахъ пространства и времени. Естественныя науки, складывающіяся изъ такого символическаго знанія, конечно, практически полезны: онѣ открываютъ законы связи нашихъ ощущеній и такимъ образомъ даютъ возможность предсказывать явленія, даже управлять ими, напр., предсказывать погоду, строить мосты и т. п. Однако философъ

скаго значенія, въ смыслѣ знанія истинной сущности міра, онѣ не имѣютъ, такъ какъ это науки условныя: онѣ условно допускаютъ существованіе пространства, времени, движенія и строятся на этомъ допущеніи, между тѣмъ какъ міръ завѣдомо безвре- мененъ и безпространственъ.

Фиктивный характеръ гипотезъ естествознанія, вродѣ атомистической гипотезы, и приспособленность ихъ лишь къ практическимъ цѣлямъ, а не къ познанію истины, подтверждается уже тѣмъ, что онѣ могутъ быть замѣнены какими угодно другими фикціями. Напр., съ такимъ же успѣхомъ, но съ большимъ эстетическимъ совершенствомъ мы могли бы предсказывать явленія, считая солнце не огромнымъ шаромъ изъ бѣшено пляшущихъ атомовъ, а Фебомъ, развѣзжающимъ по небу въ золотой колесницѣ и пронизывающимъ весь міръ своими стрѣлами.

Оцѣнивая систему взглядовъ Козлова, легко впасть въ заблужденіе, именно подумать, что она въ сравненіи съ кантіанствомъ есть шагъ назадъ, возвратъ къ докритическому догматизму, спеціально къ лейбниціанству.

По Канту возможно лишь знаніе кажущагося міра, а по ученію Козлова, мы можемъ познавать дѣйствительный міръ; по крайней мѣрѣ, наше я несомнѣнно непосредственно дано въ нашемъ сознаніи такимъ, каково оно есть. Если считать взгляды Канта абсолютною истиною, то тогда, конечно, панпсихизмъ есть шагъ назадъ. Однако, ходъ развитія философіи до сихъ поръ еще нигдѣ не былъ прямолинейнымъ: въ исторіи философіи до сихъ поръ всякая система заключаетъ въ себѣ элементы истины, органически переплетенные съ заблужденіями, такъ что новыя глубокія теченія требуютъ коренной переработки стараго, не могутъ просто надстраиваться надъ прежними ученіями. Несмотря на всѣ свои заслуги и достоинства, такой же участи подверглась и теорія знанія Канта.

Поэтому, оцѣнивая новыя системы, надо освобождаться отъ предвзятой мысли, что ученіе Канта есть мѣрило истины и, наоборотъ, ставить вопросъ, не заключаютъ ли онѣ въ себѣ новыхъ открытій, перестраивающихъ критицизмъ или требующихъ перестройки его.

Въ этомъ отношеніи обратимъ вниманіе на скептическій эле-

ентъ въ ученіи Канта. Строя свою теорію знанія, Кантъ исходилъ изъ стараго свойственнаго докритическому эмпиризму и рационализму предположенія, что существуетъ раздвоеніе между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ, изъ предположенія, что существуетъ міръ, трансцендентный въ отношеніи къ знанію. Поставивъ на своемъ пути это почти неодолимое препятствіе и зная противорѣчія, въ которыхъ запутывались старыя эмпиристы и рационалисты, Кантъ, конечно, принужденъ былъ признать проблему возможности знанія необычайно трудною и для рѣшенія ея долженъ былъ построить удивительно хитроумную систему (достаточно вспомнить главу о схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка, чтобы согласиться съ этимъ), да и то еще со значительною дозою скептицизма.

Панпсихизмъ, пользуясь трудами Канта и его послѣдователей, упрощаетъ вопросъ: онъ прямо начинается съ того, что весь объектируемый нами физическій міръ есть наше состояніе сознанія, съ того, что весь нашъ опытъ складывается изъ непосредственныхъ данныхъ нашего сознанія, такъ что всякое знаніе есть знаніе о сознаніи. Никакого раздвоенія между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ здѣсь нѣтъ; объектъ данъ въ самомъ актѣ знанія, а потому нельзя говорить о несоотвѣтствіи между ними. Разница между неопознаннымъ сознаніемъ и опознаннымъ заключается лишь въ большей и особенной упорядоченности знанія, при чемъ однако содержаніе упорядочиваемаго сознанія по существу не измѣняется. Это можно пояснить слѣдующимъ примѣромъ: садясь играть въ шахматы, мы вынимаемъ изъ коробки фигуры и разставляемъ ихъ на шахматной доскѣ; порядокъ при этомъ является новый, но сами фигуры нисколько не мѣняются въ этомъ новомъ состояніи; точно такъ же, если опознаніе направлено на самые факты сознанія, то особый порядокъ ихъ въ знаніи не уничтожаетъ ихъ реальности или не дѣлаетъ ихъ трансцендентными для знанія.

Безъ сомнѣнія, Тейхмюллеръ, установившій различіе сознанія и знанія, и Козловъ, продолжавшій работу своего предшественника, не развили всѣхъ слѣдствій, заключающихся въ исходномъ пунктѣ ихъ теорій знанія, однако и сдѣланнаго ими достаточно, чтобы утверждать, что различіе сознанія и знанія рѣшительно мѣняетъ постановку гносеологическихъ проблемъ и потому требуетъ пересмотра всей критической философіи.

Къ сожалѣнію, Тейхмюллеръ и Козловъ разработали обстоятельно лишь ту часть теоріи знанія, которая наименѣе опредѣляетъ ихъ разногласіе съ критицизмомъ; они, въ особенности Козловъ, главнымъ образомъ изслѣдовали происхожденіе идей, возникающихъ изъ непосредственнаго сознанія о своемъ я и его дѣятельностяхъ, напр., идеи времени, пространства, бытія, субстанции, акциденціи и т. д.

Между тѣмъ для новаго направленія, основаннаго ими, еще важнѣе, чѣмъ эти вопросы, проблема возникновенія идеи не-я и вопросъ о томъ, какъ и насколько это не-я познается. Въ этомъ важномъ пунктѣ Козловъ и Тейхмюллеръ придерживаются ученій, невозможныхъ послѣ Канта: Козловъ, напр., полагаетъ, что это знаніе возникаетъ вслѣдствіе столкновенія нашей воли съ тѣмъ, что чуждо ей, вслѣдствіе сравненія наличныхъ воспріятій съ воспоминаніями и вслѣдствіе умозаключенія по аналогіи. Впрочемъ, одинъ пунктъ этой проблемы, вопросъ какъ возникаетъ знаніе о Богѣ, Козловъ рѣшилъ въ томъ единственномъ направленіи, которое осталось послѣ Канта, именно онъ предположилъ, что Бога мы сознаемъ такъ же непосредственно, какъ и самихъ себя. Слѣдовательно, знаніе о Богѣ получается, какъ и знаніе о я, путемъ соотнесенія данныхъ непосредственнаго сознанія. Исключительный характеръ этого объекта чрезвычайно затрудняетъ работу опознанія его, и потому человечество придерживалось и до сихъ поръ придерживается ложныхъ ученій о Богѣ. Напр., на низшихъ ступеняхъ развитія люди, пытаясь опознать свое непосредственное сознаніе Бога и подмѣчая въ немъ прежде всего элементъ силы и своей зависимости отъ него, принимаютъ Бога за крокодила или отождествляютъ его съ грозными явленіями природы. По мѣрѣ увеличенія интенсивности сознанія и силы мышленія, т.-е. способности соотносить данныя непосредственнаго сознанія, опознаніе Бога дѣлается все болѣе точнымъ, и такимъ образомъ вырабатывается все болѣе правильное ученіе о Богѣ. Эти взгляды Козловъ выразилъ въ упомянутой уже статьѣ въ «Вопросахъ философіи (кн. 29, 30) и въ личныхъ бесѣдахъ. Свое ученіе о Богѣ и о его отношеніи къ міру онъ хотѣлъ развить подробнѣе въ слѣдующей задуманной имъ книгѣ «Своего Слова», однако не успѣлъ этого сдѣлать. Изъ его ученія о сознаніи Бога ясно, что если бы эта книга явилась, его міровоззрѣніе можно было бы назвать пантеистическимъ панпсихизмомъ.

Идя дальше по тому же пути, нужно было бы поставить вопросъ, какъ возможно знаніе о другихъ духовныхъ субстанціяхъ, кромѣ Бога, и послѣдовательно пришлось бы отвѣтить, что и онѣ, какъ Богъ и я, даны въ одномъ и томъ же всеединомъ непосредственномъ сознаніи. Однако эту проблему Козловъ оставилъ своимъ преемникамъ и даже нельзя сказать, чтобы онъ готовъ былъ рѣшать ее въ указанномъ направленіи. Возможно, что рѣшеніе ея въ духѣ идей, высказанныхъ въ статьѣ «Сознаніе Бога и знаніе о Богѣ», поведетъ къ глубокой переработкѣ и самого панпсихизма и приблизитъ его къ взглядамъ, вырабатываемымъ нѣкоторыми представителями имманентной философіи. Однако эта возможность развитія и переработки не только не умаляетъ значенія панпсихизма, а даже увеличиваетъ его: вспомнимъ, что самое важное ученіе въ новѣйшей философіи, система Канта, тотчасъ же за своимъ появленіемъ вызвала рядъ послѣдователей, далеко ушедшихъ потомъ отъ своего учителя.

Мы познакомились съ внѣшними событіями жизни Козлова и съ самымъ важнымъ созданіемъ его мысли, съ его философскимъ міровоззрѣніемъ. Однако холодное изложеніе его теоретическихъ взглядовъ нисколько не обрисовываетъ его личности. Она болѣе высказывается въ его своеобразныхъ отношеніяхъ къ практической дѣятельности, къ искусству, къ общественной и личной жизни человѣка, и потому мы попытаемся нѣсколько обрисовать его съ этой стороны на основаніи личнаго знакомства съ нимъ, къ сожалѣнію завязавшагося слишкомъ поздно, лишь въ 1894 г., когда онъ уже былъ наполовину разрушенъ болѣзью.

Когда поминаютъ умершаго замѣчательнаго человѣка, опредѣляя его заслуги и достоинства, обыкновенно хвалятъ его за то, что онъ многое любилъ. Обрисовывая личность Алексѣя Александровича, нужно сказать иное: онъ ненавидѣлъ и умѣлъ ненавидѣть. Впрочемъ, ненависть есть одна изъ формъ любви, и потому разница между нимъ и другими въ этомъ отношеніи не велика.

Какъ философъ, т.-е. мыслитель, ищущій знанія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, соотвѣтствующаго высшимъ потребностямъ духа, а не однимъ только мелкимъ практическимъ дѣламъ, онъ ненавидѣлъ антифилософское мышленіе, склонное замыкаться въ сферѣ частныхъ наукъ и частныхъ методовъ, и превозносить ихъ, какъ абсолютную истину. Иными словами, онъ ненавидѣлъ, такъ на-

зываемую, научность и научную философію. Онъ остроумно осмѣивалъ ея кичливость и склонность къ самовосхваленію, выражающуюся въ фразахъ, вродѣ слѣдующей: «съ тѣхъ поръ, какъ мы начали изслѣдовать явленія съ помощью критическаго научнаго метода, знаніе подвигается впередъ быстрыми шагами». Въ третьей книгѣ „Своего слова“ онъ помѣстилъ сатирическую „мистерію“ подъ заглавіемъ „Научный ли рефератъ, или почтовый рожокъ?“ Главное дѣйствующее лицо въ ней „Клѣточки и нити мозга г. обозрѣвателя научно-философскихъ журналовъ въ Русскомъ Богатствѣ“. Эти клѣточки и нити мозга читаютъ рефератъ или „фосфоресцируютъ“ слѣдующимъ образомъ:

„Тра-та-та-та... наука... научный... тра-та-та-та... Гексли... Роменсъ... Тра-та-та-та... науки... научнаго... тра-та-та-та. „Намъ странно... въ лицѣ современной науки“... тра-та-та-та... наукѣ... научному... тра-та-та-та... „Дюбуа-Реймонъ, Спенсеръ“... тра-та-та-та... о наука... о научный... тра-та-та-та... „Научный критическій методъ... относительность и условность гипотезъ“... Тра-та-та-та... наукою... научнымъ... тра-та-та-та“.

Въ такой же мѣрѣ онъ ненавидѣлъ и въ искусствѣ реализмъ, ограничивающійся изображеніемъ лишь того, что въ самомъ дѣлѣ было или несомнѣнно могло бы быть. Въ послѣдніе годы жизни онъ нерѣдко читалъ бульварные романы, рисующіе борьбу безчеловѣчныхъ, но смѣлыхъ злодѣевъ съ героями добродѣтели. „Всѣхъ классиковъ,—говорилъ онъ обыкновенно,—я уже перечиталъ и помню ихъ хорошо; а читать сочиненія Остапенко, Перерѣпенко и т. п. мнѣ незачѣмъ: я и безъ нихъ настолько опытенъ, что знаю всѣ пошлости жизни: вѣдь мнѣ 65 лѣтъ“.

Въ области философіи Козловъ больше всего интересовался вопросомъ о Богѣ и его отношеніи къ міру. Различныя стороны религіозной жизни волновали его до глубины души и вызывали страсти, опиравшіяся не только на теоріи, но и на продолжительный житейскій опытъ. Особенно онъ ненавидѣлъ специфическія особенности русскаго клерикализма и, сравнивая его съ западно-европейскою религіозною жизнью, въ особенности католическою, находилъ, что даже недостатки послѣдней отличаются сравнительно возвышеннымъ характеромъ. Неумѣренныя проявленія правовѣрія выводили его изъ себя. Говоря о философѣ Страховѣ, котораго онъ высоко цѣнилъ, онъ въ концѣ всегда съ укоромъ прибавлялъ: „А все же, о чемъ бы онъ ни

заговорилъ, онъ поглядываетъ все на Аѳонъ, все на Аѳонъ“, и вслѣдъ за этимъ начиналъ пѣть что-нибудь гнусливымъ голосомъ.

Одинъ изъ важнѣйшихъ принциповъ нашей эры, принципъ любви, вызывалъ въ немъ отвращеніе. Онъ упрекалъ гр. Толстого и Владиміра Соловьева за то, что они на каждомъ шагу говорятъ о любви, не рѣшивъ еще вопроса, возможна ли соотвѣтственно природѣ субстанцій такая любовь, какую они проповѣдуютъ. Такъ какъ міръ складывается изъ относительно самостоятельныхъ субстанцій съ ихъ дѣятельностями, то онъ дѣлалъ отсюда выводъ, что всякая наша любовь есть предпочтеніе къ одной изъ своихъ дѣятельностей передъ другими; любить кого-нибудь или что-нибудь это значитъ любить свою дѣятельность, вызываемую какимъ-либо объектомъ. Слѣдовательно, говорить о самопожертвованіи, самоотверженіи въ точномъ смыслѣ этого слова нельзя: такія явленія невысказаны при его точкѣ зрѣнія на жизнь субстанцій, да и вообще, пожалуй, недопустимы во всѣхъ міровоззрѣніяхъ, отрицающихъ непосредственное сознаніе (мистическое воспріятіе) міра не-я. Всякая субстанція развивается за свой счетъ и страхъ и пользуется всѣмъ, чѣмъ можетъ, для увеличенія интенсивности и сложности своей жизни. Въ пылу борьбы съ проповѣдью самоотреченія Козловъ хвалилъ Штирнера и Ницше и даже заявлялъ иногда, что посредственные люди полезны, какъ „навозъ“, содѣйствующій пышному росту великихъ людей. На основаніи этихъ заявленій, Козлова можно было бы принять за крайняго индивидуалиста и проповѣдника чудовищнаго эгоизма. Однако это было бы невѣрно. Индивидуализмъ сочетался у него съ универсализмомъ, какъ этого и слѣдовало ожидать въ системѣ, утверждающей, что міръ есть единое цѣлое, служащее тѣломъ Богу. Однако вслѣдствіе независимости субстанцій другъ отъ друга гармонія въ мировомъ цѣломъ достигается съ помощью жестокаго и могущественнаго средства: субстанціи, отклоняющіяся въ своемъ индивидуальномъ развитіи отъ цѣлей Бога, неминуемо терпятъ страданія и возвращаются ими на путь истинный. Понятно, что такое знаніе жизни и божественныхъ цѣлей достигается не путемъ книжнаго поученія, а посредствомъ личнаго опыта. Поэтому-то, по мнѣнію Козлова, философомъ можетъ быть лишь человѣкъ, закаленный въ горнилѣ жизни и перебивавшій во многихъ положеніяхъ. Муд-

рость такого челоуѣка выражается въ умѣнїи быть справедливымъ, т.-е. оцѣнивать объективно, или согласно божественной точкѣ зрѣнїя, свое мѣсто и мѣсто другихъ субстанцій въ міровомъ цѣломъ. Правитель этого суроваго міра, руководимаго страданїемъ, конечно, похожъ не на любящую мать, а скорѣе на строгаго отца, способнаго застрѣлить своего сына, если онъ поступитъ противъ требованїй долга. Однако на практикѣ эта индивидуалистическая мораль, вскармливаемая личными страданїями, мало отличается отъ морали любви и самопожертвованїя. По крайней мѣрѣ, Козловъ во многихъ тяжкихъ испытанїяхъ, посланныхъ ему жизнью и продолжавшихся много лѣтъ, проявилъ способность „любить свои дѣятельности“, направленные исключительно ко благу *другихъ* субстанцій.

Наконецъ, самая сильная его страсти были связаны съ общественною жизнью и общественными вопросами. Самымъ яркимъ общимъ выраженїемъ ихъ была его ненависть ко всякому холопству, начиная съ низшихъ формъ его, лицемѣрныхъ, и кончая самыми высокими, безкорыстными. Эта ненависть коренилась въ немъ такъ глубоко, что проявлялась даже въ мелочахъ. Онъ, напримѣръ, не выносилъ собакъ, находя, что даже добродѣтели ихъ имѣютъ холопскїй характеръ и, наоборотъ, любилъ кошекъ за ихъ свободолюбіе и индивидуализмъ. Въ молодости его любовь къ свободѣ выразилась въ отрицанїи всего, что онъ считалъ условнымъ, и въ увлеченїи фурьеризмомъ, которое перешло впослѣдствїи въ симпатїю къ социализму вообще. Здѣсь мы опять встрѣчаемся съ кажущимся противорѣчіемъ, поскольку индивидуализмъ и социализмъ считаются исключаящими другъ друга. Козловъ не высказался ни въ литературѣ, ни въ бесѣдахъ, какъ онъ примирялъ эти понятїя; однако утверждать, что здѣсь мы наталкиваемся у него на противорѣчіе, нельзя: понятїя индивидуализма и социальнаго коллективизма настолько сложны и доступны такимъ модификаціямъ, что въ нѣкоторыхъ міровоззрѣнїяхъ они не только не исключаютъ, но даже требуютъ другъ друга.

Неблагопрїятныя условїя мѣшали правильному развитїю и проявленїю социальныхъ симпатїй и антипатїй Козлова. Знакомась съ народомъ во время занятїй сельскимъ хозяйствомъ, онъ пришелъ къ мысли, что въ русскомъ народѣ неистребимы черты холопства и хамства, что онъ не ищетъ свободы, а подчиняется

или, если можетъ, самъ начинаетъ угнетать. „Русскій крестьянинъ,—говорилъ Козловъ,—всегда сидитъ въ лапахъ у Разуваевыхъ и Колупаевыхъ, а если выбьется изъ нужды, самъ станетъ Разуваевымъ“. Онъ съ насмѣшкою отзывался о сантиментальномъ отношеніи народниковъ къ крестьянину и говорилъ, что никто изъ насъ не обязанъ жертвовать для народа своею культурностью и высшими интересами на томъ основаніи, будто бы мы всѣмъ обязаны народу. Своимъ развитіемъ всякая субстанція, по его мнѣнію, обязана лишь себѣ и своей трудоспособности. Не удивительно поэтому, что онъ пересталъ интересоваться активной общественною дѣятельностью и даже не высказывалъ своихъ взглядовъ въ этой области въ литературѣ. Къ тому же была и еще причина, заставлявшая его скрывать свои симпатіи. Въ Кіевѣ либерализмъ проявляется нерѣдко въ узкой формѣ хохломанства; а все ограниченное вызывало въ Козловѣ отвращеніе. Сдержанность его, конечно, была истолкована противниками въ неблагопріятномъ для него смыслѣ; его иногда причисляли прямо къ ретроgrадамъ и даже увѣряли, будто онъ сѣтуетъ на то, что управа благочинія недостаточно блюдетъ за поведеніемъ обывателей.

Такое радикальное непониманіе человѣка въ настоящемъ случаѣ не должно изумлять насъ. Синтезъ противоположныхъ теченій, находимый нами въ міровоззрѣніи Козлова, осуществляется лишь широкими натурами съ широкимъ сознаниемъ и интересами. Между тѣмъ у насъ до сихъ поръ еще царятъ сектантство и фанатизмъ, тѣмъ болѣе нетерпимый, чѣмъ менѣе логиченъ конгломератъ отстаиваемыхъ имъ идей. Лѣтъ пятнадцать тому назадъ, на примѣръ, и даже отчасти теперь, достаточно было высказать міровоззрѣніе, удѣляющее идеѣ Бога мѣсто, соотвѣтственное ея важности, чтобы вызвать къ себѣ недоувѣріе въ нѣкоторыхъ слояхъ общества. Въ такое неблагопріятное для философіи время выступилъ Козловъ и потому, несмотря на свою кипучую дѣятельность, нашелъ мало послѣдователей и симпатій.

Къ счастью, съ годами русское общество становится все терпимѣе и шире. Поэтому можно надѣяться, что онъ еще будетъ оцѣненъ по достоинству, такъ какъ результаты его труда, его сочиненія остались. Однако есть и нѣчто такое, чего уже нельзя вернуть: мы говоримъ о его личномъ вліяніи. Сильныя натуры

производятъ больше впечатлѣнія живымъ словомъ, чѣмъ сочиненіями. Къ такимъ личностямъ принадлежалъ и Козловъ: помимо идей, своимъ характеромъ, тономъ рѣчи и настроеніями онъ производилъ непосредственное воспитывающее воздѣйствіе. Онъ способенъ былъ вдохнуть въ человѣка «душу живу»,—но эту силу мы недостаточно воспользовались и утратили ее навсегда.

Н. Лосскій.

Протагоръ Платона

въ связи съ развитіемъ его нравственной мысли.

Въ своемъ небольшомъ изслѣдованіи объ авторѣ діалога «Протагоръ», напечатанномъ не задолго до смерти, В. С. Соловьевъ со свойственнымъ ему остроуміемъ и талантомъ затронулъ интересный вопросъ, имѣющій существенное значеніе не только для пониманія Платона, но и для всей исторіи нравственной философіи грековъ.

Вопреки единогласному мнѣнію компетентныхъ критиковъ, В. С. энергично оспариваетъ подлинность указаннаго діалога. Онъ разсуждаетъ такъ: въ діалогѣ «Протагоръ» Сократъ является проповѣдникомъ гедонизма или морали удовольствія, отождествляя доброе съ пріятнымъ и обосновывая нравственное поведеніе на разумной расцѣнкѣ, измѣреніи удовольствій; принципъ наибольшаго удовольствія оказывается высшимъ разумнымъ принципомъ нормальнаго человѣческаго поведенія. Такое ученіе равно противно какъ историческому Сократу, такъ и самому Платону. Оно сродно лишь той киренской школѣ, которая заслужила прозваніе «гедонической». А слѣдовательно діалогъ Протагоръ, несомнѣнно носящій «сократическій» характеръ, могъ быть написанъ лишь однимъ изъ всѣхъ учениковъ Сократа,—Аристиппомъ, основателемъ киренской школы. «Я, по крайней мѣрѣ, рѣшительно отказываюсь представить хотя бы генетическое построеніе Платоновой философіи какъ чего-то осмысленнаго, если нужно включить туда гедонизмъ, навязанный Сократу авторомъ Протагора»,—такъ заключаетъ нашъ критикъ свое разсужденіе.

Вопросъ поставленъ чрезвычайно опредѣленно и разрѣшается съ такою же опредѣленностью. Какъ въ самомъ дѣлѣ объяснить гедонизмъ нашего діалога? Это вопросъ, который возникаетъ

передъ каждымъ читателемъ, знакомымъ съ Платономъ, при чтеніи «Протагора»; мнѣ, по крайней мѣрѣ, приходилось сталкиваться съ нимъ постоянно при разборѣ этого произведенія на университетскихъ семинаріяхъ. Если считать «Протагоръ» раннимъ произведеніемъ Платона въ его «сократическую» эпоху, когда онъ стремился воспроизвести подлинное ученіе Сократа, то какъ объяснить подобное уклоненіе отъ нравственныхъ началъ этого философа? А если видѣть въ Протагорѣ зрѣлое произведеніе Платона, то какъ объяснить подобную измѣну его собственнымъ принципамъ? Остается либо вмѣстѣ съ В. С. Соловьевымъ отвергнуть подлинность Протагора, либо же, если это невозможно, признать что гедонизмъ въ извѣстной степени былъ моментомъ въ нравственномъ ученіи Сократа и Платона. Вотъ почему мы и полагаемъ, что вопросъ объ авторѣ «Протагора» не есть простой вопросъ филологическаго любопытства, а что онъ имѣетъ серьезное историко-философское значеніе для пониманія греческой этики.

Заслуга В. С. Соловьева состоитъ въ энергичной и ясной постановкѣ задачи. Тѣмъ не менѣе мы рѣшительно отказываемся принять предлагаемое имъ рѣшеніе и признать Аристиппа авторомъ «Протагора». Основанія у насъ слѣдующія: 1) если откинуть тѣ пять предпоследнихъ главъ этого діалога, гдѣ Сократъ говоритъ объ удовольствіи въ качествѣ принципа поведенія, то въ остальныхъ частяхъ мы не видимъ ни одной черты, свидѣтельствующей противъ авторства Платона, и находимъ нѣкоторыя существенныя особенности, прямо исключаютъ авторство Аристиппа; 2) ученіе объ удовольствіи, развиваемое Сократомъ въ упомянутыхъ пяти предпоследнихъ главахъ, отлично отъ того, которое развивалъ Аристиппъ; 3) ученіе объ удовольствіи, заключающееся въ «Протагорѣ», аналогично тому, которое мы находимъ у самого Платона въ его старческомъ произведеніи «Законахъ» (V, 5—6), откуда слѣдуетъ, что вопросъ объ отношеніи Платона къ принципу удовольствія долженъ быть рѣшенъ въ иномъ смыслѣ, чѣмъ это дѣлаетъ В. С. Соловьевъ, и во всякомъ случаѣ нуждается въ тщательномъ разсмотрѣніи.

I.

Разсмотримъ же всѣ указанные пункты въ отдѣльности.

«Протагоръ» представляетъ довольно растянутое произведеніе, отдѣльныя части котораго плохо связаны между собою—въ от-

личіе отъ болѣе зрѣлыхъ произведеній Платона. Не даромъ В. С. Соловьевъ считаетъ возможнымъ допустить, что Протагоръ составленъ изъ шести маленькихъ діалоговъ, и хотя такое предположеніе мало вѣроятно, впечатлѣнія цѣльности этотъ діалогъ не даетъ, такъ что возможность отдѣльныхъ вставокъ вполне допустима (наприм., растянутое, неуклюжее толкованіе Симонова стихотворенія). Тѣмъ не менѣе, изъ тѣхъ шести частей, на которыя, по мнѣнію В. С. Соловьева, дѣлится діалогъ, только одна, обнимающая главы 35—39 (351 В—360 А), могла дать нашему критику серьезный поводъ для его сомнѣній; такъ что если бы возможно было помѣстить заключительное разсужденіе о мужествѣ въ гл. 39 (360 В) непосредственно вслѣдъ за разсужденіемъ о томъ же предметѣ въ гл. 34, предшествующей упомянутымъ пяти главамъ, то самъ В. С. Соловьевъ едва ли рѣшился бы отвергать подлинность нашего діалога и приписывать его Аристиппу.

Онъ замѣчаетъ правда, что въ «Протагорѣ» высказывается иное отношеніе къ софистамъ, чѣмъ то, какое встрѣчается въ другихъ діалогахъ Платона. Но, признаться, мы такой разницы не видимъ, какъ не видитъ ее и Георгъ Гротъ, столь хорошо выяснившій отношеніе Платона къ софистамъ вообще ¹⁾. Гиппій и въ особенности Продикъ изображаются въ комическомъ видѣ, и авторъ «Протагора» пародируетъ ихъ слогъ, подобно тому какъ стиль Горгія пародируется въ Платоновомъ «Пиршествѣ» въ рѣчи Агаэона. Самое сборище софистовъ въ домѣ Калліа описано съ неподражаемымъ чисто Платоновскимъ юморомъ въ знаменитой сценѣ (314 С—316 А), составляющей одинъ изъ лучшихъ образцовъ художественнаго изображенія во всемъ собраніи діалоговъ Платона. «Съ минимальной долей ироніи» выведенъ учитель Аристиппа, Протагоръ. Но къ этому софисту Платонъ относился съ уваженіемъ и въ несомнѣнно подлинныхъ своихъ произведеніяхъ, гдѣ, какъ въ *Θεετη*, онъ показывалъ все серьезное значеніе его сенсуализма и релятивизма, который несомнѣнно вошелъ, какъ подчиненный моментъ, и въ ученіе самого Платона. «Рѣзкой карикатуры» на софистовъ мы не находимъ у Платона нигдѣ, за исключеніемъ развѣ Евтидема; да и тамъ подъ личиною злосчастныхъ Евтидема и Діонисіодора бичуются родо-

1) G. Grote, History of Greece VIII, 474—544.

начальники кинической школы ¹⁾). Правда принципиальная разница между продажной софистикой, торгующей мнимым знанием, и между философией, безкорыстным служением истинѣ, заботой о благѣ души, никогда не упускается Платономъ изъ виду. Но сознание такой разницы ясно высказывается съ первыхъ же страницъ нашего діалога, гдѣ Сократъ столь серьезно ставитъ передъ совѣстью своего юнаго друга вопросъ о нравственной цѣнности софистической мудрости, о ея пользѣ или вредѣ для души, которая, какъ сосудъ, наполняется приобрѣтеннымъ учениемъ. Иппократъ краснѣетъ при одной мысли, что его могутъ заподозрѣть въ желаніи сдѣлаться софистомъ (312), и на вопросъ Сократа, «не стыдно ли было бы тебѣ ради боговъ представиться эллинамъ въ качествѣ софиста?»—отвѣчаетъ безъ обиняковъ «ей-богу стыдно, Сократъ, если сказать, что думаю». Далѣе софисты характеризуются, какъ разношники, торгующіе душевной пищей сомнительнаго достоинства, какъ люди «развозящіе по городамъ науку и продающіе ее всякому желающему оптомъ и въ розницу (*πωλοῦντες καὶ κατηλεύοντες*)», при чемъ они хоть и выхваляютъ все, чѣмъ они торгуютъ, но сами зачастую «не знаютъ толку въ томъ, что они продаютъ,—хорошо ли или худо оно для души» (313 С. D.).

Подобныя рѣчи, вполне понятныя въ устахъ Сократа или Платона, были бы по меньшей мѣрѣ странны въ устахъ Аристиппа, который, согласно всему, что мы о немъ знаемъ, былъ софистомъ и до и послѣ своего знакомства съ Сократомъ и обращалъ свою философію въ средство къ обезпеченному, приятному существованію. Странно было бы слышать отъ космополита, индивидуалиста, освобождавшаго себя отъ всякихъ социальныхъ узъ, выраженіе недовѣрія къ странствующимъ софистамъ, къ которымъ Аристиппъ всего болѣе подходилъ по образу жизни ²⁾.

Перейдемъ къ другой части Протагора—къ тѣмъ страницамъ, гдѣ Сократъ доказываетъ единство добродѣтелей и сводитъ ихъ къ знанію. Здѣсь мы находимся всецѣло на почвѣ діалектики историческаго Сократа—настолько, что Аристотель и его ученики

¹⁾ См. мою статью объ Евтидемѣ Платона въ сборникѣ, посв. А. Н. Шварцу.

²⁾ О говорарѣ, который Аристиппъ взималъ за свое преподаваніе—въ противность правиламъ Сократа см. Zeller Philos. d. Griechen II, 1, 4 338, 5. О его странствованіяхъ и космополитизмѣ ib. 339 и др., ср. Xenoph. Mem. II, 1, 8, 13 οὐδ' εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν καταλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἶμι.

ссылались на нашъ діалогъ какъ на выраженіе подлиннаго ученія Сократа ¹⁾. Сенсуалистическая теорія познанія Аристиппа, противъ которой направлена полемика первой части *Θεετета*, отсутствуетъ здѣсь всецѣло. Отсюда мы хотимъ сдѣлать только одинъ выводъ: за исключеніемъ «гедонизма» пяти предпоследнихъ главъ мы не находимъ въ *Протагорѣ* никакихъ основаній въ пользу авторства Аристиппа или противъ авторства Платона.

II.

Обратимся теперь къ самому «гедонизму» помянутыхъ главъ. При ближайшемъ разсмотрѣніи и въ нихъ мы не находимъ ученія Аристиппа. Что извѣстно намъ достовѣрнаго объ этомъ философѣ, столь близкомъ къ софистамъ, несмотря на свою связь съ Сократомъ? «Въ теоретической философіи,—говоритъ В. С. Соловьевъ,—онъ усвоилъ себѣ сенсуалистическую точку зрѣнія Протагора: подлиннымъ основаніемъ истины и для него была субъективная и относительная дѣйствительность единичныхъ ощущеній». Мы ничего не знаемъ и не можемъ знать, кромѣ субъективныхъ состояній нашего сознанія. Какъ граждане осужденнаго города не знаютъ ничего, что происходитъ внѣ его стѣнъ, такъ и для насъ закрыта вся внѣшняя дѣйствительность: намъ даны только впечатлѣнія и ощущенія. Объективное познаніе невозможно; но ощущенія наши мы можемъ познавать и расцѣпывать. Всѣ они дѣлятся на пріятныя и непріятныя, и намъ важно только одно—имѣть какъ можно болѣе пріятныхъ ощущеній или удовольствій и какъ можно меньше страданій. И если мы освободимся отъ предрасудковъ, то поймемъ, что естественная цѣль человѣка состоитъ въ удовольствіи, а удовольствіе есть положительное наслажденіе, не простое отсутствіе страданія. Такъ, сенсуализмъ Аристиппа служитъ обоснованіемъ его гедонизма.

Всякое ощущеніе есть внутреннее движеніе ощущающаго: легкое, нѣжное, нормальное движеніе вызываетъ удовольствіе; грубое и рѣзкое, чрезмѣрное движеніе производитъ страданіе. Покою или слишкомъ слабому движенію соотвѣтствуетъ безразличное, безчувственное состояніе, чуждое удовольствія и страданія. Если Эпикуръ, слѣдуя Демокриту, училъ впоследствии, что счастье

¹⁾ Ср. Zeller, II, 1⁴, 336 слѣд.

