

№ 2 с. 1. К. 5.

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

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XX.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

**Книга III (98).**

---

МАЙ-ІЮНЬ.—1909 г.

*Л. М. Лопатинъ*



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и №.

Пименовская ул., соб. домъ.

Библиотека "Руниверс"

Государственная  
библиотека имени  
ЛЕНИНА  
МОСКВА  
В. И. ЛЕНИНА

и-435.48

# СОДЕРЖАНІЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Первохристіанство и новѣйшій социализмъ. (Религіозно-историческая параллель.) <b>С. Булгакова</b> . . . . .	215
Этическія воззрѣнія Джозефа Бэтлера. <b>Н. Виноградова</b> .	269
<hr/>	
Витализмъ и задачи научной біологіи въ вопросѣ о жизни. <b>Вл. Карпова</b> . . . . .	341
Эдмундъ Гуссерль и психологины нашихъ дней. <b>Г. Ланца</b> .	393
Проблема абстракціи. (Объ основаніяхъ достовѣрности сужденій, исключенія изъ которыхъ непредставимы.) <b>Леонида Габриловича</b> . . . . .	444
Ученіе Плотина о мысли и бытіи. <b>А. Кубицкаго</b> . . . . .	477
По поводу одной замѣчательной книги. <b>Н. Бердяева</b> . . . . .	494
По поводу автобіографіи Фр. Ницше. <b>В. Половцовой</b> . . . . .	501

---

## **Критика и библиографія.**

I. Библиографическій листокъ.

**Объявленія.**

---



# Первохристіанство и новѣйшій соціалізмъ <sup>1)</sup>).

(Религіозно-историческая параллель.)

Мм. Гг.!

Въ ряду духовныхъ знаменій нашего времени къ числу наиболѣе выразительныхъ принадлежитъ то, что все чаще производится сравненіе первохристіанства и современнаго соціализма, ихъ сближеніе или противопоставленіе. При историческомъ изученіи вообще имѣетъ значеніе не только детальное изслѣдованіе фактовъ, но и чисто художественная способность къ интуитивному проникновенію въ ихъ внутреннюю сущность, историческая конгеніальность; существуетъ, несомнѣнно, особое духовное сродство между опредѣленными эпохами или ихъ отдѣльными сторонами. Исторія оживаетъ для насъ въ той мѣрѣ, въ какой мы можемъ перевести ея языкъ на свои переживанія, воскресить ея мертвыя письмена, превратить ее въ орудіе самопознанія. Оттого при каждомъ новомъ поворотѣ исторіи, при каждой перемѣнѣ историческаго освѣщенія нѣсколько измѣняется и вся историческая перспектива, распредѣленіе тѣни и свѣта.

Очевидно, подобнымъ же историческимъ притяженіемъ слѣдуетъ объяснить и необычайное влеченіе нашего времени къ эпохѣ первоначальнаго христіанства и стремленіе понять ее при свѣтѣ нашего теперешняго историческаго

---

<sup>1)</sup> Публичная лекція, читанная въ Москвѣ 22 февраля 1909 года. Повторена для студентовъ и курсистокъ въ залѣ Медвѣдниковской гимназіи 14-го марта того же года.

опыта. Нисколько поэтому не удивительно, если при этомъ изученіи даетъ себя чувствовать и развитіе экономическаго мышленія и социальныхъ наукъ, благодаря которому настойчиво подчеркивается социальная сторона всякаго историческаго движенія, въ частности и первохристіанства. Нашъ политико-экономическій вѣкъ стремится даже и Новый Завѣтъ, насколько это возможно, перевести на языкъ политической экономіи. При свѣтѣ своеобразнаго экономизма нашей эпохи, въ примѣненіи къ изученію исторіи христіанства, производятся нѣкоторыя новыя и довольно интересныя наблюденія, уловляются такія его историческія черты, которыя, можетъ быть, и не были доступны наблюдательности вѣковъ предшествовавшихъ. Конечно, это мало можетъ прибавить къ собственно религіозному его разумѣнію, но помогаетъ полнѣе возстановить внѣшнюю обстановку религіозныхъ событій, человѣческую сторону въ богочеловѣческомъ дѣлѣ. \*

Объясненіе первохристіанства съ социальнo-экономической точки зрѣнія естественно является школьнымъ упражненіемъ для сторонниковъ экономическаго матеріализма. Для нихъ заранѣе извѣстно, что никакой особой религіозной проблемы не существуетъ и что первохристіанство было идеологической надстройкой къ социальнo-экономическому фундаменту I—II вѣка нашей эры, а подъ эту схему и подгоняется истолкованіе событій евангельской исторіи. Для экономическаго матеріалиста, конечно, нѣтъ болѣе мертваго и неинтереснаго предмета, чѣмъ исторія религіи, въ частности исторія христіанства; однако агитаціонныя потребности вызываютъ появленіе ряда книгъ и брошюръ, пропагандирующихъ атеизмъ и съ этой цѣлью вскрывающихъ „земные корни“ религіи. О томъ, каковы могутъ быть результаты подобнаго истолкованія для религіознаго чувства, свидѣтельствуютъ работы хотя бы недавно умершаго бременскаго пастора (!) Кальтгоффа, доказывавшаго въ своей „социальной теологіи“, что исторической личности Христа вообще не существовало и первохристіанство было

движеніемъ соціально-экономическимъ <sup>1)</sup>. Въ такомъ же родѣ и выводы извѣстнаго Каутскаго, только что выпустившаго толстый томъ о происхожденіи христіанства <sup>2)</sup>, гдѣ онъ, по старымъ еще схемамъ Бруно Бауера, давнымъ-давно отброшеннымъ исторической наукой, хотя бы и самой отрицательной и раціоналистической, еще разъ экономически истолковываетъ происхожденіе христіанства, конечно, также внѣ всякаго отношенія къ личности его Основателя и Его апостоловъ. Въ большинствѣ случаевъ партійная и брошюрная литература на эту тему не представляетъ ни научнаго, ни религіозно-философскаго интереса, что не мѣшаетъ ей, конечно, оказывать свое вліяніе на массы. Но и въ болѣе независимой научной литературѣ наблюдается интересъ къ этой сторонѣ изученія первохристіанства. Такъ на послѣднемъ, 19-мъ, евангелически-соціальномъ конгрессѣ въ Дессау (9—11 юня 1908 г.) имѣли мѣсто въ высшей степени интересные дебаты по докладу проф. Дейсмана „Первохристіанство и низшіе классы“, въ которыхъ обсуждался тотъ же вопросъ о соціальномъ составѣ первохристіанства и объ его экономической подпочвѣ <sup>3)</sup>. На этой сторонѣ болѣе или менѣе останавливается теперь большинство выдающихся новѣйшихъ историковъ первохристіанства.

При этомъ изученіи само собою напрашивается сопоставленіе и великаго народнаго движенія нашихъ дней—со-

---

1) *Albert Kalthof. Das Christusproblem. Grundlinien einer Socialtheologie. 1902. Ею же. Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. 1904.* Критическій разборъ см. у Prof. *W. Bousset. Was wissen wir von Jesus? Tübingen 1906.*

2) *Karl Kautsky. Der Ursprung des Christentums. Stuttgart, 1908, стр. 508.* Въ русскомъ переводѣ вышло подъ заглавіемъ: *Античный міръ, іудейство и христіанство*, пер. Н. Рязанова. 1909. Русский переводъ снабженъ еще «предисловіемъ къ русскому изданію», но въ немъ почему-то отсутствуетъ заключительная глава подлинника: *Christentum und Socialdemokratie.*

3) *Die Verhandlungen des XIX Evangelisch-Socialen Kongresses abgehalten in Dessau am 9—11 Juni 1908. Göttingen, 1908.* Въ преніяхъ принимали участіе, кромѣ предсѣдательствующаго проф. А. Гарнака и докладчика проф. Дейсмана, слѣдующія лица: проф. фонъ-Соденъ, проф. Тиціусъ. Гольманъ, Фридрихъ Науманъ, рабочій секретарь Фишеръ, паст. I. Герцъ.

ціалістическаго—съ движеніемъ первохристіанства. Ибо и соціалізмъ тоже выступаетъ въ наши дни въ качествѣ религіи массъ народныхъ, которыя воспитывались въ теченіе 19 вѣковъ въ христіанствѣ; онъ является, стало быть, естественнымъ соперникомъ и противникомъ христіанства. Это—первое въ исторіи христіанскихъ народовъ движеніе, имѣющее религіозныя черты и притомъ сознательно враждебныя христіанству, и стремящееся отторгнуть у него массы народныя. Всѣ интеллектуальныя теченія, направляющіяся противъ религіи, до XIX вѣка (или конца XVIII) не выходили за предѣлы салоновъ, университетскихъ аудиторій, частныхъ домовъ, не становились достояніемъ массъ въ такой степени, какъ теперешній соціалізмъ. Народныя массы, которыя и въ наиболѣе культурныхъ странахъ, конечно, ни по образу жизни, ни по подготовкѣ своей не могутъ усвоить соціалізмъ, какъ научную доктрину, опирающуюся на научную аргументацію, принимаютъ его какъ новую вѣру, новую религію, призванную замѣнить и устранить старую, христіанскую. Такимъ образомъ, предъ нами происходитъ борьба двухъ вѣръ, столкновеніе двухъ религій. И у наблюдающихъ эту борьбу, даже независимо отъ ихъ собственныхъ религіозныхъ убѣжденій, симпатій или антипатій, естественно появляется потребность возвратиться мыслію къ тѣмъ временамъ, когда христіанская религія впервые вступала въ міръ и его завоевывала, какъ теперь хочетъ завоевать его соціалізмъ.

Однимъ изъ наиболѣе прочно установленныхъ фактовъ исторіи первохристіанства, при этомъ за послѣднее время обращающихъ на себя особенное вниманіе, является то, что по соціальному положенію своихъ послѣдователей оно было движеніемъ преимущественно народнымъ, или, какъ любятъ выражаться теперь, „пролетарскимъ“, захватывало первоначально низшіе и лишь въ значительно меньшей степени средніе слои населенія, высшіе же были представлены совсѣмъ слабо. Въ констатированіи этого факта, обращавшаго на себя вниманіе еще древнихъ противниковъ христіанства, сходятся



и Каутскій съ своими единомышленниками, объясняющій отсюда первохристіанство какъ движеніе іудейскаго и греко-римскаго пролетаріата, и независимое историческое изслѣдованіе. Немало свидѣтельствъ относительно этого находится и въ самомъ текстѣ Новаго Завѣта,—достаточно вспомнить для примѣра характеристику коринѣской общины въ I главѣ I посланія апостола Павла къ Коринѣянамъ. Вообще, печать простоты и даже нѣкоторой простонародности лежитъ на первоначальныхъ общинахъ христіанства. Зарождается оно въ сторонѣ отъ большихъ историческихъ центровъ, въ отдаленной провинціи, Палестинѣ. Основатель его проводитъ свои ранніе годы въ семьѣ плотника и Самъ принимаетъ участіе въ плотничьихъ работахъ. Апостолы вышли изъ среды рыбаковъ и вообще простыхъ людей, и даже самый ученый изъ нихъ—апостоль Павелъ—былъ ремесленникомъ (I Кор. 4, 12), дѣлалемъ палатокъ, который и во время своихъ миссіонерскихъ путешествій трудится своими руками, добывая себѣ пропитаніе. Характерна подробность, что ап. Павелъ, прибывая въ Коринѣ, останавливается тоже у товарища по ремеслу и брата по вѣрѣ Акилы. Какъ выразительны эти простые слова, которыми ап. Павелъ хвалитъ ефесскую Марію (Рим. 16, 6): „она много поработала для васъ“. Почти эти же слова начертаны на одной надгробной надписи на родинѣ ап. Павла, на юго-западномъ малоазійскомъ берегу, на могилѣ простого человѣка, нѣкоего Дафна, хорошаго садовника, который скончался, „много поработавъ“. И еще въ римскихъ катакомбахъ мы находимъ отзвукъ привычнаго выраженія: жена хвалитъ своего мужа, „который много поработалъ для нея“. Такъ хвалятъ лишь люди, знающіе цѣну честному и тяжелому труду. Не странно поэтому встрѣтить у ап. Павла извѣстную максиму: „кто не работаетъ, да не ѣстъ“ (2 Тесс. 3, 10). Не разъ уже обращали вниманіе филологовъ также и имена лицъ, привѣтствуемыхъ въ посланіяхъ ап. Павла,—здѣсь безъ труда узнаютъ не мало обычныхъ именъ рабовъ, которые, какъ извѣстно, вмѣсто

фамилій получали клички или прозвища. Останавливаетъ вниманіе также засвидѣтельствованная въ посланіяхъ ап. Павла глубокая бѣдность нѣкоторыхъ общинъ, на примѣръ, іерусалимской, македонскихъ, въ пользу которыхъ онъ постоянно дѣлаетъ сборы, при чемъ, по тонкому наблюденію Дейсмана, характерны и приемы, рекомендуемые имъ при этомъ сборѣ въ галатской общинѣ: онъ рекомендуетъ откладывать по небольшой суммѣ каждое воскресенье, это—совѣтъ для бѣдныхъ людей, существующихъ заработной платой. Весьма интересное и самое новѣйшее подтвержденіе этого же народнаго характера первохристіанства, какъ оказывается, приносятъ въ настоящее время египетскіе пески и нѣдра африканской земли. Прошлымъ лѣтомъ (1908) упоминаемый мною проф. Дейсманъ выпустилъ большой томъ, подъ заглавіемъ „Das Licht vom Osten“ (основные выводы его изложены имъ и въ рефератѣ въ Дессау), гдѣ онъ заставляя эти пески и нѣдра говорить живымъ и воодушевленнымъ языкомъ, свидѣтельствовать неопровержимо о народномъ характерѣ первохристіанства. Я говорю о результатахъ новѣйшихъ египетскихъ раскопокъ. Тотъ средній и нижній слой, въ которомъ распространялось первохристіанство, благодаря имъ, оживаетъ теперь передъ изслѣдователемъ въ своей повседневной трудовой жизни съ ея горестями и заботами, говоритъ съ нами своимъ языкомъ и рассказываетъ о своемъ бытѣ. Современными археологами откопанъ какъ бы живой кусокъ исторіи. „За періодомъ фантазій, въ теченіе котораго Каутскій и Кальтгоффъ рассказывали и сочиняли о жизни античнаго пролетаріата,—говоритъ въ своемъ докладѣ проф. Дейсманъ,—слѣдуетъ вѣкъ фактическаго изслѣдованія, и притомъ тяжелой работы изученія мелочныхъ фактовъ. И кто участвуетъ въ этомъ изслѣдованіи, тотъ часто испытываетъ такое чувство, какъ будто бы невидимый авторитетъ, суверенно управляющій вѣками, заднимъ числомъ устроилъ социальную анкету относительно римской эпохи императоровъ и высыпалъ на письменномъ столѣ историковъ сотни и ты-

сячи отдѣльныхъ текстовъ, изъ которыхъ нужно получить мозаическую картину жизни античныхъ массъ" (14). На мѣстахъ, гдѣ стояли нѣкогда античные города, мѣстечки, селенія, отрывается теперь множество письменныхъ памятниковъ не литературнаго, но бытового характера, представляющихъ собой драгоцѣннѣйшій матеріалъ для характеристики народнаго языка и народной жизни. „Крестьяне и ремесленники, солдаты, рабы и матери говорятъ намъ о своихъ заботахъ и нуждахъ“. Въ числѣ этихъ памятниковъ находятся греческія и латинскія надписи (эпиграфы), затѣмъ писанные листки папируса и наконецъ черепки (остраки). Главная масса надписей вырѣзана на камнѣ, затѣмъ на мѣди, на оловянныхъ или золотыхъ дощечкахъ, на навощенныхъ табличкахъ или на стѣнѣ (т. наз. graffiti); сюда же относятся надписи на монетахъ и медаляхъ. Эти надписи, насчитываемыя теперь сотнями тысячъ, встрѣчаются на протяженіи всего греко-римскаго міра отъ Рейна до верхняго Нила и отъ Евфрата до Великобританіи. Что касается папирусовъ, то наибольшее ихъ количество находится въ Египтѣ на мѣстахъ развалинъ античныхъ поселеній, они представляютъ собою разныя записи не литературнаго характера: юридическіе документы (арендные договоры, счета, квитанціи, брачные договоры, завѣщанія и т. д.), затѣмъ письма и записки, ученическія тетради, заклинанія, гороскопы, дневники и т. д. Греческіе памятники этого рода охватываютъ эпоху въ 1000 лѣтъ, отъ III в. до Р. Х. до поздней византійской эпохи. Но къ этому присоединяются документы и на другихъ языкахъ эпохи. Они даютъ чрезвычайно живой матеріалъ для исторической характеристики. Проф. Дейсманъ въ своемъ изслѣдованіи приводитъ тексты (съ фототипическими репродукціями) частныхъ писемъ, напримѣръ, солдата къ своимъ родителямъ, рабочаго къ своей женѣ, находящейся въ ожиданіи ребенка, и т. п. Словомъ, они вводятъ насъ въ интимную, бытовую обстановку жизни. Но еще больше матеріала для знакомства съ жизнью низшихъ классовъ даютъ такъ называемые

остраки,—глиняные черепки, тысячами находимые теперь въ египетскихъ развалинахъ. Черепокъ, какъ самый дешевый, иногда даровой матеріалъ для письма, былъ въ употребленіи у самыхъ бѣднѣйшихъ классовъ (вспомните аѳинскій остракизмъ!), на немъ писали тѣ, кому не подъ силу было купить папирусъ, но, къ счастью для историковъ, этотъ дешевѣйшій матеріалъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и прочнѣйшимъ. (Надо сказать вообще, что въ древности писали на болѣе прочномъ матеріалѣ, чѣмъ въ наше время, а союзникомъ этой доброкачественности письменнаго матеріала является еще зной египетскаго климата и сухость песковъ пустыни.) Работа изученія, классификація всего этого матеріала, обѣщающаго намъ раскрыть съ неожиданной отчетливостью социальную обстановку первохристіанства, находится еще въ самомъ началѣ. Но и теперь уже проф. Дейсманъ сдѣлалъ нѣкоторыя, въ высшей степени важныя наблюденія и открытія, касающіяся новозавѣтнаго греческаго языка. Филологическое изученіе Новаго Завѣта, сравнительно съ классической литературной письменностью, давно уже приводило къ заключенію, что въ языкѣ между ними существуетъ значительная разница. Языкъ новозавѣтный отличается отъ литературнаго не только семитическимъ влияніемъ, но и присутствіемъ въ немъ своихъ особыхъ словъ и выраженій, которыя доселѣ разсматривались какъ специфически новозавѣтныя. Теперь изслѣдованія проф. Дейсмана, на основаніи сравнительнаго изученія текстовъ изъ вновь открытыхъ памятниковъ и новозавѣтнаго языка, привели его къ слѣдующимъ весьма важнымъ выводамъ, подробно обосновываемымъ имъ въ цитированномъ уже изслѣдованіи „Das Licht vom Osten“: „Новый Завѣтъ въ своихъ важнѣйшихъ частяхъ говоритъ нелитературнымъ, обиходнымъ языкомъ народа: сотни словесныхъ особенностей, которыя раньше считались признакомъ новозавѣтнаго греческаго языка, могутъ быть теперь показаны въ качествѣ народныхъ выраженій на основаніи примѣровъ изъ малоазійскихъ надписей или египетскихъ папи-

русовъ и черепковъ“ (16—17) <sup>1)</sup>. Наибольше народнымъ языкомъ съ этой точки зрѣнія отличаются синоптическія Евангелія (т.-е. Маттея, Марка и Луки), особенно въ ихъ передачѣ изреченій І. Христа, а также посланіе ап. Іакова. Іоанновы писанія, — Апокалипсисъ, посланія, а также и Евангеліе, несмотря на соблазнявшее столь многихъ ученіе о Логосѣ, также глубоко коренятся въ народномъ, обиходномъ языкѣ, послѣднее есть, по выраженію Дейсмана, „всемирно-историческая народная книга“. Поразительно и прямо ослѣпительно это открытіе, филологически возстановляющее историческую древность Евангелія отъ Іоанна: чего, чего только не продѣлывала и не продѣлываетъ надъ нимъ въ теченіе цѣлаго столѣтія отрицательная критика, и вотъ нынѣ камни и пески пустыни возопіяли въ защиту Евангелія Логоса! Извѣстный Фр. Науманъ, во время дебатовъ въ Дессау по докладу Дейсмана, отмѣтилъ всю эту измѣнчивость и противорѣчивость въ отношеніи къ Евангелію отъ Іоанна, какъ оно отражалось въ университетскомъ преподаваніи, подъ вліяніемъ господствующихъ предубѣждений и апріорныхъ конструкцій исторіи христіанства, и вотъ теперь объективная, почти точная филологическая наука возвращаетъ Евангелію отъ Іоанна то мѣсто, которое и всегда отводилось ему церковнымъ преданіемъ, относящимъ его къ концу I вѣка. Вообще, въ настоящее время историко-критическое изученіе дѣлаетъ рѣшительный поворотъ въ сторону церковнаго преданія, такъ, напримѣръ, кромѣ указаннаго, въ прошломъ году проф. Гарнакъ подобнымъ же образомъ возстановилъ въ историческомъ достоинствѣ „Дѣянія Апостоловъ“, значеніе которыхъ тоже долго и упорно отрицалось критикой.

Историческая подлинность большинства посланій ап. Павла всегда менѣ заподозривалась; при свѣтѣ же новыхъ

<sup>1)</sup> Напр., даже слово *parousia*, употребляемое въ примѣненіи ко второму пришествію Спасителя, употреблялось для обозначенія прибытія знатнаго лица, военачальника и, далѣе, обозначало налогъ для его приѣма.

открытій, въ ихъ языкѣ тоже устанавливаются нѣкоторыя народныя черты, хотя преимущественно и относящіяся къ городской жизни и къ городскому кругу понятій, въ противоположность синоптическимъ Евангеліямъ съ ихъ сельскимъ колоритомъ въ языкѣ и въ образахъ, на примѣръ, встрѣчающихся въ притчахъ, и въ отличіе отъ Іоаннова Евангелія, которое не имѣетъ рѣзко выраженныхъ чертъ городской или сельской жизни. Вообще, по заключенію Дейсмана, „Новый Завѣтъ, рассматриваемый въ цѣломъ, есть народная книга“, „книга народа и человѣчества“, которая стала „книгой народовъ лишь потому, что была книгой народа“ (Das Licht, 95—6). И этотъ выводъ филологіи больше чѣмъ апріорныя утвержденія экономическаго матеріализма свидѣтельствуешь въ пользу того великаго, всемірноисторическаго факта, что христіанство родилось въ средѣ народной, было движеніемъ народнымъ. Теперь привыкли считать понятія народный и соціально-экономическій синонимами. Слѣдуетъ ли отсюда, какъ заключаютъ иные, что первохристіанство было движеніемъ соціально-экономическимъ, „пролетарскимъ“, въ теперешнемъ смыслѣ слова, „массовымъ“, т.-е. классовымъ? Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ, въ этомъ и лежитъ вся духовная пропасть между первохристіанствомъ и соціализмомъ. Оно было движеніемъ народнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ не классово-экономическимъ, а религиознымъ.

Чтобы отчетливѣе утвердить это положеніе въ сознаниі, нужно прежде всего ознакомиться съ соціальнымъ составомъ тогдашняго общества въ Римской имперіи, совпадавшей въ представленіяхъ современниковъ со вселенной и составлявшей область распространенія христіанства. Нужно, однако, тотчасъ же указать, что теперешнее состояніе нашихъ знаній далеко не позволяетъ намъ вполнѣ удовлетворительно разрѣшить эту задачу, въ особенности относительно многихъ провинцій, игравшихъ важную роль въ исторіи христіанства (Египеть, Малая Азія, даже самая Палестина). Здѣсь приходится удовольствоваться весьма

суммарными и приблизительными представленіями, которыя еще нѣтъ возможности облечь въ конкретные образы, пока наука не наполнила этой пустоты детальнымъ изученіемъ доставляемаго археологіей матеріала. Гораздо благоприятнѣе обстоитъ дѣло относительно Греціи (хотя и здѣсь для эпохи эллинистической, болѣе поздней, у насъ гораздо менѣе свѣдѣній, нежели для эпохи классической, поры расцвѣта демократіи), а еще болѣе относительно Италіи и Рима.

Можно уже напередъ сказать, что огромная территорія Римскаго государства въ императорскую эпоху представляла собой огромное разнообразіе въ этнографическомъ, культурномъ, соціально-экономическомъ отношеніи, притомъ даже большее, чѣмъ теперь, ибо тогда отсутствовало низвеллирующее вліяніе международнаго капитализма.

Самой выдающейся особенностью, отличающей соціально-экономическую жизнь древняго міра, является, безъ сомнѣнія, рабство. Это—такая яркая точка, которая невольно фиксируетъ на себѣ вниманіе, такъ что неудивительно, если распространеніе рабства и его значеніе часто даже преувеличиваются. Рабство было, дѣйствительно; фундаментальнымъ, наиболѣе важнымъ устоемъ соціальной жизни древняго міра, но все-таки оно не было ни всеобщимъ, ни опредѣляющимъ, хотя бы, на примѣръ, въ такой мѣрѣ, какъ наемный трудъ въ современномъ капитализмѣ.

Въ Греціи наибольшее распространеніе рабства относится къ эпохѣ послѣ персидскихъ войнъ, вообще къ V вѣку <sup>1)</sup>. Рабскій трудъ примѣнялся въ промышленности, на своеобразныхъ рабовладѣльческихъ фабрикахъ, въ рудникахъ, а также въ земледѣліи на большихъ имѣніяхъ. Крупные центры промышленной жизни V вѣка—Коринѣ, Аѣины, Эгина, Сиракузы—были центрами скопленія рабовъ. Какъ ни велика была конкуренція, создававшаяся рабствомъ свободному труду, этотъ послѣдній никогда не былъ вытѣс-

1) *V. Belov.* Die Unfreiheit (Wört. d. Volksw. II, 1106). *Dobschütz* въ R. E. von Hauck und Herzog, 3-te Ausg. „Sclaverei und Christentum“.

ненъ окончательно, особенно въ области земледѣлія. Отличительной чертой рабскаго режима въ Греціи сравнительно съ римскимъ была его сравнительная мягкость и въ нравахъ, и въ законодательствѣ. Съ этимъ слѣдуетъ поставить въ связь, можетъ быть, и то, что греческая исторія не сообщаетъ намъ ничего о крупныхъ возмущеніяхъ рабовъ, подобныхъ случавшимся въ Римѣ. Опасно поэтому отождествлять греческое и римское рабство на томъ только формально-юридическомъ основаніи, что въ томъ и другомъ случаѣ примѣнялись къ людямъ нормы вещнаго права, и рабъ рассматривался какъ живое орудіе производства. Наибольшаго распространенія въ Римѣ рабство достигаетъ въ первомъ вѣкѣ до Р. Х., въ концѣ республики и въ началѣ имперіи, и къ этой же эпохѣ относится та общеизвѣстная свирѣпость въ примѣненіи этого жестокаго права, которая заставила Моммзена, съ нѣкоторымъ, впрочемъ, преувеличеніемъ, высказаться, что страданія негровъ въ рабствѣ есть только капля въ морѣ по сравненію со страданіями римскихъ рабовъ. Тотъ болѣзненный процессъ народно-хозяйственнаго вырожденія, который совершился въ Римской республикѣ за послѣдніе три вѣка ея существованія, привелъ къ развитію капиталистическихъ латифундій и вытѣсненію свободнаго труда рабскимъ, что имѣло послѣдствіемъ деградацию свободнаго труда. „Римское міровое господство было дѣломъ государственной и военной организаціи, покоившейся на крестьянскомъ населеніи Италіи“ <sup>1)</sup>, при чемъ въ началѣ рабы совсѣмъ не играли первостепенной роли. Съ теченіемъ времени успѣшныя войны наводняли страну въ лицѣ военноплѣнныхъ все новыми полчищами рабовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ же расшатывали самостоятельное крестьянское хозяйство, ибо отрывали отъ сохи крестьянъ, призываемыхъ въ ряды воиновъ. Неизбѣжная задолженность и безхозяйность довершали крестьянское разореніе. Была и еще одна могущественная причина, содѣйствовав-

1) Эд. Мейеръ. Рабство въ древнемъ мірѣ, стр. 39.