заключается въ отсутствіи страданій и спокойствіи духа, то по Аристиппу такое состояніе уподобляется сну. Удовольствіе есть пріятное возбужденіе, вызываемое движеніемъ (*ἡδονή ἐν κινήσει*), по необходимости преходящее и кратковременное (*ἡδονάδεια μοβχροτος*), т.-е. частное удовольствіе (*ἡδονή μερική*), ограниченное *настоящимъ*: прошедшее и будущее — не въ нашей власти. Раскаяніе столь же бесплодно, какъ и несбыточныя надежды или страхи за будущее. Только настоящее намъ принадлежитъ, только въ настоящемъ мы дѣйствительно страдаемъ или наслаждаемся. Постоянное удовольствіе, длящееся всю жизнь, конечно, желательно, но недостижимо, и стремиться къ нему значило бы принимать на себя много напрасныхъ трудовъ и лишеній. Счастіе цѣнно лишь какъ сумма отдѣльныхъ настоящихъ наслажденій, и счастливъ тотъ, чья жизнь преизбыточествуетъ такими наслажденіями. Наибольше сильны физическія, чувственные наслажденія, которыя потому и желательнѣе всѣхъ прочихъ: не даромъ преступниковъ караютъ именно физическими лишеніями и страданіями. Есть и духовныя наслажденія, доставляемые общеніемъ съ людьми, дружбой, искусствомъ, патріотизмомъ; но очевидно, и они расцѣниваются лишь по степени реального осязуемаго удовольствія, ими доставляемаго, и только въ послѣдствіи Аникерисъ, одинъ изъ послѣдователей киренской школы, призналъ ихъ высшую цѣнность. Понятія справедливаго и несправедливаго, постыднаго и похвальнаго послѣдовательно признаются условными, искусственными (*οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει*), хотя благоразумный человѣкъ и не будетъ преступать ихъ, чтобы не навлечь на себя наказаній и непріятностей. Хорошо все, что служитъ средствомъ къ нашей цѣли, дурно то, что ей противно.

Для достиженія этой цѣли—наибольшаго наслажденія жизнью—человѣкъ нуждается прежде всего въ разумѣ, разсудительности (*φρόνησις*). Въмѣстѣ съ Сократомъ Аристиппъ признаетъ, что она нужна для правильной расцѣнки благъ и золъ и тѣхъ средствъ, которыя ведутъ къ нашимъ цѣлямъ. Затѣмъ, разсудительность нужна для того, чтобы умѣть бесѣдовать съ людьми и убѣждать ихъ согласно нашимъ желаніямъ. Наконецъ она нужна для того, чтобы сознать истинную цѣль жизни и освободить себя отъ всякаго рода соціальныхъ, нравственныхъ и религіозныхъ предразсудковъ, отъ всякаго рода страстей и привязанностей, мѣшающихъ намъ преслѣдовать эту цѣль и отклоняющихъ нашу

дѣятельность отъ пути къ наибольшей суммѣ наслажденій. Мудрость состоитъ въ умѣнїи пользоваться благами жизни, наслаждаться ими, приспособляясь къ мѣсту, времени и лицамъ, господствуя надъ обстоятельствами и надъ собою—*sibi res, non se rebus subjungere* ¹⁾). Мудрость нужна не для воздержанія, а для самообладанія: «я обладаю, но я не обладаемъ» (ἐγὼ οὐκ ἐχούμαι), говорилъ Аристиппъ про свою любовницу, красавицу-гетеру Лаиду. Ясно, что такая мудрость не есть цѣль въ себѣ, какъ у Сократа, не есть та истинная духовная пища, къ выбору которой Сократъ въ нашемъ діалогѣ рекомендуетъ относиться съ такою совѣстливой осмотрительностью. Это только средство для успѣха, для достиженія наслажденій. Философъ счастливѣе другихъ, потому что онъ всѣхъ умнѣе и всѣхъ находчивѣе. Онъ дорожитъ прежде всего своей индивидуальной свободой, не связывается никакими путами и предрасудками, все умѣетъ цѣнить, ничѣмъ слишкомъ не дорожитъ, ни о чемъ не сожалѣетъ. Философія даетъ ему превосходство передъ ближними и умѣнїе обходиться со всякимъ (τὸ πᾶσι θάρρους ὁμιλεῖν)—самый цѣнный результатъ воспитанія. По Діогену философія научаетъ человѣка разговаривать съ самимъ собою, по Аристиппу она научаетъ его разговаривать съ ближними.

Вотъ несомнѣнно яркое и опредѣленное міросозерцаніе. Съ нашей точки зрѣнія оно лежитъ «по ту сторону добра и зла»; но съ точки зрѣнія нравственныхъ воззрѣнїй грековъ подобный приговоръ требуетъ большихъ оговорокъ. Во всякомъ случаѣ это не мораль Сократа и не мораль Платона. Но есть ли это мораль нашего «Протагора»? Ничего подобного мы не находимъ во всѣхъ шести его частяхъ, не исключая и послѣдней. Здѣсь нѣтъ ни сенсуалистической подстройки гедонизма Аристиппа, ни своеобразнаго ученія объ удовольствїи, которое составляло самое сердце его ученія и заслужило похвалу самого Платона за свою послѣдовательность ²⁾; здѣсь нѣтъ ни нравственнаго нигилизма, признающаго условность всѣхъ нравственныхъ цѣнностей, искусственность всѣхъ нравственныхъ нормъ, ни, наконецъ, утилитарнаго воззрѣнія на мудрость, обращающаго ее въ средство

1) См. Горация въ посл. I, 1, 18 nunc in Aristippi furtim praescepta relabor et mihi res non me rebus subjungere conor.

2) См. ниже, 226.

для жизненнаго успѣха,—воззрѣнія, выросшаго на почвѣ софистики.

Несомнѣнно, что и въ „Протагорѣ“ то искусство, которое даетъ человѣку счастье, то знаніе добра, которымъ обусловливается правильное поведеніе, опредѣляется какъ искусство измѣрять удовольствія и страданія. Мудрый знаетъ, что лучше, потому что онъ вѣрно измѣряетъ, что пріятнѣе. Моментъ гедонизма тутъ есть безъ всякаго сомнѣнія, но это не гедонизмъ Аристиппа и обосновывается онъ иначе, чѣмъ у Аристиппа. Собесѣдникъ Сократа, Протагоръ, отдѣляетъ доброе отъ полезнаго; Сократъ, напротивъ того, отождествляетъ благо съ тѣмъ, что полезно людямъ (какъ онъ постоянно дѣлаетъ это и въ Меморабіліяхъ Ксенофонта); Протагоръ отдѣляетъ доброе отъ пріятнаго, Сократъ отождествляетъ и ихъ въ понятіи блага (*τάγαθόν*), которое обнимаетъ въ себѣ и полезное, и хорошее (*καλόν*), и пріятное: хорошее, прекрасное поведеніе есть и то, которое наиболѣе полезно людямъ, и то, которое доставляетъ имъ наибольшую сумму удовольствія—разумѣется прочнаго, постояннаго удовольствія, а не тѣхъ пріятныхъ возбужденій, тѣхъ мимолетныхъ, но реальныхъ наслажденій, о которыхъ говоритъ Аристиппъ. Понимаемое такимъ образомъ, ученіе Сократа въ Протагорѣ приближается къ тому, которое излагаетъ Ксенофонтъ. Съ нашей точки зрѣнія собесѣдникъ Сократа, различающій между добрымъ и пріятнымъ, можетъ быть ближе къ истинѣ, чѣмъ Сократъ съ своимъ неопредѣленнымъ понятіемъ блага. Но слѣдуетъ помнить, что этика Сократа была этикой счастья, и что такой евдемонизмъ былъ бы неполнымъ, если бы въ немъ не было отведено подобающаго мѣста удовольствію. Добро есть реальное, истинное благо, потому что оно не только прекрасно, но вмѣстѣ и полезно и пріятно человѣку; поведеніе, согласное съ разумомъ, ведетъ къ *счастью*, потому что самый міръ управляется Высшимъ Разумомъ—таково интимное убѣжденіе Сократа, а впоследствии и Платона.

Разсматривая ближе нѣсколько запутанное разсужденіе послѣднихъ главъ „Протагора“, мы еще болѣе убѣждаемся въ томъ, насколько авторъ его близокъ къ ученію подлиннаго Сократа и далекъ отъ чистаго гедонизма Киренской школы. Верховный принципъ этики Сократа есть «знаніе добра»; въ своемъ крайнемъ интеллектуализмѣ онъ проповѣдуетъ, что «знающій» добро

не можетъ сознательно дѣлать зло, или выбирать зло: «никто не пороченъ добровольно»—это любимое положеніе Сократа, которое подтверждается и въ нашемъ діалогѣ (358 с.). Противъ этого положенія является естественное возраженіе: какъ же дѣлаютъ тѣ, кто, сознавая добро, поступаетъ противъ своего сознанія, уступая удовольствіямъ ¹⁾? Такое возраженіе могло быть сдѣлано всякимъ, но прежде всего и наибольшую силу имѣло оно со стороны тѣхъ изъ собесѣдниковъ Сократа, которые признавали верховнымъ двигателемъ человѣческихъ дѣйствій не разумъ, а удовольствіе или влеченіе къ удовольствію. Среди современниковъ Сократа были и помимо Аристиппа сторонники такого воззрѣнія—иные софисты ²⁾, Демокритъ или единомышленники Калликла въ Платоновомъ «Горгіи». Въ «Протагорѣ» Сократъ пытается отвѣтить на это возраженіе противъ верховенства разума. Онъ прямо спрашиваетъ Протагора, такъ ли онъ относится къ познанію, какъ толпа, которая не видитъ въ немъ «нѣчто сильное, главенствующее, начальствующее» въ насъ? Толпа полагаетъ «что, хотя познаніе и присуще человѣку, но не оно управляетъ имъ, а нѣчто другое,—иногда аффектъ воли (*θυμός*), иногда удовольствіе, иногда скорбь, иной разъ любовь, а часто страхъ,—неразумно представляя себѣ познаніе въ видѣ какой-то невольницы, которую тащатъ за собою всѣ прочіе» (*ἀτεχῶς διαουόμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων*). По мнѣнію Сократа, ясно здѣсь высказанному, человѣкомъ править не удовольствіе, а познаніе или разумъ (*φρόνησις*): «познаніе есть нѣчто прекрасное, чему свойственно управлять человѣкомъ, и если кто узнаетъ добро и зло, ничто уже не заставитъ его дѣлать что-либо другое, чѣмъ то, что велитъ познаніе; достаточно разума, чтобы помогать человѣку» (352 ВС). Съ этой точки зрѣнія «быть побѣжденнымъ удовольствіемъ», или «плошать передъ удовольствіемъ» (перев. Вл. С. Соловьева), объясняется просто какъ «величайшее невѣдѣніе» (357 Е). Правда, что люди ищутъ удовольствія какъ добра и избѣгаютъ страданія какъ зла (354 С). Но поэтому знаніе добра и заключаетъ въ себѣ истинную мѣру удовольствія, или, точнѣе, искусство измѣрять удовольствіе и страданіе. Оно ведетъ насъ къ счастью, которое

1) Xenoph. Memor. IV, 2, 19; Protag 352 D 353; Hipp. min. 376 В.

2) Ср. Dümmler, Akademika, 171.

не только прекрасно, но и блаженно, заключая въ себѣ и полезное и пріятное.

Такимъ образомъ намъ думается, что моментъ гедонизма заключается въ евдемонизмѣ Сократа, хотя онъ и оставался всегда подчиненнымъ высшему началу, — интеллектуализму Сократа, его оптимистической вѣрѣ въ Разумъ. Сократъ не былъ гедоникомъ, но онъ не былъ и киникомъ, хотя и гедоники и киники вели отъ него свое начало. Какъ бы то ни было, то ученіе, которое мы находимъ въ послѣдней части нашего діалога, не принадлежитъ Аристиппу, а слѣдовательно, «Протагоръ» долженъ быть возвращенъ по принадлежности тому собственнику, которому онъ искони приписывался, т.-е. Платону.

III.

Но за Платона говорятъ не одни права давности. Онъ самъ говоритъ за себя въ пятой книгѣ «Законовъ», гдѣ возвращается къ «измѣрительному искусству» или «метретикѣ» своего Протагора. Признавъ, что, послѣ боговъ, самое цѣнное достояніе человѣка есть его душа и что забота о ней должна стоять впереди всего въ достойномъ человѣческомъ существованіи (гл. I), Платонъ излагаетъ правила нравственной жизни. Но недостаточно разсматривать эти правила въ ихъ божественной правдѣ (*ὅσα θεῶν ἐστὶν*): Платонъ сознаетъ, что онъ обращается къ людямъ, а не къ богамъ. Люди же, говоритъ онъ, по необходимости, по природѣ озабочены прежде всего удовольствіями и страданіями; а поэтому истинно добрую жизнь недостаточно проповѣдовать за ея красоту или доставляемую ею добрую славу: надо представить ее людямъ какъ такую жизнь, которая ведетъ ихъ къ достиженію всѣми желаемой цѣли — наибольшаго удовольствія и наименьшаго страданія въ теченіе всего человѣческаго существованія (*τὸ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἄπαντα* 733 A). Чтобы убѣдиться въ этомъ, надо сопоставить различные образы порочной и добродѣтельной жизни, сравнивая ихъ *съ точки зрѣнія общей суммы удовольствій и страданій*, заключающихся въ каждой изъ нихъ. При этомъ абсолютная сумма или интенсивность удовольствій данной жизни не имѣетъ рѣшающаго значенія: надо измѣрить ихъ отношеніе къ соотвѣтственной суммѣ страданій той же жизни. Возьмемъ съ одной стороны воздержанную, мужественную, здоровую жизнь,

а съ другой—нездоровую, невоздержанную, малодушную, безумную. Съ одной стороны мы будемъ имѣть умѣренныя желанія, умѣренныя удовольствія и умѣренныя лишенія и страданія; съ другой—болѣе сильныя наслажденія, безумныя страсти, безумныя желанія и болѣе сильныя страданія. Въ общемъ, въ правильной жизни удовольствія будутъ перевѣшивать страданія, а въ порочной жизни страданія будутъ преобладать, хотя бы наслажденія безумца и были болѣе интенсивны, чѣмъ тихія радости мудраго. Такимъ образомъ въ результатѣ предпринятаго измѣренія оказывается, что нравственная жизнь пріятнѣе безнравственной (ὅστε ἡδίστους εἶναι τοὺς βίους τῶν βίωων, σάφρονα καὶ ἀνδρεῖον καὶ φρόνιμον καὶ ὑγιεινὸν δεῖλοῦ ἀφρονοῦ καὶ ἀκολάστοῦ καὶ νοσηδου): она имѣетъ преимущество передъ порочной жизнью какъ въ отношеніи удовольствія, такъ и во всѣхъ отношеніяхъ—по красотѣ, правильности, доблести и чести; и поэтому люди, избравшіе добрую жизнь, во всѣхъ отношеніяхъ *счастливые* тѣхъ, кто избралъ противоположную (734).

Это мѣсто изъ «Законовъ» бросаетъ свѣтъ и на «Протагора», и на ученіе историческаго Сократа: добродѣтель прекрасна сама по себѣ, но мы говоримъ не съ богами, а съ живыми людьми, по природѣ стремящимися къ счастью и наслажденію. Поэтому добродѣтельную жизнь слѣдуетъ восхвалять не только какъ наиболѣе прекрасную и почетную, какъ это дѣлаютъ киники и популярныя «учители добродѣтели», но и какъ наиболѣе полезную, счастливую и пріятную. Такъ поступаетъ Сократъ у Ксенофонта, такъ поступаетъ онъ и въ тѣхъ «увѣщательныхъ словахъ» (λόγοι προτροπικοί), какія влагаетъ ему въ уста самъ Платонъ, напр. въ Евтидемѣ, или въ нашемъ діалогѣ. И это не простой іезуитскій приемъ: вѣра въ единство добродѣтели и счастья лежитъ въ основаніи евдемонизма Сократа.

IV.

Вышеприведенныя основанія достаточно свидѣтельствуютъ въ пользу подлинности «Протагора». Но для того, чтобы уничтожить всякое сомнѣніе, слѣдуетъ уяснить себѣ мѣсто «Протагора» въ ряду другихъ произведеній Платона; въ связи съ этимъ стоитъ вопросъ о томъ значеніи, какое получаетъ евдемонизмъ въ различныхъ сочиненіяхъ философа и въ частности, какое значеніе получаетъ начало удовольствія въ евдемонизмѣ Платона.

Несмотря на совпаденіе «Протагора» съ «Законами», позднѣйшимъ, старческимъ произведеніемъ Платона, мы относимъ этотъ діалогъ къ раннимъ «сократическимъ» произведеніямъ его, какъ это дѣлають Целлеръ и Гомперцъ. Въ пользу такого предположенія свидѣтельствуетъ, помимо нѣкоторой незрѣлости въ аргументаціи, отсутствіе специфическихъ чертъ Платоновой идеологіи и этики средняго и послѣдняго періода: единство всѣхъ добродѣтелей и тожество ихъ съ знаніемъ утверждается въ полномъ согласіи съ ученіемъ Сократа въ отличіе отъ позднѣйшаго воззрѣнія самого Платона, и не даромъ Аристотель и его ближайшіе ученики ссылались на «Протагора», говоря объ ученіи историческаго Сократа.

Однако въ «Протагорѣ» всего менѣе можно искать окончательнаго выраженія сократической мысли, хотя бы такъ, какъ ее понималъ Платонъ. Самъ Сократъ указываетъ на то, что въ «Протагорѣ» онъ не говоритъ своего послѣдняго слова; и онъ дѣлаеть это не изъ одной вѣжливости къ своимъ собесѣдникамъ. Вѣдь о значеніи удовольствія въ нашемъ діалогѣ говорится все-таки лишь мимоходомъ, а главный вопросъ, около котораго вертится весь разговоръ, — вопросъ о томъ — «изучима ли добродѣтель» — такъ и остается нерѣшеннымъ, къ посрамленію софистовъ. Онъ отлагается до другого раза, — до «Менона», который всецѣло посвящается этому вопросу и служитъ какъ бы продолженіемъ Протагора. Тѣмъ не менѣе этотъ діалогъ знаменуетъ собой дѣйствительную ступень въ развитіи Платоновой мысли, быть можетъ послѣднюю ступень его сократическаго періода. Въ своей статьѣ о Платонѣ въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и въ «предварительномъ очеркѣ» въ первомъ томѣ «Твореній» Платона (стр. 21) В. С. Соловьевъ даетъ прекрасную характеристику этой «подготовительной эпохи» въ жизни Платона: «Онъ получилъ отъ учителя... общій отвѣтъ на вопросъ о цѣли и смыслѣ жизни: мы должны жить для познанія и дѣланія того, что само по себѣ хорошо и потому не зависитъ ни отъ внѣшняго авторитета, ни отъ мотивовъ кажущейся выгоды и мнимаго удовольствія; истинная же выгода и подлинное удовольствіе или удовлетвореніе получаются отъ слѣдованія самому добру, познаваемому свободною дѣятельностью ума, при чемъ склонность людей къ злу вмѣсто добра объясняется лишь незнаніемъ и умственными ошибками. Эта послѣдняя сторона въ ученіи Сократа, — его от-

ричаніе зла какъ такого,—придаетъ ему оптимистическій жизнерадостный характеръ, который однако долженъ былъ исчезнуть изъ настроенія Платона послѣ смерти его учителя». Вотъ, какъ намъ кажется, самое правильное, простое и вмѣстѣ мѣткое объясненіе той ступени въ развитіи Платона, которой соотвѣтствуетъ «Протагоръ».

Но «смертный приговоръ Сократу за его рѣшимость держаться одного чистаго добра и правды обнаруживалъ въ чело-вѣческой природѣ и жизни такую глубину зла, какую нельзя было объяснить однимъ незнаніемъ и нелогичностью. Потрясающее впечатлѣніе этого событія, не измѣняя сразу главныхъ сократическихъ убѣжденій Платона, должно было сообщить новый характеръ его общему взгляду на міръ и на жизнь» (ib.). И вотъ въ Горгии, гениальномъ произведеніи, насквозь проникнутомъ этимъ впечатлѣніемъ, мы находимъ какъ бы антитезу Протагора. Здѣсь Платонъ перерастаетъ наивный оптимизмъ и наивный евдемонизмъ своей юности и даетъ первое краснорѣчивое выраженіе тому идеализму, который В. С. Соловьевъ характеризуетъ какъ «пессимистическій» или «отрѣщенный». Та цѣнность удовольствія которая признавалась безусловно въ «вѣнцѣ Сократическихъ діалоговъ» и которую онъ допускаетъ въ качествѣ существеннаго элемента счастья или «евдемоніи» въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ, отвергается здѣсь самымъ рѣшительнымъ образомъ. Платонъ обличаетъ весь нравственный строй греческаго общества, бичуетъ его «какъ новый Архилохъ», раскрываетъ несостоятельность его идеаловъ, ничтожество его великихъ людей, направлявшихъ свои усилія на суетныя призрачныя цѣли. Разница между добрымъ и пріятнымъ, между стремленіемъ къ сверхъ-личной вѣчной правдѣ и стремленіемъ къ наслажденію, вражда между духомъ и плотью раскрывается ему во всей своей силѣ. Онъ глубже понимаетъ самый идеализмъ своего учителя: смерть Сократа была судомъ и осужденіемъ греческому міру, и вмѣстѣ она послужила Платону откровеніемъ реальности духа, живой реальности того чистаго Добра, которому служилъ Сократъ.

Въ борьбѣ противъ гедонизма Платонъ приближается здѣсь всего болѣе къ своему будущему противнику Антисѣену, столь чуждому его аристократической натурѣ по всему своему умственному и нравственному складу. И однако Платонъ обличаетъ

нравственный строй современного ему общества не во имя проповѣди опрощенія, и не во имя «естественнаго закона», который киники, по слѣдамъ софистовъ, противопоставляли искусственности человѣческихъ установленій. Калликлъ,—этотъ предшественникъ Ницше, выставляющій идеаль сверхъ-человѣка, свободнаго отъ всякихъ нравственныхъ нормъ,—встрѣчаетъ въ лицѣ Сократа не киника, отрѣшающагося отъ всякихъ внѣшнихъ узъ и избѣгающаго наслажденій, чтобы найти невозмутимый покой въ самодовлѣющей и безчувственной личной свободѣ: въ Сократѣ говоритъ практическій идеалистъ, каждое слово котораго проникнуто вѣрою въ абсолютную, вѣчную объективную Правду. Эта Правда одна должна царствовать и въ личной и въ общественной жизни; она должна осуществлять себя безусловно, и если въ чувственномъ мірѣ она не торжествуетъ явно, не проявляется въ полномъ блескѣ, то въ духовномъ, загробномъ мірѣ, обнаженномъ отъ плоти, она раскрывается совершенно. Такая вѣра въ царство правды проникаетъ собою Горгія. Самый гедонизмъ Калликла опровергается съ идеальной точкой зрѣнія: выясняя различіе между добрымъ и приятнымъ, Платонъ прибѣгаетъ даже къ одному изъ положеній своего теоретическаго идеализма — къ понятію «парусіи» (497 E) или «присущества» идей. «Горгій» служитъ введеніемъ къ изслѣдованію самой идеи правды или справедливости, которой посвящена «Республика» Платона. ✓

Повидимому въ Горгіи мы имѣемъ зрѣлое выраженіе Платоновой мысли. Смерть Сократа произвела полный переворотъ въ нравственномъ сознаніи философа, послужила его духовнымъ крещеніемъ. Отнынѣ онъ выступаетъ съ проповѣдью нравственнаго абсолютизма, въ которомъ немыслимъ никакой компромиссъ съ дѣйствительностью, а тѣмъ болѣе съ стремленіями къ наслажденіямъ, приковывающими насъ къ плотской, чувственной жизни. Міръ, въ которомъ возможно явное торжество неправды, «весь во злѣ лежитъ»; это ложный призрачный міръ, которому противопоставляется міръ идеальный, духовный, сверхъ-чувственный, вѣчный и неизмѣнный. Тѣло есть могила духа (σῶμα = σῆμα), а потому потребенъ разрывъ съ чувственною жизнью, какъ мы видимъ это въ Феететѣ, Федонѣ, VI и VII кн. «Республики». Философъ долженъ умирать для плоти, умирать для міра, чтобы жить духомъ и созерцать вѣчную истину.

Однако Платонъ не успокаивается на этомъ «отрѣшенномъ»

идеализмъ. Прежде всего въ самой чувственности онъ открываетъ идеальное начало эроса, стремленіе къ полнотѣ бытія, къ красотѣ, къ воплощенію красоты и соединенію съ нею. По мнѣнію В. С. Соловьева, испытанная пережитая любовь и была тѣмъ «жизненнымъ факторомъ», который заставилъ философа перейти къ положительному, оптимистическому идеализму: «благодаря ей онъ уже не могъ вернуться къ тому отрѣшенному идеализму, который равнодушенъ къ жизни и міру. Почувствованная любовь уже сама по себѣ, какъ субъективное состояніе, снимаетъ безусловную грань между двумя мірами. И для Платона послѣ его эротической эпохи, увѣковѣченной въ «Фѣдрѣ» и «Пиршествѣ», начинается періодъ практическаго идеализма». Это замѣчаніе представляется въ высшей степени цѣннымъ; но на ряду съ эротическимъ мотивомъ Платонова идеализма не слѣдуетъ упускать изъ вида и этическое его начало, — вѣру Сократа въ *разумъ и силу добра*, а равно и завѣщанную имъ практическую задачу реформы, перевоспитанія общества. Верховнымъ началомъ идеализма Платона является Добро или Благо — творческое, божественное начало, чуждое зависти, которое, какъ солнце, даетъ міру свѣтъ и жизнь. Надо стремиться къ этому идеалу, приобщаться ему, приобщать ему другихъ и съ этою цѣлью показывать другимъ не только его красоту, но и его дѣйствительность. И вотъ наряду съ проповѣдью отрѣшенія отъ міра въ этикѣ Платона сказывается другая примирительная тенденція, возвращеніе къ прежнему Сократову евдемонизму. Онъ проповѣдуетъ благо не только какъ идею, но какъ дѣйствительное благо человѣческаго общества и единичнаго человѣка, дающее ему истинное счастье. Сознавая, что онъ обращается не къ богамъ, а къ людямъ, онъ долженъ допустить относительную цѣнность наслажденія и видитъ въ немъ необходимое послѣдствіе разумной дѣятельности человѣка въ мірѣ, управляемомъ высшимъ Разумомъ.

И такой взглядъ встрѣчается не только въ старческихъ произведеніяхъ Платона—Филебѣ или Законахъ,—но и въ другихъ его діалогахъ, относящихся къ болѣе раннему времени. Высказывая его Платонъ остается вполнѣ послѣдовательнымъ и вѣрнымъ основнымъ началомъ своего идеализма, какъ мы видимъ это въ «Евтидемѣ» или въ «Республикѣ»—этомъ наиболѣе цѣлостномъ выраженіи подлиннаго ученія Платона.

V.

«Евтидемъ» подобно «Протагору» преслѣдуетъ «протретиическую» цѣль. Сократъ проситъ двухъ софистовъ показать ему свою «увѣщательную мудрость» (*πρoτρeπτiκῆ σοφiα*), убѣдивъ Клиніа заботиться «о мудрости и добродѣтели», и, чтобы объяснить, что самъ онъ подъ этимъ разумѣетъ, даетъ образчикъ собственнаго увѣщанія. Всѣ люди хотятъ себѣ добра и всевозможныхъ благъ, богатства, здоровья, славы, удачи или благополучія. Но удача или благополучіе дается мудростью, ибо всякое дѣло приводится къ благополучному концу тѣмъ, кто знаетъ, какъ его надо вести. «Значитъ мудрость даетъ людямъ благополучіе во всемъ. Вѣдь не можетъ же она въ чемъ-нибудь ошибиться; но ей необходимо дѣйствовать правильно и удачно, иначе это вовсе не будетъ мудрость». Далѣе, еще не достаточно обладать благами: надо умѣть ими пользоваться, ибо само по себѣ одно обладаніе еще не даетъ счастья тому, кто не умѣетъ пользоваться. Поэтому, сами по себѣ, всѣ такъ называемыя блага не имѣютъ цѣны и даже могутъ служить злу; единственное подлинное добро есть мудрость, которая даетъ человѣку *счастіе* черезъ *правильное употребленіе вещей* (282). «Царственное искусство» состоитъ не въ томъ, чтобы дѣлать людей богатыми, свободными, безмятежными, а въ томъ, чтобы дѣлать людей *добрыми и счастливыми*, сообщая имъ знаніе.

Итакъ, «увѣщательная» мудрость Сократа въ Евтидемѣ, какъ и въ Протагорѣ, состоитъ въ указаніи единодержавія и главенства разума, который одинъ даетъ человѣку *мудрость* и *счастіе*. Правда, въ Евтидемѣ не говорится о томъ, даетъ ли мудрость удовольствіе: царственное искусство опредѣляется какъ такое, «которое приноситъ людямъ *пользу* и дѣлаетъ людей *счастливыми*» (292 В). Гедонизма здѣсь нѣтъ, но евдемонистическое обоснованіе морали, какъ системы разумнаго поведенія, утверждается здѣсь съ еще большею отчетливостью, чѣмъ въ Протагорѣ. Было ли въ такомъ евдемонизмѣ мѣсто для удовольствія? Входило ли оно въ составъ *счастія* по представленію Платона? Отвѣтомъ является сочиненіе, занимающее центральное мѣсто въ литературной дѣятельности философа, — его «Республика».

Въ этомъ капитальномъ сочиненіи вопросъ о природѣ справедливости самымъ тѣснымъ образомъ связывается съ вопросомъ о томъ, ведетъ ли справедливость къ счастью — въ личной и об-

щественной жизни. Вѣрно ли, что несправедливость служить болѣе надежнымъ путемъ къ личному счастью? Вопросъ этотъ разрѣшается для Платона въ связи съ признаніемъ абсолютной реальности добра. Платонъ ставитъ себѣ впервые ту самую задачу «оправданія добра», которая послужила предметомъ главнаго труда В. С. Соловьева. Платонъ хочетъ рассмотреть справедливость или «правду» въ ней самой и показать какъ и почему она есть истинное добро или благо и почему она *сама по себѣ* приноситъ пользу обладающему ею, между тѣмъ какъ несправедливость *сама по себѣ* приноситъ вредъ ($\beta\lambda\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\iota$ 367 D).

Чтобы выполнить эту задачу, онъ разсматриваетъ справедливость «тамъ, гдѣ она написана большими буквами», т. е. въ собирательномъ цѣломъ государства, и онъ развиваетъ свой планъ идеальнаго политическаго устройства, въ которомъ царитъ совершенная справедливость. Эта справедливость состоитъ въ гармоническомъ соотношеніи частей цѣлаго, изъ которыхъ каждая отправляетъ свойственную ей функцію ($\tau\acute{\alpha}$ $\sigma\iota\kappa\epsilon\iota\alpha$ $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota$), не нарушая нормальной дѣятельности другихъ. Какъ извѣстно, Платоново государство обнимаетъ въ себѣ три сословія: низшее, рабочее сословіе земледѣльцевъ и ремесленниковъ, служилое сословіе воиновъ или «стражей», представляющее военно-полицейскую силу государства, и, наконецъ, коллегія философовъ, управляющихъ государствомъ. Рабочіе обеспечиваютъ матеріальное благосостояніе цѣлаго, воины или стражи—его внѣшній и внутренній миръ, философы-правители пекутся о единствѣ и благѣ цѣлаго, объ устраненіи раздоровъ, о наилучшемъ воспитаніи и распределеніи гражданъ по различнымъ сословіямъ, смотря по способностямъ каждаго. Три сословія соотвѣтствуютъ тремъ частямъ человѣческаго духа — сословіе философовъ — разуму, сословіе воиновъ—волѣ или сердцу, сословіе промышленниковъ—низшей, чувственной сторонѣ нашей духовной природы съ ея плотскими аппетитами. И какъ въ разумной человѣческой душѣ воля повинуется разуму и господствуетъ надъ чувственными страстями, такъ и въ разумно устроенномъ государствѣ стражи должны господствовать надъ низшимъ классомъ и управлять имъ, подчиняясь указаніемъ правителей философовъ. При такомъ условіи правильнаго распределенія труда въ обществѣ процвѣтутъ добродѣтели: въ философахъ—мудрость, въ воинахъ—мужество, въ низшемъ классѣ—воздержаніе, въ цѣломъ—справедливость или

разумное, нормальное взаимоотношение и взаимодействие частей, сообразное природѣ каждой. А результатомъ будетъ сила, крѣпость, здоровье и *счастіе* такого государства, его внутренній миръ, единство и солидарность гражданъ, устойчивость порядка и общее довольство. Цѣлое станетъ однимъ существомъ, которому дороги будутъ отдѣльныя части, такъ же какъ и отдѣльнымъ частямъ будетъ всего дороже цѣлое. И такимъ образомъ идеальная справедливость въ своемъ конечномъ осуществленіи приведетъ къ наибольшей суммѣ общаго счастія.

Но Платонъ не ограничивается разсмотрѣніемъ идеальнаго строя праведной души или идеальнаго государственнаго устройства. Въ VIII книгѣ онъ разсматриваетъ различныя дѣйствительныя формы государственнаго устройства, отличныя отъ его философской аристократіи, а затѣмъ тѣ индивидуальныя нравственныя типы, которые соотвѣтствуютъ этимъ несовершеннымъ государственнымъ формамъ, точно такъ же какъ праведная душа соотвѣтствуетъ справедливому государственному строю. Въ тимократіи, олигархіи, демократіи и тираніи онъ видитъ какъ бы нисходящія ступени все болѣе и болѣе удаляющіяся отъ нормъ этого справедливаго строя, точно такъ же, какъ онъ указываетъ прогрессивное ухудшеніе въ типахъ «тимократическаго», «олигархическаго», «демократическаго» человѣка и «тирана», участь котораго представлялась столь завидной нищеганцамъ того времени въ родѣ Калликла.

Если въ VIII кн. изображаются несчастія, которымъ неизбежно подвергаются государства по мѣрѣ ихъ уклоненія отъ нормъ справедливости, то въ IX кн., гдѣ подводятся итоги «Республики», показывается, что уклоненіе отъ этихъ нормъ ведетъ къ несчастію и страданію не только общество, но и отдѣльное лицо. Если государство уподобляется человѣку, то и единичный человѣкъ уподобляется государству. Проводя художественную параллель между государствомъ, управляемымъ тираномъ и «тираническимъ» характеромъ, Платонъ приходитъ къ заключенію, что человѣкъ, обладающій имъ, не только порочнѣе, но и несчастнѣе всѣхъ, между тѣмъ какъ наибольшая *праведность* и наибольшее *счастіе* принадлежатъ аристократической или «царственной» душѣ (§80 С). Это первое доказательство. Второе состоитъ въ *разсмотрѣніи и сравненіи удовольствій*, свойственныхъ различнымъ характерамъ людей. Сообразно тремъ элементамъ нашего суще-

ства Платонъ различаетъ три нравственныхъ характера: въ философахъ преобладаетъ умъ, въ воинѣхъ—честолюбіе, въ челоуѣкѣхъ низшаго класса матеріальныя, чувственныя влеченія. Каждый предпочитаетъ извѣстный образъ жизни и считаетъ его наиболѣе *пріятнымъ*, независимо отъ его нравственной цѣнности. Кто же изъ нихъ правъ? Очевидно ни честолюбецъ, ни сластолюбецъ, или корыстолюбецъ не могутъ цѣнить высшихъ умственныхъ наслажденій, даваемыхъ знаніемъ; философъ, наоборотъ, наряду съ этими послѣдними, можетъ вкусить и тѣ, которыя даются удовлетвореніемъ честолюбія и чувственности. Поэтому *онъ одинъ въ состояніи произвести правильную расцѣнку удовольствій*; его мнѣніе заслуживаетъ наибольшей вѣры и его выборъ есть правильный выборъ.

Наконецъ *третьимъ* доказательствомъ въ пользу добродѣтели является разсмотрѣніе самой природы удовольствія. Здѣсь Платонъ доказываетъ, что только удовольствіе мудраго есть положительное, чистое и подлинное, между тѣмъ какъ удовольствіе прочихъ—«какое-то призрачное» (*ἑσκιαγραφεύμενη τις*), отрицательное. Большая часть чувственныхъ наслажденій ошибочно принимаются за таковыя, будучи на самомъ дѣлѣ лишь прекращеніемъ предшествовавшаго страданія—боли, голода, мучительной потребности. Какъ и въ «Горгіи», Платонъ показываетъ, что такія удовольствія соотносительны страданіямъ и предполагаютъ страданія: люди, преданные имъ, постоянно переходятъ отъ состоянія положительнаго страданія къ прекращенію такого страданія, ошибочно принимая за удовольствіе простое утоленіе, которое на самомъ дѣлѣ находится посрединѣ между удовольствіемъ и страданіемъ. Надъ такой серединой эти люди не могутъ подняться и не знаютъ подлинныхъ и чистыхъ, положительныхъ удовольствій, свободныхъ отъ примѣси страданія. А такія удовольствія существуютъ, и они даются всего болѣе разумной части нашей души. Если пища и питье, чувственныя блага и почести не могутъ дать намъ прочнаго удовлетворенія, пребывающаго исполненія нашихъ потребностей, то это потому, что такія блага призрачны и не обладаютъ истиннымъ пребывающимъ бытіемъ.