шая разоренію крестьянскаго хозяйства: аграрный кризисъ, свирѣпствовавшій въ Италіи и многими чертами напоминающій нашу новѣйшую аграрную депрессию конца XIX вѣка. Съ итальянскимъ земледѣліемъ, благодаря ввозу въ Италію земледѣльческихъ продуктовъ изъ колоній, вступили въ конкуренцію провинціи, въ числѣ которыхъ была и тогдашняя житница имперіи— Египеть. Паденіе цѣнъ, неизбежное уже въ силу этой конкуренціи, еще усиливалось государственными мѣропріятіями, устанавливавшими продажу хлѣба по завѣдомо пониженнымъ цѣнамъ, съ благотворительною цѣлью. Помимо этихъ рыночныхъ конъюнктуръ, особенно неблагоприятныхъ для крестьянскаго хозяйства, и безъ того уже расшатаннаго и находившагося въ неустойчивомъ равновѣсіи, для крестьянъ закрылся и источникъ новыхъ земельныхъ надѣленій, изъ такъ называемыхъ *ager publicus*, государственныхъ земель, которыя становятся достояніемъ богатыхъ. На этой почвѣ возникло движеніе къ аграрной реформѣ, во главѣ котораго стояли братья Гракхи; однако оно не имѣло успѣха. Крестьянское хозяйство было обречено на гибель. Крестьянскіе участки скупались спекулянтами-капиталистами, и такимъ образомъ создавались знаменитыя римскія латифундіи, которыя, по извѣстному изреченію Плинія Старшаго, погубили Римъ. Для ихъ воздѣлыванія примѣнялся болѣе дешевый рабскій трудъ. Военноплѣнныхъ уже не хватало, явилась потребность въ организованномъ похищеніи рабовъ частью на закономъ основаніи при помощи ростовщичества въ провинціяхъ, частью же просто путемъ морского разбоя по всему побережью Средиземнаго моря, особенно же въ Малой Азіи. Главнымъ рынкомъ для работорговли былъ островъ Делось, гдѣ, по свидѣтельству Страбона, продавались ежедневно тысячи рабовъ (миріады). Общее число рабовъ въ Италіи даже превышало свободныхъ въ пору наибольшаго распространенія рабства. Коренное населеніе Италіи постепенно изгоняется съ своихъ пепелищъ.

Слѣды этого латифундіарнаго вырожденія италійскаго

земледѣлія сказываются буквально до сихъ поръ, напримѣръ, на римской Кампанѣ, изъ житницы превратившейся въ болотистый разсадникъ маляріи. Обезлюженные поля, которыя подъ давленіемъ аграрнаго кризиса, подобно тому какъ въ новѣйшее время по той же причинѣ въ Англии, въ значительной мѣрѣ превращаются въ пастбища, воздѣлываются разноплеменными, похищенными или военноплѣнными рабами, деградированными, по выраженію Моммзена, до домашняго животнаго. „На землѣ крупныхъ владѣльцевъ рабы иногда съ клеймами, выжженными на тѣлѣ, съ ногами, закованными въ цѣпи, цѣлый день работали въ полѣ подъ неусыпнымъ надзоромъ жестокихъ сторожей, а на ночь загонялись въ казарму, напоминавшую собой темницу и нерѣдко расположенную подъ землей“<sup>1)</sup>. Такое рабское хозяйство невозможно было, конечно, безъ террористическаго режима (Моммзень), но и несмотря на это II и I столѣтія до Р. Х. ознаменовываются грандіозными возмущеніями рабовъ въ Сицилии, которая раньше и жесточе другихъ примѣняла рабовладѣніе. Двѣ сицилійскія войны съ рабами и большая война съ гладиаторами чуть не привели государство на край гибели, и свыше 20 тысячъ чело­вѣкъ по распоряженію консула Публия Рупилія были пригвождены къ крестамъ послѣ второго сицилійскаго возстанія. Впрочемъ, эти возстанія были скорѣе всего лишь неизбежной, стихійной реакціей противъ порабощенія огромныхъ массъ недавно еще свободныхъ людей, но касаться самаго института рабства, стремиться къ его уничтоженію и къ легальной свободѣ никому изъ бунтовщиковъ не приходило въ голову. Одновременно съ земледѣльческими рабами (*familia rustica*) выступаютъ огромныя массы городскихъ домашнихъ рабовъ (*familia urbana*), употребляемыхъ частью въ качествѣ личной прислуги, частью же, съ примѣненіемъ утонченнаго раздѣленія труда, для выполненія все-

---

<sup>1)</sup> Гринбергъ. Несвободное состояніе труда (въ Исторіи труда, сборникъ статей изъ Handw. d. Staatsw.)

возможныхъ домашнихъ работъ <sup>1)</sup> (насчитываютъ до 140 названій для этихъ отдѣльныхъ специальностей). Создается то бѣшеное роскошество въ рабовладѣніи, употребленіе рабовъ для удовлетворенія прихотей, впечатлѣніе отъ котораго на всѣ времена оставилъ императорскій Римъ. Впрочемъ, не только въ цѣляхъ роскоши, но и для ремесленного и даже для фабричнаго производста (насколько можно о немъ говорить по состоянію тогдашней техники) примѣнялся преимущественно рабскій трудъ, такъ что большая часть того, что въ теперешней Европѣ производится свободнымъ трудомъ, въ римской жизни выполнялось рабами <sup>2)</sup>. Численность рабовъ въ Римѣ была поэтому очень высока. На общее населеніе, составлявшее, по оцѣнкѣ Белоха, раздѣляемой и Эд. Мейеромъ, 800.000 человекъ (по другой оцѣнкѣ она опредѣляется около 1½ милл.), около начала нашей эры приходилось наполовину рабовъ. <sup>3)</sup> Положеніе рабовъ было безотраднo и безпросвѣтно. Римское рабовладѣніе отличается въ началѣ христіанской эры совершенно исключительной жестокостью и безчеловѣчностью. „Да развѣ рабъ человекъ“, такъ восклицаетъ у Ювенала относительно посланнаго на казнь (черезъ распятіе) раба одна изъ римскихъ дамъ, на жестокость которыхъ такъ жалуется Овидій и Ювеналь. У Сенеки приводится характерная поговорка: *totidem hostes quot servi*. По опредѣленію юриста Ульпіана рабъ есть животное: *servus vel animal aliud*. Юридическое положеніе раба какъ движимости *res mobilis* исключало всякія права: онъ не имѣлъ семьи, которая могла быть всегда расторгнута волею владѣльца, не имѣлъ права даже надъ собственнымъ тѣломъ. Поэтому проституированіе было однимъ изъ наиболѣе доходныхъ способовъ эксплуатаціи рабынь. Извѣстно также, сколь де-

1) Бюхеръ. Происхожденіе народнаго хозяйства, 15.

2) Friedländer. Sittengeschichte Roms, 6-te Aufl., 229.

3) Оцѣнки эти очень колеблются. Марквардтъ опредѣляетъ число рабовъ въ Римѣ въ 900.000 при 600.000 свободныхъ, Белохъ—въ 200—300.000, Фридлэндеръ—наполовину. (Цит. у Dobschütz, I. с.).

морализующее вліяніе для чистоты брака у самихъ римлянъ имѣла эта безотвѣтность раба. Только при Адріанѣ было отнято право продажи рабовъ въ гладіаторы или въ дома терпимости безъ серьезныхъ основаній. Особенно жестоки были наказанія за попытки бѣгства: беспощадное бичеваніе, заковываніе, карцеръ, работа на топчакѣ, въ рудникахъ, въ каменоломняхъ. Попытки къ возмущенію карались смертной казнью. Въ годъ прибытія ап. Павла въ Римъ, въ 61 г., былъ убитъ городской субпрефектъ Педоній Секундъ, а такъ какъ убійца не былъ разысканъ, то, по обычному праву, должны были подвергнуться казни всѣ рабы убитаго, находившіеся въ домѣ въ моментъ убійства и навлекающіе этимъ на себя подозрѣніе. Ихъ оказалось 400. И хотя за нихъ вступилась городская чернь, сенатъ при помощи военной силы добился выполненія кроваваго приговора. За рабомъ не признавалось и права на религію, по крайней мѣрѣ, исповѣдуемую свободными людьми. „Рабы не имѣютъ религіи или имѣютъ только чужестранную“, говорилъ въ сенатѣ при Неронѣ Кассій. Риторъ Сенека рассказываетъ случай, когда одинъ господинъ въ благодарность рабу за спасеніе дочери хотѣлъ отдать ее за него замужъ, но при этомъ встрѣтилъ возраженія съ той, между прочимъ, стороны, что жена должна раздѣлять культъ и очагъ съ мужемъ, между тѣмъ рабъ не имѣетъ ни очага, ни культа. Впрочемъ, рабамъ была предоставлена нѣкоторая свобода удовлетворенія религіозныхъ потребностей путемъ вступленія въ низшія религіозныя коллегіи (*collegia tenuiorum*).

Неудивительно, что настроеніе рабовъ нерѣдко полно было безпросвѣтнаго унынія и отчаянія<sup>1)</sup>. Одни предава-

<sup>1)</sup> О положеніи рабовъ, кромѣ питир. сочиненій, ср. еще: *P. Guiraud*. (*Etudes économiques sur l'antiquité*) Paris. 1905. *Marquardt*. Privatleben der Römer. *Th. Mommsen*. Römische Geschichte, II. *Th. Zahn*. Slaverei u. Christenthum in der alten Welt (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche). *Allard*. Les esclaves chrétiennes. 1875. *Uhlhorn*. Die christliche Liebesthätigkeit. 1882.

лись разврату и въ ночныхъ оргіяхъ, послѣ каторжнаго труда цѣлаго дня, прожигали быстро догоравшую жизнь, разрушая душу и тѣло, другіе въ самоубійствѣ искали свободы отъ рабства. Законодательствомъ императоровъ подъ гуманизирующимъ вліяніемъ стоицизма съ его ученіемъ о естественномъ правѣ и равенствѣ людей рабство нѣсколько смягчается въ позднѣйшую эпоху (о значеніи христіанства рѣчь будетъ ниже), да и число рабовъ тогда уже значительно сокращается, и постепенно рабство отмираетъ, теряя свое значеніе въ качествѣ экономического института.

Но какова же была дальнѣйшая судьба тѣхъ, которыхъ ростъ латифундій вытѣснялъ изъ деревни? Наша эпоха также знаетъ въ огромныхъ размѣрахъ перемѣщеніе населенія изъ деревни въ городскіе и промышленные центры; на этомъ передвиженіи населенія, тягѣ его въ городъ базируется какъ на своемъ популяціонистическомъ основаніи современный индустриализмъ. Но гдѣ же тогда могъ искать себѣ занятій италійскій крестьянинъ, оторвавшійся отъ родной земли, если и въ городѣ, при слабомъ, а сравнительно съ теперешнимъ и прямо ничтожномъ развитіи промышленности, его ждала та же убійственная конкуренція рабскаго труда, которой онъ не выдержалъ и въ деревнѣ! Страшная безработица, такое скопленіе безработнаго и голоднаго пролетаріата, какого, по мнѣнію Эд. Мейера, не знаетъ и современный капиталистическій міръ, были неизбѣжнымъ слѣдствіемъ. Въ силу политической необходимости государство должно было поставить себѣ задачу призрѣнія свободныхъ гражданъ, и вотъ римскій (а раньше и греческій) пролетарій превращается въ государственнаго пенсіонера. Въ бюджетѣ римскаго государства расходы на содержаніе пролетаріевъ играютъ все болѣе видную роль. Податной прессѣ, выдавливавшій подати изъ всѣхъ провинцій, дѣлалъ римскаго пролетарія пенсіонеромъ не столько Рима, сколько въ сущности всего тогдашняго міра. Не говоря уже объ общественныхъ сооруженіяхъ, предпринимаемыхъ ради созданія заработка

безработнымъ, о праздникахъ, народныхъ торжествахъ и т. п., общимъ правиломъ въ Римѣ становится даровая или удешевленная выдача хлѣба, а затѣмъ и другихъ предметовъ необходимости. Даровая раздача хлѣба, введенная впервые Каемъ Гракхомъ, дѣлается регулярной съ закона 123 года до Р. Х., при чемъ сначала хлѣбъ давался за полцѣны, а съ 58 г. сталъ раздаваться и даромъ. При Августѣ общее количество лицъ мужского пола, получавшихъ помощь отъ государства, составляло круглымъ числомъ около 300 тысячъ. Начиная съ Цицерона пятая часть *vestigialia* (косвенныхъ налоговъ) поглощается даровыми раздачами одного Рима; въ 46 г. по Р. Хр. расходъ составлялъ уже 77 м. сестерцій (ок. 6 м. р.), при чемъ условіемъ полученія хлѣба были лишь право римскаго гражданства и римская осѣдность. Но къ этимъ регулярнымъ выдачамъ присоединялись еще чрезвычайныя (такъ наз., *largitiones*), очень частыя при императорахъ, а также и подарки деньгами или выдача денегъ по завѣщанію. Такимъ образомъ рабство жестоко мстило за себя внутренней соціальной отравой въ лицѣ этого класса тунеядцевъ, которые требовали еще и развлеченій—*panem et circenses* становится лозунгомъ черни—и для которыхъ строились эти грандіозные театры, цирки. По сообщенію Діонисія, число мѣстъ въ римскомъ циркѣ доходило до 150.000, а по сообщенію Плинія, послѣ расширенія цирка Нерономъ—до 250.000.

Надо однако къ этому прибавить, что всѣ эти государственныя и частныя подачки, выпадавшія главнымъ образомъ на долю взрослога мужского населенія, отнюдь не исключали наличности городской бѣдности, особенно среди многосемейныхъ, такъ же какъ и рабскій трудъ все же неспособенъ былъ совершенно вытѣснить свободнаго ремесла; впрочемъ, среди его представителей было много вольноотпущенниковъ, тоже бывшихъ рабовъ, обученныхъ ремеслу еще у своего господина. Если отвлечься отъ этихъ сравнительно второстепенныхъ деталей и остановить вниманіе на самыхъ крупныхъ подраздѣленіяхъ общества, то

можно сказать, что въ эпоху зарожденія христіанства соціальное неравенство и концентрація имуществъ въ рукахъ немногихъ оптиматовъ при пролетаризаціи или порабощеніи остального населенія были основной особенностью эпохи. Правда, если сравнивать эту концентрацію капитала съ теперешней, она кажется слабою; ибо что значать первые богачи древняго Рима, какой-нибудь авгуръ Лентуль или вольноотпущенникъ Нерона Нарциссъ съ ихъ капиталомъ милліоновъ въ 35—40, приносящихъ всего около 1½ милл. рублей годового дохода, по сравненію съ теперешними милліардерами Америки—Рокфеллеромъ, Морганомъ, Карнеджи или же Ротшильдомъ. Но вѣдь этому богатству зато противостояли такая бѣдность и порабощеніе массъ, по сравненію съ которыми положеніе средняго американскаго или европейскаго рабочаго, особенно трэджюніониста, кажется недосыгаемымъ благополучіемъ. Впрочемъ, всѣ такія экономическія сближенія отдаленныхъ историческихъ эпохъ, благодаря различію психологій, вообще болѣе чѣмъ рискованы, и, можетъ быть, правильнѣе отъ нихъ совсѣмъ воздержаться. Но нельзя не отмѣтить той коренной особенности въ положеніи неимущаго класса, что онъ раскалывается на двѣ совершенно различныя, во многомъ даже противоположныя части: рабовъ, несущихъ на себѣ всю тяжесть жизни, воистину „труждающихся и обремененныхъ“, и пенсіонируемыхъ государствомъ пролетаріевъ, которые по отношенію къ рабамъ, какъ это признаетъ даже и Каутскій, играютъ роль эксплуататоровъ, хотя, въ качествѣ гражданъ Рима, еще болѣе они эксплуатируютъ обложенныя тяжелыми иногда налогами провинціи. И, хотя различіе это нѣсколько выравнивается обиліемъ вольноотпущенниковъ, все же соціальная пропасть между рабами и пролетаріями остается велика: это два совсѣмъ разные класса.

Итакъ, соціальная физіономія Рима и Италіи представляеть нѣчто совершенно своеобразное и, само собою разумѣется, нигдѣ въ провинціи болѣе не повторяющееся.

Что же мы можемъ сказать на основаніи теперешняго уровня нашихъ знаній о соціально-экономическомъ положеніи этихъ провинцій? Всѣ вообще провинці страдали отъ тяжести налоговъ, обычно сдававшихся еще на откупъ, при чемъ откупщики извлекали ихъ съ лихвой. Однако, въ императорскую эпоху взиманіе налоговъ было уже сравнительно урегулировано, и, благодаря миру и болѣе упорядоченному управленію, благосостояніе провинцій вообще поднялось, что выразилось, между прочимъ, въ ихъ особенномъ монархизмѣ. Высоко было благосостояніе въ Сириі, Египтѣ, такъ же какъ и въ провинціи Африкѣ (*Africa propraia*), о которой Моммзенъ замѣчаетъ, что въ земледѣліи здѣсь сохранился даже средній классъ <sup>1)</sup>. Изъ провинціальныхъ городовъ Александрія египетская и Антиохія сирійская занимаютъ мѣсто непосредственно на ряду съ Римомъ, но въ этихъ торговыхъ и промышленныхъ городахъ, конечно, не было въ такомъ количествѣ празднои городской черни, какая была въ Римѣ. Нѣтъ также основаній утверждать, чтобы въ Палестинѣ въ началѣ нашей эры царилъ особенная бѣдность. Это была густо заселенная, воздѣланная страна, которая, по крайней мѣрѣ по оцѣнкѣ нѣкоторыхъ изслѣдователей <sup>2)</sup>, во всякомъ случаѣ не стояла ниже другихъ провинцій. Здѣсь была организованная помощь бѣднымъ чрезъ особыхъ служителей при храмѣ <sup>3)</sup>, собиравшихъ для нихъ хлѣбъ и деньги; призрачнѣе ихъ было, слѣдовательно, связано съ религіозной организаціей.

На протяженіи всего этого міра, состоявшаго изъ столь различныхъ въ соціально-экономическомъ и политическомъ отношеніи частей, и распространяется христіанство, сразу получающее черты универсальной, всенародной религіи. Уже къ концу I вѣка, до Траяна, оно продвинулось уже,

<sup>1)</sup> *Römische Geschichte*, V, 653 и др. (Цит. у Köhler, I. с. 67—8.)

<sup>2)</sup> Ср. сопоставленія у Köhler. *Socialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Wiederlegung*. 1899, стр. 76—7.

<sup>3)</sup> *Schürer*. *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, 3, 440—1.



по изслѣдованіямъ Гарнака<sup>1)</sup>, до береговъ Тирренскаго моря, имѣя главные центры въ Антиохіи, на западномъ и сѣверо-западномъ берегу М. Азіи и въ Римѣ. Здѣсь и въ Виеннѣ оно возбуждаетъ уже вниманіе правительства. А къ 180 году (смерти М. Аврелія) христіане встрѣчаются уже во всѣхъ римскихъ провинціяхъ и даже за предѣлами Римской имперіи. Въ степени распространенія христіанства бросается въ глаза большая разница между западомъ и востокомъ, и еще больше между частями имперіи съ преобладаніемъ греческаго или латинскаго языка: греческое христіанство существуетъ со временъ апостольскихъ, латинское, вѣроятно, лишь со времени Марка Аврелія. Малая Азія христіанизировалась въ наибольшей степени и притомъ ранѣе другихъ; за ней слѣдуютъ Сирія съ Антиохіей, Египетъ съ Александріей, Римъ съ Нижней Италіей, Нумидія, южная Галлія. Наибольшее распространеніе христіанская религія получаетъ въ большихъ городахъ, такъ что въ этомъ смыслѣ „христіанство есть городская религія“ (Гарнакъ), однако въ цѣломъ рядѣ провинцій (въ Малой Азіи, Арменіи, Африкѣ, Сиріи и Египтѣ, Палестинѣ) оно распространяется и въ деревнѣ.

Установить какую бы то ни было общую связь между распространеніемъ христіанства и экомомическими условіями, приурочивъ его къ какой-либо опредѣленной специально-экономической группѣ, напримѣръ, рабовъ или къ пролетаріату, нѣтъ никакой возможности, если принять во вниманіе обширность территоріи, разнообразіе экономическихъ условій, вообще всю пестроту жизни, и, кромѣ этого, къ тому совершенно отсутствуютъ сколько-нибудь достовѣрныя научныя основанія. И, напротивъ, тѣ, правда, отрывочныя свѣдѣнія, которыя вообще существуютъ относительно соціального состава первохристіанскихъ общинъ, совершенно не позволяютъ утверждать, чтобы онѣ состояли изъ представителей какой-либо одной общественной группы.

1) Die Mission und Ausbreitung des Christentums 410—11.

Начнемъ съ первой іерусалимской общины, возникшей послѣ Пятидесятницы, этой колыбели всего христіанства. На основаніи совершенно непозволительныхъ съ научной точки зрѣнія фантазій Каутскій въ новѣйшемъ своемъ „исслѣдованіи“ приурочиваетъ ее къ особой группѣ городского пролетаріата, о которой однако не сохранила никакихъ свѣдѣній исторія. Дѣлается это, конечно, по рецепту истолкованія исторіи и, въ частности, происхожденія христіанства съ точки зрѣнія экономического матеріализма. На самомъ же дѣлѣ тѣ отрывочныя свѣдѣнія, которыя имѣются по этому, съ точки зрѣнія религіозной исторіи, конечно, сравнительно второстепенному вопросу, совершенно не позволяютъ охарактеризовать даже іерусалимскую общину какъ однородную въ социальномъ отношеніи группу. Ядро ея—апостолы, переселившіеся изъ Галилеи въ Іерусалимъ, были сельскими ремесленниками, галилейскими рыбаками, но отнюдь не городскими пролетаріями. Первая проповѣдь, послѣ которой крестилось около 3000 душъ, по „Дѣяніямъ Апостольскимъ“, была обращена къ собравшимся по случаю праздника въ Іерусалимѣ „іудеямъ, людямъ набожнымъ, изъ всякаго народа подъ небесами“ (Д. Ап. II, 5). Были въ ней на ряду съ бѣдняками, нуждающимися въ помощи, и люди, „владѣвшіе домами и землями“ (Дѣян. Ап. IV, 34) и продававшіе ихъ на пользу общины (отсюда исторія Ананіи и Сапфиры). Правда, можно заключить, что въ позднѣйшую эпоху іерусалимская община была особенно бѣдна, судя по тому, что ап. Павелъ былъ такъ озабоченъ сборами въ пользу нея среди другихъ общинъ, но въ этихъ сборахъ можно видѣть также и выраженіе особливаго піэтета въ пользу первенствующей церкви. Относительно же другихъ общинъ хотя и можно считать установленнымъ, что онѣ состояли преимущественно изъ низшихъ классовъ населенія, рабовъ, вольноотпущенныхъ, ремесленниковъ, земледѣльцевъ, но совершенно невозможно утверждать, чтобы это были группы социальны однородныя: между римскимъ пролетаріемъ и рабомъ, городскимъ ремесленникомъ или

сельскимъ жителемъ остается, несмотря на ихъ общую принадлежность къ низшимъ, некультурнымъ слоямъ населенія, все-таки огромная социальная разниа. II, кромѣ того, хотя и въ видѣ исключеній, но въ составъ первохристіанскихъ общинъ входили также представители и высшихъ образованныхъ классовъ<sup>1)</sup>. Рядъ примѣровъ къ тому даютъ Дѣянія Апостоловъ; такъ, на Кипрѣ былъ обращенъ проконсулъ Сергій Павелъ (Д. Ап. XIII, 7—12), въ Аѳинахъ—Діонисій Ареопагитъ (XVII, 3), въ Фессалоникахъ „немало женщинъ изъ высшихъ классовъ“ (XVIII, 4), въ Веріи то же самое (XVII, 2). Также и сотрудница Павла, Прискилла, въ виду своего выдающагося образованія, должна быть отнесена къ высшимъ классамъ. Плпній докладываетъ императору Траяну, что въ Вионіи „multi omnis ordinis“ перешли въ секту христіанъ. Посланіе ап. Іакова обращается противъ пороковъ богатыхъ христіанъ, входящихъ однако въ составъ общины<sup>2)</sup>. Въ Римѣ обращена Помпонія Грецина и затѣмъ консулъ Титъ Флавій Климентъ и жена его Домницялла.

Позднѣйшіе источники даютъ дальнѣйшія для этого подтвержденія. На основаніи апостольскихъ посланій, преимущественно Павла, можно установить существованіе христіанъ и при императорскомъ дворѣ (Филипп. 4, 22), на ряду съ рабами въ христіанскія общины входятъ и рабовладѣльцы. Однимъ словомъ, имѣющійся историческій матеріалъ совершенно не позволяетъ характеризовать первохристіанство по социальному его составу, какъ движеніе

1) Ср. Harnack. Die Mission, 337.

2) Каутскій говоритъ по поводу посланія Іакова о «классовой враждѣ» въ первохристіанской общинѣ и притомъ даже въ болѣе рѣзкой формѣ, нежели въ настоящее время. Не говоря уже о томъ, какъ мало это утверженіе соответствуетъ его же собственному объясненію происхожденія христіанства, какъ движенія пролетарскаго, достаточно прочитать посланіе ап. Іакова *цѣликомъ*, а не вырывать отдѣльныя мѣста изъ контекста, чтобы убѣдиться, какъ далеко отстоитъ это посланіе отъ проповѣди классовой вражды или даже отъ ея выраженія. Въ этомъ мы видимъ одинъ изъ яркихъ примѣровъ крайней тенденціозности въ изложеніи Каутскаго.