Полнота бытія присуща лишь идеальному, умопостигаемому, и потому нашъ разумъ, который наполняется этой подлинной реальностью, бессмертной сущностью истины, способенъ радоваться высшей, чистой радостью, соединенной съ чистымъ и безпримѣснымъ удовольствіемъ, тогда какъ неразумныя души въ

погонѣ за призрачнымъ наслажденіемъ неизбежно идутъ къ страданію, неудачѣ, несчастью, гибели. Въ отличіе отъ киниковъ Платонъ высказываетъ, что разумъ требуетъ не упраздненія, а подчиненія нашихъ аффектовъ. Подъ водительствомъ разума наше сердце и наша чувственность достигаютъ истинной своей цѣли наиболѣе вѣрнымъ путемъ; и тотъ, кто ищетъ побѣды или славы и тотъ, кто ищетъ выгоды, скорѣе достигнетъ цѣли и получитъ наибольшее сообразное природѣ наслажденіе, если будетъ повиноваться разуму. «Если же душа будетъ всецѣло и безъ раздвоенія подчиняться любви къ мудрости, то каждой части ея дано будетъ дѣлать свое дѣло и быть справедливой и вмѣстѣ вкушать самыя лучшія и самыя истинныя наслажденія, свойственныя каждой!» «Знаешь ли ты, спрашиваетъ далѣе Сократъ, во сколько разъ *непріятнѣе* (*ἀγρότερον*) живетъ тирану, нежели царю?» И затѣмъ, какъ бы для того, чтобы дать образчикъ своего «измѣнительнаго искусства», Платонъ путемъ довольно замысловатыхъ выкладокъ показываетъ, что «царь» живетъ въ 729 разъ «пріятнѣе» тирана!

Вопросъ объ отношеніи разума и наслажденія, объ относительномъ значеніи послѣдняго въ счастіи человѣка, занимаетъ Платона и въ тѣхъ его произведеніяхъ, которыя были написаны послѣ «Республики». Я разумѣю «Филеба» и «Законы», о которыхъ мы уже упоминали.

Въ Филебѣ Платонъ признаетъ нормальной и наилучшей ту человѣческую жизнь, въ которой сочетается разумъ и наслажденіе: благо человѣка не въ одномъ наслажденіи, какъ это признавали гедоники, но и не въ одной самодовлѣющей разумности, которая можетъ быть удѣломъ однихъ боговъ. Платонъ полемизируетъ противъ односторонняго гедонизма, но замѣчательно что то ученіе, которое онъ имѣетъ въ виду въ этомъ случаѣ, принадлежитъ не Аристиппу, а Евдоксу кидскому, — знаменитому астроному, другу и «сотоварищу» Платона по академіи¹⁾. Этого мало: оспаривая положенія Евдокса, Платонъ съ похвалою ссылается на ученіе Аристиппа, объяснявшаго удовольствіе какъ видъ движенія²⁾. И такимъ образомъ Платонъ признаетъ относи-

¹⁾ Это явствуетъ изъ Arist. Eth. Nic. X, 2; ср. Usener въ Preuss. Jahrb. 53 (1883), 16.

²⁾ Ср. Zeller, Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 172 сл. и Philos. d. 9 ч. II, 14, 352, г. Также Dümmler, Akademika, 166 сл.

тельную истину за учениемъ Аристиппа объ удовольствіи, какъ онъ признаетъ относительную истину его сенсуалистической теории познанія.

Нравственный идеаль Филеба—какъ и всюду—есть идеаль господства разума. Но разумъ господствуетъ надъ наслажденіемъ не для того, чтобы упразднить его вовсе, а чтобы умѣрять наши безумныя страсти и похотѣнія и осуществлять въ нашей жизни мѣру и гармонію. Отъ нормальнаго нравственнаго воспитанія, отъ разумной и праведной жизни зависитъ и наибольшая сумма истиннаго человѣческаго счастья и удовольствія. Вотъ положеніе, къ которому подъ конецъ своей дѣятельности приходитъ авторъ «Протагора».

VI.

Подводя итоги этому пространному обзору, мы полагаемъ что «Протагоръ» можетъ безпрепятственно занять свое мѣсто въ «генетическомъ построеніи Платоновой философіи». Изъ сказаннаго мы могли убѣдиться, что Платонъ въ произведеніяхъ, принадлежащихъ къ различнымъ періодамъ его литературной дѣятельности, за исключеніемъ развѣ Горгія, являлся защитникомъ евдемонизма, и притомъ въ такой формѣ, которая допускала элементъ удовольствія въ человѣческомъ благѣ, считая истинное наслажденіе нераздѣльно связаннымъ съ истинной правдой. Доказательство этой связи представляется Платону существенно необходимымъ въ цѣляхъ «оправданія добра»; и этому доказательству онъ посвящаетъ капитальное изслѣдованіе—«Республику». Но этого мало: онъ считалъ, повидимому, что нѣтъ лучшаго способа для обращенія людей къ философскимъ занятіямъ и къ нравственной жизни, какъ убѣдительное указаніе всей той пользы, счастья и удовольствія, какія являются естественнымъ результатомъ такихъ занятій и такой жизни. Это одна изъ главныхъ задачъ платоновскаго, или, если угодно, сократическаго «увѣщательнаго слова» (*λ. προτρεπτικός*), обращеннаго къ слушателямъ.

Протрептическую цѣль мы легко можемъ указать во многихъ діалогахъ Платона, отчасти напр. въ Евтидемѣ, котораго В. С. Соловьевъ помѣщаетъ въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Протагоромъ. Съ «увѣщательными рѣчами» къ слушателямъ обращались киники, сократовцы, софисты разныхъ толковъ. Всѣ они

соперничали другъ съ другомъ, стараясь показать товаръ лицомъ и нерѣдко обращали свое «увѣщательное слово» въ словесное состязаніе или реторическое представленіе (ἐπίδειξις), гдѣ ораторъ преподавалъ образчики своего искусства.

Въ «Протагорѣ» мы находимъ образчикъ литературной «протрептики» въ соединеніи съ полемикой противъ другихъ учителей-софистовъ и съ реторическимъ эпидейксисомъ, въ которомъ Платонъ и, какъ мы думаемъ еще юный Платонъ, не вполне проникшійся чувствомъ мѣры, старается показать свое превосходство во всѣхъ родахъ рѣчи—и въ притчѣ, и въ разсужденіи, и въ діалектикѣ, и въ объясненіи стихотвореній, и въ монологѣ, и въ діалогѣ, и въ лаконической краткости и въ реторическомъ многоглаголаніи. Онъ обладаетъ искусствомъ Протагора, Гиппія, Продика и оставляетъ ихъ всѣхъ за собою.

Діалогъ кончается неразрѣшеннымъ вопросомъ, загадкой; онъ приводитъ къ парадоксу и ставитъ проблему, къ которой Сократъ обѣщаетъ вернуться «въ другой разъ». И такой конецъ всего болѣе подходитъ сократическому «увѣщательному слову». Мы знаемъ, какъ Платонъ смотрѣлъ на задачи философскаго преподаванія: оно должно быть прежде всего устнымъ. И въ ранній сократическій свой періодъ онъ естественно крѣпче всего держался этого взгляда своего учителя. Ни въ одномъ изъ діалоговъ этого періода онъ не даетъ доказательства какихъ-либо философскихъ положеній, и нигдѣ не приходитъ къ какимъ-либо окончательнымъ положительнымъ результатамъ—все сводится къ обличенію, ниспроверженію мнимаго знанія, или къ постулату истиннаго знанія, какъ основы разумнаго поведенія.

При такомъ отношеніи къ литературной дѣятельности вообще философское произведеніе и не могло служить инымъ цѣлямъ, кромѣ «протрептики». Убѣдить читателей заниматься философіей и заниматься ею не у софистовъ, а вмѣстѣ съ истинными учениками Сократа; убѣдить ихъ въ высшей пользѣ этихъ занятій для личнаго счастья каждаго; наконецъ привлечь читателей искусствомъ слова и заинтересовать ихъ философскими проблемами, которыя предлагаются для совмѣстнаго изслѣдованія— вотъ тѣ «протретическія» цѣли, которыя мы находимъ въ большей части Платоновыхъ діалоговъ и которымъ ранніе изъ нихъ предназначены служить и вмѣстѣ, и въ отдѣльности.

Кн. С. Трубецкой.

Схоластика как культурно - психологическое явление.

(Докладъ, читанный въ засѣданіи Историческаго Общества при Московскомъ университетѣ 22 апрѣля 1901 г.).

Крупныя историческія теченія, обнимающія собою длинный рядъ вѣковъ или увлѣкающія своими волнами цѣлые народы, представляютъ наиболѣе богатое и благодарное поле для работы исторической мысли. Сравнительно часто они, съ одной стороны, бываютъ разложимы на нѣсколько простыхъ слагающихъ ихъ силъ или, по крайней мѣрѣ, признаковъ, съ другой стороны, они сравнительно легко обобщаемы, другими словами, ихъ сравнительно нетрудно очистить отъ мѣстной и временной окраски и придать видъ болѣе или менѣе общей формулы. Иногда эта формула можетъ быть историческимъ закономъ, иногда это можетъ быть болѣе условное обобщеніе, пригодное лишь въ приложеніи къ немногимъ эпохамъ или даже къ исключительнымъ условіямъ. Однако и въ этомъ послѣднемъ случаѣ для насъ будетъ цѣннымъ пріобрѣтеніемъ, если мы сможемъ точно указать тѣ условія, при которыхъ неизбѣжно возникаетъ данное явленіе.

Нетрудно понять, почему оба признака — и обобщаемость, и поддаваемость анализу — характеризуютъ именно крупныя историческія явленія. Оба признака заключаются въ самомъ понятіи такого явленія. Для того, чтобы оно охватывало собою цѣлые вѣка или цѣлые народы, необходимо, чтобы каждый изъ составляющихъ его элементовъ находилъ подходящую для своего развитія почву въ самыхъ разнообразныхъ условіяхъ времени и пространства. Все явленіе должно представлять для этого мало слож-

ную комбинацію общихъ, другими словами, простыхъ по своему логическому содержанію элементовъ.

Невольно поэтому, встрѣчаясь съ крупнымъ историческимъ явленіемъ, мысль останавливается на двухъ вопросахъ: каковы силы, сложившія, или, по крайней мѣрѣ, каковы признаки, слагающіе данное явленіе? И представляетъ ли оно нѣчто исключительно мѣстное или же передъ нами проявленіе общаго закона, общей тенденціи, получившее лишь нѣкоторую мѣстную окраску? Мнѣ кажется, что такіе вопросы умѣстны по отношенію къ историческимъ явленіямъ не только въ тѣсномъ, но и въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, включая сюда и теченія философской мысли,—умѣстны не только по отношенію къ такимъ явленіямъ, какъ тираннія, принципатъ, феодализмъ, абсолютизмъ, капитализмъ и т. д., но и къ такимъ теченіямъ, какъ спиритуализмъ, матеріализмъ, индивидуализмъ и вообще различныя культурныя настроенія и направленія философской мысли.

Вотъ та точка зрѣнія, съ которой я подхожу въ своей замѣткѣ къ явленію схоластики.

Замѣтка моя представляетъ собою не болѣе, какъ схему, полное и всестороннее развитіе которой потребовало бы не десятковъ, а сотенъ страницъ. Какъ всякая схема, она не исчерпываетъ всего реального содержанія трактуемаго явленія, а отмѣчаетъ лишь главныя, основныя черты, и требуетъ поэтому поправокъ, дополненій, урѣзковъ. Цѣль моя заключается лишь въ томъ, чтобы указать на тотъ крупный историко-философскій интересъ, который могло бы, мнѣ кажется, представить это уродливое и скучное явленіе. Мнѣ казалось это тѣмъ болѣе умѣстнымъ, что схоластику обыкновенно обходятъ своимъ вниманіемъ не только большая публика, но и люди науки. Историкъ обходитъ ее, какъ явленіе, принадлежащее къ области собственно мысли, какъ предметъ другой дисциплины. А для ума философа здѣсь слишкомъ мало пищи.

Итакъ, постараемся прежде всего выяснить, что такое схоластика, точнѣе говоря, каковы тѣ признаки, которые отличаютъ схоластику среди другихъ школъ и теченій философской мысли.

Такихъ признаковъ, мнѣ кажется, можно установить три: господство авторитета, подчиненное положеніе философіи по от-

ношенію къ теологіи и оперированіе мысли надъ словами, а не надъ реальными отношеніями, не надъ фактами или вещами въ томъ видѣ, въ какомъ они даются намъ наблюденіемъ.

Господство авторитета заключалось въ томъ, что мысль работала не самостоятельно; она принимала безъ провѣрки переданныя отъ учителей положенія и лишь старалась изложить, свести, систематизировать, истолковать ихъ.

Подчиненность теологіи состояла въ томъ, что по самому назначенію философія должна была служить орудіемъ не столько изысканія истины, сколько истолкованія тѣхъ не подлежащихъ сомнѣнію истинъ, которыя заключены въ св. Писаніи и твореніяхъ отцовъ церкви; или самое большое, что могла дѣлать философія, это—приводить разумныя, логическія основанія, доказывать тѣ истины, которыя даны безъ доказательствъ вѣрою.

Третій признакъ заключался въ томъ, что схоластическая мысль обращалась не къ наличной дѣйствительности, не къ фактамъ, не къ явленіямъ, не къ вещамъ, а къ словамъ. Въ основѣ схоластики лежало не изученіе природы въ самомъ широкомъ смыслѣ слова и даже не анализъ нашихъ понятій, а чисто механическое сопоставленіе и систематизированіе ихъ на основаніи правилъ формальной логики.

Остановимся подробнѣе на каждомъ изъ этихъ признаковъ и, главное, постараемся представить себѣ ту историческую обстановку, въ которой они возникли и существовали.

Кто служилъ авторитетомъ для схоластика? Къ кому онъ прибѣгалъ для рѣшенія того или иного вопроса, наконецъ, откуда онъ черпалъ самые вопросы, откуда онъ заимствовалъ всѣ свои свѣдѣнія? Былъ ли для него единственнымъ авторитетомъ, какъ можно бы подумать, Аристотель? интересовалъ ли схоластика одинъ только вопросъ объ универсаліяхъ, какъ это думаетъ Кузэнъ, Орео и др.?—Безусловно, нѣтъ. Вопросъ объ универсаліяхъ на первый планъ выступаетъ никакъ не раньше XII в.; какъ это долженъ признать самъ же Орео. Аристотель становится безусловнымъ авторитетомъ лишь въ XIII в. Если же взять теченіе во всемъ его цѣломъ, то придется сказать, что схоластикъ черпалъ свою мудрость изъ всего культурнаго достоянія, завѣщаннаго ему античнымъ міромъ. Платонъ, Аристотель, стоики, эпикурейцы, новоплатоники, эклектики вродѣ Цицерона, комментаторы, наконецъ, поэты — Virgilій, Ови-

дій, Гораций, — все это было для схоластика авторитетомъ, мало того сказать, источникомъ всей его мудрости, всѣхъ его знаній, всего его умственного багажа ¹⁾). Итакъ, учителемъ была классическая древность. А кто же былъ ученикомъ? Кто такой былъ тотъ схолистъ, для котораго эта древность служила авторитетомъ?—Это былъ тотъ варваръ, тотъ полудикарь, который вторгнулся въ предѣлы римской имперіи, разгромилъ ее и на ея развалинахъ основалъ свои варварскія государства; который поломалъ и по частямъ разнесъ грандіозно и сложно построенный, вѣками созданный механизмъ этой имперіи, какъ совершенно непригодную для него по своей сложности машину. Неужели же этотъ полудикарь, не такъ давно переставшій одѣваться въ звѣриныя шкуры, полудикарь, въ которомъ еще въ XI—XII—XIII вв. просыпаются старыя полукочевыя инстинкты, неужели онъ противопоставитъ стройной античной мысли нѣчто свое? какому-нибудь аристотелевскому ученію о формѣ и матеріи или платоновскому объ идеяхъ какую-нибудь свою философскую систему? Не естественнѣе ли думать, что пройдутъ вѣка, прежде чѣмъ онъ научится читать, еще вѣка пройдутъ, прежде чѣмъ онъ пріохотится къ ученію? Пріохотившись, онъ будетъ изумленъ тою массою мудреныхъ вещей, которыя онъ найдетъ въ старинной рукописи, и, обладая нѣкоторою любознательностью, онъ будетъ дни и ночи ломать себѣ голову надъ разгадываніемъ ихъ. Пройдутъ еще вѣка, и нашъ — теперь уже полуварваръ — начнетъ осиливать завѣщанную ему мудрость, начнетъ осмысливать ее и излагать своими словами; наконецъ, онъ начнетъ замѣчать разницу между Аристотелемъ и Цицерономъ, или Платономъ и Боэціемъ, начнетъ, съ одной стороны, выбирать себѣ авторитетъ, съ другой, — въ возможной полнотѣ и стройности излагать всю усвоенную мудрость.—Таковъ, мнѣ кажется, тотъ естественный ходъ дѣла, какой можно построить отъ разума, и именно таковъ тотъ ходъ, какой мы видимъ въ дѣйствительности.

¹⁾ Ср. въ особенности Picavet *La Scolastique*, p. 340 (*Revue internationale de l'enseignement* 15 avril 1893); любопытно сопоставить основныя положенія капитальнаго труда Прантля (*Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande*), заключающееся въ томъ, что средневѣковая мысль цѣликомъ обуславливалась тѣмъ матеріаломъ, которымъ она въ каждый данный моментъ располагала, — матеріаломъ въ смыслѣ сочиненій древнихъ авторовъ и вообще готовыхъ системъ.

Не естественно ли и то, что, дойдя до такого развитія, полуварваръ схоластикъ XIII в. избересть себѣ въ учителя именно того, у кого онъ найдетъ наиболѣе обстоятельныя, наиболѣе стройныя и связныя отвѣты на всѣ вопросы, затронутыя древностью? Но, наконецъ, придетъ время, когда онъ пойметъ и то, что св. Писаніе и Аристотель говорятъ вовсе не одно и то же, и предъ умомъ схоластика предстанетъ великій вопросъ, какъ же быть съ этими двумя совершенно непримиримыми между собою, но въ его глазахъ одинаково обязательными авторитетами Св. Писанія и античной философіи.

Перейдемъ къ другому признаку—къ вопросу о подчиненномъ отношеніи къ теологіи. Если внимательно всмотрѣться, то въ этомъ преклоненіи философіи передъ теологіей мы найдемъ не самостоятельную черту, а лишь одно изъ проявленій того рабскаго отношенія къ античной мудрости, въ какое вполне естественно сталъ варваръ. Не схоластики первые сдѣлали философію служанкою теологіи. И здѣсь они только усвоили тотъ взглядъ, который сталъ господствующимъ еще въ эпоху существованія эллино-римской культуры. Еще тогда мысль, воспитанная на философіи, обратилась къ религіознымъ вопросамъ или, лучше сказать, была отдана на служеніе религіи и невольно вносила въ рѣшеніе вопросовъ вѣры сложныя, чисто философскія формулы. Что такое отношеніе къ теологіи и философіи не схоластикомъ впервые создано, а устанавливается еще въ древнемъ мірѣ, наканунѣ его паденія,—этотъ фактъ, мнѣ кажется, не требуетъ доказательствъ для того, кто имѣетъ хоть общее представленіе о культурномъ настроеніи послѣднихъ вѣковъ существованія западной римской имперіи.

Въ особенности характерно то, что, несмотря на все свое преклоненіе передъ авторитетомъ Св. Писанія и Преданія, варварскій умъ продолжалъ въ то же время преклоняться и передъ тою философіей, передъ идеями того культурнаго міра, которая очень часто непримирима съ идеями христіанскими.

Указывая на этотъ второй признакъ, не слѣдуетъ впадать въ преувеличенія. Сплошь да рядомъ это было не подчиненіе философіи теологіи, а стремленіе показать, что оба авторитета говорятъ, въ сущности, одно и то же, стремленіе согласить ихъ,—какъ это было еще въ эллино-римскую эпоху.

Такимъ образомъ, это не самостоятельный признакъ, а лишь

одно изъ выраженій перваго установленнаго нами, одно изъ проявленій того неизбѣжно рабскаго, несвободнаго усвоенія древней культуры, которое мы встрѣчаемъ у варвара.

Гораздо труднѣе установить и формулировать третій признакъ — преобладаніе слова надъ фактомъ, надъ вещью. Однако, если и не всѣ согласятся съ тою рѣзкою формулировкой, какую даетъ, напримѣръ, Ланге ¹⁾, то, во всякомъ случаѣ, характерное отсутствіе реальныхъ представленій, основанныхъ на наблюденіи, и чрезвычайное развитіе чисто словесныхъ опредѣленій и умоухищреній, лишенныхъ всякаго реального содержанія, врядъ ли можетъ подлежать спору. Вопросъ можетъ итти лишь о томъ, въ какой мѣрѣ допускать эту черту. Тотъ же Ланге ²⁾ видитъ въ этомъ вліяніе Аристотеля. Съ такимъ мнѣніемъ очень трудно согласиться. Я подробнѣе остановлюсь на той коренной разницѣ, которая, какъ мнѣ представляется, существуетъ въ этомъ отношеніи между Аристотелемъ и схоластикой, потому что это всего лучше выяснитъ мой взглядъ на происхожденіе и сущность этого явленія.

Во всякомъ сужденіи, а стало быть, и во всякой философской системѣ есть три элемента: словесный, субъективный и реальный. Если Милль и Бэнъ показали, что наиболѣе существенную сторону всякаго (или почти всякаго) сужденія составляетъ, именно, реальная сторона, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, что въ сужденіи совершенно отсутствуетъ субъективный элементъ или словесный. Всякой вещи соотвѣтствуетъ извѣстное понятіе о ней, всякому понятію, разъ мы говоримъ о немъ, соотвѣтствуетъ извѣстное слово. Реальная дѣйствительность, субъективный міръ идей и словесная форма, въ которую послѣдній облекается, — вотъ три элемента, идущихъ, такъ сказать, параллельно. Разсмотримъ, каково же было отношеніе между этими тремя элементами въ античной (я говорю, конечно, о греческой философіи), и каково оно было въ схоластическую эпоху.

Возникновеніе и ростъ древнегреческой философіи отличаются полною естественностью, органичностью. Если и можно говорить о нѣкоторыхъ вліяніяхъ, въ особенности, о восточномъ, то здѣсь не можетъ быть рѣчи ни о какомъ насильственномъ вторженіи

1) См. главу о схоластикѣ въ его «Исторіи матеріализма».

2) который, кстати сказать, вообще крайне пристрастно относится къ Аристотелю. См. тамъ же.

чуждыхъ элементовъ, ни о какомъ несвободномъ усвоеніи высшей или вообще чужой культуры. При такой органичности, характеризующей возникновеніе греческой философіи, вполне естественно, что грекъ началъ съ анализа не реального міра и не слова, а субъективнаго міра своихъ понятій. Онъ не могъ начать съ наблюденія, съ анализа непосредственно воспринимаемыхъ реальныхъ отношеній по той простой причинѣ, что сотни предшествующихъ поколѣній успѣли накопить въ этомъ направленіи громадный матеріалъ. Обвиненіе, которое такъ часто возводится на древнегреческую философію за то, что она уклонилась отъ наблюденія природы, мнѣ кажется, цѣликомъ основано на недоразумѣніи. Для того, чтобы какому-нибудь зулусу или даже калмыку подняться на болѣе высокій уровень философскаго мышленія, нежели тотъ, на которомъ онъ стоитъ, ему нужны вовсе не наблюденія, а обработка того громаднаго матеріала готовыхъ уже наблюденій и первичныхъ обобщеній, который у него запасенъ въ головѣ. Врядъ ли можно преувеличить громадность этого запаса сырого матеріала. Чтобы знать, что дерево, сѣно, шерсть горять, а вода или камень не горять, что солнечные лучи такъ же грѣютъ, какъ огонь, что камень такъ же падаетъ на землю, какъ и дерево или живое тѣло,—для милліардовъ такихъ обобщеній, лежащихъ въ основѣ всей современной науки о природѣ, ему не зачѣмъ обращаться къ наблюденію, у него уже и безъ того существуютъ готовые понятія и представленія обо всемъ этомъ,—гораздо раньше, чѣмъ онъ приступаетъ къ философствованію;—ему нужно прежде привести въ порядокъ, въ ясность тотъ запасъ наблюденій, который онъ уже давно успѣлъ накопить.—Это не значитъ, что древній грекъ, обратившись къ философіи, закроетъ глаза на окружающій міръ. Но то, что онъ можетъ новаго увидѣть, составляетъ ничтожную долю въ сравненіи съ тѣмъ, что онъ уже накопилъ фактовъ. Его методъ будетъ поэтому діалектическій, а не позитивный, анализъ понятій, а не опытъ въ широкомъ смыслѣ этого слова.

Не могъ онъ избрать и чисто словеснаго метода, ибо на подобной стадіи развитія слово сливается съ понятіемъ, ему придается значеніе лишь постольку, поскольку оно служитъ знакомъ извѣстнаго понятія. Грекъ будетъ прибѣгать—самъ того не сознавая—къ словесному методу лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ будетъ смѣшивать слова и понятія.

Итакъ, ходъ греческой мысли былъ такой: миллиарды ежедневныхъ наблюдений, скопляясь, бессознательно слагались въ понятія, въ идеи; понятія помѣчались словами; съ ростомъ идей, съ ростомъ философской мысли, подвергшей анализу этотъ запасъ идей, росла и словесная форма для ихъ выраженія; сложный субъективный міръ представленій обо всемъ сущемъ мало-по-малу облекся въ соотвѣтственно сложную словесную форму.

Совсѣмъ въ иномъ положеніи оказался средневѣковой варваръ, когда въ немъ подъ вліяніемъ столкновенія съ болѣе развитою эллиноримскою культурою такъ же пробуждается стремленіе къ отвлеченному мышленію, къ приведенію въ систему представленій о себѣ и о природѣ. Знакомясь съ наслѣдіемъ античной мысли, онъ наталкивается на цѣлый рядъ замѣчательныхъ по стройности, величественности и разработкѣ философскихъ системъ, облеченныхъ въ очень совершенную литературную форму, въ цѣлую систему сложныхъ словесныхъ формулъ. И у варвара также былъ запасъ готовыхъ понятій, идей, представленій въ ту эпоху, когда онъ сталъ знакомиться съ наслѣдіемъ античной мысли,—быть можетъ, приблизительно такой же громадный, какъ и тотъ, какимъ обладалъ грекъ, когда онъ впервые приступалъ къ философскому мышленію. Но между міромъ этихъ запасенныхъ имъ наблюдений и обобщеній и завѣщанными ему словесными формулами была слишкомъ громадная пропасть. Насколько были стройны, закругленны, совершенны эти словесныя формулы, настолько же хаотиченъ, несовершененъ и, главное, сравнительно нехитро построенъ былъ міръ тѣхъ понятій, до которыхъ онъ самъ доросъ. Въ эти словесныя формулы создавшій ихъ грекъ вложилъ живое, богатое и разнообразное содержаніе, въ общемъ близко стоявшее къ міру реальныхъ отношеній; для грека онѣ имѣли смыслъ просто знаковъ для обозначенія того или иного соотношенія между существовавшими въ его головѣ понятіями, основанными на реальныхъ представленіяхъ. Въ умѣ варвара, далеко еще не доросшаго до такихъ сложныхъ идей, выражавшія ихъ словесныя формулы утрачивали всякую живую связь съ реальнымъ міромъ. Варваръ получилъ готовыми эти сложныя формулы, такъ же готовыми получилъ онъ и правила, какъ обращаться съ ними, но живой ключъ къ ихъ пониманію и толкованію былъ надолго утерянъ. Я сравнилъ бы эти формулы съ математическими. Математикъ сплошь да рядомъ оперируетъ надъ такими слож-

ными формулами, реального содержанія, смысла которыхъ не можетъ себѣ представить даже самый сильный математическій умъ. Онъ оперируетъ ими чисто механически и, только получивъ послѣ долгихъ операций болѣе простую формулу, снова начинаетъ вкладывать въ нее опредѣленное реальное содержаніе. Въ такомъ положеніи былъ и схоластикъ. Послѣ долгаго упорнаго труда онъ доходилъ иногда до пониманія реального содержанія той или иной болѣе простой формулы, вообще же говоря онъ оперировалъ надъ ними чисто механически по тѣмъ правиламъ, которыя были ему завѣщаны тѣмъ же античнымъ міромъ.—Методъ его былъ не опытный, какъ у дикаря, приобретающаго первое знакомство съ окружающимъ міромъ, или современнаго европейца, пополняющаго запасъ наблюденій, приведенныхъ уже въ систему, или провѣряющаго полученныя обобщенія, и не тотъ діалектической, какимъ шель древній грекъ и какимъ часто идетъ и современный европеецъ,—а чисто формально-словесный,—методъ систематизированія, сопоставленія, комбинированія, частнаго приложенія того громаднаго запаса словесныхъ формулъ, который былъ имъ полученъ отъ древности,—и по тѣмъ правиламъ которыя онъ отъ нея же получилъ.—Удивительно ли, что сводъ этихъ правилъ—логика, или, какъ тогда говорили, діалектика,—считался ключомъ мудрости для всякаго, кто искалъ ея?

Было бы, конечно, нелѣпо утверждать, что всѣ эти формулы были лишены для схоластика всего средневѣковья съ конца VIII и до XV в. рѣшительно всякаго реального или даже субъективнаго содержанія. Несомнѣнно, болѣе сильные и болѣе трезвые умы проникали въ содержаніе иногда, быть можетъ, и многихъ сложныхъ формулъ, но я говорю не объ отдѣльныхъ единицахъ и не объ отдѣльныхъ случаяхъ, а о характерной чертѣ всего теченія, о томъ *методѣ*, который господствовалъ. Методъ былъ словесно-механической. Это громадною пропастью отдѣляетъ схоластику и отъ греческой метафизики, по существу, діалектической, и отъ современнаго позитивизма, по существу, объективно-реалистическаго.

Полно и прочно обосновать изложенный взглядъ значило бы написать исторію схоластики, значило бы шагъ за шагомъ прослѣдить, какъ варварскій умъ постепенно усваивалъ и перерабатывалъ эти формулы, мало-по-малу постигая ихъ субъективное и реальное содержаніе. Въ краткомъ сообщеніи

я могу лишь привести два-три примѣра не столько для доказательства, сколько для выясненія и иллюстраціи своей мысли. Два примѣра я возьму изъ каролингской эпохи, эпохи перваго возникновенія схоластики, третій—изъ конца XIII вѣка, эпохи полного ея процвѣтанія.

Чтобы составить себѣ болѣе реальное представленіе о томъ интеллектуальномъ уровнѣ, на которомъ находился средневѣковой умъ, когда онъ приступилъ къ философствованію, возьмемъ нѣсколько, наиболѣе характерныхъ на мой взглядъ, выдержекъ, изъ извѣстнаго сочиненія Алкуина, справедливо, какъ мнѣ кажется, считающагося многими изслѣдователями начинателемъ схоластической эпохи¹⁾. Я имѣю въ виду «Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputatio cum Albino scholastico»²⁾.

Пиппинъ. Что такое буква?—*Альбинъ.* Стражъ исторіи.

П.—Что такое слово?—А.—Предатель духа.

П.—Что порождаетъ слово?—А.—Языкъ.

П.—Что такое языкъ?—А.—Бичъ воздуха.

.....
П.—Что такое человѣкъ?—А.—Рабъ смерти, переходящій странникъ, гость мѣстности.

.....
П.—Какъ помѣщенъ человѣкъ?—А.—Какъ свѣтильникъ на вѣтру.

.....
П.—Что такое голова?—А.—Вершина тѣла.

П.—Что такое тѣло?—А.—Жилище души.

П.—Что такое волоса?—А.—Одѣянье головы.

П.—Что такое борода?—А.—Различіе половъ, почетъ зрѣлости.

.....
П.—Что такое солнце?—А.—Блескъ свода, краса неба, милость природы, честь дня, распредѣлитель часовъ.

П.—Что такое луна?—А.—Око ночи, расточительница росы, предвѣстница бурь.

П.—Что такое звѣзды?—А.—Живопись неба, кормчіе моряковъ, украшеніе ночи.

¹⁾ Ср. Picaver, De l'origine de la philosophie scholastique en France et en Allemagne (Biblioth. de l'Ecole des hautes Etudes, v. I, p. 253—279).

²⁾ Patrologiae cursus completus, ed. Migne, s. I. T. CI pp. 975 ss.

Затѣмъ идутъ вопросы, что такое дождь, туманъ, вѣтеръ и т. д. И все въ томъ же родѣ и отвѣты 1).

При чтеніи этого мѣста невольно вспоминаются отрывки изъ стиха о Голубиной книги: «Отъ чего у насъ начался бѣлый вольный свѣтъ, отъ чего солнце красное, младъ свѣтеть мѣсяць, звѣзды частыя, ночи темныя, зори утренни, вѣтры буйныя» и т. д.

Нельзя не признать того, что Алкуинъ и составители стиха о Голубиной книгѣ стоятъ въ общемъ на одномъ уровнѣ умственного развитія, которымъ подсказываются совершенно тождественные вопросы, хотя подъ влияніемъ книжной мудрости и даются не вполне однородные отвѣты. Разница между одними и другими отвѣтами въ томъ, что въ одномъ случаѣ они навѣяны духовною литературой и ближе стоятъ къ пониманію варвара, въ другомъ они прямо почерпнуты изъ свѣтской—частью поэтической, частью риторической—литературы. Мнѣ кажется, что въ приведенномъ отрывкѣ характернѣе всего, именно, это соединеніе наивной примитивности мысли съ такими словесными формами, которыя выработаны культурой, давно искусившеюся и въ области отвлеченнаго мышленія, и въ области поэтическаго творчества. Недорослаго до нихъ варвара эти мудреные и хитрые отвѣты, очевидно, просто на-просто забавляли именно

1) Pippinus. Quid est littera?—Albinus. Custos historiae.

P.—Quid est verbum?—A.—Proditor animi.

P.—Quid generat verbum?—A.—Lingua.

P.—Quid est lingua?—A.—Flagellum aeris.

P.—Quid est homo?—A.—Mancipium mortis, transiens viator, loci hospes.

P.—Quomodo positus est homo?—A.—Ut lucerna in vento.

P.—Quid est caput?—A.—Culmen corporis.

P.—Quid est corpus?—A.—Domicilium animae.

P.—Quid sunt comae?—A.—Vestes capitis.

P.—Quid est barba?—A.—Sexus discretio, honor aetatis.

P.—Quid est sol?—A.—Splendor orbis, coeli pulchritudo, naturae gratia, honor diei, horarum distributor.

P.—Quid est luna?—A.—Oculus noctis, roris larga, praesaga tempestatum.

P.—Quid sunt stellae?—A.—Pictura culminis, nautarum gubernatores, noctis decor.—Тамъ же.