классовое, т.-е. являющееся выраженіемъ нуждъ и настроеніемъ какого-либо *одного* класса, въ томъ смыслѣ, какъ социализмъ есть, въ сущности, движеніе промышленнаго пролетаріата, слѣдовательно, приуроченное къ его особенному положенію въ производственномъ процессѣ. Въ этомъ смыслѣ первохристіанство остается движеніемъ внѣклассовымъ, междуклассовымъ, народнымъ, но не групповымъ и не сословнымъ. Его распространеніе съ гораздо большимъ основаніемъ можно приурочивать къ группѣ національно-религіозной, именно къ іудейскому разсѣянью, діаспорѣ, имѣвшей опредѣленный религіозно-національный центръ—синагогу, въ которой обыкновенно и появлялись апостолы съ проповѣдью. По замѣчанію Гарнака, „сѣтъ синагогъ напередъ намѣчаетъ главные центры и линіи христіанской пропаганды“ <sup>1)</sup>. Есть еще одна черта въ распространеніи первохристіанства, не позволяющая уподоблять его движенію социальному или классовому, на манеръ современнаго социализма: оно не является движеніемъ массовымъ, какъ этотъ послѣдній; напротивъ, оно распространяется гнѣздами, при чемъ зародившіяся общины образуютъ естественные центры для дальнѣйшаго распространенія. Одинъ изъ знатоковъ эпохи, Шюреръ, говоритъ объ этомъ: „мы не должны преувеличивать числа и значенія первыхъ общинъ до начала II вѣка. Это были лишь очень небольшіе кружки, едва замѣтные въ общественной жизни крупныхъ городовъ, во всякомъ случаѣ въ ней не выдѣляющіеся“ <sup>2)</sup>.

Итакъ, первохристіанство было, по преобладающему своему составу, народнымъ движеніемъ, но оно не было ни классовымъ, ни массовымъ, ни даже національнымъ, ибо оно рано стряхиваетъ съ себя черты іудейской ограниченности. Всѣми этими свойствами оно одновременно и сближается, и противопоставляется современному социализму, также движенію народному, но, въ отличіе отъ первохристіанства, массовому, классовому, пролетарскому и при-

<sup>1)</sup> Ibid, 1.

<sup>2)</sup> Цит. у Köhler, l. с. 78—79.

томъ индустріальному. Но всѣ эти признаки суть лишь производные; они связаны съ основнымъ внутреннимъ различіемъ обоихъ этихъ движеній, съ различіемъ ихъ сердца и души. Ибо первохристіанство есть прежде всего, въ своей глубочайшей жизненной основѣ, движеніе религіозное <sup>1)</sup>, вытекающее изъ отношенія души къ Богу и лишь въ качествѣ производныхъ выводовъ дающее принципы социальныя; социализмъ же есть прежде всего движеніе социальное-экономическое, связанное съ внѣшнимъ положеніемъ лица въ производствѣ, съ отношеніемъ класса наемныхъ рабочихъ къ своимъ предпринимателямъ, хотя при этомъ также обладающее и нѣкоторыми чертами движенія религіознаго. Остановимся ближе на этомъ сопоставленіи природы первохристіанства и социализма.

Происхожденіе христіанства связано съ таинственнымъ, неизслѣдимымъ, чудеснымъ зарожденіемъ въ мірѣ новой вѣры и новой жизни. Огненные языки, въ день Пятидесятницы спустившіеся на землю, зажгли религіозное пламя, разгорѣвшееся во всемірно-историческій костеръ, и свѣтомъ и тепломъ этого пламени просвѣщаемся и согрѣваемся мы и доселѣ. Вѣра въ воскресшаго Спасителя, съ неодолимой силой вспыхнувшая въ мірѣ, чувство Его реального присутствія, потоки божественной любви и прошенія исторгли изъ душъ никогда не звенѣвшую въ мірѣ религіозную пѣснь молитвы, радости, примиренія, восторга, любви. Первохристіанство <sup>2)</sup> какъ будто представляетъ собою въ исторіи христіанства тѣ 40 дней послѣ воскресенія, когда Господь, хотя невидимый, близокъ и является ждущимъ Его ученикамъ на зовъ горящаго сердца. Въ повсе-

<sup>1)</sup> Оно «не было созданиемъ социальнаго движенія, т.-е. не вытекло изъ какой-либо классовой борьбы и вообще нигдѣ прямо не соединяется съ социальнымъ переворотомъ древняго общества» (Prof. Ernst Troeltsch. Die Sociallehren der christlichen Kirchen въ Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik, hrsg. von W. Sombart und M. Weber, XXVI Band, 1 Heft (1908 годъ), стр. 14.

<sup>2)</sup> Ср. мой очеркъ: «О первохристіанствѣ». (О томъ, что въ немъ было и чего не было.—Опытъ характеристики). Русская Мысль, 1909, V—VI.

дневномъ трудѣ—на рыбной ловлѣ—является Онъ имъ и благословляетъ Своимъ участіемъ ихъ трудъ, на пути въ Эммаусъ встрѣчается Онъ неузнаннымъ путникомъ и открывается имъ „въ преломленіи хлѣба“; Онъ снисходитъ къ сомнѣнію, давая чувственное удостовѣреніе Своей реальности, и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественно открывается, какъ имѣющій всякую власть на небѣ и на землѣ. Чувствомъ непрерывно совершающагося чуда, начинающагося мірового преображенія, насыщена атмосфера первохристіанства. И казалось тогда, что начавшееся преображеніе не замедлитъ завершиться, что конецъ исторіи уже близокъ, у дверей, и надвигается послѣднее чудо мірового преображенія, близко второе пришествіе во славу. Услыхать эту религиозную музыку, звенѣвшую въ душахъ, ощутить это воодушевленіе вѣры, изъ котораго исторически и родилось христіанство, нельзя, не переведа это, хотя въ слабой степени, на языкъ современныхъ религиозныхъ переживаній, на свой собственный религиозный опытъ. А потому и понять историческое происхожденіе христіанства,—и притомъ правильно, полно, *научно* его понять,—можно только при условіи этой психологической, религиозной конгеніальности, какъ нужна же хоть какая-нибудь капля вкуса и эстетическаго развитія для того, чтобы научно изучать, напримѣръ, исторію живописи. И, напротивъ, кто не только самъ остается чуждъ этого опыта, но отрицаетъ самую его возможность или, по крайней мѣрѣ, всякое его значеніе, тотъ окажется тѣмъ дѣльше отъ разрѣшенія задачи, чѣмъ больше онъ будетъ въ нее углубляться. Нисколько неудивительно поэтому, если для Каутскаго и другихъ социаль-демократическихъ авторовъ, писавшихъ о христіанствѣ, оказывается неинтересной, несущественной и просто выкидывается за бортъ вся эта религиозная сторона первохристіанства, а остается интересъ только къ экономическимъ отношеніямъ, такъ что исторія первохристіанства становится страницей изъ исторіи хозяйственнаго быта. Это подобно тому, какъ если бы историкъ русской лите-

ратуры, отбросивъ всю поэтическую „идеологію“, какъ несущественную и неинтересную, сообщилъ бы намъ о Пушкинѣ только то, что онъ былъ помѣщикомъ, получалъ доходъ съ земли и въ этомъ качествѣ былъ совершенно подобенъ окружающимъ, или же если бы подобнаго же типа музыкальный критикъ сообщилъ намъ о Бетховенѣ, что онъ былъ мелкій буржуа, и въ этомъ весь секретъ его девятой симфоніи. Можно было бы вообще даже не останавливаться надъ подобнымъ способомъ объясненія исторіи, свидѣтельствующимъ объ огрубѣннн ума и паденіи вкуса, если бы онъ не былъ теперь такъ распространенъ, если бы многие дѣйствительно не воображали, что, устранивъ самую проблему во всемъ ея своеобразіи, индивидуальной сложности и остротѣ, и выдвинувъ вмѣсто нея какую-нибудь одну сторону ея, вовсе несущественную или даже безразличную, они тѣмъ самымъ побѣдоносно справляются съ этой проблемой. Каутскій вмѣстѣ со многими другими историками и интерпретаторами первохристіанства неоднократно, напри- мѣръ, заявляетъ, что для него неинтересно, существовалъ ли вообще Христосъ, что можно установить объ Его жизни, каковъ Онъ былъ; все это, видите ли, для исторіи христіанства безразлично и неинтересно, ибо имѣетъ существенное значеніе лишь соціологическая и соціально-экономическая обстановка первохристіанства, къ которой только и сводится историческая реальность въ исторіи религіи. Спорить съ представителемъ такой точки зрѣнія такъ же невозможно, какъ съ тѣмъ фабрикантомъ красокъ, который сталъ бы утверждать, что сущность картинъ Бѣклина или любого изъ великихъ мастеровъ сводится къ химическому составу проданныхъ имъ красокъ, а все остальное—надстройка, идеологія, и единственная реальность въ живописи не картина, а ея краски. Интересно, что попытка устранить при объясненіи происхожденія христіанства значеніе личности его Основателя отнюдь не составляетъ особенности исторической науки экономическаго направле- нія; путь этотъ, хотя и не въ столь грубой безыдейной

формѣ, предуказала либеральная протестантская критика въ лицѣ раннихъ представителей Тюбингенской школы. И любопытно, что въ своемъ пониманіи исторіи зарожденія христіанства германская наука за XIX вѣкъ описала кругъ: начавъ искать его въ безличныхъ вліяніяхъ культурной среды столкновеній іудаизма и эллинизма и проч., за послѣднее время, идя тѣмъ же научнымъ историческимъ путемъ, приходитъ къ признанію опредѣляющаго значенія въ исторіи христіанства и религіи вообще творческихъ индивидуальностей. „Иисусъ — вотъ историческое объясненіе происхожденія нашей религіи“, такъ выразился въ своемъ докладѣ въ Дессау проф. Дейсманъ, и такое пониманіе раздѣляется цѣлымъ рядомъ изслѣдователей именно послѣдняго поколѣнія (Вернле, Вейнель, Добшюцъ, Гарнакъ и др.). Если есть область, гдѣ исключительная роль творческихъ индивидуальностей наиболѣе безспорна и очевидна, то это—та, гдѣ дѣйствуетъ вдохновеніе, невѣдомымъ, поистинѣ магическимъ путемъ озаряющее человѣка; такую область являются религія и искусство. Попробуйте понять происхожденіе Ислама, безъ котораго вся исторія міра была бы иною, если устранить изъ него Магомета; попробуйте понять исторію Израила, которая есть въ извѣстномъ смыслѣ ось міровой исторіи, если устранить изъ нея Моисея или пророковъ. И то, чего обыкновенно не позволяютъ себѣ дѣлать ни относительно Моисея, ни Магомета, ни даже Будды или Конфуція, съ необыкновенной развязностью производится въ примѣненіи къ исторіи христіанства: не только отрицается самое историческое существованіе Христа <sup>1)</sup>, но и признается безразличнымъ или несущественнымъ. Здѣсь невольно вспоминаются, по контрасту, инья, вѣщія, огненные слова на эту же тему, которыя

<sup>1)</sup> Къ прежнимъ попыткамъ въ этомъ направленіи въ новѣйшее время присоединилось истолкованіе Евангелія, какъ системы мифовъ, ведущихъ свое происхожденіе еще изъ Вавилона («панбабилонизмъ») и связанныхъ съ обожествленіемъ растительныхъ силъ природы или солнца съ его годичнымъ цикломъ.



влагаются Достоевскимъ въ уста атеиста-мистика Кириллова (изъ „Бѣсовъ“).—„Слушай большую идею: былъ на землѣ одинъ день, и въ срединѣ земли стояли три креста. Одинъ на крестѣ до того вѣровалъ, что сказалъ другому: „будешь сегодня со мною въ раю“. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресенія. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этотъ человѣкъ былъ высшій на всей землѣ, составлялъ то, для чего ей жить. Вся планета, со всѣмъ, что на ней, безъ этого человѣка—одно сумасшествіе. Не было ни прежде, ни послѣ Его такого же, и никогда, даже до чуда. Въ томъ и чудо, что не было и не будетъ такого же никогда. А если такъ, если законы природы не пожалѣли и *Этого*, даже чудо свое же не пожалѣли, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоитъ на лжи и глупой насмѣшкѣ. Стало быть, самые законы планеты—ложь и дьяволовъ водевилъ. Для чего же жить, отвѣчай, если ты человѣкъ“. Такъ ставится вопросъ этотъ русскимъ геніемъ. Но для современнаго научнаго филистерства онъ оказывается въ высокой степени безразличнымъ...