своею хитростью и мудреностью. Вѣдь, нельзя же не согласиться съ тѣмъ, что назвать луну окомъ ночи или предвѣстницей бурь, либо солнце краскою неба или распредѣлителемъ часовъ гдѣ-нибудь въ картинномъ поэтическомъ описаніи можетъ оказаться вполне умѣстнымъ и даже красивымъ,—и такъ мы могли бы всѣ эти эпитеты и солнца, и луны, и звѣздъ, и человѣка распредѣлить по мѣстамъ, вставить въ то или иное художественное, или, если угодно, риторическое описаніе; но задавать вопросъ: что такое солнце, или что такое луна и отвѣчать: блескъ свода, краса неба, милость природы, честь дня, распредѣлитель часовъ, или: око ночи, расточительница росы, предвѣстница бурь, или спросить, что такое человѣкъ, и отвѣтить: рабъ смерти, переходящій странникъ, гость мѣстности, согласитесь, что это наборъ словъ и только.

Если въ трактатѣ Алкуина ярко обрисовывается тотъ умственный уровень, на которомъ стояли первые схоластики, разсуждавшіе въ то же время о самыхъ мудреныхъ вещахъ, то въ разсужденіи ученика Алкуина Фредегиза съ не меньшею яркостью выступить передъ нами на ряду съ этою ребяческою наивною и примитивною мысли тотъ методъ, при помощи котораго тѣ же схоластики рѣшали эти сложные вопросы.

Довольно краснорѣчиво уже самое заглавіе этого разсужденія: «О ничемъ и о тьмѣ»—«De nihilo et tenebris» ¹⁾, но еще краснорѣчивѣе его содержаніе. Узкія рамки моей замѣтки не позволяютъ мнѣ привести этого интереснаго литературнаго памятника цѣликомъ; я долженъ ограничиться лишь наиболѣе характерными мѣстами.

Основное положеніе Фредегиза заключается въ томъ, что и ничто, и тьма есть не простое отрицаніе, а нѣчто дѣйствительно существующее. Доказываетъ онъ это по отношенію къ ничему слѣдующимъ образомъ ²⁾:

«Всякое слово обозначаетъ нѣчто опредѣленное, какъ напримѣръ, человѣкъ, камень, дерево. Когда эти слова произносятся, то мы представляемъ и тѣ вещи, которыя они обозна-

¹⁾ *Patralogiae cursus completus*, T. CV, p. 751 ss. *Fredegisi Epistola de nihilo et tenebris ad proceres palatii.*

²⁾ Долженъ предупредить, что слѣдующая далѣе варварщина совершенно непереводима на русскій языкъ. Я намѣренно избѣгалъ литературной перекладки, держась по возможности буквального перевода.

чаютъ. Такъ слово челоуѣкъ, употребленное просто, безъ указанія различія, обозначаетъ челоуѣка вообще. Камень и дерево также заключаютъ въ себѣ понятіе рода. Слѣдовательно, ничто относится къ тому, что оно обозначаетъ. Этимъ доказывается, что оно не можетъ не быть чѣмъ-то. Еще иначе. Всякое обозначеніе означаетъ то, что есть. А ничто означаетъ нѣчто. Слѣдовательно, ничто есть обозначеніе того, что есть, т.-е. существующей вещи» 1).

Таковы доказательства разума. Дальше авторъ подкрѣпляетъ ихъ свидѣтельствами св. Писанія.

Покончивъ съ ничѣмъ, Фредегизъ принимается за тьму. Существованіе тьмы онъ доказываетъ разборомъ отдѣльныхъ мѣстъ Св. Писанія. Эти анализы поражаютъ соединеніемъ наивной вѣры въ непогрѣшимость и всемогущество словесныхъ формулъ съ абсолютнымъ отсутствіемъ всякаго здраваго смысла, всякаго чутья реальныхъ отношеній; здѣсь съ поразительною рельефностью выступаетъ та черта, что умъ схоластика не удовлетворялся простымъ и яснымъ свидѣтельствомъ того авторитета, который въ данномъ случаѣ признается непогрѣшимымъ. Фредегизу этого мало; ему надо продѣлать надъ этимъ простымъ и яснымъ свидѣтельствомъ тѣ словесныя операціи, всѣ тѣ зазубренныя перебиванья изъ пустого въ порожнее, которыя онъ считаетъ путемъ къ открытію истины,—и только тогда его умъ успокоится.

Итакъ, Фредегизъ приводитъ текстъ изъ Св. Писанія, именно изъ I кн. Бытія: «Et tenebrae erant super faciem abyssi» (И тьма (была) надъ бездною) и затѣмъ продолжаетъ: «Если ея (т.-е. тьмы) не было, то какимъ же образомъ говорится, что она была? Кто говорить, что тьма есть, тотъ устанавливаетъ вещь самымъ утвержденіемъ. Кто же говорить, что ея нѣтъ, тотъ устраняетъ ее отрицаніемъ. Такъ, когда мы говоримъ: Челоуѣкъ есть, то мы устанавливаемъ существованіе вещи, именно, челоуѣка. Когда говоримъ: Челоуѣка нѣтъ, то этимъ отрицаніемъ мы устра-

1) Omne itaque nomen finitum aliquid significat, ut homo, lapis, lignum. Haec ubi dicta fuerint, simul res quas fuerint significant intelligimus. Quippe hominis nomen praeter differentiam aliquam positum universalitatem hominum designat. Lapis et lignum suam similiter generalitatem complectuntur. Igitur nihil ad id quod significat refertur. Ex hoc etiam probatur non posse aliquid non esse. Item aliud. Omnis significatio est quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur nihil ejus significatio est quid est, id est, rei existentis. Id. p. 752.

няемъ вещь, именно, человѣка. Дѣйствительно, природа слова бытія такова, что какъ только оно соединено съ какимъ-либо подлежащимъ безъ отрицанія, оно раскрываетъ намъ его бытіе. Слѣдовательно, въ томъ, что говорится «*Tenebrae erant super faciem abyssi*» устанавливается вещь, которую отъ бытія не отдѣляетъ никакое отрицаніе. Тьма есть подлежащее, была—есть то, что сказывается (declarativum). Это установленіе предиката раскрываетъ то, что тьма нѣкоимъ образомъ есть. Итакъ, неоспоримый авторитетъ, подкрѣпленный разумомъ, разумъ истолковавшій авторитетъ,—оба устанавливають одно и то же, а именно, что тьма есть»¹⁾.

Но Фредегизъ и этимъ не довольствуется. Онъ хочетъ, чтобы «у его противниковъ не осталось никакой возможности спорить съ нимъ» (*ut nulla contradicendi occasio aemulis relinquatur*), и переходитъ поэтому къ новымъ доказательствамъ. Онъ припоминаетъ свидѣтельство Св. Писанія о той тьмѣ, которая постигла Египеть въ наказаніе за сыновъ Израильскихъ, и что тьма эта была такъ густа, что ее можно было осязать руками. Фредегизъ и рассуждаетъ:

«То, что можно трогать или осязать, необходимо должно быть. То, что необходимо должно быть, тому невозможно не быть, а поэтому невозможно, чтобы тьма не была, такъ какъ ей необходимо быть, что доказано на основаніи того, что она осязаема. Не слѣдуетъ пропускать и того, что когда Господь раздѣлялъ свѣтъ и тьму, то онъ свѣтъ назвалъ днемъ, а тьму ночью. Если же имя дня обозначаетъ нѣчто, то и имя ночи не можетъ ничего не обозначать. И вѣдь свѣтъ есть нѣчто великое. Что же тьма, неужели она ничего не означаетъ, когда ей дано названіе ночи тѣмъ же Творцомъ, который свѣту далъ названье дня, и неужели слѣдуетъ исправлять Божественный авторитетъ? Никоемъ образомъ. Ибо легче прейти небу и землѣ, не-

¹⁾ Sic enim inquit: Et tenebrae erant super faciem abyssi (Gen. I). Quae si non erant, qua consequentia dicitur quia erant? Qui dicit tenebras esse, rem constituendo ponit. Qui autem non esse, rem negando tollit. Sicut cum dicimus, Homo est, rem id est hominem constituimus. Cum dicimus, Homo non est, rem negando id est hominem tollimus. Nam verbum substantiae hoc habet in natura ut cuicumque subiectum fuerit junctum sine negatione, ejusdem declaret substantiam. Igitur in^o eo quod dictum est *Tenebrae erant super faciem abyssi*, res constituta est, quam ab esse nulla negatio separat aut dividit. Item *tenebrae* subiectum est *erant* declarativum. Declarat enim praedicando tenebras quodam modo esse. Ecce invicta auctoritas ratione comitata, ratio quoque auctoritatem confessa, unum idemque praedicant, scilicet tenebras esse. Id. p. 753.

жели измѣниться Божественному авторитету. Творецъ на всѣ вещи, которыя онъ создалъ, наложилъ имена для того, чтобы каждая вещь, названная своимъ именемъ, узнавалась. Ни вещи ни одной Онъ не создалъ безъ названія, ни названія не установилъ ни для чего, что не существовало бы. Если бы это было такъ, то оно было бы совершенно излишне, а сказать, что Богъ это сдѣлалъ, невозможно. Если же невозможно сказать, что Богъ установилъ что-либо излишнее, то и имя, которое Богъ далъ тьмѣ, никоимъ образомъ не можетъ быть излишнимъ. Если же оно не излишне, то оно вполне умѣстно. Если же оно умѣстно, то оно и необходимо, потому что оно нужно было для познанія той вещи, которая имъ обозначается» ¹⁾).

Наконецъ, укажу еще одно интересное мѣсто. Фредегизъ приводитъ евангельскій текстъ: *Si lumen quod in te est, ipsae tenebrae quantaе erunt.* (Итакъ, если свѣтъ, который въ тебѣ, тьма, то какова же тьма. Матѳ. VI; Лук. XI) и разсуждаетъ:

«Я думаю, никто не сомнѣвается въ томъ, что количество (дѣло въ томъ, что по-латыни сказано: *quantaе*—сколь велика) относится къ тѣламъ, которыя всѣ распредѣляются по категоріи количества. А количество принадлежитъ тѣламъ, какъ случайный признакъ. Случайные же признаки или находятся въ предметѣ (*subjecto*) или сказываются о немъ. Поэтому, тѣмъ самымъ, что говорится «*ipsae tenebrae quantaе erant*», указывается въ предметѣ количество.

1) *Quidquid enim tangi palparique potest, esse necesse est. Quidquid esse necesse est, non esse impossibile est: ac per hoc tenebras non esse impossibile est, quia esse necesse est quod ex eo quod est palpabile probatum est. Illud quoque praetereundum non est, quod cum omnium dominus inter lucem et tenebras divisionem faceret, lucem appellavit diem, et tenebras noctem. Si enim diei nomen significat aliquid, noctis nomen non potest aliquid non significare. Dies autem lucem significat. Lux vero magnum aliquid est. Quid ergo tenebrae, nihilne significativae sunt, cum eis vocabulum noctis ab eodem conditore impressum est, qui luci appellationem diei imposuit cassandaque est divina auctoritas? Nullo modo. Nam coelum et terram facilius est transire quam auctoritatem divinam a suo statu permutari. Conditor etenim rebus quas condidit nomina impressit, ut suo quaeque nomine res dicta agnita foret. Neque rem quamlibet absque vocabulo formavit, nec vocabulum aliquid statuit nisi cui statueretur existeret. Quod si foret, omnimodis videretur superfluum, quod Deum fecisse nefas est dici. Si autem nefas est dici Deum aliquod statuisse superfluum, nomen quod Deus imposuit tenebris nullo modo videri potest superfluum. Quod si non est superfluum, est secundum modum. Si vero secundum modum, et necessarium, quia eo ad cognoscendam rem opus erat quae per id significatur. Patr. curs. compl. T. 105, p. 754.*

Откуда представляется вѣроятнымъ не только то, что тьма есть, но и то, что она тѣлесна» ¹⁾).

Теперь перенесемся во вторую половину XIII в. и вспомнимъ великое искусство—Ars Magna—Раймунда Луллія (1234—1315), великое искусство, при помощи котораго человѣкъ могъ бы постигать всевозможныя истины безо всякаго напряженія мысли,— это великое изобрѣтеніе, которое сдѣлало бы имя Луллія величайшимъ въ исторіи человѣчества, если бы только оно не оказалось такъ похожимъ на тѣ великія изобрѣтенія и открытія, какія часто дѣлаются въ домахъ сумасшедшихъ. Прантль называетъ его полудуракомъ—Halb-Narr ²⁾ и даже Орео, придающій такое серьезное философское значеніе схоластическому движенію, заявляетъ, что онъ утратилъ всякій здравый смыслъ ³⁾. И однако этотъ «полудуракъ» занимаетъ одно изъ самыхъ видныхъ и почетныхъ мѣстъ среди своихъ собратьевъ схоластиковъ.

Совершенно справедливо замѣчаетъ Штѣкль, что удивительнѣе всего не то, что человѣкъ могъ изобрѣсти такую нелѣпицу, а то, что нашлись люди, которые приняли ее за великое открытіе, и вѣдь такихъ людей было не одинъ и не два, а цѣлая философская школа луллистовъ, цѣлое теченіе, которымъ увлекались не годъ, и не два и не 10, лѣтъ, а цѣлый рядъ столѣтій,—отголоски этого движенія можно прослѣдить до XVII в.

Подробное изложеніе всей системы Раймунда Луллія заняло бы слишкомъ много мѣста ⁴⁾, поэтому я дамъ лишь общее представленіе о ней.

Луллій предлагаетъ намъ прежде всего подъ названіемъ «Алфавита» слѣдующую табличку ⁵⁾.

1) Тамъ же, p. 755—756: *Neminem dubitare credo (quin) quantitas corporibus attributa sit quae [quia] cuncta per quantitatem distribuuntur. Et quantitas quidem secundum accidens est corporibus. Accidentia vero aut in subiecto sunt, aut de subiecto praedicantur. Per hoc ergo quod dicitur ipsae tenebrae quantae erant, quantitas in subiecto monstratur. Unde probabile colligitur tenebras non solum esse, sed etiam corporales esse.*

2) Prantl, *Gesch. d. Logik*, III, S. 156, Anm. 77.

3) ... Raymond Lulle, ce génie superbe, audacieux, qui, méprisant la voie commune, alla si loin, sous la conduite de la logique pure, dans les champs du possible, et finit par perdre tout-à-fait le sens commun. Hauréau. *De la philosophie scolastique*, Paris 1850, T. II, p. 234.

4) Интересующіеся могутъ найти ее у Прантля, *Gesch. d. Logik*, III, 145—177, гдѣ она обстоятельно изложена.

5) Тамъ же, S. 157.

B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.	I.	K.
Bonitas.	Magnitudo.	Aeternitas seu Duratio.	Potestas.	Sapientia.	Voluntas.	Virtus.	Veritas.	Gloria.
Differentia.	Concordantia.	Contrarietas.	Principium.	Medium.	Finis.	Majoritas.	Aequalitas.	Minoritas.
Utrum?	Quid?	De quo?	Quare?	Quantum?	Quale?	Quando?	Ubi?	Quomodo? Cum quo?
Deus.	Angelus.	Coelum.	Homo.	Imaginatio.	Sensitiva.	Vegetativa.	Elementativa.	Instrumen- tativa.
Iustitia.	Prudentia.	Fortitudo.	Temperantia.	Fides.	Spes.	Charitas.	Patientia.	Pietas.
Avaritia.	Gula.	Luxuria.	Superbia.	Acidia.	Invidia.	Ira.	Mendacium.	Inconstantia.

Здѣсь въ 6 рядахъ находятся по порядку 9 абсолютныхъ сказуемыхъ (praedicata absoluta—доброта, величіе, вѣчность, могущество, мудрость и т. д.), затѣмъ 9 относительныхъ сказуемыхъ (р. relata—различіе, согласіе, противоположность, начало, середина, конецъ и т. д.), 9 вопросовъ (quaestiones—которое изъ двухъ? что? о чемъ? почему? и пр.) 9 подлежащихъ (subiecta,—Богъ, ангель, небо, человѣкъ и пр.), далѣе идутъ 9 добродѣтелей (справедливость, мудрость и пр.) и, наконецъ, 9 пороковъ (жадность и пр.). Алфавитъ этотъ надо хорошенько взять на зубокъ ¹⁾, а затѣмъ Луллій изъ элементовъ этого алфавита составляетъ цѣлый рядъ новыхъ таблицъ. Нѣкоторыя изъ нихъ состоятъ изъ концентрическихъ круговъ, въ которыхъ размѣщены въ особыхъ отдѣленіяхъ, «камерахъ» эти 54 понятія. Вращая внѣшніе круги въ то время, какъ внутренній остается неподвижнымъ, мы откроемъ всѣ комбинаціи, какія только возможны между этими элементами, и такимъ образомъ можемъ получить отвѣты на всевозможные вопросы. Иногда эти круги осложняются еще треугольниками, иногда его фигуры имѣютъ видъ колоннокъ со все возможными перестановками буквъ его алфавита. Приведу для примѣра какъ болѣе простую его третью фигуру, пѣль которой заключается въ томъ, чтобы научить, какъ должно переходить отъ общаго къ частному, при помощи какихъ посредствующихъ понятій можно переходить отъ подлежащаго къ его сказуемому. Вотъ она ²⁾.

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

¹⁾ Hoc vero alphabetum cordetenus oportet scire; quod si son, artista minime poterit uti ista arte sive ipsam practicare. Цитую по Прантлю, тамъ же, S. 158, Anm. 85. ²⁾ Тамъ же, S. 160.

Итакъ, Луллій даетъ намъ прямо машинку, по которой можно познавать истину. Наклей ярлычки, расположи ихъ въ извѣстномъ порядкѣ и получишь опредѣленные словесныя формулы,—а чего же больше надо схоластику! Вѣдь онъ только ихъ и ищетъ. Каково реальное содержаніе этихъ словесныхъ формулъ, — до этого ему и заботы мало.

Но этотъ поразительный и даже непонятный для трезваго и неизвѣдаваго схоластическихъ дебрей ума фактъ перестанетъ вызывать въ насъ удивленіе, если посмотрѣть на него съ той точки зрѣнія, которая изложена выше. Мы увидимъ тогда въ этомъ фактѣ лишь одно изъ самыхъ рельефныхъ, наглядныхъ и, правда, курьезныхъ, но въ то время—если угодно—и гениальныхъ выраженій той черты средневѣкового мышленія, которая составляетъ ключъ къ ея пониманію, а въ Лулліи увидимъ одного изъ лучшихъ выразителей того метода, который господствовалъ въ средніе вѣка,—хотя въ такой чистой и крайней формѣ, какая встрѣчалась рѣдко. Если ближе всмотрѣться, то мы увидимъ, что луллизмъ не представляетъ въ исторіи схоластики чего либо новаго по существу, — увидимъ, что «діалектика» схоластиковаго перваго періода, по существу, есть тотъ же луллизмъ, только не въ видѣ таблицъ круговъ, треугольниковъ и колоннъ, а въ видѣ наставленія, въ видѣ свода правилъ, какъ производить всевозможныя операціи надъ словесными формулами. И луллизмъ, и діалектика оба представляютъ изъ себя великое искусство, цѣль котораго—познаніе истины, а средство — механическое сочетаніе словъ по извѣстнымъ правиламъ. Что касается вліянія каббалистики, которое, повидимому, несомнѣнно въ системѣ Луллія, то оно, мнѣ кажется, можетъ объяснить намъ, чѣмъ ближайшимъ образомъ навѣяна та форма, въ которую облекъ онъ схоластическій методъ, но самой погони за формулой, а не содержаніемъ это вліяніе не объясняетъ, ибо ею характеризуется все схоластическое движеніе отъ начала до конца¹⁾.

Наконецъ, и великій споръ объ универсаліяхъ, въ которомъ нѣкоторые видятъ сущность всей схоластики, представится намъ совсѣмъ въ другомъ свѣтѣ, если взглянуть на все теченіе съ изложенной точки зрѣнія,—представится не въ видѣ великаго философскаго вопроса о природѣ общихъ понятій, а въ видѣ во-

¹⁾ Ср. Hauréau, Philos. scol., I, p. 30.

проса прежде всего о методѣ—словесномъ или субъективно-реальномъ, въ видѣ реакціи болѣе трезвыхъ умовъ противъ полного господства потерявшихъ всякій здравый смыслъ діалектиковъ. Нельзя не отмѣтить того, что споръ о словахъ и вещахъ существуетъ уже въ IX в., но тогда онъ носитъ еще совершенно другой характеръ, не имѣя ничего общаго со споромъ объ универсаліяхъ. Въ IX в. это споръ *о методѣ*, споръ между поклонниками діалектики и людьми, отрицающими ее. Скотъ Эригена, безусловно, одинъ изъ наиболѣе сильныхъ умовъ этой эпохи, споритъ не противъ реальности универсалій, а *противъ метода*, противъ діалектики. Онъ не хочетъ признавать ни діалектику, ни ретиорику, «ибо онѣ трактуютъ не о природѣ вещей, а о правилахъ человѣческаго языка» (Quia non de rerum natura tractare videntur, sed vel de regulis humanae vocis). И лишь гораздо позднѣе на этой почвѣ постепенно возникаетъ споръ, который подъ вліяніемъ античныхъ авторитетовъ принимаетъ общефилософскую окраску.

Такимъ образомъ, схоластикъ это не позитивистъ - ученый, не дѣлающій ни одного шагу безъ справки съ реальною дѣйствительностью, и не метафизикъ, погружившійся въ анализъ тѣхъ сложныхъ идей, которыя онъ находитъ въ своей головѣ готовыми,—готовыми, какъ плодъ продолжительной, хотя, быть можетъ, и бессознательной работы надъ привходящими наблюденіями живой дѣйствительности, — это книжный мудрецъ, начетчикъ, механически оперирующій надъ готовыми словесными формулами. И если анализъ и синтезъ готовыхъ идей безъ справки съ дѣйствительностью дѣлаютъ почву подъ ногами метафизика нерѣдко зыбкою, если его система слишкомъ часто мало соотвѣтствуетъ реальнымъ отношеніямъ, и онъ слишкомъ часто наполняетъ міръ созданіями собственной фантазіи, то все же тотъ матеріалъ, изъ котораго онъ строитъ, въ значительной мѣрѣ почерпнуть изъ той же дѣйствительности. А начетчикъ-схоластикъ порвалъ почти всякую связь съ міромъ реальныхъ отношеній. Весь тотъ матеріалъ, надъ которымъ онъ работаетъ, дошелъ до него черезъ вторыя руки и превратился, благодаря своей недоступности для варварскаго ума, изъ философской системы въ сводъ словесныхъ формулъ съ приложеніемъ правилъ, какъ съ ними обращаться. Этимъ опредѣляется характеръ его дѣятельности. Ученость его нерѣдко изумительна, не менѣе

изумительны бываютъ его научная плодovitость и колоссальность его работы; но вся эта чудовищная по своимъ размѣрамъ работа пойдетъ на смарку, когда человѣкъ перерастетъ этотъ періодъ словеснаго усвоенія античной культуры и напьется живой воды реальной дѣйствительности. Такъ отрезвленный этимъ обращеніемъ къ реальному міру умъ человѣка новаго времени отдастъ на смарку почти всю работу ученаго средневѣковья. А къ мысли античнаго грека тотъ же умъ новаго времени навсегда сохранить уваженіе за великую и плодотворную работу перваго приблизительнаго схематичнаго обобщенія всего того неизмѣримо громаднаго сырого матеріала, который былъ накопленъ человѣчествомъ въ періодъ его младенчества.

Съ изложенной точки зрѣнія намъ стануть болѣе понятны и нѣкоторыя другія историческія явленія, которыя находятся въ извѣстномъ соприкосновеніи со схоластикой, и въ которыхъ иначе остается много неяснаго. Какъ совмѣстить представленіе объ увлеченіи древностью, древними идеалами, какъ объ одномъ изъ самыхъ характерныхъ признаковъ ренессанса, съ тѣмъ неоспоримымъ фактомъ, что всѣ средніе вѣка преклонялись предъ авторитетомъ древности? Неужели же вся разница въ томъ, что гуманисты стали черпать свое знакомство съ древнимъ міромъ изъ первыхъ рукъ? - изъ-за чего же такой антагонизмъ между ними и схоластиками? Или все дѣло въ томъ, что схоластика была предана религиознымъ интересамъ, а гуманизмъ преданъ земнымъ радостямъ? Но развѣ часть гуманистовъ не отдала своихъ силъ на служеніе дѣлу реформаціи? и что въ такомъ случаѣ создаетъ такую пропасть между схоластическимъ и реформаціоннымъ настроеніемъ? Вообще говоря, каково отношеніе между схоластикой, съ одной стороны, и ренессансомъ и реформаціей, съ другой? А также каково отношеніе между этими тремя теченіями, съ одной стороны, и античной и христіанской культурами, съ другой. Была высказана плодотворная мысль, что XIV в. продолжалъ ту работу сліянія античныхъ культурныхъ элементовъ съ христіанскими, которая совершалась въ IV в. и которая была прервана нашествіемъ варваровъ въ V в. Но развѣ всѣ средніе вѣка не преклонялись передъ древностью? развѣ они воспитывались не на ней? развѣ главная работа всей схоластики не заключалась въ томъ, чтобы слить античную культуру или, по крайней мѣрѣ, античную мысль съ культурою христіанскою? Мнѣ кажется, всѣ эти вопросы очень просто и естественно рѣ-

шаются, если взглянуть на схоластику съ той точки зрѣнія, которая выше изложена, если видѣть въ эпохѣ гуманизма и реформации тотъ моментъ, когда варваръ пересталъ быть варваромъ, когда послѣ тысячелѣтней работы онъ переросъ періодъ рабскаго усвоения формы, и доросъ, наконецъ, до пониманія реального содержанія тѣхъ словесныхъ формулъ, надъ которыми онъ такъ долго корпѣлъ; моментъ, когда онъ понялъ и духъ, а не букву христіанской культуры. Какъ только онъ доросъ до этого, — вся картина моментально измѣнилась. Изъ схоластика онъ превратился въ гуманиста и реформатора. Гуманистъ и реформаторъ снова вернулись къ тому, съ чего началъ схоластикъ, — съ восхищенія и изученія той античной и христіанской культуры, которыя имъ были завѣщаны, но приступили они къ этому уже совсѣмъ другими людьми. Теперь имъ стала доступна не одна форма, но и духъ, содержаніе. Они доросли до того культурнаго уровня, на которомъ были созданы античная и христіанская культуры. Поэтому понятно и то, что такъ кратковремененъ былъ мигъ этого упоенія и преклоненія передъ древностію. Какъ только онъ доросъ до того же культурнаго уровня, человѣкъ новаго времени сталъ и самъ созидать, онъ пересталъ быть начетчикомъ и сталъ черпать свою мудрость оттуда же, откуда ее черпала и сама древность — изъ познанія самого себя, а затѣмъ и изъ наблюденія надъ окружающимъ міромъ. Доросши до древности, онъ не могъ застыть на этомъ, — онъ началъ и переростать ее. — Таково, мнѣ кажется, отношеніе между антично-христіанскою культурою, средневѣковою схоластикой, гуманистическо-реформаціонною эпохой, и, наконецъ, новымъ временемъ въ его полномъ расцвѣтѣ.

Я не знаю, нужно ли мнѣ во избѣжаніе обвиненія въ крайней односторонности еще разъ повторять, что изложенный взглядъ на схоластику есть схема — и только схема. И уложить въ нее всѣ безъ исключенія явленія умственной жизни, всѣ безъ исключенія продукты философской мысли съ конца VIII и до XIV—XV вѣковъ невозможно, совершенно такъ же невозможно, какъ уложить всѣ явленія политической или соціальной жизни за тотъ же періодъ въ понятіе феодализма. Но какъ феодализмъ, такъ и схоластика есть явленіе *развивающееся*. Варварскій умъ не стоялъ на мѣстѣ, а развивался, и притомъ — подъ вліяніемъ антично-христіанской культуры — быстро. По мѣрѣ его развитія неизбежно измѣнялось и его отношеніе къ этой культурѣ; оно

становилось все менѣе и менѣе формальнымъ; онъ начиналъ мало-по-малу постигать и сущность изучаемыхъ философскихъ системъ, но когда онъ *вплоть* доросъ до ихъ содержанія, то пересталъ быть схоластикомъ и превратился въ гуманиста, — и это даетъ намъ право сказать, что поскольку онъ доросталъ до этого, поскольку онъ оперировалъ не надъ словомъ, а надъ идеей или даже реальнымъ отношеніемъ, постольку онъ переставалъ быть схоластикомъ, постольку онъ становился метафизикомъ или позитивистомъ. Такъ великій Рожеръ Баконъ былъ, быть можетъ, не менѣе позитивистомъ, нежели схоластикомъ, такъ, быть можетъ, и крупнѣйшіе изъ схоластиковъ XIII вѣка — наполовину схоластики, наполовину діалектики-метафизики, но не даромъ Рожеръ Баконъ остался безъ вліянія на современниковъ и былъ оцѣненъ лишь новымъ временемъ, и не даромъ крупнѣйшіе схоластики XIII вѣка были въ то же время и послѣдними крупными схоластиками. Какъ крупныя величины, слѣдующій XIV вѣкъ даетъ намъ уже не схоластиковъ, а гуманистовъ.

Такимъ образомъ, тѣ три характерныхъ для схоластической мысли признака, съ которыхъ я началъ свое изложеніе, можно свести къ одному, — къ тому, что схоластика есть продуктъ не органическаго роста одной культуры, а механическаго смѣшенія двухъ культуръ совершенно различнаго уровня, — очень высоко стоящей антично-христіанской и сравнительно очень низко стоящей варварской. Такова, мнѣ кажется, та простая формула, къ которой можно свести опредѣленіе схоластики, опредѣленіе, заключающее въ себѣ и главные признаки, и объясненіе явленія. Явленіе это культурное и даже не просто культурное, а культурно-психологическое, потому что неспособность малокультурнаго ума не только самостоятельно создать, но и понять уже готовую сложную философскую систему, несмотря даже на то, что онъ посвящаетъ массу времени на изученіе ея, напрягаетъ всѣ свои силы на ея пониманіе и въ подражаніе самъ пишетъ философскіе трактаты, не имѣющіе однако никакой другой цѣли, кромѣ цѣли самообученія, дисциплинированія своего ума, — это явленіе чисто психологическое, и переводить это культурно-психологическое явленіе на языкъ какихъ-либо другихъ отношеній значило бы, мнѣ кажется, не выяснять, а затемнять его истинныя причины и смыслъ.

Н. В. Тепловъ.

Марксизмъ и критическая философія.

(Замѣтка по поводу брошюры Vorländer'a, «Kant und der Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus». Berlin, 1900).

Въ тотъ моментъ, когда великій соціальный переворотъ середины XIX вѣка сдѣлалъ необходимымъ пересмотръ съ новыхъ точекъ зрѣнія прежнихъ экономическихъ и соціологическихъ концепцій, господствующей философской системой была система Гегеля. И Марксъ, которому суждено было предпринять этотъ пересмотръ, долженъ былъ положить гегелевскіе принципы въ основу своихъ построений. Правда, вкладъ гегелизма былъ главнымъ образомъ формальный; подъ влияніемъ Фейербаха гегелевская діалектическая схема была наполнена материалистическимъ содержаніемъ, а затѣмъ и всѣ вообще метафизическіе элементы вытѣснены позитивными. Но діалектическая «крышка» продолжала занимать свое мѣсто въ системѣ и официально ортодоксальный марксизмъ все еще остается подъ ферулой Гегеля. Энгельсъ, авторитетному свидѣтельству котораго приходится очень вѣрить, справедливо замѣчаетъ, что для генезиса научной теоріи Маркса были одинаково необходимы и нѣмецкая діалектика и наличная степень развитія экономическихъ и политическихъ отношеній Франціи и Англій.

Но въ послѣднее время въ связи съ другими попытками внести измѣненія въ систему марксизма выдвигается вопросъ о связи его съ кантовской критической философіей. Этотъ поворотъ представляетъ и философскій, и общественный интересъ, какъ показатель «кризиса» въ марксизмѣ. Поворотъ по Канту теоретически есть отреченіе отъ материализма и усвоеніе идеа-

листической концепціи. При своемъ возникновеніи марксизмъ, исходящій изъ гегелизма, прошелъ мимо идеалистическихъ моментовъ гегелевой философіи. Теперь онъ подаетъ руку идеализму; но этотъ идеализмъ уже не діалектическій, а критическій.

Недавно вышла въ Берлинѣ брошюра, заглавіе которой выпи-сано выше. Она принадлежитъ молодому философу Карлу Форлендеру, большому знатоку Канта ¹⁾). Брошюра перепечата-тана съ значительными дополненіями изъ журнала «Kantstudien». Съ чисто-нѣмецкой добросовѣстностью авторъ собираетъ литературныя проявленія сближенія кантовской философіи съ марксизмомъ, и съ точки зрѣнія полноты брошюра вызываетъ немного возраженій. Форлендеръ въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже переусердствовалъ и занесъ въ регистръ то, что этому въ сущности не подлежало. Его работа распадается на три части: онъ рассматриваетъ принципиально вопросъ, имѣетъ ли марксизмъ основаніе обратиться къ Канту; затѣмъ онъ указываетъ работы нѣкоторыхъ изъ неокантіанцевъ, трактующія соціальные вопросы и съ своей стороны протягивающія руку марксизму; наконецъ, онъ излагаетъ исторію уже успѣвшаго при-обрѣсти извѣстность девиза *Zurück auf Kant*, «назадъ къ Канту».

Мы будемъ въ общемъ придерживаться рамокъ брошюры Форлендера и пока не станемъ касаться незатронутыхъ у него попытокъ примиренія марксизма съ критицизмомъ; въ положительной части мы лишь намѣтимъ ту исходящую точку зрѣнія, которая представляется намъ наиболѣе правильной для разрѣшенія вопроса.

I.

Если подвергнуть систему Канта анализу съ точки зрѣнія сопри-косновенія ея съ основами марксизма, то онъ будетъ въ значи-тельной степени бесплоднымъ. Сопоставленіе двухъ доктринъ только тогда можетъ дать плодотворные результаты, когда исто-рическія предпосылки ихъ созданія представляютъ сколько-ни-будь существенную аналогію. Такихъ аналогій, говоря вообще, нѣтъ въ историческихъ предпосылкахъ кантовскаго критическаго идеализма и марксистскаго діалектическаго матеріализма. Кан-

¹⁾ Ему между прочимъ принадлежитъ послѣднее изданіе *Критики чистаго разума*.

товская философія—дѣтя конца XVIII вѣка, т.-е. эпохи, когда историческій процессъ далеко еще не пришелъ къ тѣмъ фактамъ, которые породили марксизмъ. Кантъ мыслить, имѣя передъ глазами главнымъ образомъ факты социально-политическаго характера, Марксъ создавалъ свое міросозерцаніе на основаніи фактовъ социально-экономическаго характера. Канту довелось видѣть только оппозиціонныя стремленія буржуазіи; Марксъ былъ свидѣтелемъ выступленія на сцену четвертаго класса. При Кантѣ капиталъ только что начиналъ свое поступательное движеніе; при Марксѣ имъ были уже сдѣланы колоссальныя завоеванія. Поэтому социально политическая критика Канта была направлена противъ полицейскаго государства и противъ сословной организаціи его времени и положительнымъ результатомъ ея былъ либерализмъ, лишенный сколько-нибудь опредѣленной социально-экономической подкладки ¹⁾. Каковы были результаты марксовой критики, извѣстно слишкомъ хорошо, чтобы нужны были дальнѣйшія поясненія.

Форлендеръ понимаетъ все это, и именно потому, какъ кажется, ищетъ почвы для сопоставленія марксизма и критической философіи внѣ тѣсно связанныхъ съ условіями эпохи построеній. Онъ находитъ эту почву въ этической сферѣ и, какъ увидимъ ниже, поступаетъ довольно искусно.