Духовная индивидуальность, внутренній человѣкъ, субстанціальное я есть, если можно такъ выразиться, органъ религіознаго воспріятія. Вступленіе въ Церковь въ эпоху первохристіанства переживалось какъ актъ, прежде всего въ высшей степени индивидуальный и интимный, происходящій между Богомъ и душой, какъ рожденіе къ новой жизни <sup>1)</sup>. Оно было поэтому, прежде всего, какъ бы духовнымъ пробужденіемъ личности, осознаніемъ ея божественной природы. Въ христіанствѣ родилась новая индивидуальность, новая сила исторіи и новая ея тема, и, въ историческомъ смыслѣ, это есть наибольшая революція, хотя и внутренняя и незримая, какая только когда-либо совершалась въ исторіи. Живое христіанство состоитъ изъ осознавшихъ

<sup>1)</sup> См. поэтическое описаніе переживаній при крещеніи въ первохристіанскую эпоху у *Weinl. Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis Irénäus. Freiburg. 1899. Стр. 210—11.*

себя, свои силы и свою нравственную свободу индивидуальностей, потому оно и не является и не может сдѣлаться массовымъ, т.-е. обезличивающимъ движеніемъ, ибо оно навсегда останется, по существу своему, совокупностью индивидуальностей, душъ, личныхъ совѣстей, не подавляющихъ, но религіозно утверждающихъ свое я. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ христіанскій индивидуализмъ далекъ и даже противоположенъ новѣйшему, внѣрелигіозному индивидуализму, голый самости. Пробужденная индивидуальность, осознавшая свое богосыновство, находила себя въ кругу другихъ такихъ же индивидуальностей, соединенныхъ въ Богѣ, чувствовала себя въ Церкви, въ союзѣ вѣры, надежды, любви, въ мистическомъ единствѣ Тѣла Христова. Христіанство родилось, не какъ религія отдѣльной личности, уединеннаго мудреца (примѣръ такой индивидуалистически обособляющейся религіозности, рядомъ съ христіанствомъ, даетъ намъ стоицизмъ),—нѣтъ, оно и возникло какъ Церковь. Для такого внутренняго, религіознаго соединенія людей несущественны, проникаемы всѣ внѣшнія эмпирическія, историческія, національныя и соціальныя различія, и только о такомъ единеніи могъ сказать ап. Павелъ въ вѣкъ величайшихъ національныхъ и соціальныхъ обособленій, что „во Христѣ нѣтъ ни мужскаго, ни женскаго пола, ни варвара, ни скиѳа, ни раба, ни свободнаго“. Религіозному единенію не могутъ воспрепятствовать и, какъ мы знаемъ, дѣйствительно не воспрепятствовали такія различія, которыя въ области соціальныхъ и юридическихъ отношеній кажутся непреодолимыми, какъ, напримѣръ, между господиномъ и рабомъ. Въ этомъ смыслѣ первохристіанство и вообще Церковь по существу не есть классовая организація, порождаемая классовымъ движеніемъ, какъ социализмъ, со всей силой подчеркивающей именно эмпирическія различія людей и всю ихъ непримиримость. И тотъ фактъ, что первохристіанство находило своихъ послѣдователей прежде и больше всего среди низшихъ и среднихъ классовъ, отнюдь не дѣлаетъ его классовымъ

движеніемъ въ соціально-экономическомъ смыслѣ, какъ теперь нерѣдко его изображаютъ. Низшіе классы по своей психологіи, по своей простотѣ и смиренію имѣли болѣе открытое сердце для проповѣди Царства Божія, нежели гордые своею образованностью или властью высшіе. „Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что утаилъ сіе отъ премудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ“ (Луки, 10, 1). Такъ это было во всѣ времена и остается и теперь, христіанство всегда представляется „юродствомъ“ для тѣхъ, кто полонъ самъ собою. Народныя массы вообще религіознѣе, и это не въ силу своей необразованности, какъ обычно думаютъ заносчивые недоучки, но въ силу большей органичности своей жизни, гармоничности развитія душевныхъ силъ, большей своей натуральности, близости къ природѣ. Этотъ духовный укладъ легче разрушается у фабричныхъ рабочихъ, поставленныхъ въ искусственную, полукультурную и тѣмъ самымъ, какъ и всякая половинчатость, особенно вредную обстановку фабричной жизни, благодаря чему народъ здѣсь легко превращается въ „пролетаріатъ“, усваяя „сознательность“ дешеваго просвѣтительства. Въ народномъ атеизмѣ почти всегда можно прослѣдить интеллигентскія вліянія, и, насколько и соціализмъ соединяется съ атеизмомъ и матеріализмомъ, онъ вовсе не можетъ считаться естественной, самопроизвольной формой самосознанія рабочаго класса, особаго пролетарскаго мессіанизма... Интеллигентскій характеръ русскаго соціализма у всѣхъ на глазахъ и болѣе или менѣе ясенъ. Но то же самое приходится повторить и относительно западнаго соціализма. Интеллигентами являются Лассаль и Марксъ, Прудонъ и Луи Бланъ, Каутскій и Бебель, и свои интеллигентскія идеи, сложившіяся подъ вліяніемъ философіи просвѣтительства и матеріализма, они выдаютъ за народную, пролетарскую философію. И въ высшей степени поучительно поэтому, что въ странѣ наиболѣе развитогаго промышленнаго капитализма, въ Англіи, да и во всемъ англосаксонскомъ мірѣ (въ Америкѣ, Австраліи, Африкѣ), гдѣ рабо-

чій классъ жилъ больше своимъ умомъ, меньше подчиняясь интеллигентскимъ вліяніямъ, онъ въ массѣ своей уберется отъ этой будто бы специально пролетарской формы самосознанія, оставшись вѣренъ своей традиціонной религіозности. Въ настоящее время, когда и справа и слѣва утверждаютъ, будто трудящійся народъ по существу атеистиченъ, особенно своевременно громко протестовать противъ этой клеветы на душу народную. Напротивъ, народъ въ толщѣ своей естественно религіозенъ; атеизмъ для него есть искусственное, навѣянное состояніе, онъ можетъ быть и часто бываетъ суевѣренъ, религіозно-теменъ, но не безбоженъ. Не даромъ всѣ великія религіозныя движенія въ исторіи были народными, также и наша религія выступаетъ прежде всего какъ народное движеніе. Христось, окруженный народомъ и проповѣдующій тѣснящей Его толпѣ то въ городѣ, то въ пустынѣ, то съ лодки на водѣ, то на равнинѣ,—какъ эти евангельскіе образы остаются плѣнительны и близки и нашему демократическому вѣку... И всякое религіозное движеніе, насколько оно откалывается отъ народа, остается безкровно-интеллигентскимъ, безсильнымъ и безжизненнымъ, какъ нѣтъ, съ другой стороны, большей опасности для историческихъ церквей, какъ утрата связи съ душой народною, съ массами. Между прочимъ, на дебатахъ въ Дессау по поводу доклада Дейсмана о низшихъ классахъ и первохристіанствѣ послѣ ряда научныхъ свѣтилъ взялъ слово пасторъ изъ Хемница, нѣкій Іоганнъ Герцъ. Въ своей задушевной и искренней рѣчи онъ констатировалъ тотъ фактъ, что между протестантскимъ христіанствомъ нашихъ дней и народомъ образовывается глубокая трещина и что надо поэтому идти съ проповѣдью къ массамъ. Между тѣмъ, жаловался онъ, современные ученые теологи не говорятъ и не пишутъ народно, имъ не хватаетъ личнаго соприкосновенія съ массами. „Изъ самой массы,—говорилъ Герцъ,—должны родиться вожди христіанства. Я знаю изъ опыта: въ массѣ имѣются великія, живыя, религіозныя силы“.

Итакъ, для насъ достаточно обозначилась вся противоположность, существующая между христіанствомъ и соціализмомъ въ ихъ отношеніи къ проблемѣ личности: христіанство пробуждаетъ личность, заставляетъ человѣка ощущать въ себѣ безсмертный духъ, индивидуализируетъ человѣка, указывая для него путь и цѣль внутренняго роста; соціализмъ его обезличиваетъ, поскольку онъ обращается не къ душѣ индивидуальности, но къ ея соціальной кожѣ, сводя наличное содержаніе личности всецѣло къ соціальнымъ рефлексамъ. Это кажется противорѣчащимъ тому общеизвѣстному факту, что соціализмъ по-своему тоже пробуждаетъ массы, дѣлаетъ ихъ „сознательными“; однако это пробужденіе имѣетъ свою особую цѣль и особый характеръ. Оно не идетъ въ религіозную глубину души, но ограничивается областью внѣшнихъ соціальныхъ отношеній. Благодаря ему, изощряется взоръ лишь на внѣшнія различія въ положеніи людей, обостряется ихъ классовый инстинктъ, усиливается чувство соціальной обособленности, соревнованія, вражды. Но этотъ ростъ сознательности въ соціальномъ или классовомъ направленіи можетъ и вовсе не сопровождаться ростомъ религіозной или общечеловѣческой личности, напротивъ, обращается ему нерѣдко даже въ ущербъ. Совершенно иной способъ подхода къ соціальнымъ проблемамъ указываетъ намъ первохристіанство, и лучше всего это видно на его отношеніи къ рабству.

Въ чемъ состояло главное зло античнаго рабства? Въ уничтоженіи человѣческой личности, въ отношеніи къ рабу, какъ къ вещи, въ непризнаніи нравственныхъ обязанностей и отвѣтственности передъ этой личностью. Отсюда и вся жестокость, безжалостное издѣвательство и мучительство въ положеніи раба, приравненнаго къ животному. Самъ по себѣ соціально-экономическій институтъ рабства, какъ извѣстная организація труда, хотя, конечно, представляетъ собою весьма суровую и тягостную ея форму, но все-таки допускаетъ различное примѣненіе въ зависимости отъ ду-

ховной атмосферы, отъ быта и нравовъ. Его упраздненіе, какъ соціально-экономической организаціи производства, и замѣна иною, высшею, могли совершиться голько въ медленномъ органическомъ процессѣ исторіи, путемъ хозяйственной эволюціи, такъ же точно, какъ можетъ совершиться и постепенное отмирание современнаго капитализма, и христіанство вовсе не призвано доставить человѣчеству скатерть-самобранку и исторической коверъ-самолетъ. То, что должно быть совершено въ исторіи трудомъ многихъ поколѣній и въ долгомъ процессѣ, и должно быть въ немъ совершаемо: камни не превратятся, какъ бы волшебствомъ, въ хлѣбы. Но христіанство своимъ новымъ, религіознымъ отношеніемъ къ личности изнутри перерождаетъ античное рабство: тамъ, гдѣ вчера стояли другъ передъ другомъ рабовладѣлецъ и одушевленная вещь—рабъ, сегодня стоятъ уже равноцѣнныя, равныя передъ Богомъ личности. Во внѣшней жизни онѣ находятся на разныхъ ступеняхъ соціальной лѣстницы, но самое это различное положеніе свое они должны разсматривать какъ источникъ взаимныхъ нравственныхъ обязанностей; въ этомъ смыслѣ и надо понимать неоднократныя увѣщанія ап. Павла къ господамъ и рабамъ объ ихъ взаимныхъ обязанностяхъ. Первохристіанская церковь осуществляла полное религіозное равенство, для нея, воистину, не было раба и свободнаго, и это само по себѣ было незримой, но громовой духовной революціей. Если въ языческомъ мірѣ рабъ считался не имѣющимъ религіи или, по крайней мѣрѣ, исключался отъ религіознаго общенія съ свободными, то въ Церкви рабы разсматривались, какъ полноправные члены: они могли быть клириками и даже епископами (даже на римской каедрѣ мы знаемъ папу Пія, повидимому, изъ рабовъ и Каллиста, несомнѣнно раба). Изъ рабовъ выходили мученики и святые, память которыхъ благоговѣйно чтилась Церковью. Прекрасно говоритъ объ этомъ французскій историкъ (Allard): „Всегда, когда христіане призывались исповѣдовать свою вѣру, приходилъ и рабъ, и рабская кровь смѣшивалась съ кровью свободныхъ

на зубахъ звѣрей или на топорѣ палачей... Изъ его усть вырывались прекрасные призывы къ совѣсти... Рабы умѣли умирать—одни за свою вѣру, другіе за свою чистоту. Церковь при пѣніи гимновъ возносила останки этихъ смиренныхъ жертвъ и въ извѣстные дни, къ большому изумленію язычниковъ, вѣрныя изъ всѣхъ сословія склонялись колѣнопреклоненно предъ камнемъ, превращеннымъ въ алтарь, подъ которымъ почивалъ мученикъ изъ рабовъ“. Поразительный фактъ, что въ христіанскихъ катакомбахъ совершенно отсутствуетъ въ могильныхъ надписяхъ званіе раба, несмотря на то, что, какъ мы знаемъ, тысячи рабовъ были здѣсь погребены, и въ противоположность этому въ языческихъ на могилѣ раба записывается подробно его званіе и специальность. Молчаливое, но выразительное свидѣтельство древнехристіанскаго равенства! Яркую иллюстрацію этой соціальной реформы изнутри даетъ небольшое посланіе ап. Павла, надписываемое: къ „Филимону“, богатому ѳессалоникійцу, у котораго по неизвѣстнымъ причинамъ сбѣжалъ рабъ Онисимъ, обращенный къ вѣрѣ ап. Павломъ во время его римскаго заточенія. Мы уже знаемъ, что бѣгство раба обычно каралось жестоко, между тѣмъ здѣсь рабъ отсылается къ хозяину, сопровождаемый такимъ пожеланіемъ апостола: „прими его какъ мое сердце.. не какъ уже раба, но выше раба, брата возлюбленнаго.. успокой мое сердце во Господѣ“ (Филип. 12, 16, 20), „и знаю, прибавляетъ апостоль, что ты сдѣлаешь и больше, нежели говорю“.

Для первохристіанства, какъ видно изъ примѣра съ рабствомъ, соціальные вопросы были въ основѣ своей религіозно-этическими; внутреннимъ критеріемъ здѣсь оставалась религіозная личность, живущая въ атмосферѣ любви церковной. Но это не дѣлало первохристіанъ равнодушными и къ внѣшнимъ средствамъ ея проявленія, безучастными къ настоятельнымъ нуждамъ жизни. Совсѣмъ на противъ, и въ этой области оно внесло новые масштабы, произвело переоцѣнку. И прежде всего эта переоцѣнка

касается отношенія къ труду. Античный міръ, отчасти подь вліяніемъ рабства, отчасти подь вліяніемъ другихъ, идейныхъ, даже религіозно-философскихъ мотивовъ, презираетъ трудъ, считая его низкимъ, недостойнымъ свободнаго человѣка и гражданина занятіемъ, „банаусическимъ“, по извѣстному выраженію Аристотеля. Христіанство, напротивъ, благословляетъ и освящаетъ трудъ не только примѣромъ своихъ апостоловъ, провозгласившихъ устами ап. Павла принципъ всеобщей повинности труда: „кто не работаетъ, да не ѣстъ“, и примѣромъ своихъ первыхъ общинъ, но и принципиально новымъ отношеніемъ къ міру и твари, обоженной воплощеніемъ Христа. Я могу сейчасъ только скользнуть по этой мысли, но для историка экономическихъ идей должно быть ясно, что христіанство вноситъ коренной переворотъ и въ экономическое міровоззрѣніе. Благодаря положительной оцѣнкѣ труда, именно въ немъ потенциально зарождается и новѣйшее народное хозяйство, а, стало быть, и наша теперешняя наука о народномъ хозяйствѣ, сколько бы основательно ни была позабыта и затемнена теперь эта связь.

Не только трудъ, но и зачатки соціальной политики, систематической борьбы съ бѣдностью и поддержки неимущихъ въ христіанствѣ получаютъ высшую санкцію въ заповѣди любви и дѣятельной помощи ближнему, объ исполненіи которой спросится съ насъ, согласно Евангелію, на Страшномъ Судѣ. Въ виду различныхъ проявленій соціальной дѣятельности въ первохристіанствѣ, вниманіе останавливается прежде всего на мнимомъ коммунизмѣ іерусалимской общины, о которой въ книгѣ „Дѣянія Апостольскія“ читаемъ слѣдующее: „Всѣ же вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее. И продавали имѣніе и всякую собственность и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждѣ каждаго“. (II, 44—5). „Не было же между ними никого нуждающагося, ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ апостоловъ, и каждому давалось, въ чемъ кто



имѣлъ нужду“ (IV, 34, 5). Быть іерусалимской общины приковываетъ къ себѣ вниманіе на протяженіи всей исторіи христіанства: почти всѣ многочисленныя религіозно-коммунистическія движенія среднихъ вѣковъ, реформациі, даже новѣйшаго времени, берутъ его нормой и видятъ въ немъ опору для своихъ коммунистическихъ чаяній и стремленій. Въ новѣйшей отрицательной литературѣ этотъ же самый рассказъ берется за основаніе для того, чтобы изобразить первохристіанство, какъ движеніе соціально-экономическое, какъ своеобразный коммунизмъ потребленія, напоминающій нравы аскетической іудейской секты ессеевъ, конечно, чтобы этимъ истолкованіемъ устранить или уменьшить значеніе чисто религіознаго момента. Такое истолкованіе находимъ мы, между прочимъ, у Каутскаго. Безпристрастное разсмотрѣніе этого свидѣтельства должно привести насъ къ иному заключенію, въ которомъ сходится теперь вся серьезная историческая наука,—именно, что о коммунизмѣ, какъ экономическомъ институтѣ, здѣсь нѣтъ и рѣчи. По мѣткому замѣчанію Дейсмана, „нравоучительный паеосъ этой формулировки смѣшиваютъ съ языкомъ соціально-политической анкеты“, и внѣшнее проявленіе первой любви христіанской, болѣе всего похожее на то, что можно наблюдать въ дружной любящей семьѣ, превращаютъ въ учрежденіе, планомерно преслѣдующее экономическія задачи. У насъ нѣтъ свѣдѣній о томъ, долго ли продолжалось это общеніе имуществъ, и въ другихъ общинахъ мы его не встрѣчаемъ. Если же его оцѣнивать въ общей религіозно-исторической перспективѣ, то оно становится въ рядъ съ другими формами древне-христіанской благотворительности и соціальной политики. Сюда относятся: сборы милостыни при богослуженіи, содержаніе учителей и служащихъ общины, поддержка вдовъ и сиротъ, бѣдныхъ, слабыхъ и неспособныхъ къ труду, попеченіе о заключенныхъ въ темницахъ и работающихъ въ рудникахъ, выкупъ рабовъ или отпускъ ихъ на свободу, оказаніе помощи при большихъ бѣдствіяхъ, пріисканіе труда для приходящихъ

въ общину и забота о прїѣзжающихъ братьяхъ, а также о бѣдныхъ или подвергающихся особливой опасности общинахъ, о чемъ такъ много и трогательно печется обыкновенно ап. Павелъ.

Эти формы социальной дѣятельности, свойственныя той эпохѣ, конечно, вмѣстѣ съ нею отошли въ исторію, но самыя ея задачи имѣютъ пребывающее значеніе и остаются во всей силѣ и теперь, когда, благодаря усложненію экономической жизни, выработка средствъ социальной помощи стала такой сложной научной проблемой, составляющей предметъ политической экономіи и социальной политики. И если указанія социально-экономической науки приводятъ насъ теперь къ сознанию, что наилучшимъ средствомъ для достиженія той же цѣли представляется постепенное, но неуклонное и болѣе или менѣе рѣшительное преобразование индивидуалистическаго и частноправового хозяйства въ направленіи социалистическомъ, то я рѣшительно не представляю себѣ, что можно было бы въ христіанскомъ духѣ принципиально возражать противъ социализма. Напротивъ, социализмъ съ этой точки зрѣнія есть лишь средство для осуществленія требованій христіанской этики. Конечно, къ числу спорныхъ вопросовъ экономической науки, которые всегда будутъ служить предметомъ и научныхъ, и практическихъ разногласій, относятся темпъ, способы, мѣры для этого преобразования. Здѣсь, по самому характеру этого предмета и по характеру экономической науки, не дающей вообще непререкаемыхъ, для всѣхъ безспорныхъ выводовъ и рецептовъ, возможна цѣлая гамма социально-политическихъ оттѣнковъ, которую мы и имѣемъ въ наукѣ, отъ крайняго консерватизма до крайняго радикализма. Практической, недоктринальный социализмъ всегда есть частичный, то, что нѣмцы зовутъ *Stücksocialismus*. Относительно такого социализма сказалъ однажды въ палатѣ общинъ первый министръ Англій: мы всѣ теперь социалисты. И дѣйствительно, если принять во вниманіе всѣ способы, которыми наше хозяйство медленно и иногда нечувствительно,

иногда же не безъ рѣзкихъ толчковъ, но все же безостановочно и неуклонно вращается въ социализмъ, если вспомнить о такъ называемомъ государственномъ, муниципальномъ, коммунальномъ социализмѣ, о кооперативахъ, о законодательномъ регулированіи условій труда вплоть до установленія *minimum'a* заработной платы и права на трудъ, то признаніе социализма есть дѣло простой политико-экономической грамотности. И ужъ во всякомъ случаѣ между христианствомъ и социализмомъ въ этомъ практическомъ, нейтральномъ смыслѣ слова не только нѣтъ и не можетъ быть какого-либо антагонизма, но, по крайнему моему политико-экономическому и религіозному разумѣнію, христианинъ, поскольку онъ руководствуется не своекорыстными, но дѣйствительно нравственными мотивами въ социальной политикѣ, и не можетъ не быть въ большей или меньшей степени социалистомъ, — не въ доктринальномъ, а въ прикладномъ смыслѣ слова. Но, съ другой стороны, въ отгѣнкахъ и въ практическомъ примѣненіи здѣсь не можетъ быть ничего одинаго, безспорнаго и общеобязательнаго, и открывается просторъ личному знанію и личному разумѣнію, создается почва для вполне добросовѣстныхъ разногласій. Итакъ, для христианства совершенно нѣтъ ни надобности, ни возможности отрицать правду социализма. Но если такъ просто обстоитъ дѣло въ отношеніяхъ между христианской этикой и социализмомъ, понимаемымъ какъ совокупность социальныхъ реформъ, то совершенно иначе оно представляется въ отношеніи между христианствомъ и религіей социализма. Ибо социализмъ въ наши дни выступаетъ не только какъ нейтральная область социальной политики, но, обычно, и какъ религія, основанная на атеизмѣ и челоуѣкобожествѣ, на самообожествленіи челоуѣка и челоуѣческаго труда и на признаніи стихійныхъ силъ природы и социальной жизни единственнымъ зиждущимъ началомъ исторіи. Въ этомъ смыслѣ между христианствомъ и социализмомъ существуетъ полная и враждебная противоположность.

Но социализмъ есть наука, слышимъ мы со всѣхъ сто-

ронъ, религія же есть отжитая форма сознанія. Развѣ не установилась даже благочестивая социалистическая легенда о коренномъ различіи, существующемъ между социализмомъ научнымъ и утопическимъ (коли хотите, религиознымъ). Что въ социализмѣ имѣются, и притомъ въ качествѣ необходимаго составнаго элемента, данныя науки, указанія политической экономіи, объ этомъ нѣтъ спора. На основаніи ихъ и вырабатывается прикладная, практическая сторона социализма; но какъ разъ эта сторона наименѣе характеризуетъ социализмъ какъ религію. Соціальное законодательство, трэдъ-юніонизмъ, коопераціи, муниципальныя и государственныя мѣропріятія, столкновение труда и капитала,—вся эта практика социализма, изучаемая научной политической экономіей, вовсе еще не связана непременно съ опредѣленной социалистической религіей. Но, съ другой стороны,—и надо же, наконецъ, это вполне ясно сознать,—соціальная наука вообще, политическая экономія въ частности совершенно безсильны приподнять завѣсу будущаго, пойти дальше лишь болѣе или менѣе основательныхъ догадокъ относительно ближайшаго будущаго, завтрашняго историческаго дня; она неспособна къ соціальному пророчеству, для котораго себя считаетъ компетентнымъ социализмъ, именующійся научнымъ. Не то, чтобы соціальная наука еще не дошла до этого, нѣтъ, въ методахъ ея, въ ея научныхъ приѣмахъ совершенно отсутствуютъ для этого данныя. Просто, не можетъ быть установленъ единый универсальный законъ развитія общества, подобный ну что ли закону тяготѣнія, и ненаучность тѣхъ пророчествъ, примѣры которыхъ уже имѣются въ литературѣ, вполне подтверждаетъ эту мысль. Нельзя вообще ожидать и требовать отъ науки больше того, что она имѣетъ и можетъ дать, иначе получается научное суевѣріе, которое по формѣ только, а не по качеству отличается отъ другихъ суевѣрій. Между тѣмъ душа социализма, конечно, въ его пророчествахъ, паеось его—въ предвосхищеніи судебъ грядущихъ. Поэтому чисто

научнаго социализма и вообще быть не можетъ. И старое раздѣленіе социализма на научный и утопическій, введенное Энгельсомъ, который, конечно, подъ научнымъ социализмомъ разумѣлъ марксизмъ, а подъ утопическимъ все остальное, давно уже утратило всякую почву: съ одной стороны, дѣйствительно научные элементы марксизма давно уже не представляютъ послѣдняго слова политической экономіи, развившейся вмѣстѣ съ развитіемъ экономической жизни и научнаго ея изученія, а съ другой стороны, жизнь рѣшительно реабилитировала многія стороны ученій, ранѣе обзываемыхъ утопическими (какова, напр., теорія кооперативнаго движенія), и поставила ихъ если не выше, то, по крайней мѣрѣ, вровень съ ученіями такъ называемаго научнаго социализма. И наконецъ, самое главное, по самой природѣ своей социализмъ неизбѣжно содержитъ въ себѣ элементы сверхнаучные и въ этомъ смыслѣ утопическіе, точнѣе—религіозные. Человѣкъ не преклоняется въ немъ предъ силой факта, устанавлиаемаго наукой, но стремится подняться выше него, онъ ставитъ себѣ задачу творческаго преобразованія дѣйствительности согласно идеалу, силѣ факта здѣсь противостоитъ идеальное долженствованіе, и, конечно, этотъ идеалистическій энтузіазмъ и составляетъ душу социализма. Однажды, лѣтъ 10 тому назадъ, въ самый разгаръ выборовъ въ Германіи, мнѣ пришлось спросить одного положительнаго трактирщика въ Тюрингенскомъ округѣ, къ слову сказать, посылавшемъ въ рейхстагъ социаль-демократическаго депутата: чего собственно хотятъ социаль-демократы. Онъ не задумываясь тотчасъ отвѣтилъ мнѣ: „sie wünschen mehr zu verdienen“ (они хотятъ увеличить свой заработокъ). Почтенный трактирщикъ одновременно былъ и правъ и глубоко неправъ. Что это стремленіе къ матеріальному поднятію положенія труда, конечно, глубоко жизненное и важное, имѣется въ основѣ социализма, объ этомъ нечего и спорить. Но столь же очевидно, что невозможно паеось социализма свести къ этому прозаическому, хотя и въ высшей степени важному

дѣлу отстаиванія шагъ за шагомъ притязаній труда относительно сокращенія рабочаго дня и поднятія заработной платы, къ экономической борьбѣ классовъ, которая въ острой или въ глухой формѣ происходитъ вездѣ, гдѣ только есть для нея экономическія основанія, но однако сама по себѣ отнюдь еще не создаетъ социализма. Эту повседневную прозу социализмъ осмысливаетъ, одухотворяетъ въ свѣтѣ своей апокалиптики, своего пророчествованія. Да, социализмъ имѣетъ не только свою апокалиптику, но и свою мистику, которую знаетъ всякій, ее переживавшій; я могъ бы сослаться здѣсь и на свой собственный прежній опытъ. Въ социализмѣ, и особенно въ марксизмѣ, есть живое ощущение органическаго роста, историческаго становленія, могучаго сверхъиндивидуальнаго процесса, который въ его теоріи обозначается какъ ростъ производительныхъ силъ съ его желѣзной логикой; въ немъ, дѣйствительно, подслушано бѣненіе историческаго пульса, есть ощущение историческаго прозябанія. Въ этомъ смыслѣ, при всемъ своемъ рационализмѣ, социализмъ имѣетъ свою подлинную, хотя и атеистическую мистику, и въ ней-то, даже помимо сознанія, и заключается его главная притягательная сила. Ибо, потерявъ религію, человѣкъ не перестаетъ страдать своей оторванностью отъ міроваго цѣлаго, онъ жаждетъ органической цѣлостности, суррогата церковнаго общенія и потому такъ легко и охотно находитъ его въ социализмѣ. Классическое, непревзойденное до сихъ поръ выраженіе этого паэоса социализма мы находимъ въ заключительной страницѣ рѣчи Лассаля „Программа работниковъ“. При чтеніи ея становится особенно ясно, какая разница существуетъ между желаніемъ „mehr zu verdienen“ и социализмомъ. „Высокая всемірно-историческая честь такого предначаченія (сдѣлать свою идею руководящей идеей общества) должна преисполнить собою всѣ ваши помыслы. Пороки угнетенныхъ, праздныя развлеченія людей немыслящихъ, даже невинное легкомысліе ничтожныхъ, все это теперь недостойно васъ. Вы скала, на которой созиждется

церковь настоящаго! Пусть эта мысль во всей своей высокой нравственной строгости со страстной исключительностью овладѣтъ вашими умами, пусть она наполнитъ вашъ духъ, и пусть вся ваша жизнь будетъ достойна ея, сообразна съ нею и навсегда проникнута ею. Пусть нравственная строгость этой мысли никогда не покидаетъ васъ, ни въ мастерской за работой, ни въ часы досуга, ни на прогулкахъ, ни на сходкахъ и даже, когда вы ляжете на ваше жесткое ложе, пусть и тамъ она наполняетъ и занимаетъ вашу душу, пока вы не забудетесь сномъ. Чѣмъ исключительнѣе углубитесь вы въ нее, чѣмъ безраздѣльнѣе будетъ ваша страсть къ ней, тѣмъ скорѣе, повѣрьте, современный историческій періодъ осуществить свою задачу, тѣмъ быстрѣе достигнете вы этой цѣли“. Вотъ что значитъ быть социалистомъ, по изображенію одной изъ наиболѣе увлекательныхъ и яркихъ индивидуальностей этого движенія. Если то, о чемъ здѣсь говорится, есть не религія (конечно, въ широкомъ смыслѣ), то я спрашиваю тогда, что же это такое?