Этика Канта, говоритъ онъ, несмотря на свое индивидуалистическое одѣяніе есть преимущественно социальная этика (Gemeinschafts-Ethik); то же представляетъ и марксизмъ, понимаемый этически. Для подтвержденія социальнаго характера кантовой этики Форлендеръ ссылается главнымъ образомъ на ту формулу категорическаго императива, которая въ «Grundlegung der Metaphysik der Sitten» стоитъ на третьемъ мѣстѣ: «Дѣйствуй такъ, чтобы челоѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ *всякаго* ²⁾ другого, *всегда* употреблялось тобою какъ цѣль, а *никогда какъ исключительно средство*» ³⁾. И далѣе: «каждое разумное существо», даже самый жалкій поденный рабочій, существуетъ

1) Едва ли можно серьезно ставить вопросъ о манчестерствѣ Канта, какъ это дѣлаетъ Августъ Оукенъ («A. Smith und I. Kant», 1877). Кантъ умеръ гораздо раньше, чѣмъ появились опредѣленные историческія условія, породившія экономическій индивидуализмъ.

2) Курсивъ Форлендера.

3) Курсивъ Форлендера.

какъ цѣль въ самомъ себѣ»; это не машина, не средство, «которое любая воля можетъ употребить по усмотрѣнію», не «вещь», а «личность», въ которой для насъ должно быть свято человѣчество. Этотъ принципъ человѣчества, какъ цѣли самой въ себѣ долженъ служить, «самымъ высокимъ ограничивающимъ условіемъ свободы дѣйствій каждаго человѣка».

«Можно ли проще выразить и яснѣе формулировать (verkündet) основную мысль соціальной идеи (Gemeinschaftsgedanke),—воскликаетъ Форлендеръ, но все еще не удовлетворяется и ищетъ дальнѣйшаго подтвержденія своихъ взглядовъ въ другихъ сочиненіяхъ Канта. Мы не будемъ воспроизводить всѣхъ цитатъ, которыя приводитъ Форлендеръ, щеголяя своимъ знакомствомъ съ произведеніями великаго философа. Это и не необходимо, потому что какъ разъ тутъ ретивый «потомокъ» многое нацитировалъ все. Остановимся на главнѣйшемъ.

Въ «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht» (1784) Кантъ формулируетъ величайшую задачу и конечную цѣль рода человѣческаго», какъ достиженіе вполнѣ правомѣрнаго гражданскаго устройства, т.-е. такого соціального порядка, въ которомъ свобода каждаго члена общества была бы ограничена только условіемъ ея совмѣстимости со свободой всѣхъ другихъ, въ которомъ могли бы развиваться согласно ихъ назначенію всѣ естественныя наклонности человѣчества, въ которомъ пользованіе благами жизни со стороны однихъ не вело бы къ лишеніямъ со стороны другихъ. Кантъ указываетъ и средства для достиженія такого строя, но онъ не скрываетъ того, что эта проблема—наиболѣ трудная и что человѣчество разрѣшить ее «позднѣ другихъ».

Въ «Rechtslehre», которое по мнѣнію Форлендера вовсе не такъ проникнуто индивидуализмомъ и либерализмомъ, Кантъ опредѣляетъ право, какъ «возможность постоянного взаимнаго принужденія, совмѣщающагося на основаніи общихъ законовъ со свободою каждаго». Въ «Anthropologie» говорится о воспитаніи рода человѣческаго къ такому гражданскому устройству, которое въ одинаковой степени будетъ покоиться на принципѣ свободы и на принципѣ законмѣрнаго принужденія».

Мы ограничились этими немногими указаніями не только въ виду того, что они всего больше идутъ къ дѣлу, но и по другой причинѣ, о которой Форлендеръ не говоритъ и о которой

скажемъ ниже. Форлендеръ въ концѣ концовъ и самъ признается, что дѣло не въ частныхъ аналогіяхъ, которыя an und für sich не докажутъ ничего, кромѣ того, что политическіе идеалы Канта опредѣляются прежде всего идеей свободы. Онъ снова подчеркиваетъ то, что «истинная и дѣйствительная связь марксизма съ критической философіей лежитъ въ области чисто этического». Если коллективизмъ вообще стремится къ этическому обоснованію, то онъ долженъ утверждать свои построения на фундаментѣ выше приводимой формулы категорическаго императива.

Итакъ, по мнѣнію нашего автора, Кантъ высказалъ руководящія точки зрѣнія, которыя подготавливаютъ почву для сближенія его философской системы и марксистскаго общественнаго міросозерцанія. Прежде чѣмъ говорить о томъ, какъ это сближеніе осуществляется, посмотримъ, что сдѣлали послѣдователи Канта для того, чтобы подвинуть его дѣло въ интересующемъ насъ направленіи.

Со времени Канта жизнь далеко шагнула впередъ. Переворотъ въ сферѣ производства, развитіе крупной промышленности, денежнаго и кредитнаго хозяйства и проч., и проч.—все это усложнило и обострило отношенія между классами. Область социальныхъ отношеній приобрѣла такое значеніе, какого она не имѣла никогда и настойчиво требуетъ вниманія къ себѣ. Кантовская философія не могла остаться совершенно чуждой этому перевороту, и въ средѣ неокантіанства появляется теченіе, которое стремится приложить философскіе выводы къ современнымъ условіямъ. Это теченіе объединяется одной чертой, пониманіемъ всей важности социального вопроса; отдѣльные представители его по разному подходятъ къ проблемѣ, но рѣшительно сходятся въ результатахъ ея анализа.

Форлендеръ изъ всѣхъ силъ старается набрать побольше неокантіанцевъ новаго направленія, но это ему мало удастся. Четыре имени изъ восьми у него приведены попустому. Фр. А. Ланге, Отто Герлахъ, Теодоръ Липпсъ и Масарикъ, очевидно, только дополняютъ его коллекцію; первый, правда, и кантіанцемъ былъ, и социальнымъ вопросомъ очень интересовался, но никогда не пытался объяснять социальныя отношенія кантовскими принципами; послѣдній, по крайней мѣрѣ поскольку это обнаруживается въ его послѣднемъ трудѣ о марксизмѣ, никогда не принадле-

жалъ къ неокантіанцамъ и едва ли когда примкнетъ къ нимъ; что касается до Герлаха и Липпса, то они включены Форлендеромъ изъ-за частныхъ, нисколько не опредѣляющихъ ихъ отношеній къ социальному вопросу. Остаются четыре другихъ, о которыхъ Форлендеръ говоритъ съ полнымъ основаніемъ. Это: Германъ Когенъ, Пауль Наторпъ, Рудольфъ Штамлеръ и Францъ Штаудингеръ. О нихъ и мы скажемъ по нѣсколькы словъ.

Начнемъ со Штамлера, какъ съ наиболѣе извѣстнаго русской публикѣ. Это избавляетъ насъ отъ необходимости излагать его капитальную книгу. Напомнимъ только, что его работа относится къ области социологии и критикуетъ социологическое ученіе марксизма, историческій матеріализмъ. Канту эта критика обязана теоретико-познавательными предпосылками, которыя привели Штамлера къ признанію наряду съ причинной законѣрностью социальныхъ явленій—законѣрности телеологической; это въ свою очередь привело къ установленію идеала социального развитія, который Штамлеръ видитъ въ обществѣ свободно хотящихъ людей, гдѣ каждый признаетъ своими цѣлями объективно правомѣрныя цѣли другихъ.

Когенъ, первый кантіанецъ, потребовавшій со стороны философіи вниманія къ социальнымъ отношеніямъ, всего полнѣе высказывается по интересующему насъ вопросу въ введеніи къ шестому изданію «Исторіи матеріализма» Ланге. Онъ прежде всего констатируетъ огромный шагъ впередъ (Riesenfortschritt) въ признаніи экономическихъ и юридическихъ правъ социализма, обнаруживающійся за промежутокъ времени послѣ смерти Ланге; только враждебный идеаламъ эгоизмъ, говоритъ онъ, отказывается въ вѣрѣ этой «правдѣ общественнаго сознанія» и апеллируетъ къ получившимъ юридическую санкцію сословнымъ привилегіямъ. По мнѣнію самого Когена, коллективизмъ—явленіе правомѣрное постольку, поскольку онъ находитъ свое обоснованіе въ этическомъ идеализмѣ; этический идеализмъ даетъ ему право на существованіе. Признавая такимъ образомъ социализмъ въ принципѣ, Когенъ мало расположенъ мириться съ его существующими формами. *Его* социализмъ долженъ отвергнуть матеріалистической фундаментъ, долженъ усвоить себѣ, подобно этикѣ, вѣру въ могущество добра; наравнѣ съ чисто реалистической концепціей общества и наравнѣ съ матеріальной хозяйственной ассоціаціей должны найти признаніе право и государство, какъ идеи; съ космополитической

идеей человечества должна соединиться націоналистическая идея народа.

Нетрудно увидѣть, чѣмъ навѣяны всѣ эти поправки: въ нихъ слишкомъ очевидно сквозитъ критико-идеалистическое добро. Не даромъ, устанавливая неразрывную принципиальную связь между социализмомъ и этическимъ идеализмомъ, Когенъ объявляетъ Канта «истиннымъ и дѣйствительнымъ родоначальникомъ (Urheber) нѣмецкаго социализма».

Наторпъ ¹⁾ занятъ специальной задачей, какъ и показываетъ заглавіе его книги; но въ ней есть идеи, которыя тѣсно соприкасаются съ нашими вопросами.

Наторпъ различаетъ три области социальной дѣятельности: хозяйственную, правительственную (regierende) и образовательную (bildende); у каждой специальная цѣли, но при ихъ преслѣдованіи принимаются во вниманіе и цѣли двухъ другихъ. Хозяйство и право въ особенности служатъ одной высшей цѣли образованія человечества, которая съ своей стороны нравственно облагораживаетъ хозяйственный трудъ и политическую дѣятельность.

Въ построеніи основного закона социального развитія Наторпъ отвергаетъ каузальное объясненіе, такъ какъ, по его мнѣнію, современное состояніе науки не позволяетъ этого; социальный законъ—не законъ природы, познаваемый опытомъ, а регулятивный законъ идеи, хотя и стоитъ въ тѣсной связи съ общими законами опыта. Социальный рядъ строится у Наторпа изъ слѣдующихъ категорій: познаніе природы—техника—социальное регулированіе (Regelung)—разумное образованіе социальной жизни. Связь между тремя первыми категоріями признается и историческимъ матеріализмомъ. Недостатки послѣдняго истекаютъ изъ недостаточнаго вниманія къ критикѣ познанія. Подобно тому какъ нѣтъ закона природы внѣ насъ, такъ и социальная законность есть закономность сознанія и не можетъ серьезно быть выведена изъ социальной «матеріи». «Начиная съ низшихъ матеріальныхъ условій и вплоть до высшаго закона сознанія, закона идеи—существуетъ постоянная, непрерывная связь». Для того, чтобы создать новый социальный порядокъ, конечно, требуется высшій техническій (социально-технический) планъ; но не

¹⁾ Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. 1899.

менѣе необходима, какъ руководящая точка зрѣнія послѣдняго, — идея возможно лучшаго царства цѣлей, а она должна находиться въ законмѣрной и непрерывной связи съ соціальной матеріей. Весь этотъ критико-познавательный анализъ стремится къ тому, чтобы къ тремъ ступенямъ соціальной эволюціи: природа—техника—общество, прибавить еще четвертую, этическую. И идеаль соціальнаго развитія такъ, какъ его понимаетъ Наторпъ—чисто этической: единое царство цѣлей, гдѣ всѣ силы человѣческой личности получаютъ возможность всесторонняго, гармоническаго развитія. Какъ достигнуть или по крайней мѣрѣ приблизиться къ этому идеалу, учить Наторпова соціальная педагогика.

Въ сущности говоря идеаль Наторпа тотъ же, что и идеаль Штамлера. Общество свободно - хотящихъ людей другими словами выражаетъ то же понятіе, что и царство цѣлей. И то и другое отчасти прямо, отчасти потенциально заключается въ самомъ кантовскомъ ученіи.

И Штаудингеръ понимаетъ дѣло также. Правда, его книжка ¹⁾ имѣетъ болѣе практической характеръ; но и основная идея, и способъ ея доказательства тѣ же. Тѣ же этическія предпосылки ведутъ къ той же: соціологической концепціи; тотъ же соціально этической идеаль завершаетъ теоретическую часть построеній. Но Штаудингеръ не останавливается на этомъ.

Въ этомъ идеалѣ должна корениться по Штаудингеру всякая соціальная этика. Наоборотъ, игнорированіе его — источникъ этики насилія (Gewalthetic), которая ставитъ средство выше цѣли, какъ дѣлаетъ фанатическій духъ сектантства и др. однородныя явленія. Соціально-этической идеаль долженъ направлять и моральную политику; ея задачей является разумное развитіе (въ субъективномъ смыслѣ—Fortbildung) исторически даннаго порядка къ установленному (конечно, въ кантовскомъ смыслѣ) соціально-этическому идеалу. Ея средство—познаніе и организациа. Темное сознаніе массъ, ихъ слѣпое стремленіе къ болѣе или менѣе фантастическимъ цѣлямъ должно быть очищено до яснаго познаванія (Erkennen), цѣлесознающаго хотѣнія и организованнаго дѣйствія. Конечно, никакая этика не поможетъ дѣлу, если не достаетъ историческихъ условій для нравственнаго обновленія общества. Необходимо, чтобы этическіе принципы являлись въ ро-

1) «Ethik und Politik, 1890».

ли живыхъ пружинъ движенія массъ. Современное рабочее движеніе въ Германіи, по мнѣнію Штаудингера, удовлетворяетъ этому условію. Капиталистическая система превращаетъ старыя личныя формы господства въ новыя, безличныя, и по сравненію съ нею социализмъ представляетъ высшую нравственность, хотя и не освободился всецѣло отъ остатковъ этики насилія.

Отношеніе Штаудингера къ марксизму то же, что у Штамлера или Наторпа; онъ лишь занимаетъ позицію немного лѣвѣе. Сравнивая методы Канта и Маркса, онъ констатируетъ аналогію между ними, заключающуюся въ томъ, что ни тотъ, ни другой не занимаются психологическими изслѣдованіями, а пытаются представить объективный анализъ даннаго. И въ методѣ Маркса, по мнѣнію Штаудингера, «нѣтъ ошибки, есть лишь пробѣлъ, который подлежитъ восполненію». Онъ заключается въ томъ, что Марксъ не входитъ въ разсмотрѣніе отношеній политической экономіи къ этикѣ. Марксъ хочетъ только показать, какіе законы господствуютъ въ современномъ народномъ хозяйствѣ, и отказывается отъ разсмотрѣнія вопроса о правотѣ или неправотѣ его. Каузальный методъ не можетъ дать положительныхъ результатовъ; онъ не можетъ помочь сознательному планомѣрному преобразованію социальнаго строя. А разъ это послѣднее будетъ признано реальной задачей общественной науки, неизбежно придется усвоить кантовскую точку зрѣнія. И наоборотъ, пока социально-этическій идеалъ будетъ оставаться чуждымъ естественныхъ законовъ реальной жизни, до тѣхъ поръ онъ будетъ одной пустой схемой.

Такимъ образомъ Штаудингеръ рѣшительнѣе другихъ требуетъ сближенія кантіанской и марксистской точекъ зрѣнія, сознавая ихъ одинаковую важность какъ для теоретическихъ, такъ и для практическихъ цѣлей.

Форлендеръ заканчиваетъ этотъ отдѣлъ, объявивъ и себя въ числѣ сторонниковъ Наторпа, Штамлера и Штаудингера.

Это новое направленіе въ литературѣ неокантіанства представляетъ любопытное и знаменательное явленіе. Вообще говоря, неокантіанство до сихъ поръ не принадлежало къ числу популярныхъ философскихъ школъ, много подвергалось насмѣшкамъ, и его представители получили злую кличку филологовъ, а не философовъ. Между тѣмъ, только что разсмотрѣнныя идеи нѣкоторыхъ изъ его представителей показываютъ, что въ немъ есть

здоровое зерно и что направленіе, уже отбросившее догматы Канта, пользуется его методами для изслѣдованія наиболѣе животрепещущихъ вопросовъ дѣйствительности. Какого бы взгляда мы ни придерживались на результаты анализа, говоря вообще, социальной жизни при помощи методовъ критической философіи, несомнѣнно одно: перечисленные неокантіанцы далеко не расположены замыкаться въ кругъ чисто философскаго умозрѣнія и допускаютъ возможность каузальнаго изслѣдованія въ качествѣ вспомогательнаго средства. А кромѣ того, вопросы, которыхъ касаются Наторпъ, Штамлеръ и Штаудингеръ настолько интересны, что всякая попытка пролить на нихъ нѣкоторый свѣтъ будетъ принята сочувственно. Есть, конечно, и недостатки въ ихъ методѣ, и мы ихъ отчасти укажемъ, но, думается намъ, лучше впасть въ ошибку, работая надъ изслѣдованіемъ социального явленія, гдѣ кромѣ умозрѣнія могутъ быть прилагаемы и другіе методы, чѣмъ посвящать себя чисто-метафизическому умозрѣнію, углубляясь въ природу различныхъ «вещей въ себѣ».

Теперь, когда социологическая схема марксизма, какъ и всѣ социологическія схемы вообще усиленно привлекаютъ для своихъ нуждъ построенія, методы и выводы теоріи познанія, когда уже въ трудахъ Штамлера, Зиммеля и др. успѣла обнаружиться плодотворность всего этого, помощь чистыхъ философовъ будетъ какъ нельзя болѣе существенна.

II.

Теперь посмотримъ, существуетъ ли, и въ какой степени, встрѣчное движеніе; дѣлаются ли попытки марксистами привлечь на помощь принципы критицизма.

Оба основателя марксизма, и Марксъ, и Энгельсъ были этому совершенно чужды. Изъ опубликованныхъ года два тому назадъ писемъ Маркса къ отцу ¹⁾ мы знаемъ, что въ юности онъ интересовался Кантомъ, но интересъ къ критицизму у него прошелъ очень скоро и его философскими вдохновителями стали Гегель и Фейербахъ. И Энгельсъ мало занимался Кантомъ. Нѣкоторыя мѣста въ «Антидюрингѣ» и особенно его критика ученія о вещи въ себѣ (въ «Фейербахѣ») показываютъ, какъ мало вдумывался

¹⁾ Neue Zeit, XVI, 1.

alter-ego Маркса въ кантовскую философію. Если въ пониманіи историческаго матеріализма Энгельсъ первый подалъ примѣръ критики, то въ философской сферѣ онъ до конца оставался вѣренъ Гегелю и Фейербаху. «Zurück auf Kant» — теченіе новое. Форлендеръ правъ, начиная его исторію съ латинской диссертациі Жореса.

Вождь французскаго социализма, какъ извѣстно, до выступленія на политическую арену былъ профессоромъ въ Тулузѣ, и въ 1891 г. выпустилъ диссертацию «De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel».

Жоресъ объявляетъ, что истинныхъ источниковъ нѣмецкаго социализма надо искать не въ матеріализмѣ лѣваго гегеліанства, а въ идеализмѣ Лютера, Канта, Фихте и Гегеля. А то, что ему пришлось выступить подъ эгидой матеріализма болѣе характерно для современнаго боевого положенія, чѣмъ для грядущаго мира. «Въ глубинѣ социализма живетъ духъ нѣмецкаго идеализма». Намъ въ данный моментъ интересны лишь соображенія Жореса, касающіяся Канта, интересны тѣмъ болѣе, что Жоресъ во многомъ дополняетъ соображенія самого Форлендера, приведенныя нами вначалѣ.

Онъ исходитъ изъ мысли, что социально-политическія идеи Канта являются примиреніемъ политической идеологіи французской революціи и прусской государственной идеи. Этическая обосновка социальной жизни въ значительной степени заимствована у Руссо, а идея государства, какъ своего рода внутренней разумной воли народа (*interna quaedam et rationalis populi voluntas*), въ которой съ полнымъ правомъ живетъ высшее могущество, не теряющее возмущеній противъ себя — это прусская идея. Взгляды Канта на владѣніе даютъ право на возведеніе къ нему источниковъ социализма лишь косвенно. Кантъ считалъ возможнымъ существованіе свободы и равенства между людьми безъ экономическаго равенства и безъ оговорокъ принималъ раздѣленіе гражданъ на активныхъ и пассивныхъ; но онъ пишетъ на знамени государства: свобода, равенство, хозяйственная самостоятельность, а этотъ девизъ, будучи толкуемъ широко, ведетъ къ социализму. Выводъ, къ которому приходитъ Жоресъ, заключается въ слѣдующемъ: «хотя Кантъ... политически является противникомъ социализма, но въ философскомъ отношеніи, своимъ ученіемъ о государствѣ и владѣніи совершенно со-

глашается съ нимъ... Индивидуализмъ и социализмъ не являются противоположностями, а находятъ полное примиреніе».

Диссертация Жореса не получила извѣстности въ Германіи, и теченіе *Zurück auf Kant* возникло тамъ самостоятельно. Форлендеръ видитъ его начало въ рецензій Конрада Шмидта на Кроненбергову біографію Канта ¹⁾.

Шмидтъ начинаетъ съ сопоставленія Канта съ Гегелемъ и находитъ, что настала пора вернуться отъ идеалистически насильственной идеи развитія Гегеля къ научной философіи, которая путемъ глубокаго и разумнаго расчлененія пытается разрѣшить отчетливо разграниченныя проблемы, лежащія внѣ сферы специальныхъ наукъ. Это и значитъ *Zurück auf Kant*, такъ какъ никто иной, какъ кенигсбергскій философъ разрушилъ твердыню старой метафизики путемъ анализа человѣческаго познанія. Главную заслугу кантовой критики познанія Шмидтъ видитъ въ психологическомъ анализѣ, въ изслѣдованіи структуры душевной организаціи человѣка, съ которой впередъ необходимо считаться всякой попыткѣ этого рода. Безъ знакомства съ *Критикой чистаго разума* не можетъ быть прогресса въ теоріи познанія; а она вмѣстѣ съ логикой представляетъ настоящій предметъ научной философіи. Но высоко цѣня кантову теорію познанія, Шмидтъ придаетъ мало цѣны его этикѣ. Форлендеру это, ровно какъ и пониманіе основной научной цѣнности *Критики чистаго разума*, совсѣмъ не нравится; но дѣло не въ этомъ, а въ томъ, что марксистъ, сопоставляя оффиціального философа своей партіи съ Кантомъ, отдалъ предпочтеніе послѣднему, какъ представителю научной философіи ²⁾.

Еще ярче сказалась склонность къ критицизму у Эд. Бернштейна, знаменитаго съ недавнихъ поръ критика марксистской догмы.

Уже въ 1892 г. ³⁾ онъ, хотя и осторожно, но очень определенно находилъ извѣстное оправданіе неокантіанству, какъ реакціи противъ прямолинейнаго (*flachen*) естественно-научнаго материализма середины вѣка, съ одной стороны, и увлеченію спеку-

1) Beilage zum «Vorwärts», 17 окт. 1897 г.

2) Нѣтъ ничего страннаго, что ортодоксальнымъ единомышленникамъ Шмидта это показалось ересью. Кантъ моментально получилъ квалификацію философа буржуазіи, а самое *Zurück auf Kant* было объявлено выраженіемъ духа оппортунизма, пожинаящаго обильную жатву въ средѣ марксизма.

3) Neue Zeit, X, 2.

лятивной философией—съ другой. Но въ то время такіе взгляды у него совершенно терялись въ общемъ ходѣ его разсужденій, гдѣ онъ подъ вліяніемъ Энгельса отрицалъ значеніе Канта. Четыре года спустя¹⁾ онъ, высказываясь несравненно рѣшительнѣе. «Zurück auf Kant,—говоритъ онъ,—въ извѣстномъ смыслѣ можетъ пригодиться (zu gelten habe) и для теоріи марксизма». Трансцендентальный идеалистъ, Кантъ фактически былъ несравненно болѣе строгимъ реалистомъ, чѣмъ очень многіе изъ сторонниковъ такъ называемаго естественно-научнаго матеріализма; притомъ нѣкоторые изъ нихъ гносеологически стоятъ всецѣло на кантовской почвѣ. Что социализмъ, какъ ученіе, первоначально былъ чистой идеологіей,—этого не отрицаетъ никто; и система историческаго матеріализма оперируетъ «идеальными силами», въ родѣ двигательныхъ моментовъ коллективизма. Даже «интересъ», фигурирующій въ марксистскомъ ученіи, въ значительной степени является интересомъ моральнымъ, и не чуждъ поэтому моральнаго идеализма; то же надо сказать и о такихъ «идеяхъ пролетаріата», какъ государство, общество, экономія, исторія.

Въ предисловіи къ «Voraussetzungen etc» Бернштейнъ говоритъ, что цѣлью его книги является желаніе усилить реалистическій и идеалистическій элементъ въ рабочемъ движеніи. Можетъ ли книга достигнуть этой цѣли—вопросъ особый, но желаніе автора сквозитъ въ каждомъ его положеніи; для насъ теперь интересны главнымъ образомъ его заключительныя замѣчанія о Кантѣ. Соціалдемократія нуждается въ Кантѣ, который подвергъ бы критикѣ ея основныя положенія, показалъ бы, что кажущійся матеріализмъ во многихъ пунктахъ не болѣе, какъ идеологія, что возведеніе матеріальныхъ факторовъ на степень всемогущихъ двигателей эволюціи—самообманъ, сознаваемый самими проповѣдниками. Бернштейнъ предлагаетъ только замѣнить пароль Zurück auf Kant другимъ, болѣе современнымъ: Zurück auf Lange, ибо Ф. А. Ланге былъ мыслителемъ, который, раздѣляя съ Кантомъ вѣру въ значеніе идеальнаго момента, больше вникалъ и глубже понималъ социальныя вопросы, чѣмъ кенигсбергскій философъ.

¹⁾ Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus, Neue Zeit, XVI, 2.

Принятая Бернштейномъ позиція не удовлетворила С. Гунтера, который возражалъ ему, послѣдовательнѣе выдерживая неокантіанскія основанія ¹⁾).

Гунтеръ уже раньше выступалъ въ литературѣ съ критикой Штамлера ²⁾). Критика эта была въ значительной степени построена на недоразумѣніи; онъ возражаетъ противъ рѣзкаго разграниченія причинности и телеологіи, приписывая Штамлеру то, чего онъ не говорилъ, и высказываетъ мысль въ сущности не противорѣчающую воззрѣніямъ автора «Хозяйства и права»,—мысль о необходимости для историческаго матеріализма подчеркнуть единство причинной связи. Историческій матеріализмъ будетъ такимъ образомъ синтезомъ философіи Канта и Гегеля и будетъ легко мириться съ «практическимъ идеализмомъ». Выраженіе такого компромисса Гунтеръ видитъ даже въ Эрфуртской программѣ (*allseitige harmonische Vervollkommnung*» и проч.). Въ своихъ возраженіяхъ Бернштейну Гунтеръ болѣе послѣдовательно держится неокантіанства, хотя, оставаясь марксистомъ, принимаетъ далеко не всѣ положенія критицизма. Но ученіе о единствѣ метода у него воспроизводится цѣликомъ: на единствѣ мышленія, т.-е. устраненіи мучающихъ насъ идейныхъ противорѣчій, построена наука; на устраненіи противорѣчій въ собственныхъ дѣйствіяхъ—этика; на устраненіи противорѣчій въ общественныхъ учрежденіяхъ—соціальная политика (этика въ болѣе широкомъ смыслѣ). Все рабочее движеніе—не болѣе, какъ выраженіе стремленія къ единству въ послѣднемъ смыслѣ.

Наиболѣе типичнымъ изъ марксистовъ, склоняющихся къ критической философіи, является Людвигъ Вольтманъ. Еще прежде чѣмъ присоединиться къ рабочей партіи, молодой мыслитель выступилъ съ крайне интересной по замыслу книгой «*System des moralischen Bewusstseins, mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus*» (1898), въ которой онъ пытается показать возможность «эволюціонистической и социалистической» этики, которая въ своихъ теоретико-познавательныхъ основахъ будетъ покоиться на критической этикѣ; а въ критической этикѣ онъ видитъ единствен-

¹⁾ „Bernstein und die Wissenschaft“, N. Z. XVII, 2.

²⁾ „Die materialistische Geschichtsauffassung und der praktische Idealismus“, N. Z. XVI, 2.

но-возможное выраженіе соціальной справедливости. Задача слишкомъ широкая, чтобы въ ней было легко не запутаться. Определеннѣ поставленъ вопросъ въ его послѣдней книгѣ ¹⁾).

Вольманъ открыто признаетъ, что его книга стоитъ подъ знаменемъ «Rückkehr zu Kant» и обѣщаетъ провести марксистскіе принципы черезъ горнило критической философіи. Онъ хочетъ выяснитъ различіе между критическимъ и эволюціонно-историческимъ (entwicklungsgeschichtlicher), между логическимъ и психологическимъ методами и доказать, что теорія познанія является необходимой предпосылкой всякаго эволюціоннаго ученія.

Марксизмъ не можетъ оставаться при одной экономикѣ и при діалектическомъ методѣ, который былъ заимствованъ Марксомъ у Гегеля безъ провѣрки его правильности. Онъ долженъ быть пополненъ кантовскимъ критицизмомъ, его генетическій методъ — критическимъ. Вольманъ и пытается показать, гдѣ находятся тѣ пункты марксизма, которые нуждаются въ дальнѣйшей разработкѣ при помощи критическаго духа. Для него историческій матеріализмъ — «идея» въ кантовскомъ смыслѣ, «регулятивный принципъ», «апріорный и телеологическій моментъ», который самъ порожденъ въ законѣрномъ развитіи процесса познанія.

Регулятивная идея возникаетъ въ изслѣдующемъ человѣческомъ умѣ, какъ формальная реакція разсудка (Verstandes) на хаотическую массу впечатлѣній естественно-исторической и общественной жизненной матеріи, когда хотя бы поднять исторію въ сферу научнаго сознанія. Тутъ Вольманъ исходитъ изъ соображеній Канта, высказанныхъ въ «Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie»; особенно подчеркиваетъ онъ слѣдующую фразу своего учителя... «одно эмпирическое блужданіе безъ руководящаго, направляющаго изслѣдованіе принципа никогда не дастъ въ результатѣ ничего цѣлесообразнаго, ибо только методическая постановка опыта можетъ называться наблюденіемъ (Erfahrung methodisch anstellen heisst allein beobachten). Необходимо отправляться отъ «идеи» исторіи, если хотя бы фактическую исторію изслѣдовать въ единой связи. Правда, это понятіе исторіи представляетъ не абсолютную, а лишь относительную апріорность, т.-е. она развивается въ

¹⁾ Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung. 1900. Недавно вышелъ русскій переводъ.

исторіи, какъ ея логическій моментъ. Только тѣмъ, что человекъ переживаетъ исторію, онъ приобретаетъ способность понимать ее. Онъ исходитъ изъ близлежащаго и извѣстнаго, чтобы пользоваться имъ какъ руководящей нитью и подвергнуть изслѣдованію болѣе отдаленное и неизвѣстное. Въ этомъ смыслѣ для высшей исторической объективности историка требуется высшая степень субъективности.

Съ этой точки зрѣнія Марксъ, самъ того не сознавая, анализировалъ готовые результаты процесса экономическаго развитія, въ этомъ отношеніи онъ вполне сошелся съ Кантомъ, который слѣдовалъ тому же методу, изслѣдуя синтетическія условія уже сложившейся науки. Вольманъ тщательно подбираетъ тѣ моменты въ системѣ марксизма, которые позволяютъ продолжить и развить эту параллель. Вотъ то, что онъ находитъ у Маркса. Наряду съ грубой естественной матеріей въ человекѣ выступаетъ еще естественная сила, которая творитъ по сознательнымъ цѣлямъ. Для исполненія своего труда работникъ нуждается въ цѣлесообразной волѣ. Худшаго архитектора передъ лучшей пчелой съ самаго начала отличаетъ то, что онъ имѣетъ заранѣе опредѣленный планъ, а не работаетъ инстинктивно. Результатъ работы уже при ея началѣ идейно существуетъ въ представленіи работника. Такъ, надъ естественными силами возвышается въ качествѣ первой ступени техника (технологія по Марксу), въ которой раскрывается активное отношеніе человека къ природѣ. На ней покоится экономическая структура общества, на этой, въ свою очередь, социальная группировка человечества, классовыя отношенія. Созданіе послѣднихъ—капиталистъ или землевладелецъ остается социальнымъ явленіемъ, если бы даже субъективно онъ могъ подняться выше классовыхъ отношеній ¹⁾.

На вскользь брошенной Марксомъ идеѣ возможности для индивидуума субъективнаго возвышенія надъ экономическими мотивами личнаго или классоваго интереса и останавливается главнымъ образомъ Вольманъ, комбинируя ее съ невысказанной, но, по его мнѣнію, несомнѣнно существующей этической предпосылкой марксизма. Но самъ онъ идетъ дальше и хочетъ доказать необходимость для марксизма сознательнаго возвышенія отъ экономической точки зрѣнія къ этической. А существованіе скры-

1) Ср. Das Kapital, I, пред. къ 1 изд.; стр. 164, 386, 821.

тыхъ этическихъ предпосылокъ въ марксизмѣ онъ пытается оправдать, сославшись на сатирической тонъ, царящій въ историческихъ взглядахъ Маркса и предполагающій положительныя этическія идеалы. За матеріалистической завѣсой несомнѣнно скрыта моральная телеологія. Установленіе исторической смѣны періодовъ человѣческой культуры, взгляды на отношенія господства и подчиненія, на прибавочную цѣнность и эксплуатацію, свободу и порабощеніе—все это, по мнѣнію Вольтмана, не можетъ конципироваться чисто каузально, а заключаетъ въ себѣ всѣ элементы теоретически столь энергично отвергаемой телеологической, т.-е. этической, оцѣнки.

Словомъ, Вольтманъ хочетъ найти почву для примиренія и союза критической философіи съ марксизмомъ; отъ этого, по его мнѣнію, марксизмъ только выиграетъ, и явится возможность сызнова и съ болѣе плодотворной точки зрѣнія приступить къ проблемѣ діалектическаго и историческаго матеріализма. Самое сближеніе обѣихъ системъ гораздо легче оправдать, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда, ибо Кантъ — умъ болѣе современный, чѣмъ Гегель; и если съ должнымъ вниманіемъ отнестись къ кантовой этикѣ и сумѣть оцѣнить все ея громадное значеніе для теоріи коллективистической общественной организаціи, то окажется, что кенигсбергскій философъ несравненно ближе къ вѣку естественно-научнаго и коллективистическаго міросозерцанія, чѣмъ родоначальникъ діалектическаго метода.

III.

Попробуемъ теперь разобратъ во всѣхъ этихъ сближеніяхъ и сопоставленіяхъ.

Прежде всего подлежитъ анализу самъ Кантъ. Тѣ сопоставленія, которыя пытается дѣлать Форлендеръ, отыскивая въ его политикѣ и философіи исторіи черты, сближающія его съ коллективизмомъ, совершенно лишены почвы. Тутъ не выдерживаетъ критики самый методъ: привлекаются частности, притомъ оторванные отъ логической обстановки, нерѣдко прямо противорѣчащей тому, что подлежитъ доказательству; совершенно игнорируются отрицательныя инстанціи, порою очень существенныя. Это нѣсколько напоминаетъ методъ Вольтмана, когда онъ за волосы притягиваетъ въ предшественники историческаго матеріа-

лизма Вико, Гердера и Монтескье. Приведемъ примѣръ, не выходя изъ круга форлендеровскихъ цитатъ. Въ «Спорѣ факультетовъ» у Канта есть такая сентенція по поводу утопій: «Платонова «Атлантида», «Утопія» Мора, «Оцеана» Гаррингтона и «Северабія» (Верраса), одна за другой появились на сцену, но никогда даже по сіе время не были испробованы практически. Надѣяться, что государственный продуктъ такъ, какъ мыслится здѣсь, будетъ когда-нибудь, хотя бы очень поздно, осуществлень на дѣлѣ, конечно, лишь *пріятная* ¹⁾ мечта; но постоянно стремиться къ нему приблизиться не только вполне мыслимо, но даже, поскольку это совмѣстимо съ моральными законами, составляетъ даже *обязанность*... До сихъ поръ подъ цитатой не отказался бы подписаться если не Марксъ, то во всякомъ случаѣ Луи Бланъ; но конецъ ея выдаетъ Канта головой. Онъ говоритъ: «составляетъ обязанность не гражданина (Staatsbürger) государства, а его главы (Staatsoberhaupt)». Форлендеръ отмѣчаетъ этотъ конецъ, но оцѣнить его значеніе не умѣетъ. Что касается историко-философской схемы Канта, то и въ ней, если ограничиваться разсмотрѣніемъ основныхъ положеній, Форлендеръ нашелъ бы больше отрицательныхъ инстанцій, чѣмъ подкрѣпляющихъ его гипотезу примѣровъ. Кантъ въ ней говоритъ только о государствѣ; оно осуществляетъ законмѣрность историческаго процесса. Объ обществѣ и его активной роли тамъ нѣтъ и рѣчи.

Но Форлендеръ вполне правъ, подчеркивая капитальное значеніе кантовой этики для нашей проблемы. Одной моральной стороны кантовой философіи было бы достаточно, чтобы попытаться найти точки соприкосновенія критицизма съ марксизмомъ. Поэтому мы выше сочли излишнимъ приводить всѣ цитаты Форлендера. Но и это положеніе требуетъ оговорокъ.

Жоресъ совершенно правъ, подчеркивая зависимость социальнo-этическихъ воззрѣній Канта отъ идей Ж. Ж. Руссо и принциповъ 1789 г., и не Жоресъ первый додумался до констатированія этой зависимости; самъ Кантъ не скрывалъ того, что онъ многимъ обязанъ великому женеvскому мыслителю.

Если у Канта социальный характеръ этическихъ построеній пробивается наружу сквозь индивидуалистическую оболочку, то у Руссо дѣло обстоитъ почти совсѣмъ наоборотъ: ему надо обос-

1) Курсивъ нашъ.

новать и оправдать идею равенства, а онъ выбивается изъ силъ, чтобы доказать ея полную безопасность для личнаго начала. По его мнѣнію, личное начало только выиграетъ, если каждый членъ общества будетъ ограничивать себя настолько же, насколько и каждый другой. И мотивъ въ этомъ случаѣ далеко не исключительно социальный. Руссо подчеркиваетъ моральный характеръ самоограниченія личности въ пользу общества. Пусть читатель сопоставитъ приведенныя выше положенія Канта со слѣдующими выписками изъ «Общественнаго договора».

«Основная проблема, которую разрѣшаетъ общественный договоръ, заключается въ слѣдующемъ: найти такую форму общезжитія (association), которая бы общею силою защищала и охраняла личность и имущество каждаго ея члена и благодаря которой каждый, соединяясь со всѣми, повиновался бы только себѣ и оставался такъ же свободенъ, какъ и прежде» (I, 6).

«Переходъ отъ естественнаго состоянія къ гражданскому (civil) производитъ въ человѣкѣ весьма существенную перемѣну, замѣняя въ его дѣйствіяхъ инстинктъ справедливостью и сообщая его поступками недостававшую имъ прежде моральность. ...Хотя теперь онъ лишаетъ себя многихъ преимуществъ, которыми онъ пользовался въ естественномъ состояніи, но взамѣнъ ихъ приобрѣтаетъ другія, очень значительныя; его способности упражняются и развиваются; расширяется кругъ его идей, облагораживаются чувства; душа его возвышается; если бы злоупотребленія новымъ положеніемъ не низводили его зачастую на степень болѣе низкую, чѣмъ та, изъ которой онъ вышелъ,—онъ долженъ былъ бы безпрестанно благословлять счастливый моментъ, навѣки вырвавшій его изъ прежняго состоянія и превратившій изъ глупаго и ограниченнаго животнаго въ разумное существо, въ чело-вѣка» (I, 8).

«Обязательства, которыя связываютъ насъ съ социальнымъ организмомъ, носятъ принудительный характеръ только потому, что они взаимны; и природа ихъ такова, что исполняя ихъ невозможно работать для другого, не работая въ то же время для себя. Почему общая воля дѣйствуетъ всегда прямо и почему всѣ постоянно хотятъ счастья каждаго изъ своей среды, если не потому, что нѣтъ никого, кто не соединялъ бы съ собой понятіе о *каждомъ* и кто не думалъ бы о себѣ, подавая голосъ за всѣхъ?» (II, 4).

Эти цитаты, количество которых можно было бы сильно умножить, намъ кажется, достаточно ясно показываютъ, какъ сильна была зависимость Канта отъ Руссо. Ученіе Канта о прогрессивномъ переходѣ отъ естественнаго состоянія къ моральному, о которомъ, между прочимъ, Форлендеръ совершенно умалчиваетъ, оказывается копіей ученія Руссо, переработанной согласно критическому методу. Индивидуалистическія по существу этическія воззрѣнія Канта пріобрѣтаютъ черты социальной этики, повидимому, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ социальной философіи «Общественнаго договора», и тоже являются лишь претворенными въ методѣ критической философіи. Мы рѣшаемся утверждать, что органически эта часть этики Канта не стоитъ въ связи съ общимъ духомъ его ученія и пріобрѣтаетъ такой характеръ, довольно неожиданно. Форлендеръ, а отчасти и Вольтманъ склонны выводить эту особенность кантовой этики изъ формальнаго характера его нравственнаго ученія. «Какъ разъ въ томъ, говоритъ первый, что онъ (нравственный законъ) хочетъ быть только формальнымъ принципомъ всеобщаго законодательства, лежитъ его социализирующая (*Gemeinschaft stiftende*) сила; именно этимъ порождаетъ онъ въ мысляхъ «систематическаго соединенія личныхъ разумныхъ существъ посредствомъ социальныхъ законовъ», идею царства нравственности или «царства цѣлей». Признаемся, мы не совсѣмъ хорошо понимаемъ связь одного съ другимъ, но допустимъ, что эта связь дѣйствительно существуетъ; допустимъ, что изъ того обстоятельства, что Кантъ не захотѣлъ дать содержаніе нравственному закону и опредѣлилъ лишь его форму, вытекаетъ между прочимъ и идеаль «царства цѣлей», поясняемый приведенной въ началѣ формулой категорическаго императива и другими отрывками. Что изъ этого получится? Если Кантъ дѣйствительно видѣлъ эту связь, то вѣроятно она проводилась бы у него послѣдовательно. А какъ согласовать съ заповѣдью категорическаго императива, требующей трактовать *каждаго другаго* не какъ исключительно средство, но и какъ цѣль—ученіе «*Rechtslehre*», гдѣ эта формула, перенесенная въ сферу социально-экономическихъ отношеній, подвергается такому большому искусу? Тамъ Кантъ горячо ратуетъ за полную законную свободу, равенство и самостоятельность всѣхъ *гражданъ* государства, но... въ число «гражданъ» не попадаютъ купеческіе приказчики, подмастерья ремесленниковъ, поденные

рабочіе, оброчные крестьяне и всѣ прочіе, что получаютъ пропитаніе и защиту отъ другого. Это—не граждане (Staatsbürger), а просто Staatsgenossen. Правда, они тоже, «какъ люди», должны пользоваться свободой и юридическимъ равенствомъ, но дѣло въ томъ, что если бы отнять у нихъ и это право, то, по Канту, не могло бы быть и рѣчи о государствѣ. Если допустить органическую связь всѣхъ этихъ возрѣній Канта между собою, то такихъ противорѣчій мы бы не встрѣчали. Намъ кажется, что и въ данномъ отдѣлѣ философіи права приходится искать стороннихъ пертурбирующихъ вліяній, и мы ихъ отыщемъ въ принципѣ революціонныхъ конституцій, дѣлившихъ гражданъ на активныхъ и пассивныхъ. Кантъ не сумѣлъ выдержать до конца построенныхъ на идеѣ равенства взглядовъ Руссо: этому противилось очень многое въ его системѣ, и онъ принялъ компромиссъ, почерпнутый изъ буржуазныхъ революціонныхъ конституцій, и лучше примирившійся съ другими, на этотъ разъ прусскими вліяніями.

Словомъ, то обстоятельство, что, говоря словами Форлендера, «кантова этика, несмотря на свое индивидуалистическое одѣяніе, въ послѣднемъ счетѣ является даже преимущественно социальной этикой», нужно относить главнымъ образомъ на долю социально-политической философіи XVIII вѣка. Этотъ фактъ имѣетъ большое значеніе.

Выше было сказано, что условія возникновенія марксизма и кантовой философіи, такъ глубоко различны, что не позволяютъ со сколько-нибудь серьезными основаніями проводить между собою параллель. Это, конечно, относится къ сопоставленію системъ въ ихъ цѣломъ. Но постольку, поскольку любая научная или философская система являются результатами постепеннаго роста, вопросъ стоитъ иначе. Подъ постепеннымъ ростомъ мы разумѣемъ здѣсь не процессъ созданія системы въ умѣ ея автора, а накопленіе историческихъ предпосылокъ, дающихъ матеріалъ для самаго созданія.

Если мы будемъ разсматривать вопросъ въ общей формѣ и будемъ искать точекъ соприкосновенія между марксизмомъ и критической философійей въ ихъ цѣломъ, это будетъ совершенно безплодно, и большинство ошибокъ какъ Вольтмана и Форлендера, такъ и ортодоксальныхъ приверженцевъ марксизма коренятся именно здѣсь. Марксизмъ—понятіе слишкомъ широ-

кое, и то, что логически вяжется съ одними изъ его положеній, можетъ совершенно не вязаться съ другими.

Каждый мало-мальски знакомый съ марксизмомъ знаетъ, что въ немъ двѣ главныхъ составныхъ части: научный фундаментъ и практическая программа; въ свою очередь въ научномъ фундаментѣ надо различить двѣ стороны: историческій матеріализмъ и критику политической экономіи; промежуточное положеніе занимаетъ конструкція *Zukunftsstaat'a*.

Теперь намъ предстоитъ рассмотреть, поскольку даны были предпосылки для каждаго изъ этихъ элементовъ въ эпоху, когда складывалась философія Канта. Если мы найдемъ, что въ марксизмѣ есть элементы, генезисъ которыхъ восходитъ къ XVIII вѣку, то мы тѣмъ самымъ принуждены будемъ искать точекъ соприкосновенія между марксизмомъ и критической философіей прежде всего въ этомъ пунктѣ, ибо историческое родство—родство наиболѣе близкое.

Съ самаго начала намъ приходится отбросить критику политической экономіи. Для того, чтобы она могла явиться, помимо соотвѣтствующихъ реальныхъ условій, было необходимо существованіе самой политической экономіи. Не будь классической школы, не было бы и «Капитала». Марксъ работалъ на плечахъ Смита, Рикардо и ихъ послѣдователей. Въ XVIII вѣкѣ этого условія не существовало; Кантъ не могъ учиться у экономистовъ, на критикѣ которыхъ Марксъ строилъ свою знаменитую книгу.

Что касается историческаго матеріализма, то это вопросъ сложный, и мы еще займемся имъ, а пока перейдемъ къ практической программѣ марксизма и къ тѣсно связанному съ ней ученію о государствѣ будущаго. Чѣмъ вдохновляется движеніе въ своей практической части, помимо матеріальныхъ причинъ и научной обосновки? Моральной идеей. Что бросается въ глаза незаинтересованному наблюдателю при первомъ же знакомствѣ съ движеніемъ? Его моральный характеръ. Это намъ кажется совершенно несомнѣннымъ и едва ли найдетъ возраженіе. Развѣ научность и матеріальные интересы одни привлекаютъ къ движенію столько adeptовъ? Развѣ чувство справедливости и состраданія не играетъ въ немъ роли? Развѣ человѣкъ совершенно незнакомый съ «Капиталомъ» и съ марксистской литературой способенъ понять и оцѣнить движенія, направленнаго къ улучшенію участи рабочихъ? Все это безусловно истекаетъ изъ извѣст-

ныхъ моральныхъ предпосылокъ, и Вольтманъ совершенно правъ, утверждая ихъ существованіе, хотя и не формулированное. А извѣстная и очень значительная доля идеализма въ движеніи была всегда, несмотря на то, что надъ нимъ вѣтъ оффиціаль- ный штандартъ матеріализма: она никогда и не скрывалась. Каутскій, нынѣшній глава ортодоксальнаго марксизма, еще при жизни Энгельса (1892) говорилъ въ «Erfurter Programm» о без- завѣтномъ исканіи истины, о стремленіи къ идеалу, какъ о ка- чествахъ являющихся такъ сказать пережитками въ современ- номъ буржуазномъ обществѣ и сохранившихся только у проле- тариата; говорилъ и о моральномъ возрожденіи пролетариата, го- ворилъ о всестороннемъ гармоническомъ совершенствованіи, о существованіи, отвѣчающемъ взгляду пролетариата на человѣче- ское достоинство, какъ о цѣли. И недавно еще, уже въ разгарѣ полемики съ Бернштейномъ, въ моментъ, когда уже раздавался тревожный крикъ «марксизмъ въ опасности», Каутскій, на ко- торого были обращены взоры всѣхъ, заканчивалъ своего «Анти Бернштейна» призывомъ къ «идеализму», который, въ противо- положность «трезвенной повседневности» интересовъ минуты и занятія, расширяетъ пути къ познанію «великой связи интере- совъ пролетариата между собою и съ общими социальными инте- ресами; который возвышается до великихъ цѣлей, побуждаю- щихъ пролетариатъ рости къ высшей духовной жизни». Нечего говорить, что если такія идеи встрѣчаются у Каутскаго, то у другихъ, особенно въ послѣднее время, ихъ несравненно больше. Иначе, впрочемъ, и быть не могло. Практическая программа не можетъ не вдохновляться идеалистическими построеніями; партія не можетъ существовать безъ элемента чувства и жить безъ этики. Эти моменты не возводятся въ принципъ, но ихъ *необхо- димость* понятна сама собою и никѣмъ не оспаривается.

Вотъ тутъ-то и надо искать точекъ соприкосновенія между марксизмомъ и кантіанствомъ; здѣсь можетъ быть сдѣлана по- пытка оправдать связь между двумя системами и исторически. Во всякомъ случаѣ для сторонниковъ установленія этой связи почва наиболѣе благоприятна именно въ этомъ пунктѣ.

Мы знаемъ, каковы главныя составныя части марксизма. Историче- ски для ихъ возможности былъ необходимъ кромѣ извѣстной ступени въ эволюціи реальныхъ отношеній и извѣстной ступени на- учнаго развитія еще одинъ моментъ — моральный. Послѣ всего

сказаннаго послѣднее намъ кажется достаточно яснымъ. Изъ этихъ трехъ главныхъ историческихъ предпосылокъ марксизма, какъ цѣлаго, въ XVIII вѣкѣ была дана только одна, послѣдняя *). Въ литературѣ очень принято говорить о «соціализмѣ» въ примѣненіи къ соціальнымъ идеямъ и къ соціальнымъ движеніямъ до половины XIX вѣка. Такое словоупотребленіе требуетъ очень серьезныхъ оговорокъ, а необходимость этихъ оговорокъ далеко не всегда сознается. «Соціализмъ» — вещь сложная, и отдѣльные его моменты соединились только во второй половинѣ XIX вѣка; поэтому переносить это понятіе на отношенія до этого времени — значитъ впасть въ ошибку исторической перспективы. Употреблять слово, конечно, можно, но тогда его смыслъ нужно сильно ограничивать. Андре Лихтенбергеръ такъ и дѣлаетъ, характеризуя соціализмъ XVIII вѣка **). Изъ чертъ, общихъ въ данномъ отношеніи XVIII вѣку и нашему времени мы можемъ констатировать только одну: моральный характеръ. Эпоха, когда элементъ чувства возводился въ соціальный принципъ, когда любовь къ метафизическому или полуметафизическому «человѣчеству» покоряла всѣхъ, когда царила въ умахъ идея справедливости и «право на счастье» считалось однимъ изъ естественныхъ правъ; въ вѣкѣ Дидро, Беккариа, Вильберфорса, Говарда, — въ эту эпоху умѣли оперировать моральнымъ принципомъ и приспосабливать его къ соціальнымъ отношеніямъ. Правда, въ громадномъ большинствѣ случаевъ всѣ эти добрыя чувства оставались сплошной «метафизикой» и не примѣнялись на практикѣ; но достаточно было того, что ими былъ насыщенъ воздухъ, и Кантъ, для котораго превосходнымъ проводникомъ всего этого дѣятельнаго по внѣшности, но пассивнаго по существу идеализма являлся Руссо, не могъ оставаться ему чуждымъ. Слѣдовательно, исторически кантіанство можетъ находиться въ связи лишь съ одной изъ предпосылокъ марксизма, моральной; а такъ какъ моральная основа фигурируетъ въ числѣ тѣхъ, на которыхъ держится практическая программа марксизма, то точекъ соприкосновенія приходится искать именно съ ней.

1) Ср. Lichteberger. Le socialisme au XVIII siècle, Paris, 1895. Стр. 16 слѣд.

2) Le socialisme du XVIII siècle fut, en somme... moral, humanitaire et «méta-physique». Il s'inspira de l'antiquité et s'abstint d'applications à la réalité. Rarement il est scientifique et pousse à l'action. Rarement il présente par conséquent les caractères modernes. Назв., соч. стр. 29.

Соціаль-неокантіанцы, если позволено подъ этимъ названіемъ объединить четырехъ разсмотрѣнныхъ выше философовъ и Форлендера, такъ и подходятъ къ задачѣ, но только съ другой стороны. Для нихъ главное заключается въ томъ, чтобы формальный нравственный законъ Канта со всѣми логически выведенными изъ него послѣдствіями (общество свободно-хотящихъ людей, царство цѣлей и проч.) истолковать, какъ идеалъ марксизма. А для этого имъ оказывается необходимымъ отвергать реальный марксизмъ и создавать марксизмъ воображаемый. Они удерживаютъ изъ всей системы только одну ея часть, и сложное общественное явленіе превращается въ «соціальную этику». Несомѣнно, что въ марксизмѣ этической и особенно соціально-этической элементъ имѣется; несомѣнно и то, что онъ можетъ быть сопоставляемъ съ соціальной этикой Канта, но соціаль-неокантіанцы достигаютъ положительнаго рѣшенія задачи цѣною искаженія понятія марксизма (соціализма).

Дѣло въ томъ, что неокантіанцы, а съ ними въ значительной степени и Вольтманъ, черезчуръ философы и не могутъ пожаловаться на *Übermass der Historie*. Конструируя понятія чисто отвлеченнымъ путемъ, они мало считаются съ фактами дѣйствительности; для нихъ ничего не стоитъ въ угоду идеѣ согнуть эту дѣйствительность, обрубить ее. Тутъ тоже пускаются въ ходъ «испанскіе сапоги» *ad majorem gloriam* доктрины. Имъ хочется во что бы то ни стало пропитать духомъ критицизма всю систему Маркса, ту, которая реально существуетъ. А такъ какъ эта операція представляетъ крупныя затрудненія, то они и упрощаютъ ее.

Но эта методологическая неправильность не должна заставлять насъ скептически относиться къ попыткамъ. Въ извѣстныхъ предѣлахъ она имѣетъ полный *raison d'être*. Если бы всѣ эти философы отмежевали себѣ одну область и работали бы надъ ней вмѣсто того, чтобы производить опыты вивисекціи надъ цѣлымъ, ихъ дѣло можно было бы только привѣтствовать. «Царство цѣлей» и проч. на своемъ мѣстѣ очень плодотворныя построенія Канта, получившія у его наслѣдниковъ дальнѣйшее развитие, прекрасно идутъ къ практической части системы марксизма. Идеалы въ обоихъ случаяхъ имѣютъ много аналогій и кантовскимъ идеаламъ кромѣ того найдется много работы, «критической» работы въ идеалахъ Маркса. Словомъ, тѣ стороны кри-

тицизма, которыя приводятся въ связь съ марксизмомъ, какъ съ «соціальной этикой», могутъ примѣняться къ нему постольку, поскольку онъ на самомъ дѣлѣ является соціальной этикой.

IV.

Чтобы правильно поставить вопросъ, необходимо опять-таки строго различать марксизмъ реальный и марксизмъ, созданный фантазіей философовъ; кромѣ того, не слѣдуетъ забывать, что всѣ операции, о которыхъ мы говорили, продѣлываются надъ системою Маркса въ томъ ея видѣ, въ какомъ она существовала до появленія извѣстныхъ писемъ Энгельса. Поэтому она и подлежитъ анализу прежде всего.

Мы видѣли, что практическая программа марксизма покоится на нѣсколькихъ предпосылкахъ, въ числѣ которыхъ фигурируетъ и занимаетъ далеко не послѣднее мѣсто и моральная; мы видѣли также, что исторически эта предпосылка восходитъ очень далеко и въ XVIII вѣкѣ одна давала направленіе соціальнымъ стремленіямъ, поскольку послѣднія въ то время существовали. Черезъ посредство французскихъ утопистовъ и ихъ раннихъ нѣмецкихъ послѣдователей она перешла и въ систему Маркса. Откинуть ее невозможно, и Марксъ понималъ это очень хорошо. А гдѣ есть налицо моральный элементъ, тамъ необходимо существуютъ и идеалы, тамъ вполне умѣстны, даже неизбежны категоріи цѣли, а слѣдовательно и телеологическій методъ. Но если *Zukunftsstaat*, разсматриваемый философски, представляетъ значительную аналогію съ кантіанскимъ царствомъ цѣлей и его видоизмѣненіями, то это все-таки не даетъ намъ права заключать къ сознательному или безсознательному заимствованію Марксомъ точки зрѣнія Канта. Между ними есть историческое родство, но гносеологически онѣ вырабатывались вполне самостоятельно. Достаточно указать на то, что однѣ и тѣ же историческія предпосылки привели, съ одной стороны, къ ученію о классовой морали, а съ другой—къ категорическому императиву ¹⁾.

¹⁾ Ср. Engels, Ludw. Feuerbach etc: „она (мораль Фейербаха) выкроена на всѣ времена, на какой угодно народъ, на всякія обстоятельства; поэтому не примѣнима нигдѣ и никогда и для realнаго міра остается такъ же безсильной, какъ и категорическій императивъ Канта“.

Гораздо хуже обстоит дѣло для сторонниковъ установленія органической связи между двумя системами тамъ, гдѣ къ анализу привлекается научный фундаментъ построеній Маркса. Діалектическая точка зрѣнія и монистическая концепція идеи и дѣйствительности уже а priori настолько противоположны точкѣ зрѣнія критической и дуализму регулятивнаго разума и пассивной дѣйствительности, что приписывать Марксу методическіе приемы критицизма было возможно только при одномъ предположеніи, что Марксъ самъ не понималъ своего метода. Вольтманъ и исходитъ изъ этого предположенія. Осторожнѣе старается установить это тожество Штаудингеръ, говоря, что оно кроется въ способѣ изученія матеріала, преслѣдуящемъ одинъ лишь объективный анализъ даннаго. Но ясно, что такое сопоставленіе можетъ быть проведено только формально и не даетъ права на научные выводы.

Серьезно утверждать, что Марксъ не понялъ себя, можетъ только такой увлеченный и ослѣпленный своей «идеей» (тоже въ кантовскомъ смыслѣ!) апостоль-предатель марксизма, какимъ несомнѣнно является Вольтманъ. Для каждаго, знакомаго съ марксизмомъ хотя бы только по наслышкѣ, его основной чертой является діалектическая точка зрѣнія и генетическій методъ, и открытіе въ немъ Вольтманомъ телеологіи, чуть ли не возведенія въ принципъ историко-соціологическаго субъективизма вполне достойно другого открытія того же мыслителя, согласно которому Вико и Монтескье, Гердеръ и Бокль попали въ историческіе материалисты.

Марксъ строилъ свою систему на фундаментѣ гегелизма, а что можетъ быть противоположнѣе методовъ Канта и Гегеля. Достаточно раскрыть любой учебникъ исторіи философіи, чтобы эта противоположность сдѣлалась ясна, какъ день. И Вольтманъ знаетъ о ней очень хорошо, но что подѣлаешь, когда въ голову засѣла «идея» и гвоздитъ ее! Даже Форлендеръ, несмотря на свою готовность подвергнуть марксизмъ критико-идеалистической операциі, принужденъ осадить Вольтмана, когда тотъ слишкомъ увлекается. Съ вопросомъ о Гегелѣ Вольтманъ покончиваетъ очень легко. Въ марксизмѣ, по его мнѣнію, имѣется остатокъ (Rest) гегелизма, но его вліяніе ограничено «почти исключительно» областью внѣшняго способа изложенія, въ то время какъ внутренній ходъ идей обусловленъ всецѣло критическимъ и

естественно-научнымъ методомъ. Для Маркса, видите ли, теорія познанія была безусловно первичнымъ вопросомъ; предположимъ, что это такъ; но въ другомъ мѣстѣ вдругъ оказывается, что теоретико-познавательная задача погребена Марксомъ, не будучи разрѣшенной; тутъ Вольтманъ дѣйствительно правъ, но какимъ образомъ она оказалась въ роли первичнаго вопроса? А затѣмъ, что такое этотъ «остатокъ» гегелизма? Отъ чего онъ остался? Очевидно, Вольтманъ и самъ не въ силахъ освободиться отъ представленія о гегелевской основѣ марксизма, но въ угоду «идеѣ» выбивается изъ силъ, чтобы доказать обратное, и путается въ неразрѣшенныхъ противорѣчіяхъ.

Всѣ эти соображенія, намъ кажется, показываютъ, что попытки причислить Маркса къ числу сторонниковъ критической философіи рѣшительно не имѣютъ подъ собой почвы и должны быть оставлены. Но этимъ мы не хотимъ утверждать другого, что марксизму вообще нечѣмъ воспользоваться у критицистовъ. Мы убѣждены въ противномъ.

Между тѣмъ существуетъ и та точка зрѣнія, что марксизмъ хорошъ только въ томъ видѣ, въ какомъ онъ вышелъ изъ подъ руки своего творца. Антонио Лабріола ¹⁾ одинъ изъ наиболѣе послѣдовательныхъ сторонниковъ марксизма, перечисляя попытки связать социализмъ съ различными старыми философскими системами, энергично отвергаетъ ихъ цѣлесообразность. «Оставьте мертвымъ хоронить мертвыхъ!» восклицаетъ онъ и затѣмъ продолжаетъ: «Одно изъ двухъ: или вы примете всѣ эти другія философскія системы ²⁾ цѣликомъ, и тогда — прощай, историческій матеріализмъ; или вы будете искать въ нихъ то, что является для васъ подходящимъ, и позаимствуете часть ихъ аргументовъ; тогда, поскольку вы остаетесь марксистомъ, вы задаете себѣ совершенно бесполезную работу, какъ такъ въ исторіи мысли ничего не пропадало изъ того, что въ прошломъ было условіемъ и подготовкой для нынѣшняго состоянія нашихъ концепцій. Есть, впрочемъ, и третья возможность, та, что вы впадете въ синкретизмъ и въ полную путаницу, какъ это и слу-

¹⁾ Socialisme et philosophie, стр. 120—121, прим. (въ итальянскомъ изданіи этихъ строкъ не имѣется). Книжка недавно (довольно плохо и неполно) переведена и на русскій языкъ.

²⁾ Курсивъ автора.

чилось съ Вольтманомъ въ его «System des moralischen Bewusstseins» ¹⁾).

По существу, первая возможность есть триюизмъ; но онъ имѣеть нѣкоторое значеніе, и мы сейчасъ къ нему вернемся. Вторая возможность, о заимствованіи частныхъ, менѣе понятна. Мы тоже думаемъ, что въ исторіи мысли плодотворныя идеи не пропадаютъ: но намъ кажется, что процессъ воспроизведенія старыхъ идей въ новыхъ системахъ долженъ принимать какія-нибудь реальныя формы и во всякомъ случаѣ проходить черезъ человѣческое сознаніе; другого пути не имѣется, и едва ли Лабріола сумѣлъ бы его указать. А какъ назвать это иначе, чѣмъ заимствованіемъ, и почему такая работа должна оказаться бесплодной?

Вотъ почему мы думаемъ, что въ попыткахъ марксистовъ привлечь къ своей системѣ принципы критицизма нѣтъ ничего незаконнаго. Было бы странно, если бы она оставалась неподвижной и не претерпѣвала никакой эволюціи, разъ мѣняются историческія условія, дѣлавшія необходимой первоначальную формулировку. Тутъ можетъ быть только одинъ вопросъ: насколько новые элементы могутъ уживаться съ основнымъ ядромъ гипотезы историческаго матеріализма, и не займутъ ли они въ ней такого мѣста, что придется и на самомъ дѣлѣ сказать «прости» историческому матеріализму. Установить границу, у которой кончаются оговорки первоначальной гипотезы и гдѣ начинается ея вытѣсненіе новыми элементами, такъ же трудно, какъ рѣшить «плѣшивый» софизмъ; но едва ли есть необходимость заниматься этимъ вопросомъ.

Какъ міросозерцаніе партіи, историческій матеріализмъ сохраняетъ свое положеніе; поправки Бернштейна находятъ тѣмъ меньше сторонниковъ, чѣмъ дальше онъ въ нихъ идетъ, а недавній выходъ его изъ числа сотрудниковъ Neue Zeit, вѣроятно, и совсѣмъ охладитъ интересъ къ нему. Мы должны впрочемъ замѣтить, что въ одной изъ послѣднихъ своихъ статей ²⁾ въ оффиціальномъ научномъ органѣ марксизма, онъ далеко не выказываетъ склонности окончательно оставить каузальную точку зрѣнія

¹⁾ Въ то время, когда писались эти строки, Лабріола не былъ знакомъ съ послѣдней книгой Вольтмана, такъ краснорѣчиво подтвердившей его приговоръ.

²⁾ N. Z. XVII, 2.

въ угоду телеологической. Наоборотъ, къ великому, очень ко-
личному негодованію Форлендера, онъ подчеркиваетъ ея значе-
ніе; что касается другихъ новаторовъ, то ихъ построенія и менѣе
интересны философски, и менѣе авторитетны.

Какъ социологическая гипотеза независимо отъ своего партій-
наго характера, историческій матеріализмъ, конечно, можетъ
модифицировать свои методы и въ сторону критицизма, и въ
сторону другихъ системъ. Интересъ *этой* эволюціи исключительно
философскій; поэтому часть спорныхъ вопросовъ просто отпадетъ.

Одно теперь является несомнѣннымъ. Повидимому точка зрѣ-
нія ортодоксальнаго марксизма не поддерживается во всемъ ея
объемѣ рѣшительно никѣмъ. Парижскій конгрессъ, принявшій
розолюцію Каутскаго, принялъ вмѣстѣ съ тѣмъ идею политики
компромисса. Что касается до методологической разработки фи-
лософской доктрины, поскольку она отказывается отъ классиче-
ской формулировки и усваиваетъ идеалистическіе моменты, то и
этотъ фактъ, повидимому, даже ортодоксами перестаетъ разсмат-
риваться, какъ подрывъ марксизма. Мы со своей стороны счи-
таемъ его только плодотворнымъ и видимъ въ немъ лишнее ука-
заніе на рѣдкую жизнеспособность всей системы.

А. Дживелеговъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

Владиміръ Вагнеръ. Психологія животныхъ (популярныя лекціи). Москва, 1901. 139 стр.

Книжка г. Вагнера не предвѣряется никакимъ предисловіемъ, такъ что не ясно, было ли содержаніе ея прочитано гдѣ-нибудь въ качествѣ популярныхъ лекцій или же это просто чтеніе для самообразованія. Заглавіе «Семейный университетъ», являющееся съ 66 стр., повидимому, указываетъ на то, что названное сочиненіе вошло въ составъ извѣстной серіи г. Комарскаго. Большинство статей, помѣщенныхъ въ новомъ изданіи г. Вагнера, было уже ранѣе напечатано въ различныхъ журналахъ. Это можно утверждать, по крайней мѣрѣ, о двухъ статьяхъ: «Психологія простѣйшихъ» («Образованіе») и «Психологія насѣкомыхъ» («Вопросы философіи»). Глава «О методахъ изученія психологіи животныхъ» представляетъ собою перепечатку (съ небольшими измѣненіями) статьи автора, помѣщенной въ ранѣе вышедшей его книгѣ: «Вопросы зоопсихологіи» (Спб. 1896).

Книжка открывается «Историческимъ очеркомъ предмета». Здѣсь авторъ пытается представить очеркъ развитія изученія психики животныхъ, начиная съ Аристотеля и оканчивая новѣйшимъ временемъ. Изложеніе генезиса зоопсихологіи носитъ нѣсколько отрывочный характеръ и не даетъ полного представленія о настоящемъ положеніи этой интересной науки. Авторъ почти совсѣмъ не говоритъ о выдающихся трудахъ въ этой области Моргана, Милльса, Маршалля, Торндайка и нѣкоторыхъ другихъ современныхъ зоопсихологовъ. Правда, о работахъ Моргана онъ упоминаетъ, но разумѣетъ одно его сочине-

неніе, переведенное и на русскій языкъ («Привычка и инстинктъ»), между тѣмъ какъ другія капитальныя произведенія того же автора («Введеніе въ сравнительную психологію», «Животная жизнь и разумъ») даже не называются. Мы не будемъ долго останавливаться на слѣдующей статьѣ, трактующей вопросъ о методахъ зоопсихологическихъ изслѣдованій, такъ какъ намъ уже пришлось говорить объ этомъ предметѣ на страницахъ «Вопросовъ Философіи» (34 кн.) по поводу предшествующаго сочиненія того же автора («Вопросы зоопсихологіи»). Вполнѣ соглашаясь съ критикой автора субъективнаго метода, поскольку онъ является «методомъ грубой элементарной аналогіи», мы должны замѣтить, что авторъ совершенно несправедливо умаляетъ значеніе интроспективнаго метода и въ изученіи психики человѣка. Въ отношеніи къ изслѣдованію человѣческой души этотъ методъ является главнымъ орудіемъ, и безъ него немислимо существованіе объективнаго метода. Ссылка автора на О. Конта, конечно, ничего не доказываетъ и нисколько не колеблетъ общепризнаннаго положенія, что анализъ нашего непосредственнаго самосознанія является главнымъ базисомъ для созданія строго-научной эмпирической психологіи. Да и въ отношеніи къ зоопсихологіи субъективный методъ нельзя назвать вполнѣ бесплоднымъ, такъ какъ едва ли можно отрицать значеніе данныхъ нашего самонаблюденія для выработки того метода, который авторъ противопоставляетъ субъективному. Напрасно также авторъ продолжаетъ считать Вундта крайнимъ субъективистомъ, ссылаясь на первое изданіе его сочиненія «Душа человѣка и животныхъ», которое вышло около 40 лѣтъ тому назадъ: въ своихъ послѣдующихъ трудахъ знаменитый психологъ далекъ отъ тѣхъ крайностей, которыя такъ подчеркиваетъ г. Вагнеръ.

Въ главѣ «Психологія простѣйшихъ животныхъ» авторъ справедливо выступаетъ противъ тѣхъ изслѣдователей, которые хотятъ видѣть слѣды сравнительно сложной психической жизни у этихъ низшихъ представителей живого міра. Едва ли что можно возразить противъ резюмирующаго заключенія автора: «мы недостаточно хорошо знакомы съ жизнедѣятельностью простѣйшихъ животныхъ; по внѣшнимъ признакамъ она напоминаетъ дѣйствія животныхъ, обладающихъ сознаніемъ, но точныя изслѣдованія, съ каждымъ новымъ шагомъ впередъ на пути познанія этихъ животныхъ, все болѣе и болѣе уменьшаютъ число сход-

ныхъ явленій; многія изъ нихъ могутъ уже считаться безусловно отличными и даже не оригинальными; другія—явленіями *suí generis*, но лишенными даже самыхъ скромныхъ элементовъ сознанія; остальные ждутъ своего разъясненія» (67).

Слѣдующая глава, самая обширная изъ всего сочиненія, трактуетъ вопросъ о «Психологіи насѣкомыхъ». Здѣсь авторъ, главнымъ образомъ, подробно излагаетъ и разбираетъ извѣстныя изслѣдованія Фабра. По мнѣнію автора, внимательное разсмотрѣніе матеріала, собраннаго Фабромъ, приводитъ насъ къ заключенію, что инстинктивная дѣятельность вполнѣ безсознательна и что дѣятельность насѣкомыхъ является только инстинктивною и ничѣмъ другимъ, какъ инстинктивною (107). «Психологія (насѣкомыхъ) удивительна по разнообразію и основательности *знанія*, пріобрѣтеннаго видомъ и передаваемого по наслѣдству его представителямъ. Но *особь* не имѣетъ объ этихъ знаніяхъ никакого понятія,—она не сознаетъ ни ихъ смысла, ни ихъ цѣли, какъ не сознаетъ сердце роли и значенія той крови, которую оно гонитъ во всѣ сокровенныя части организма, неся съ собою силу и жизнь, какъ не понимаетъ оно значенія и роли коллатеральнаго кровообращенія, на которое тоже, пожалуй, можно смотрѣть какъ на «разумное» приспособленіе къ необычному для даннаго организма случаю» (114).

Послѣдняя глава посвящена психологіи высшихъ животныхъ. Авторъ, пользуясь, главнымъ образомъ, упомянутымъ сочиненіемъ Моргана («Привычка и инстинктъ») останавливается на анализѣ такихъ явленій изъ жизни птицъ, какъ паразитическая дѣятельность кукушки и постройка гнѣздъ. Въ концѣ статьи авторъ посвящаетъ нѣсколько строкъ вопросу о природѣ эмоцій, высказываясь въ сторону извѣстной фізіологической теоріи Джемса. Но въ общемъ эта глава слишкомъ кратко трактуетъ сложный и интересный вопросъ о психикѣ высшихъ животныхъ и, конечно, далеко не исчерпываетъ предмета.

Таково въ самыхъ общихъ чертахъ, содержаніе новаго произведенія г. Вагнера. По своимъ внутреннимъ качествамъ оно гораздо ниже его вышеназваннаго сочиненія («Вопросы зоопсихологіи»), трактующаго сходные предметы. Здѣсь почти совсѣмъ нѣтъ новыхъ самостоятельныхъ изслѣдованій, подобныхъ тѣмъ, на которыя авторъ опирался въ первомъ произведеніи, нѣтъ той оригинальности въ постановкѣ проблемъ, которая характеризуетъ «Во-

просы зоопсихологіи». Правда, это только «популярныя лекціи», а не ученое сочиненіе,—но, къ сожалѣнію, въ немъ есть и такія отрицательныя стороны, которыя могутъ ослабить значеніе этой книжки именно какъ руководства для самообразованія. Такъ, сюда можно отнести неравномѣрность въ распредѣленіи матеріала, ибо, какъ мы уже говорили, психологіи высшихъ животныхъ удѣлено слишкомъ мало мѣста сравнительно съ важностью и интересомъ предмета. Далѣе, нужно упомянуть о нѣкоторой небрежности автора въ отношеніи къ цитаци тѣхъ сочиненій, на которыя ему часто приходится ссылаться (это далеко не безразлично для лицъ, которыя пожелали бы познакомиться съ подлинными сочиненіями упоминаемыхъ натуралистовъ). Такъ, г. Вагнеръ иногда приводитъ выдержки изъ Дарвина, не называя самаго сочиненія; говоритъ достаточно объ изслѣдованіяхъ Ферворна и ни разу не упоминаетъ заглавія самой книги; дѣлаетъ иногда цитаты совсѣмъ не ясныя, какъ, наприм., *American Psych.* (очевидно, *Journal of Amer. Psychology*). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ авторъ вовсе не называетъ статьи, на основаніи которой сдѣлано изложеніе (такъ, наприм., взгляды Ферворна и Бинэ изложены въ значительной степени по статьѣ «Психофизиологическія изслѣдованія надъ микроорганизмами», помѣщенной въ 33-й кн. «Вопросовъ Философіи»). Наконецъ, нужно отмѣтить растянутость изложенія отдѣльныхъ главъ (наприм. 4-й), въ связи съ нѣкоторыми стилистическими недостатками, а также множество опечатокъ, особенно по отношенію къ собственнымъ именамъ (Тревирунусъ, Кандильякъ, Рейморусъ, *Voisel* и др.). Несомнѣнно, всѣ эти недостатки могутъ умалить значеніе этой книжки, исполненіе которой не вполне соотвѣтствуетъ замыслу, вызывающему къ себѣ только сочувствіе.

Н. Виноградовъ.

Фридрихъ Гюдль. Давидъ Юмъ, его жизнь и философія. Переводъ съ нѣмецкаго А. А. Мейера. Изданіе А. Ю. Манюцкой. Москва, 1901, 147 стр.

Юму особенно не посчастливилось на русской почвѣ. Кромѣ «Автобіографіи» и «Опытовъ» (экономическихъ), не такъ давно переведенныхъ въ «Библіотекѣ экономистовъ» г. Солдатенкова, мы имѣемъ только архаическіе переводы той же автобіографіи и двухъ совсѣмъ второстепенныхъ вещей изъ произведеній Юма (Жизнь Давида Гумма, имъ самимъ описанная, перев. съ англ.

Ив. Марковъ. М. 1781. Давидъ Гюмъ. Наука къ познанію роскоши, перевелъ съ англ. Ѳ. Левченковъ, Спб. 1776. Гюмъ. О населенности древнихъ народовъ, перев. съ англ. Н. Муравьевъ. Спб. 1806); капитальныя же творенія Юма «*Treatise on human nature*» и «*Inquiry concerning human understanding*» еще ждутъ своего переводчика. Философская литература о Юмѣ у насъ тоже совершенно отсутствуетъ. Поэтому можно только привѣтствовать появленіе на русскомъ языкѣ работы Іодля, которая пытается представить очеркъ всей философіи Юма. Но мы этимъ совѣмъ не хотимъ сказать, что выборъ переводчика былъ вполне удаченъ: нѣтъ, диссертация Іодля далеко не самое лучшее пособіе для ознакомленія съ философіей Юма, хотя, какъ извѣстно, литература о Юмѣ и на Западѣ не можетъ почитаться очень богатой. Главное преимущество этой книжки, въ сравненіи съ другими сочиненіями о Юмѣ, ея относительная систематичность, которой не достаетъ работѣ Huxley (Hume, London, 1879) и отчасти даже болѣе обстоятельной диссертации Compaugé (*La philosophie de D. Hume*, Toulouse, 1873). Но это качество можно было бы встрѣтить въ позднѣйшемъ очеркѣ философіи Юма, принадлежащемъ Knight'у (Hume. *Philosophical classics for Engl. readers*, London, 1887) и написанномъ вполне научно и въ то же время популярно. Нужно помнить при этомъ, что книжка Іодля вышла раньше всѣхъ этихъ сочиненій (въ 1872 г.) и слѣдовательно не даетъ свѣдѣній какъ объ изданіяхъ и переводахъ сочиненій Юма, такъ и о литературѣ—за позднѣйшее время. Благодаря этому, съ первыхъ же страницъ работы Іодля мы встрѣчаемся съ устарѣlostью или неполнотою сообщаемыхъ данныхъ, что особенно важно для лицъ, которыя, начавши знакомство съ Юмомъ съ этой именно книжки, пожелали бы впослѣдствіи расширить и углубить свои познанія въ избранной области. Такъ уже въ первой главѣ, при ознакомленіи съ источниками для философіи Юма, читатель не найдетъ свѣдѣній о позднѣйшемъ прекрасномъ изданіи произведеній Юма Grose and Green, не встрѣтитъ извѣстій какъ о нѣмецкихъ переводахъ Юма (въ «Философской библіотекѣ» Кирхмана), такъ и о французскихъ—Pillon et Repouvier. Само собою понятно, что здѣсь не можетъ быть упоминанія о названныхъ сочиненіяхъ Compaugé, Huxley, Knight'a. Большой полноты и обстоятельности также можно было бы пожелать и отъ слѣдующей главы, которая носитъ заглавіе: «Общая точка

зрѣнія и методъ Юма». Изложеніе «Ученія о познаніи», заключающееся въ дальнѣйшей главѣ, несмотря на относительную полноту, страдает иногда нѣкоторою неясностью и неопредѣленностью. Особенно это нужно сказать по поводу тѣхъ мѣстъ, гдѣ трактуется знаменитая теорія причинности Юма. Жаль, что авторъ пользуется здѣсь больше Treatise, чѣмъ Inquiry, благодаря чему въ изложеніи не получается желательной рельефности. При этомъ собственныя критическія замѣчанія Юдля едва ли отличаются полною убѣдительностью. Далекое не всякій согласится съ нимъ, что «мы дѣйствительно имѣемъ непосредственное воспріятіе причинности», что «отношеніе причинности не только дано какъ воспріятіе, но мы получаемъ (въ извѣстныхъ случаяхъ) полную увѣренность и въ его объективной дѣйствительности, потому что мы можемъ видѣть въ немъ дѣйствительное отношеніе нашего собственнаго бытія» (51). Напрасно авторъ беретъ себѣ въ союзники только Бенеке, а не Мэнъ-де-Бирана у котораго онъ могъ бы позаимствовать болѣе, тонкіе, хотя, быть можетъ, тоже не всегда основательные аргументы. По отношенію къ воспріятію внѣшняго міра Юдль пытается остаться на точкѣ зрѣнія Юма, но это удается ему не безъ нѣкотораго противорѣчія, ибо у Юма нѣтъ такого отчетливаго разграниченія въ пониманіи причинности, и онъ не находитъ логическаго оправданія для причиннаго заключенія одинаково какъ по отношенію къ внѣшнему опыту, такъ и по отношенію къ внутреннему. Вообще, повторяемъ, эта самая важная часть сочиненія нуждалась бы въ гораздо болѣе рельефномъ изложеніи, такъ какъ въ теперешнемъ своемъ видѣ она не даетъ опредѣленнаго отвѣта на вопросъ, возникающій у всякаго читателя: въ чемъ же заключается скептицизмъ Юма, о которомъ извѣстно всѣмъ даже мало знакомымъ съ исторіей философіи, хотя далеко не всѣ ясно представляютъ себѣ, въ чемъ же именно сомнѣвался Юмъ.—Двѣ послѣднія главы («Аффекты и воля» и «Философія морали») даютъ обстоятельное изложеніе психологіи чувствованій и воли — съ одной стороны и моральной философіи—съ другой. Большею полнотою отличается послѣдняя часть. Мы ничего не будемъ говорить о философіи религіи, ибо глава, посвященная этому предмету и заключающая въ подлинникѣ 40 стр., совершенно отсутствуетъ въ русскомъ переводѣ. Въ концѣ своего сочиненія Юдль, къ сожалѣнію, не останавливается на выясненіи той роли,

которую играли философскія воззрѣнія Юма въ дѣлѣ развитія позднѣйшей психологіи и гносеологіи, и вообще недостаточно отдѣляетъ историко-философское значеніе Юма. Правда, въ подлинникѣ имѣются пять страницъ «заключенія», которыя также опущены въ русскомъ переводѣ, но онѣ слишкомъ блѣдны и не даютъ того, что представляется въ данномъ случаѣ желательнымъ.

Въ русскомъ переводѣ, какъ мы уже упоминали, нѣтъ главы о философіи религіи, каковой пропускъ едва ли зависѣлъ отъ воли переводчика; но послѣдній долженъ бы упомянуть о существованіи этого отдѣла въ подлинникѣ. Въ общемъ переводъ можно признать удовлетворительнымъ, — читается онъ легко и вѣрно передаетъ оригиналъ. Впрочемъ, мы не можемъ не отмѣтить нѣкоторыхъ неточностей и неясностей, правда, не особенно существенныхъ. Такъ, «moral subjects» переводится «вопросы морали» (3), хотя точнѣе нужно было бы сказать «моральные предметы» или «предметы моральныхъ наукъ», ибо слово «moral», какъ извѣстно, у англичанъ имѣетъ болѣе широкое значеніе, чѣмъ у насъ, и противопоставляется «physical» или «natural». «Spannkraft» передается словомъ «эластичность» (98), хотя въ данномъ случаѣ разумѣется особый подъемъ духа, особенная напряженность, которая совсѣмъ не покрывается терминомъ, указывающимъ на нѣчто очень растяжимое и неустойчивое. Приводя названіе аффекта «смиреніе», переводчикъ дѣлаетъ примѣчаніе, что этотъ терминъ можно перевести словомъ «уныніе». Но какой же «этотъ терминъ»? Вѣдь здѣсь должно быть поставлено выраженіе подлинника (очевидно, *humility*). Напрасно переводчикъ замѣчаетъ, что переводъ «Опыта» Локка изданъ Психологическимъ Обществомъ: послѣднее не имѣетъ никакого отношенія къ этому изданію.

Къ переводу приложены «критическія замѣчанія къ теоріи познанія Юма», извлеченныя изъ извѣстнаго сочиненія К. Геринга «Система критической философіи».

Н. Виноградовъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

O. Behling. Eindruecke eines Deutschen empfangen von Iwanow's Gemaelde «Die Bergpredigt». Riga. 1901. Стр. 90.

Полное собраніе сочиненій В. Г. Бѣлинскаго. Подъ редакціей и съ примѣчаніями С. А. Венгерова. Томъ IV. Спб., 1901. Стр. 574. Ц. 1 р. 25 к.

Р. Л. Гарнеръ. Языкъ обезьянъ. (The speech of monkeys by R. L. Garner). Переводъ съ англ. С. Л. Халютина. Подъ редакціей В. В. Битнера. Спб., 1901. Стр. 84. Ц. 50 к.

Семень Грузенбергъ. Нравственная философія Шопенгауэра. Критика основныхъ началъ философіи Шопенгауэра. Спб., 1901. Стр. 108. Ц. 1 р. 25 к.

Извѣстія восточно-сибирскаго отдѣла Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Иркутскъ, 1895. Стр. 230+4.

Кавказскіе курорты. Иллюстрированный путеводитель на 1901 годъ. Изданіе Управленія Кавказскихъ минеральныхъ водъ. Стр. 95+15.

Н. Карѣвъ. Мысли о сущности общественной дѣятельности. Изд. 2-е, дополненное. Спб., 1901. Стр. 173. Ц. 50 к.

Ф. С. Комарскій. Семейный университетъ. Курсъ третій. Вып. XI (II). Спб., 1901.

Д. Мережковскій. Толстой и Достоевскій. Спб., 1901. Стр. 366. Ц. 2 р. 50 к.

И. М. Перликъ. О военныхъ бесѣдахъ. Ахалцихъ, 1901. Стр. 20.

Протоиерея Ст. Семенова. Размишления върху единството на христовата църква и необходимостта отъ вселенски съборъ. Стр. 30. Пловдивъ, 1901.

Seventeenth annual report of the Bureau of American Ethnology o the secretary of the Smithsonian institution 1895—96 by J. W. Powell director. Part. 2. Washington, 1898. Стр. 477—749.

Т. Соловьевъ. Вниманіе какъ органическая сила. Опытъ біологической теоріи вниманія. Спб., 1901. Стр. IX+363. Ц. 1 р. 50 к.

Сергій Шараповъ. Борозды. Вып. 7. (Томъ III). Москва, 1901. Стр. 84. Ц. 30 к.

Энциклопедическій словарь. Томъ XXXII. Судходные сборы — Таицы. Изданіе Ф. А. Брокгаузъ (Лейпцигъ), И. А. Ефронъ (С.-Петербургъ). Спб. 1901.

Извѣстія и замѣтки.

Поправка. Въ № 57 «Вопросовъ Философіи и Психологіи» на стр. 139 II-го отдѣла въ статьѣ И. Н. Холчева «Объ индивидуальныхъ колебаніяхъ вниманія» строка 7-я, послѣ слова *выводовъ* пропущено слѣдующее: При постановкѣ нами опытовъ для анализа процессовъ вниманія по методу простыхъ реакцій выяснились чрезвычайно любопытные результаты въ этомъ смыслѣ. Опыты были организованы въ продолженіе 1899—1900 гг. Установка повторена по Dwelschauyers'у. (Записки психологической лабораторіи А. А. Токарскаго, кн. 5. Разница между нашей постановкой и указанной въ книгѣ 5-й *Записокъ* заключается въ томъ, что интервалль градуированъ нами нѣсколько постепеннѣе, чѣмъ у Dwelschauyers'a. Эти перемѣны вызваны были заявленіями реагентовъ о томъ, что не всякій интервалль для нихъ удобенъ: при нѣкоторыхъ интервалахъ вниманіе работаетъ легко и свободно, и эта работа сопровождается положительнымъ чувственнымъ тономъ; при другихъ этого нѣтъ. Такое замѣчаніе вызвало предположеніе о существованіи для каждаго реагента субъективнаго интервалла и заставило медленно градуировать промежутокъ между сигналомъ и раздраженіемъ, чтобы такимъ путемъ эмпирически нащупать индивидуальный интервалль).

Обзоръ журналовъ.

Mind. Vol. IX, New Series №№ 33—36, январь—февраль 1900.

G. F. Stout.—Воспріятіе перемѣны и длительности.

Авторъ ставитъ слѣдующій вопросъ: «Когда мы воспринимаемъ временный процессъ, какъ таковой, то посколькy и въ какомъ смыслѣ при этомъ бываетъ необходимо, чтобы при воспріятіи послѣдующихъ частей въ нашемъ сознаніи было дано воспроизведеніе предшествовавшихъ частей временнаго ряда?» Рѣшеніе этого вопроса важно не только для психологіи, но и для метафизики. Многіе, какъ, напримѣръ, Гринъ, утверждаютъ, что сознаніе послѣдовательности не должно само быть послѣдовательностью и что, слѣдовательно, для того, чтобы мы знали, что В слѣдуетъ за А, нужно, чтобы и А и В существовали одновременно въ нашемъ сознаніи. Необходимость этого считается нѣкоторыми самоочевидною; однако, способъ, какимъ этотъ процессъ можетъ совершиться не только не очевиденъ, но и, вообще, весьма трудно опредѣлимъ. Авторъ разсматриваетъ двѣ новѣйшія работы, касающіяся даннаго вопроса: работы Шумана и Мейнонга. Шуманъ утверждаетъ, что ни для воспріятія послѣдовательности, ни для оцѣнки отношеній интенсивности или качества ощущеній нѣтъ надобности въ томъ, чтобы въ нашемъ сознаніи была группа образовъ, удержанныхъ памятью. Такъ, напримѣръ, хотя сужденіе объ отношеніи между интенсивностью двухъ какихъ-нибудь звуковъ и предполагаетъ предварительное воспріятіе этихъ звуковъ, однако, нѣтъ надобности, чтобы оба эти воспріятія являлись составными элементами сужденія. Конечно, въ моментъ появленія второго звука должно существовать какое-либо послѣдовательное дѣйствіе (after-effect) перваго, но нѣтъ

надобности, чтобы это былъ образъ, сохраненный памятью: достаточно предположить просто нѣкоторое физиологическое или психологическое предрасположеніе (*disposition*). Шуманъ утверждаетъ, что самонаблюденіе не даетъ основанія предполагать возможность продолженія перваго звука до возникновенія втораго. Иную позицію занялъ Мейнонгъ. Но, по словамъ Стаута, его защита болѣе вредна для вышеуказанной теоріи, чѣмъ даже нападеніе Шумана. Ибо и онъ рѣшительно утверждаетъ, что самонаблюденіе не даетъ ни малѣйшей поддержки этой теоріи. Если для сознанія движенія какого-либо тѣла отъ точки А до точки В мы должны были бы имѣть въ памяти образъ этого тѣла во всѣхъ его положеніяхъ между А и В, то намъ представилось бы все это пространство наполненнымъ движущимся тѣломъ; эту видимость наполненія всего пространства движущимся тѣломъ мы имѣемъ, напримѣръ, при созерцаніи быстрого круговаго движенія горящаго угля, но именно здѣсь-то мы и не воспринимаемъ движенія: мы видимъ только огненный кругъ. Однако, вполне признавая, что самонаблюденіе не открываетъ образовъ, сохраненныхъ памятью, Мейнонгъ полагаетъ, что для сужденія объ отношеніи, все-таки, нужно какое бы то ни было сохраненіе относящихся элементовъ. Стаутъ вполне присоединяется къ утвержденію, что для этого достаточно простаго физиологическаго и психологическаго предрасположенія.

Henry Sidgwick. — Критеріи истины и заблужденія.

Когда, благодаря прогрессу мысли, мы узнаемъ, что извѣстное положеніе, считавшееся прежде истиннымъ, ошибочно, то обыкновенно просто только отказываемся отъ этого положенія, пожалуй, присоединя къ этому еще и разсмотрѣніе частныхъ причинъ, обусловившихъ возникновеніе ошибки. Но философскій умъ не можетъ остановиться на этомъ: онъ не ограничивается вопросомъ объ ошибочности какого-либо отдѣльнаго положенія, онъ изслѣдуетъ вопросъ о возможности возникновенія ошибочныхъ умозаключеній вообще. Авторъ намѣренъ изслѣдовать вопросъ о критеріи истины; настоящую же свою статью онъ посвящаетъ критикѣ существующихъ критеріевъ. Декартъ считалъ критеріемъ истины ясность и отчетливость сознанія. Авторъ не считаетъ критерій Декарта совершенно бесполезнымъ; однако, онъ указываетъ, что нѣкоторыя сужденія кажутся совершенно

ясными и отчетливыми до тѣхъ поръ, пока какимъ-либо косвеннымъ путемъ не будетъ доказана ихъ ошибочность. Милль, разсматривая вопросъ о томъ, при какихъ условіяхъ наблюденный нами фактъ можетъ считаться истиннымъ, говоритъ, что единственное условіе этого состоитъ въ томъ, чтобы этотъ фактъ былъ дѣйствительно наблюденъ, т. е. чтобы было дано только наблюденіе, безъ всякой примѣси вывода. Но мы никогда не можемъ быть гарантированы отъ того, что то, что мы считаемъ наблюденіемъ, не включаетъ въ себѣ вывода. Поэтому, несмотря на то, что эмпирической критерій Милля можетъ быть весьма полезенъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, онъ не можетъ дать твердой основы для научнаго сужденія. Спенсеръ предложилъ третій критерій: немислимость отрицанія. Авторъ признаетъ достоинства этого критерія; онъ даже полагаетъ, что этотъ критерій предлагается нами, болѣе или менѣе сознательно, при всякомъ обсужденіи вопроса объ истинности утвержденія. Однако, по мнѣнію автора, и этотъ критерій не даетъ твердой основы для сужденія. Онъ подверженъ тому же упреку, какъ и критерій Декарта: мы никогда не можемъ быть увѣрены, что отрицаніе извѣстнаго сужденія дѣйствительно немисливо.

F. H. Bradley.—Защита феноменализма въ психологіи.

Въ томъ, что феноменализмъ есть единственная правильная точка зрѣнія въ психологіи, говоритъ авторъ, я убѣжденъ такъ же твердо, какъ и въ томъ, что онъ совершенно не имѣетъ смысла въ метафизикѣ. Однако, феноменализмъ и въ психологіи имѣетъ противниковъ, доводы которыхъ авторъ рѣшилъ разсмотрѣть въ настоящей статьѣ. Намъ говорятъ, что душа едина, а у феноменалистовъ она этого единства не имѣетъ. Но психологическій феноменализмъ, не касаясь вопроса о конечномъ единствѣ души, признаетъ ея качественную тождественность. Затѣмъ говорятъ, что съ феноменалистической точки зрѣнія въ душѣ не должно существовать ничего, кромѣ переживаемаго въ данный моментъ. Но душа *есть* приобретенныя ею предрасположенія (The soul... is the dispositions which it has acquired). Затѣмъ авторъ разсматриваетъ еще слѣдующія возраженія: «въ опытѣ даны не только явленія, но и идеи и сужденія о вещахъ, такимъ образомъ въ каждомъ событіи остается неанализуемый элементъ». Но вѣдь все испытываемое нами, испытывается какъ явленіе.

«Но мы хотимъ знать о душѣ нѣчто реальное, а ваши явленія есть абстракція, ваши законы—фикція». Подобное замѣчаніе приложимо ко всякой наукѣ, останавливающейся передъ изслѣдованіемъ метафизическихъ вопросовъ. «Но психологія не можетъ быть отдѣльною наукою, ибо нѣтъ ничего, что не было бы дано нашему духу». Но отдѣльная наука не требуетъ непременно отдѣльнаго предмета, а только отдѣльной точки зрѣнія на предметъ.

Ferdinand Tönnies—философская терминологія (окончаніе).

Howard V. Knox.—Опроверженіе эмпиризма Гринномъ.

Попытка Грина отождествить природу, человѣческій духъ и божественное сознаніе совершенно не удалась, а его ученіе о мышленіи, лежащемъ внѣ времени, дѣлаетъ невозможными не только психологію, но и философію.

Hugh MacLoll.—Символическое разсужденіе.

Это—продолженіе статьи, первая часть которой была напечатана въ январѣ 1880 г., а вторая—въ октябрѣ 1897 г.

J. E. Mc Taggart.—Гегелева обработка категорій идеи.

E. Westermarck.—Замѣтки о предикатахъ нравственныхъ сужденій.

Что различные предикаты нравственныхъ сужденій въ концѣ концовъ основаны на эмоціяхъ одобренія или негодованія, это, говоритъ авторъ, кажется мнѣ фактомъ, который тщетно пытаются отрицать представители интеллектуальной этики. Безъ подобныхъ эмоцій никакихъ нравственныхъ предикатовъ не существовало бы. Въ современной этикѣ понятіе «должнаго» (ought) обыкновенно занимаетъ центральное положеніе среди нравственныхъ предикатовъ, и весьма часто на него смотрятъ, какъ на понятіе конечное и неанализуемое. Однако, понятіе «должнаго» легко разложить. Прежде всего въ него включено стремленіе (conation). Въ понятіи долга (duty), нравственное содержаніе котораго тождественно съ понятіемъ должнаго (ought) этотъ элементъ стремленія не такъ очевиденъ. Тѣсно связаннымъ съ этимъ элементомъ стремленія является другой элементъ должнаго: его повелительность. Идеи «должнаго» и «долга» вытекаютъ изъ того же источника, какъ и идея «неправды» (wrong), т.-е. изъ

эмоціи негодованія. Сказать, что человѣкъ долженъ что - либо сдѣлать, значитъ то же, что сказать, что онъ поступитъ дурно, если этого не сдѣлаеть. А нравственная неправильность (wrongness) какого - либо дѣянія есть не что иное, какъ способность этого дѣянія вызывать у насъ нравственное негодованіе. Правильное (right) получаетъ свое значеніе отъ должнаго. Само по себѣ «правильное» имѣетъ лишь отрицательный характеръ: такъ, «правильно» не убивать, не грабить и т. п., но мы не считаемъ достойнымъ похвалы то обстоятельство, что извѣстный человѣкъ не убиваетъ и не грабитъ. Связаннымъ съ понятіемъ «правильнаго» является и понятіе «справедливости» (justice). Въ понятіи справедливаго выдвигается впередъ идея безпристрастности. Справедливое является видомъ правильнаго и, слѣдовательно, возникаетъ изъ нравственнаго негодованія. Такимъ образомъ, всѣ выше перечисленные предикаты возникаютъ изъ чувства нравственнаго негодованія. Перейдемъ теперь къ предикатамъ, возникающимъ изъ чувства одобренія. Главнѣйшій изъ нихъ есть предикатъ «хорошаго» (good). «Хорошее» обыкновенно отождествляютъ съ «правильнымъ», но это — заблужденія. Мы не называемъ хорошимъ человѣка за то, что онъ не убиваетъ своего сосѣда, хотя его поведеніе правильно. «Добродѣтель» обозначаетъ извѣстное расположеніе духа, характеризуемое какимъ-либо специальнымъ видомъ «хорошаго» поведенія; наприм., тотъ, кто постоянно справедливъ, тотъ обладаетъ добродѣтелью справедливости. Подобно понятіямъ «хорошаго» и «добродѣтельнаго» и понятіе «достохвальнаго» (meritorius) возникаетъ изъ эмоціи одобренія, но въ то время, какъ первыя понятія означаютъ только тенденцію къ возникновенію этой эмоціи, «достохвальное» указываетъ на то, что имѣется уже полное право на требованіе похвалы и одобренія. Нравственно индифферентное и сверхъ-обязательное являются видами внѣ-обязательнаго. Попытка сдѣлать всякое, даже самое незначительное, дѣйствіе предметомъ нравственнаго обсужденія не можетъ быть теоретически обоснована и является лишь льстивымъ подношеніемъ идолу Долга.

R. В. Haldane.—Проф. Мюнстербергъ, какъ критикъ категорій.

Ученіе Канта породило два могучія философскія теченія: во-первыхъ, гегеліанство, во-вторыхъ, философію Шопенгауэра. Гегель не признавалъ отличія формы отъ матеріала въ опытѣ. Онъ

не признавалъ дѣленія на элементы, данные чувственностью, умомъ и разумомъ. Для него опытъ не могъ быть разбиваемъ на части. И если, говорилъ онъ, мы забываемъ, что категоріи имѣютъ только условное значеніе, то мы неизбежно наталкиваемся на противорѣчія. Мюнстербергъ въ своей книгѣ «Psychology and life» подвергаетъ категоріи критикѣ съ иной точки зрѣнія: съ точки зрѣнія философіи Шопенгауэра. Его точка зрѣнія такова. Если воля есть то, что дѣлаетъ возможнымъ и творитъ объективный міръ опыта, то спеціальныя науки, работающія въ области опыта, должны рассматриваться, какъ отвлеченія съ точки зрѣнія извѣстныхъ категорій. Такъ, напримѣръ, если мы хотимъ расширить нашу количественную точку зрѣнія на міръ и начинаемъ, положимъ, съ изученія треугольника, то мы должны отвлечься отъ всѣхъ отношеній цвѣта и т. п. Подобнымъ же образомъ и психологія стремится рассматривать міръ со своей исключительной точки зрѣнія, слѣдовательно, и ея пріемъ есть пріемъ искусственный, она приходитъ къ признанію своихъ атомовъ: ощущеній. Воля не можетъ быть объектомъ ея наблюденія, поэтому психологія прибѣгаетъ къ подстановкѣ (substitution); она отождествляетъ реальную личность съ психологическимъ организмомъ, и называетъ волею группу условій, которыя фізіологически и психологически опредѣляютъ дѣйствія этого организма.

С. Е. Myers.—Витализмъ, краткое историческое и критическое обзорѣніе (двѣ статьи).

Dr. G. E. Moore.—Необходимость.

Цѣль статьи—опредѣлить смыслъ слова «необходимость», авторъ не задается вопросомъ о томъ, что необходимо, а изслѣдуетъ только, что означаетъ собою употребляемый иногда нами предикатъ необходимости. Повидимому существуетъ три класса предметовъ, къ которымъ прилагаютъ предикатъ необходимости. Мы можемъ называть необходимою связь, или вещь, или предложеніе. Что же общаго бываетъ у всѣхъ этихъ необходимыхъ предметовъ? Всѣ они кажутся нашему уму принудительными. Мы сознаемъ себя принужденными вѣрить какъ въ то, что два предмета состоятъ въ извѣстномъ отношеніи между собою, такъ и въ то, что извѣстная вещь существуетъ и что извѣстное предложеніе правильно. Но сознаніе принудительности не можетъ быть отождествлено съ сознаніемъ необходимости. Ибо въ разныя времена и у различныхъ лицъ это чувство принудительности

сопровождаетъ различныя вѣрованія. Другой смыслъ «необходимости» таковъ: необходимыя истины суть такія истины, которыя *всегда* необходимы (Necessary truths... are always necessary). Но можетъ ли предикать вѣчности быть отождествленъ съ предикатомъ необходимости? Конечно, нѣтъ; ибо всякая истина, какъ таковая, есть истина вѣчная: она не есть какая-либо вещь, существующая въ извѣстный періодъ времени, а затѣмъ перестающая существовать. «Необходимость» можетъ имѣть еще третій смыслъ: смыслъ абсолютной достовѣрности. Но и этотъ смыслъ мы должны отвергнуть, ибо иногда то, что считается теперь абсолютно достовѣрнымъ, считалось прежде невозможнымъ, а то, что считается теперь невозможнымъ, иногда считалось достовѣрнымъ. Наконецъ, *всеобщая* достовѣрность, повидимому, болѣе другихъ кандидатовъ достойна чести быть отождествленною съ «необходимостью». Но это значить «всеобщая» достовѣрность? Когда мы говоримъ: «всѣ люди смертны», то мы собственно говоримъ: «человѣкъ всегда смертенъ». А въ такомъ случаѣ, всеобщность истины означаетъ ея вѣчность, и къ ней примѣнимы замѣчанія, высказанныя относительно вѣчности. Когда же мы говоримъ $5+7=12$, то вѣдь мы, собственно, не говоримъ, что *всѣ* 5 плюсъ *всѣ* 7 равны *всегда* 12; мы говоримъ о единичномъ случаѣ. «Необходимость» означаетъ только логическое первенство. Нѣтъ предложеній, которыя необходимы сами по себѣ, но они являются необходимыми, когда они логически связаны съ другими предложеніями, вытекающими изъ нихъ.

Mrs. Sophia Bryant.—Двойной эффектъ душевныхъ стимуловъ: контрастъ типовъ.

Авторъ опредѣляетъ душевный стимулъ, какъ такой, который можетъ вызвать перемѣну въ сознаниіи и который производитъ измѣненіе въ органѣ сознаниія. Можно задать такой вопросъ—существуютъ ли какія-нибудь данныя утверждать, что при возникновеніи душевнаго событія (mental event) возрастаніе сознаниія *per se* уменьшаетъ внутри-органическую дѣятельность или внѣшнее проявленіе дѣятельности? Такъ, на примѣръ, можно спросить: уменьшается ли мускульная дѣятельность при углубленіи сознаниія? Наблюденія позволяютъ предположить, что существуетъ основной контрастъ душевныхъ типовъ, основанный на несходствѣ въ распредѣленіи психо-физической энергіи между проявленіями физической и психической жизни. Когда происхо-

доть взрывъ психо-физической энергіи, то у однихъ большая часть ея потребляется на то, чтобы что-либо сдѣлать немедленно, а у другихъ—на внутренній процессъ сознанія. Такимъ образомъ существуютъ двѣ формы дѣйственности (agency): превращеніе энергіи внутри мозговыхъ центровъ и передача ея путемъ возбужденія другихъ центровъ, т.-е. эстетизмъ и кинезизмъ, какъ называетъ авторъ эти формы.

A. K. Rogres.—Абсолютное гегелианства.

Prof. G. J. Stokes.—Логическая теорія мнимой величины.

Еще де-Морганъ замѣтилъ, что соединительное «и» противоположно раздѣлительному «или». Противорѣча раздѣлительному предложенію, противорѣчащее является соединительнымъ. Подобный взглядъ даетъ намъ право сказать, что въ то время, какъ \sqrt{I} имѣетъ два корня: одинъ положительный, другой отрицательный, при чемъ оба эти корня раздѣлительно противопоставлены другъ другу, какъ альтернативные, $\sqrt{-I}$ имѣетъ тѣ же корни, то отнесенные другъ къ другу соединительно, а не раздѣлительно. Другими словами выраженіе \sqrt{I} просто означаетъ, что I помножена на другую единицу, имѣющую тотъ же знакъ, а выраженіе $\sqrt{-I}$ означаетъ, что единица помножена на другую единицу, имѣющую противоположный знакъ. И вся таинственность, присущая этому символу, сводится къ тому, что тождество, или равнозначность факторовъ признается только въ количественномъ отношеніи, но не распространяется на отношеніе качественное, выражаемое знаками $+$ и $-$. Поэтому символъ $\sqrt{-I}$ можно замѣнить символомъ $+(-)$. Авторъ затѣмъ разсматриваетъ приложеніе этой теоріи къ различнымъ математическимъ вопросамъ.

Miss E. C. Jones.—Опроверженіе дуализма Уордомъ.

Это—разборъ нѣкоторыхъ взглядовъ Джемса Уорда, высказанныхъ въ его книгѣ: *Naturalism and Agnosticism*.

Henry Sturt.—Критики ученія о *Summum Bonum*.

Бѣлая критика эвдемонизма. Авторъ находитъ, что эвдемонизмъ совершенно несовмѣстимъ съ духомъ практической нравственности новаго времени. Онъ коренится въ языческомъ міровоззрѣніи.

W. Caldwell.—Прагматизмъ.

Послѣднее время очень занимались, особенно въ американской литературѣ, вопросомъ о взаимоотношеніи ума и воли. Терминъ

«прагматизмъ» принадлежитъ одному изъ самыхъ выдающихся представителей этой литературы, Вильяму Джемсу, автору «Philosophical Conceptions and Practical Results» и «The will to Believe». «Прагматизмомъ» В. Джемсъ называетъ требованіе цѣнить теоретическія построения по ихъ практическимъ результатамъ. Съ какой точки зрѣнія нападали на это ученіе его противники, видно по тѣмъ кличкамъ, которыя они ему давали: «Ирраціонализмъ», «Романтизмъ», «Замаскированный скептицизмъ», «Философія реакціи, или Догматической теологіи», «Философія авторитета, или каприза» и т. п. Авторъ, цитируя слова Бредли: «Чистый интеллектъ обнаружилъ свою неспособность объяснить всѣ явленія», указываетъ на то, что чистый интеллектъ всегда приведетъ насъ къ туманной «вещи въ себѣ». Напротивъ, «Прагматизмъ», или «Практилизмъ», *при содѣйствіи немногочисленныхъ предпосылокъ* можетъ дать важное философское обобщеніе, не только касательно отношенія ума и воли, но и касательно отношенія мышленія и дѣйствительности. Но для этого прагматизму нужно дать теоретическую обосновку нѣкоторымъ своимъ основнымъ пунктамъ, напримѣръ, вопросу объ отношеніи субъекта къ міру и вопросу о человѣческихъ потребностяхъ. В. Джемсъ не выяснилъ связи между достовѣрностью въ сферѣ нравственныхъ явленій и достовѣрностью въ сферѣ явленій физическихъ.

F. C. S. Schiller.—Концепція *ἐνέρχεια ἀκίνησιας*.

Цѣль этой статьи, говоритъ авторъ, вывести изъ незаслуженнаго забвенія аристотелевъ идеаль Бытія, изложить его природу, освободить его изъ парадоксовъ, которые, при поверхностномъ взглядѣ, въ немъ заключаются, и показать, что лишь онъ одинъ можетъ удовлетворить интеллектуальнымъ и эмоціональнымъ требованіямъ предлагаемымъ нами къ концепціи Бытія.

W. R. В. Gibson.—Принципъ наименьшаго дѣйствія, какъ психологическій принципъ.

Принципъ наименьшаго дѣйствія есть обобщеніе механики и, какъ таковой, онъ можетъ не имѣть никакого отношенія къ психологіи. Общій его смыслъ, есть утвержденіе, что тѣло, передвигаясь отъ одной точки къ другой, будетъ слѣдовать по пути, требующемъ наименьшей работы. Можетъ ли этотъ принципъ имѣть примѣненіе въ психологіи? Психологія занимается дѣятельностью индивидуальнаго сознанія, но смѣна состояній сознанія не есть простое гераклитовское теченіе вещей, а есть

явленіе душевнаго развитія, конечный психологическій принципъ есть принципъ единства сознанія. Но душевный принципъ не есть явленіе того же порядка, какъ и механическая работа. Душевный принципъ есть жизненный, рациональный процессъ, сознательное усиліе (*a conscious striving*). Поэтому единство душевнаго процесса предполагаетъ не только нѣкоторую отвлеченную непрерывность, вродѣ той, которая дана въ единствѣ движенія въ пространствѣ отъ одной точки къ другой, но еще и непрерывность чего-то возрастающаго и возрастающаго путемъ мышленія; ибо всякое увеличеніе ловкости или пониманія, приобрѣтенное нами втеченіе процесса, утилизуется для дальнѣйшихъ приобрѣтеній. Принципъ наименьшаго дѣйствія въ приложеніи къ психологіи означаетъ только непрерывность интереса въ одномъ направленіи. Душевный процессъ зависитъ отъ удаленія всего чуждаго основной темѣ размышленія. Научное сознаніе стремится не къ экономіи дѣйствія, а къ ясности мышленія и вѣрности дѣйствительности.

R. R. Marett.—Нормальное я: формула для эволюціонной этики.

Нормальное «я» есть лучшая форма, которую конкретная природа эволюціонной этики позволяетъ намъ сбѣ представить. Это есть форма, или «содержаніе», которое инстинктъ, привычка, традиція и самое тщательное размышленіе указываютъ типично мудрому и хорошему человѣку, какъ лучшее для него. Несмотря на частичныя затрудненія, связанныя съ этимъ понятіемъ, все-таки именно его должна поставить этическая наука во главѣ своихъ обобщеній. И во всякомъ случаѣ оно есть нѣчто гораздо болѣе реальное, чѣмъ «племенное я» Клиффорда.

Urjö Hirn.—Психологическое и социальное изученіе искусства.

Статья эта есть введеніе къ большой книгѣ. Авторъ разсматриваетъ не-эстетическіе элементы исторіи искусствъ. Когда говорятъ, что истинное искусство имѣетъ цѣлью себя самого, то забываютъ существованіе множества интересовъ личныхъ, религиозныхъ, политическихъ и нравственныхъ, присущихъ творцамъ произведеній искусства. Я думаю, говоритъ авторъ, что мы избѣжали бы многихъ споровъ, если бы ясно различали субъективныя стремленія отъ объективныхъ результатовъ.

П. Мокіевскій.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА

НА

„Научно-популярную библіотеку“**А. Маноцковой.****Для юношества и самоучекъ.**

I СЕРІЯ.

- № 1—*К. Петерсъ*—„Популярная минералогія“, 46 рисунковъ.
 № 2—*Проф. Г. Нусбаумъ*—„Основы біологіи“, 40 рисунковъ.
 № 3—*З. Герингъ*—„Основы полит. экономіи“, (Эконом. бесѣды).
 № 4—*Д-ръ Штерлингъ*—„Наука о здоровьи“ (Основы гігіены),
 13 рис.
 № 5—*Л. Жуарденъ*—„Общая ботаника“, 50 рисунковъ.
 № 6—*Ф. Піотровскій*—„Наука о погодѣ“ (Основы метеорол.),
 52 рис.
 № 7—*Проф. Нолль*—„Антропологія“, съ рисунками.
 № 8—*А. Заттлеръ*—„Популярная физика“, съ многочисленными
 рисунк.

Подписная цѣна на всю ПЕРВУЮ СЕРІЮ 4 р. съ перес.

(порознь подписка не принимается).

Внесшіе 4 р. получаютъ первые три нумера „Библіотеки“, имѣющіе выйти въ непродолжительномъ времени. Остальные нумера выйдутъ въ теченіе 1901 года.

Допускается разсрочка: 2 р. при подпискѣ и 2 р. при полученіи № 4-го (наложеннымъ платежемъ). По выходѣ изъ печати цѣна СЕРІИ будетъ повышена до 6 рублей.

ВТОРАЯ СЕРІЯ готовится къ печати (№№ 9—16). Въ составъ ея войдутъ руководства по зоологіи, физиологіи, астрономіи, химіи, бактериологіи, физиологіи растений, географіи и этнографіи (цѣльные и законченные очерки различныхъ странъ и народовъ), психологіи, логикѣ, исторіи, философіи и др. отраслямъ знанія.

Съ требованіями и подпиской обращаться въ Москву, магазинъ „КНИЖНОЕ ДѢЛО“ (отдѣленіе книгоиздател. и главный складъ изданій А. Ю. Маноцковой).

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1901 годъ

на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей старшаго возраста

ДѢТСКІЙ ОТДЫХЪ

(изданіе Е. В. Лавровой и Н. А. Попова).

21-Й ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Журналъ допущенъ въ ученическія бібліотеки всѣхъ низшихъ училищъ, въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки и въ библ. средн. учебн. завед.

Въ 1900 году въ журналъ принимали участіе: Е. Балобанова, П. Боборыкинъ, А. Бахтіаровъ, Е. Гославскій, П. Засодимскій, К. Лукашевичъ, Е. Ляцкій, А. Осиповъ, Н. Позняковъ, С. Порѣцкій, С. Поспѣловъ, К. Станюковичъ, В. Сысоевъ, В. Харузина, Н. Филитисъ, и другіе.

Составъ сотрудниковъ на 1901 годъ остается прежній. Кромѣ беллетристики и статей научнаго содержанія въ „Дѣтскомъ Отдыхѣ“ печатаются статьи, имѣющія цѣлью знакомить читателей съ важнѣйшими текущими событіями, о которыхъ дѣти узнаютъ изъ разговоровъ взрослыхъ. Такимъ образомъ „Дѣтскому Отдыху“ редація старается придать характеръ живого дѣтскаго періодическаго изданія. Иллюстрированныя свѣдѣнія объ изданіи журнала высылаются редакціей бесплатно. Цѣна на годъ съ дост. и перес.—6 руб.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ

во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и главной конторѣ журнала: С.-Петербургъ, Загородный проспектъ, 28.

Открыта подписка на 1901 годъ.

ДРЕВНІЙ МІРЪ,

ЖУРНАЛЪ ВСЕМІРНОЙ АРХЕОЛОГИИ и ИСТОРИИ,

будетъ выходить ежемѣсячно съ 1—15 февраля 1901 г.

Въ журналѣ **Древній Міръ** предполагается помѣстить описаніе научныхъ работъ и изслѣдованій экспедиціи, специально отправляемой лѣтомъ 1901 года въ одну изъ мѣстностей Россійской Имперіи, наименѣе изслѣдованную въ археологическомъ, историко-географическомъ и этнографическомъ отношеніяхъ. Подробности будутъ объявлены своевременно.

Подписная цѣна журнала **Древній Міръ** съ доставкой и пересылкой на годъ во всѣ мѣста Россійской Имперіи **12 руб.**

Подписныя деньги слѣдуетъ адресовать на имя главной конторы журнала **Древній Міръ**, въ г. Павловскъ С.-Петербургской губ.

Въ С.-Петербургѣ подписка принимается въ отдѣленіи конторы при антикварномъ, книжномъ и художественномъ магазинѣ Е. А. Иванова, Невскій, 43.

Редакторъ-издатель **К. Грузинскій.**

СЪ БЛАГОСЛОВЕНІЯ БОЖІЯ

открыта подписка на 1901 г. на еженедѣльный, иллюстрированный, религіозно-нравственный

НАРОДНЫЙ ЖУРНАЛЬ

4 рубля за годъ
съ пересылкой.**КОРМЧІЙ**

(четырнадцатый годъ изд.).

2 руб. 50 коп.
за полг. съ пер.

„Кормчій“ одобренъ Его Императорскимъ Высочествомъ, Государемъ Великимъ Княземъ Михаиломъ Николаевичемъ, какъ полезное чтеніе для солдатъ и рекомендованъ Имъ къ выпискѣ по Россійской артиллеріи.

Его Императорскимъ Высочествомъ, Государемъ Великимъ Княземъ Сергіемъ Александровичемъ рекомендованъ къ выпискѣ по войскамъ Московскаго военнаго округа.

Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія допущенъ въ бібліотеки народныхъ училищъ для вѣвкласснаго чтенія учащихся и взрослыхъ.

Училищнымъ совѣтомъ при Св. Синодѣ допущенъ въ бібліотеки церковно-приходскихъ школъ.

Одобренъ и рекомендованъ Епархіальными начальствами: Московскимъ, Костромскимъ, Пензенскимъ, Тульскимъ, Томскимъ, Енисейскимъ, Минскимъ, Астраханскимъ, Подольскимъ и Рижскимъ училищнымъ Совѣтомъ.

„Кормчій“ имѣеть своею главною цѣлью какъ и показываетъ и самое названіе, указывать православному христіанину тотъ истинно добрый путь ко спасенію, который церковію православной предначертанъ для всѣхъ чадъ ея.

„Кормчій“ предназначается для воскреснаго и праздничнаго чтенія въ христіанской семьѣ православнаго русскаго народа. Въ виду этого программа изданія его носить характеръ общедоступности какъ въ выборѣ статей для чтенія, такъ и въ формѣ ихъ изложенія.

Мѣ журналу будутъ украшаться рисунками религіозно-нравственнаго содержания съ соответствующими поясненіями въ текстѣ.

Въ 1901 году въ журналѣ „Кормчій“ попрежнему будетъ принимать участіе своими литературными трудами

ИЗВѢСТНЫЙ КРОНШТАДТСКІЙ ПАСТЫРЬ ОТЕЦЪ ІОАННЪ.

Адресъ редакціи: Москва, Б. Ордынка, д. Бажановой (кв. Протоіерея Скорбячу. ц.).

Редакторы: протоіереи { С. П. Ляпидевскій.
І. Н. Бухаревъ. Изд. сваяш. С. С. Ляпидевскій.

ХІІ ГОДЪ.

Вышла апрѣльская книжка

ВѢСТНИКА ВОСПИТАНІЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. Оригинальныя и переводныя статьи. Развитие научнаго міровоззрѣнія. Прив.-доц. *Николая Иванцова*.—О вліяніи учителя.—Соціологическія основы науки о воспитаніи. *Л. Сьдова*.—Монтескье о воспитаніи. *Е. Ловича*.—Слухъ нашихъ дѣтей и усѣбность ихъ школьныхъ занятій. *Д-ра Е. В. Членова*.—Къ реформѣ духовно-учебныхъ заведеній. *А. Сьова*.—II. Критика и бібліографія.—III. Рефераты и мелкія сообщенія.—IV. Хроника.—V. Приложенія.—VI. Объявленія.

Продолжается подписка на 1901 г.

Подписная цѣна: на годъ безъ дост. — 5 р., съ дост. и перес. — 6 р., въ полгода — 3 р.; съ перес. за границу — 7 р. 50 к. Для студентовъ и недостаточныхъ людей цѣна уменьшается на 1 р.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи: Москва, Арбатъ, Старо-Конюшенный пер., д. Михайлова, и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ.

Редакторъ-издатель д-ръ **Н. Ф. Михайловъ.**

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1901 ГОДЪ на еженедѣльную газету

ПРАВЪ,

выходящую безъ предварительной цензуры подъ редакціей прив.-доц. В. М. Гессена и Н. И. Лазаревского, при ближайшемъ участіи Г. В. Гессена, О. О. Грузенберга, пр.-доц. А. И. Каминка, В. Д. Набокова, проф. Л. И. Петражицкаго и пр.-доц. В. М. Устинова, по прежней программѣ.

Годовые подписчики получаютъ въ качествѣ приложеній: Сборникъ рѣшеній кассационныхъ департаментовъ и общаго собранія 1-го кассационныхъ департаментовъ и кассационныхъ департаментовъ Правительствующаго Сената и „Законодательный Вѣстникъ“, въ которомъ будутъ помѣщены всѣ республикованныя въ 1901 г. общія узаконенія, подлежащія внесенію въ Сводъ Законовъ, и тѣ указы Правител. Сената и административныя распоряженія, которые представляютъ существенное значеніе для разъясненія смысла законовъ.

Редакція даетъ годовымъ подписчикамъ „Правъ“ бесплатные отвѣты (въ количествѣ не болѣе 3-хъ) на юридическіе вопросы. Въ теченіе 1899 и 1900 гг. въ газетѣ „Право“ помѣстили статьи и замѣтки, слѣдующія лица:

К. К. Арсеньевъ, М. Бейлинь, В. Л. Бинштокъ, А. Л. Боровиковскій, В. И. Борткевичъ, А. Бугаевскій, Г. А. Бѣлковскій, пр.-доцентъ Ф. А. Вальтеръ, Г. Л. Вербловскій, М. М. Винаверъ, Ал. Н. Вольскій, проф. А. К. Вульффертъ, Л. В. Гантоверъ, М. И. Ганфманъ, В. Л. Глинка, М. С. Гольденвейзеръ, проф. А. Х. Гольмстенъ, пр.-доц. М. Б. Горенбергъ, Я. К. Городскій, Dr. Hans Gross, М. О. Грузенбергъ, пр.-доц. Н. В. Давыдовъ, И. С. Денисьевъ, Гр. А. Джаншиевъ, И. Дружина, проф. Н. Л. Дювернуа, В. Б. Ельдяевичъ, пр.-доц. А. А. Жижеленко, К. П. Змирловъ, проф. И. А. Ивановскій, Б. Кетрицъ, проф. В. Д. Кузьминъ-Караваевъ, Д. А. Левинъ, Д. Д. Лобановъ, М. А. Лозина-Лозинскій, В. О. Люстинь, А. Н. Мавлельштамъ, М. С. Маргулиесъ, П. Г. Мироновъ, Г. В. Михайловскій, В. Михалевицъ, Э. М. Моргулиесъ, проф. С. А. Муромцевъ, М. И. Мышь, В. А. Мякотинъ, пр.-доц. С. П. Никоновъ, Dr. Oertmann, Ф. И. Осеккій, М. Г. Осинскій, П. Э. Панкратьевъ, пр.-доц. М. Я. Пергаментъ, О. Я. Пергаментъ, пр.-доц. А. А. Пиденко, С. Ф. Платоновъ, П. А. Потѣхинъ, И. М. Рабиновичъ, Ф. И. Родичевъ, пр.-доц. Н. Н. Розинъ, М. И. Свѣшниковъ, В. И. Семескій, В. Д. Спасовичъ, Е. Н. Тарновскій, П. А. Тулубъ, Г. Тумановъ, И. М. Тютрюмовъ, И. О. Фесейко, проф. И. Я. Фойницкій, В. В. Хижняковъ, проф. П. П. Цитовичъ, проф. Н. М. Цытовичъ, И. Д. Чистяковъ, К. В. Шавровъ, Л. В. Шалландъ, Г. Шатровъ, проф. Г. Ф. Шершеневичъ, Вл. Шлезингеръ, Гр. И. Шрейдеръ.

Поставивъ въ числѣ своихъ задачъ ознакомленіе читателей съ существующей судебною и судебно-административною практикою, а также разработку этой послѣдней, „Правъ“ удѣляетъ широкое мѣсто судебнымъ отчетамъ, а также разбору рѣшеній, приговоровъ и административныхъ постановленій, представляющихъ принципиальный интересъ, при чемъ, между прочимъ начиная съ осени 1899 г., въ „Правѣ“ помѣщались отчеты о всѣхъ дѣлахъ, разсмотрѣнныхъ въ кассационныхъ департаментахъ Правительствующаго Сената.

Подписная цѣна: на годъ съ доставкой и пересылкой—7 р., на полгода—4 р. Допускается разсрочка: при подпискѣ 4 р. и къ 1 мая 3 р. За границу на годъ—10 р. Отдѣльные номера продаются по 20 к.

Главная контора: С.-Петербургъ, Дмитровскій пер., № 6.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА
НА 1901 ГОДЪ
на новый журналъ
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ВѢСТНИКЪ.

Изданіе Русскаго Библиологическаго Общества.

Журналъ выходитъ безъ предварительной цензуры 8 разъ въ годъ въ послѣднихъ числахъ каждаго мѣсяца (кромѣ лѣтнихъ мѣсяцевъ) книжками отъ 5 до 8 печатныхъ листовъ.

Въ журналѣ печатаются: научныя статьи и матеріалы, хроника ученой и литературной жизни, обзоры иностранной литературы о Россіи, отзывы и обзоры книгъ и статей преимущественно въ области исторіи русской литературы и русской исторіи; извѣстія, замѣтки и сообщенія по тѣмъ же вопросамъ, указатели и библиографическія работы, отчеты о дѣятельности Русскаго Библиологическаго Общества, объявленія.

Редакторы: М. Н. Мазаевъ, А. І. Лященко.

Подписная цѣна: 5 руб. въ годъ (съ доставкой и пересылкой).

Подписка принимается: 1) для городскихъ подписчиковъ въ книжномъ магазинѣ „Новаго Времени“; 2) для иногороднихъ—въ редакціи „Литературнаго Вѣстника“, С.-Петербургъ, Подольская ул., д. 11, кв. 12.

20 марта 1901 года

начнетъ выходить въ г. Керчи ежедневно, исключая понедѣльниковъ и послѣпраздничныхъ дней,

литературно-политическая, общественная и коммерческая газета

„ЮЖНЫЙ КУРЬЕРЪ“,

посвященная обсужденію нуждъ Керчь-Еникальскаго градоначальства, Таврической губ. и ближайшихъ къ Керчи мѣстъ Черноморья и Приазовья.

Всюду въ районѣ газеты постоянные корреспонденты. Подробная хроника русской и заграничной жизни. Полная программа большихъ газетъ. Телеграммы Россійскаго Телеграфнаго Агентства и собственныхъ корреспондентовъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на „Южный Курьеръ“ до конца года: съ доставкой въ Керчи 5 р.; съ пересылк. иногородн. 6 р. На другіе сроки подписка принимается съ 1-го по 1-е чис.

Съ доставкой въ Керчи:	●	Съ пересылкой иногороднимъ:
на 1 мѣсяць — р. 80 к.	●	на 1 мѣсяць 1 р. — к.
„ 3 мѣсяца 2 „ — „	●	„ 3 „ 2 „ 50 „
„ 6 „ 3 „ 50 „	●	„ 6 „ 4 „ — „

Допускается широкая разсрочка при первомъ взносѣ отъ 2-хъ р.

Редакція и главная контора „Южнаго Курьера“: Керчь, Дворянская улица, домъ Макриды, № 10-й. — Желающихъ получить номеръ газеты для ознакомленія просятъ указать адресъ.

Издатель Б. І. Харитонъ. Редакторъ-издатель Д. Т. Овсѣнко.

ГОДЪ ИЗДАНИЯ ПЯТЫЙ.

1901 г.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

1901 г.

на ежедневную газету

ЮЖНОЕ ОБОЗРѢНІЕ,

выходящую въ Одессѣ въ форматѣ большихъ столичныхъ газетъ съ иллюстраціями въ текстѣ.

Рисунки событій дня, портреты общественныхъ дѣятелей, художниковъ, виды мѣстностей и т. п., появляющимися на отдѣльныхъ листахъ не менѣе двухъ разъ въ недѣлю.

Съ января 1901 г. въ иллюстрированныхъ листахъ будетъ печататься полный переводъ послѣдняго романа Эмили Золя „ТРУДЪ“.

Подписная цѣна на газету „Южное Обозрѣніе“: въ Одессѣ съ доставкой на домъ на годъ—6 руб., 6 мѣс.—3 руб. 50 коп., 3 мѣс.—1 руб. 80 коп., 1 мѣс.—60 коп. На города (съ пересылкой) на годъ—8 руб., 6 мѣс.—4 руб., 3 мѣс.—2 руб., 1 мѣс.—70 коп.

Допускается разсрочка платежа.

Подписка принимается въ Одессѣ въ главной конторѣ газеты „Южное Обозрѣніе“, при типографіи Исаковичъ и Бейленсонъ, Гаванная ул., собственный домъ.

Редакторы: { **В. Н. Маракуевъ.**
Н. П. Цанни.

Издатель **Г. М. Белейсонъ.**

Годовые подписчики „Южнаго Обозрѣнія“ имѣютъ право пріобрѣтать слѣдующія вновь выходящія въ 1901 году иллюстрированныя изданія по значительно уменьшеннымъ цѣнамъ:

ЖЕНСКІЙ АЛЬМАНАХЪ,

подъ ред. проф. А. Н. Деревицкаго и П. Т. Герпо-Виноградскаго.

Въ „Женскомъ Альманахѣ“ принимаютъ участіе: А. Е. Богрова, З. А. Венгерова, П. И. Вейнбергъ, М. Л. Волкова, И. А. Гриневская, Л. Я. Гуревичъ, С. П. Даль, В. Каменская, проф. А. И. Кирпичниковъ, Е. О. Литвинова, М. П. Салтыкова, О. Н. Чюмина, О. А. Шапиръ и др.; составленіе отдѣла по женскому образованію любезно принялъ на себя проф. А. Н. Деревицкій.

Просятъ гг. годовыхъ подписчиковъ заявлять свои требованія на „Женскій Альманахъ“ не позже 15 февраля 1901 г.

Техническій, городского и сельскаго хозяйства сборникъ,

подъ редакц. нижеп. Г. М. Вольфензона и В. И. Зуева.

Просятъ гг. подписчиковъ заявлять свои требованія на „Техническій Сборникъ“ не позже 15 февраля 1901 г.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

ГРОДНЕНСКІЯ ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ВѢДОМОСТИ

въ 1901 году.

Цѣна съ доставкой и пересылкою пять рублей.

Епархіальныя Вѣдомости излагаются въ г. Гроднѣ. Адресъ: г. Гродна, домъ катедральнаго собора.

Редакторъ свящ. **Н. ДИНОВСКІЙ.**

Комиссія по організації домашнього читання,

состоящая при Учебномъ Отдѣлѣ О. Р. Т. З. въ Москвѣ.

Цѣль Комиссіи—прійти на помощь лицамъ, желающимъ посредствомъ чтенія пополнять пробѣлы своего общаго образованія. Комиссія издаетъ сборникъ программъ домашняго чтенія, въ которыхъ публикуетъ всѣ указанія для занятій подъ ея руководствомъ.

Всѣ указанія Комиссіи дѣлаются такъ, чтобы ими могли воспользоваться лица трехъ категорій: 1) лица, вовсе неимѣвшія возможности приобрести правильнаго средняго образованія, но болѣе или менѣе привыкшія читать серьезныя книги популярно-научнаго содержанія; 2) лица, окончившія курсъ средней школы, но не получившія высшаго образованія, и 3) лица, окончившія высшую школу, которыя пожелали бы съ помощью Комиссіи освѣжить забытыя знанія, пополнить пробѣлы или приобрести новыя свѣдѣнія въ незнакомыхъ имъ отдѣлахъ наукъ.

Программы, издаваемые Комиссіей носятъ общеобразовательный характеръ. Содержаніе программъ болѣею частью соответствуетъ программамъ высшей школы.

Пользование указаніемъ и руководствомъ Комиссіи оплачивается 3 руб. за каждый годичный курсъ систематическаго чтенія по каждому отдѣлу и 1 руб. за чтеніе по отдѣльной наукѣ или темѣ. Руководство Комиссіи состоитъ въ указаніи (въ программахъ) книгъ и пособій, необходимыхъ при занятіяхъ, въ постановкѣ провѣрочныхъ вопросовъ, въ разъясненіи недоразумѣній, встречающихся при чтеніи рекомендованныхъ книгъ, въ провѣркѣ отвѣтовъ на поставленные Комиссіей провѣрочные вопросы и просмотрѣ болѣе или менѣе обширныхъ письменныхъ работъ. Важнѣйшія книги для чтенія, указанные Комиссіей, могутъ быть доставляемы читателямъ черезъ Комиссію на льготныхъ условіяхъ, которыя обозначены въ каждомъ выпускѣ программъ.

Подробныя правила Комиссіи высылаются безплатно.

Программы домашняго чтенія на 1-й годъ систематическаго курса. Изданіе пятое, исправленное и дополненное. Содержаніе:

Предисловіе. I. Математика: 1) курсъ общеобразовательный (аналитическая геометрія), 2) курсъ спеціальный (элементарная математика).

II. Науки физико-химическія: 1) физика (механическій отдѣлъ, ученіе о теплотѣ, звукѣ и свѣтѣ), 2) химія (введеніе и неорганическая химія).

III. Науки биологическія (введеніе).

IV. Науки философскія: Программа первая (психологія и логика). Программа вторая (логика).

V. Науки общественно-юридическія: 1) исторія и строеніе Общества, 2) политическая экономія.

VI. Исторія: 1) первобытная культура, 2) древній Востокъ, 3) Греція, 4) Римъ.

VII. Исторія литературы 1) греческой, 2) римской. Отдѣльныя темы. Цѣна 35 к., съ пересылкой—55 к., наложеннымъ платежомъ—65 к.

Программы домашняго чтенія на 2-й годъ систематическаго курса. Изданіе второе исправленное и дополненное. Содержаніе:

Предисловіе. I. Математика: 1) курсъ общеобразовательный (дифференціальное и интегральное счисленіе), 2) курсъ спеціальный (аналитическая геометрія).

II. Науки физико-химическія: 1) физика (ученіе объ электричествѣ и магнитизмѣ), 2) химія органическая, химія теоретическая и физическая.

III. Науки биологическія 1) анатомія растений, 2) споровыя растенія, 3) сравнительная анатомія животныхъ, 4) гистологія и эмбриологія животныхъ.

IV. Науки философскія: Программа первая (исторія философіи). Программа вторая (психологія съ педагогикой).

V. Науки общественно-юридическія: 1) общее ученіе о правѣ, 2) государственное право (общее западныхъ державъ и русское), 3) экономическая исторія Англии.

VI. Исторія: 1) всеобщая (средніе вѣка), 2) русская до смутнаго времени.

VII. Исторія литературы: 1) всеобщая литература (средніе вѣка и эпоха Возрожденія), 2) русская литература (до XVII вѣка). Программа чтенія по этнографіи (инородческое населеніе Россіи). Отдѣльныя темы. Цѣна 45 к., съ пересылкой—70 к., наложеннымъ платежомъ—80 к.

**Программы домашняго чтенія на 3-й годъ систематическаго курса. Со-
держаніе:**

Предисловіе. I. Математика: специальный курсъ (исчисленіе бесконечно ма-
лыхъ).

II. Науки физико-химическія: 1) астрономія, 2) метеорологія и климатологія.

III. Науки біологическія: 1) общая філософія, 2) фізіологія растений, 3) фи-
зіологія животныхъ.

IV. Науки философскія: Программа первая (теорія познанія и метафизика).
Программа вторая (исторія древней и средневѣковой философіи).

V. Науки общественно-юридическія: 1) экономическая исторія Россіи, 2) эконо-
мія сельскаго хозяйства, 3) экономія промышленности, 4) экономія торговли,
5) гражданское право, 6) уголовное право.

VI. Исторія: 1) всеобщая исторія XVI, XVII и XVIII вв., 2) русская исторія
XII и XIII вв.

VII. Исторія литературы: 1) всеобщая литература (испанская драма XVII и
XVIII вв.; англійская литература XVII и XVIII вв.; итальянская литература
XVII и XVIII вв.; вѣкъ ложнаго классицизма во Франціи; французская ли-
тература XVIII в.; нѣмецкая литература XVII и XVIII вв.); 2) русская ли-
тература XVIII в. Программа чтенія по этнографіи. Отдѣльныя темы. Цѣна 50 к.,
съ пересылкой 75 к., наложеннымъ платежомъ—85 к.

**Программы домашняго чтенія на 4-й годъ систематическаго курса. Со-
держаніе:**

Предисловіе. I. Математика; курсъ специальный (механика).

II. Науки физико-химическія: динамическая геологія и петрографія.

III. Науки біологическія: 1) палеонтологія, 2) біогеографія, 3) теорія эво-
люціи и дарвинизмъ.

IV. Науки философскія: Программа первая (этика). Программа вторая (исто-
рія философіи).

V. Науки общественно-юридическія: 1) международное право, 2) социальная
политика, 3) финансовая наука.

VI. Исторія: новѣйшая исторія, начиная съ французской революціи. Рус-
ская исторія XIX в.

VII. Исторія литературы: 1) всеобщая литература (съ конца XVIII вѣка и до
новѣйшаго времени), 2) русская литература XIX в. до 80-хъ годовъ. Программа
чтенія по этнографіи. Цѣна 60 к., съ пересылкой—87 к., наложеннымъ пла-
тежомъ—97 к.

III-й выпускъ программъ печатается 2-мъ изданіемъ, который выйдетъ въ
свѣтъ въ концѣ сентября. *В. Д. Стасовичъ.* Новая исправленія въ наукъ
уголовнаго права. Цѣна 35 к., съ пересылкой—43 коп., заказной банде-
ролью—50 к., наложеннымъ платежомъ—60 к.

**Складъ изданій въ канцеляріи Комиссіи по организаціи домашняго
чтенія: Москва, Б. Никитская, д. 5, кв. 3.**

К н и г о п р о д а в ц а м ъ у с т у п к а .

Вышла майская (пятая) книга

ежемѣсячнаго литературно-политическаго журнала

„РУССКАЯ МЫСЛЬ“.

СОДЕРЖАНИЕ: I) Жестокіе (ром. въ 2-хъ частяхъ). П. Д. Боборыкина. Продолженіе. II) Зависть. Разсказъ Эрнеста фонъ-Вильденбруха. Пер. съ нѣм. Макса Ли. III) Повезло. Евгениі Ловецкой. IV) Стихотвореніе. В. Миновичъ. V) Добрый. (Разсказъ матроса. Изъ дальняго прошлаго.) К. М. Станюковича. VI) Штернштейнгофъ. Деревенская повѣсть Людвиг Анценгрубера. Перев. съ нѣмец. Л. И. К—нъ. Окончаніе. VII) Стихотвореніе В. Полтавцева. VIII) Къ университетскому вопросу. К. П. IX) Изъ дневника стараго критика. А. М. Скабичевскаго. X) Во что обходится вооруженный миръ и какими средствами можно его прекратить. В. Л. Бинштока. XI) Биологическія возрѣнія и вопросы жизни. Школа XIX вѣка. Владимира Вагнера. XII) Поленная плата пѣшимъ рабочимъ въ сельскомъ хозяйствѣ Европейской Россіи. А. Н. Челинцева. XIII) Письма о западѣ. (Письмо второе). П. С. Когана. XIV) Земство и крестьянское хозяйство. 2. Борьба земства съ малоземельемъ. Л. С. Зака. XV) За Шренейми. (Путевыя впечатлѣнія). П. М. Головачева. XVI) Оперныя происшествія на трагическихъ зрѣлищахъ. Ив. Иванова. XVII) Внутреннее обозрѣніе. XVIII) Иностранное обозрѣніе. В. А. Г. XIX) Библиографическій отдѣлъ. XX) Объявленія.

Продолжается подписка на 1901 г.

Подписная цѣна съ до-

ставкою и пересылкою	12 м.	9 м.	6 м.	3 м.	1 м.
во всѣ мѣста Россіи:	12 р.	9 р.	6 р.	3 р.	1 р.
За границу:	14 р.	10 р.	50 к.	7 р.	3 р. 50 к. 1 р. 25 к.

Допускается разсрочка: при подпискѣ, 1-го апр., 1-го юля, 1-го октября по 3 руб. при непосредственномъ обращеніи въ контору или ея отдѣленія. Цѣна отдѣльнаго номера съ перес. 1 р. 30 коп. Книгопродавцамъ дѣлается уступка въ размѣрѣ 50 коп. съ полнаго годового экземпляра. Подписка въ разсрочку отъ книгопродавцевъ не принимается. Подписка принимается: въ Москвѣ: въ конторѣ журнала, Б. Никитская, Шереметевскій пер., д. гр. Шереметева, кв. 30; въ С.-Пб.: въ кн. маг. Н. П. Карбасникова; въ Кіевѣ: въ кн. маг. Н. Я. Оглоблина; въ Варшавѣ: въ кн. маг. Н. П. Карбасникова; въ Вильнѣ: въ кн. маг. Н. П. Карбасникова.

При редакціи находится магазинъ русскихъ и иностранный книгъ (уг. Б. Никитской и Леонтьевского пер., д. Халатова) съ пріемомъ подписки на всѣ журналы, газеты и словари Брокгауза и Граната. Книжн. маг. принимаетъ на комиссію постор. изданія и высылаетъ по первому требованію всѣ существующія въ продажѣ книги и ноты, принимаетъ на себя составленіе народн. и другихъ библиотекъ на какія угодно суммы, даетъ справки по открытію народн. и школьн. библиотекъ и складовъ для продажи книгъ.

Редакторъ-издатель В. М. Лавровъ.