Ни въ чемъ такъ не сказывается религіозная природа социализма, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вся его именно религіозная противоположность христіанству, какъ въ эсхатологіи, въ ученіи о социальномъ катаклизмѣ и о будущемъ вѣкѣ, о „государствѣ будущаго“. Вѣра въ социальное чудо, въ перерожденіе общества путемъ социального переворота, глубоко коренится въ религіи социализма, въ его пророчествахъ, его апокалиптикѣ. И всегда въ исторіи, когда особенно высоко поднималась религіозная волна социализма, обострялось и это эсхатологическое чувство и ожиданіе скорого, немедленнаго, нежданнаго, какъ тать въ нощи подкрадывающагося социального катаклизма, чрезъ который человечество совершить, по выраженію даже трезваго и прозаическаго Маркса, „прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы“, изъ „Vorgeschichte“ въ „Geschichte“. Въ Англии во времена чартизма, во Франціи въ революціонные годы, въ 1848 и 1871, въ Германіи въ тѣ же революціонные подъемы, въ Россіи въ 1905—1906 гг. обостря-

лась увѣренность въ скорости социальнаго преобразенія, и, напротивъ, когда это чувство ослабѣваетъ, то наиболѣе воодушевленные вожди социализма видятъ въ этомъ ослабленіи своего рода социалистическій декадансъ, „ревизионизмъ“, „бернштейнство“, что-то мелкое, не вдохновляющее. Конечно, и эту эсхатологию объявляютъ научно обоснованной, но надъ этой наивностью просто не слѣдуетъ и останавливаться, чтобы не обижать напрасно ни эту вѣру, ни науку.

Эсхатология,—вѣра въ будущій вѣкъ и его ожиданіе, чаяніе новаго неба и новой земли, въ которыхъ правда живетъ, есть неустранимая часть религіозныхъ вѣрованій; особенно же важную роль она имѣла какъ въ іудействѣ, такъ и въ христіанствѣ. Первохристіанство жило особенно напряженнымъ ожиданіемъ близкаго конца міра и второго пришествія Спасителя во славу. Въ настоящее время можно считать вполне установленнымъ историческимъ фактомъ, что эта напряженность ожиданія скорого мірового катаклизма играла огромную роль въ цѣломъ рядѣ оцѣнокъ и самоопредѣленій первохристіанства. Въ дальнѣйшей исторіи христіанства ожиданіе это теряетъ свою напряженность, обостряясь лишь въ отдѣльные моменты исторіи, отмѣченные или особымъ подъемомъ религіознаго чувства или же историческими катастрофами. Въ отдѣльной душѣ эсхатологичность настроенія тѣмъ сильнѣе, чѣмъ напряженнѣе въ немъ религіозная жизнь, чѣмъ непосредственнѣе чувство Бога въ мірѣ и въ исторіи, ощущеніе живого и творческаго начала, для мощи котораго нѣтъ границъ. Эсхатология въ этомъ смыслѣ есть необходимая принадлежность живой религіозной вѣры. Но какой же вѣрой питается социалистическая эсхатология, отъ кого социализмъ ожидаетъ своихъ чудесъ? Онъ не знаетъ личнаго, разумнаго начала въ мірѣ, въ которомъ царитъ только сила вещей, законы историческаго и экономическаго развитія, „экономическій факторъ“. Его эсхатология основывается лишь на вѣрѣ въ мертвую социальную стихію, въ міръ твар-



ный, въ вещи, въ механическую закономерность природы, которая въ силу собственной внутренней діалектики приведетъ человѣчество въ Zukunftstaat. Современный социализмъ представляетъ собой поэтому воплощенное противорѣчіе: религіозный энтузіазмъ, который неизбѣжно порождается всякимъ широкимъ и захватывающимъ движеніемъ, на ряду съ принципиальнымъ атеизмомъ, самоуничженіе чловѣка, превращеніе личности въ безличный рефлексъ экономическихъ отношеній на ряду съ ея обожествленіемъ, превращеніемъ въ чловѣкобога. Это стоитъ, конечно, въ связи съ нашей общей духовной атмосферой, ходячими мнѣніями, вѣрованіями, предразсудками, суевѣріями: все это въ настоящее время совершенно иное, нежели было въ эпоху первохристіанства въ средѣ греко-римскаго міра. Если тогда были распространены въ наибольшей степени суевѣрія магіи, чудодѣйствія, давящій демонизмъ, отъ чего освободило души лишь христіанство, то теперь въ широкой массѣ эту же роль играютъ суевѣрія научныя, или, изъ уваженія къ наукѣ, скажемъ лучше—лженаучныя. И если тогда легко вѣрили всесилію каждаго мага, шарлатанящаго чудотворца, теперь столь же легко вѣрятъ во всесиліе науки и не только въ области ея дѣйствительнаго и несомнѣннаго могущества, но и въ такихъ вопросахъ, которые безусловно лежатъ за предѣлами ея компетенціи, именно въ вопросахъ религіознаго сознанія. Со всей наивностью это ходячее мнѣніе выражено, между прочимъ, въ заключительныхъ словахъ новой книги Каутскаго о происхожденіи христіанства. „Если эпоха развивающагося христіанства (говоритъ онъ) была временемъ самаго мрачнаго духовнаго упадка, стремительнаго роста самаго жалкаго невѣжества и глупѣйшаго суевѣрія, то эпоха развитія социализма есть время самаго блестящаго прогресса естественныхъ наукъ и самаго быстрого роста образованія народныхъ массъ, захваченныхъ социаль-демократіей“. (Kautsky, 508). Я не буду здѣсь разбирать по существу мнѣнія, будто бы успѣхи естествознанія и вообще опытной

науки способны упразднить религію съ ея запросами, не трудно было бы назвать изъ числа и весьма крупныхъ ученыхъ такихъ, которые не только не раздѣлили бы этого мнѣнія, но и самымъ энергичнымъ образомъ протестовали бы противъ этого новаго суевѣрія нашей эпохи. Я называю суевѣріемъ именно это убѣжденіе въ томъ, что наука, оставаясь сама собою, разрѣшаетъ—и притомъ опредѣленнымъ, отрицательнымъ образомъ—религіозныя проблемы. Ученые иногда черезчуръ легко отождествляютъ себя съ наукой и за свои личные религіозно-философскіе домыслы и убѣжденія дѣлаютъ отвѣтственною самое науку, почему и получается такая пестрота и разногласица сужденій въ этой области, одинаково приписываемыхъ наукѣ. Не могу не привести по этому поводу душевнаго признанія, сдѣланнаго предъ студенческой аудиторіей однимъ изъ наиболѣе тонкихъ и добросовѣстныхъ научныхъ умовъ нашего времени, Несторомъ современной церковно-исторической науки, проф. Гарнакомъ, въ его всемірно-извѣстныхъ чтеніяхъ о сущности христіанства: „Господа! Смыслъ жизни даетъ религія, т.-е. любовь къ Богу и ближнему; наука не въ состояніи дать его. Я позволю себѣ сослаться на свой личный опытъ, на результатъ моей серьезной тридцатилѣтней работы надъ такими вопросами. Чистая наука—дивная вещь; жалокъ тотъ, кто пренебрежительно къ ней относится или притупляетъ въ себѣ интересъ къ познанію. Однако на вопросы: откуда, какъ и зачѣмъ она, и въ наше время также не въ состояніи отвѣтить, какъ и двѣ или три тысячи лѣтъ тому назадъ. Она даетъ намъ знаніе фактовъ, вскрываетъ противорѣчія, связываетъ явленія и исправляетъ обманы нашихъ чувствъ и представленій. Но гдѣ и какъ начинается, куда и какъ ведетъ кривая міра и нашей собственной жизни, кривая, которой она показываетъ лишь нѣкоторую часть, на этотъ вопросъ наука не даетъ отвѣта“<sup>1)</sup>.

---

1) Гарнакъ «Сущность христіанства», перев. Л. М., стр. 221.

Та духовная атмосфера, въ которой возникла религія социализма, опредѣляется не столько строгой научностью, сколько тѣми религіозно-философскими настроеніями, въ духѣ которыхъ воспринимаются выводы науки. А настроенія эти зарождаются въ особомъ духовномъ теченіи, которое, начиная съ ренесанса, чѣмъ дальше, тѣмъ сильнѣе, обозначается въ европейской культурѣ въ самообожествленіи человѣчества, опирающемся на отрицаніе высшихъ религіозныхъ цѣнностей и потусторонняго міра. Я разумѣю здѣсь такъ называемое „просвѣтительство“. Оно имѣетъ много развѣтвленій и однимъ изъ нихъ является и новѣйшій социализмъ, который раздѣляетъ съ нимъ механическое пониманіе какъ личности, такъ и природы общественныхъ отношеній. Послѣднимъ словомъ просвѣтительства къ концу XVIII и началу XIX вѣка въ социальной философіи былъ социальный атомизмъ, который въ этикѣ выразился въ бентамизмѣ или утилитаризмѣ, а въ политической экономіи въ манчестерствѣ. Общество разсматривалось какъ сумма обособленныхъ личностей, преслѣдующихъ исключительно свои собственные интересы и пользы. Отсюда задача разумной политики состоитъ въ размежеваніи этихъ интересовъ, опредѣляется чисто отрицательными чертами. Въ представленіяхъ манчестерской школы она наилучшимъ образомъ разрѣшалась введеніемъ полной свободы промышленности и торговли. Человѣчество разсыпается здѣсь на атомизированные индивиды, извнѣ толкающіеся другъ о друга, но не имѣющіе внутренней связи. Личность одновременно и деградирована, превращена въ машину для подсчета пользы и убытковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ возведена на тронъ, оказывается единственной реальностью, центромъ вселенной. Когда манчестерство достаточно дискредитировало себя результатами своей политики и выяснилась практическая невозможность для государства ограничиваться функциями одной охранительной полиціи, ролью ночного сторожа, по выраженію Лассаля, то мѣсто просвѣтительскаго манчестерства заступилъ просвѣтительскій же социализмъ,

который, ничего не измѣнивъ въ принципиальной постановкѣ вопросовъ, ограничился лишь перемѣной программы практической политики, оставаясь идейно только антиманчестерствомъ, той же ариѳметикой интересовъ, приводящей лишь къ иному разрѣшенію прежней задачи. Соціализмъ въ этомъ смыслѣ есть не что иное, какъ соціальный бентамизмъ. Если для Бентама и манчестерства единицей былъ индивидъ, то здѣсь таковой единицей представляется классъ, состоящій изъ индивидовъ съ совпадающими интересами. Соціальный атомизмъ не преодолевается, а только видоизмѣняется. Соціализмъ, какъ и манчестерство, построяетъ общество на размежеваніи интересовъ, при чемъ размежевываетъ ихъ только внѣшняя принудительная организація—государство, классовое ли государство настоящаго или соціалистическое государство будущаго, это есть высшая и окончательная форма человѣческаго обобществленія въ представленіяхъ соціализма. Иными ресурсами внутренняго, церковнаго объединенія людей, помимо государственнаго, просвѣтительскій соціализмъ не располагаетъ. Люди при всемъ своемъ внѣшнемъ обобществленіи остаются непроницаемы другъ для друга, отгораживаются стеклянной стѣной, невидной, но ощутительной, и этотъ дурной, нездоровый индивидуализмъ въ соціализмѣ всегда будетъ угрожать ему анархическимъ бунтомъ противъ этой соціалистической муштры. Государству отводится миссія обезпечить и раздать каждому по куску и слѣдить за тѣмъ, чтобы куски были равны. Изъ этихъ началъ легко вывести принципъ свободы, понимаемой какъ внѣшнее огражденіе индивидуальной автономіи, равенства, какъ обезпеченія равныхъ правъ и экономического достатка, но для братства, обычно сюда присоединяемаго, здѣсь вообще нѣтъ мѣста и явиться ему неоткуда, и самое его провозглашеніе есть ничѣмъ неоправдываемое, контрабандное позаимствованіе у христіанства. Ибо братьями могутъ себя чувствовать только дѣти единаго Отца, — сыны Божіи, и единой Матери, — члены Церкви. И братья могутъ мириться съ внѣшней го-

сударственно-принудительной организаціей, только какъ воспитательнымъ средствомъ и неизбѣжнымъ зломъ, но не возведутъ его въ идеалъ. Ибо высшее устройство человѣчества, предѣльное понятіе и норма его не свобода и равенство, а братство,—не государство, а церкви, теократическій союзъ. И поучительно и трогательно даже наблюдать, что отъ этого идеала, отъ этой свѣтлой мечты не можетъ отказаться и социальный бентамизмъ, что и социализмъ ищетъ постоянно суррогатовъ церковнаго каѳолическаго сознанія. Ибо о чемъ же, какъ не о каѳоличности если и не человѣчества, то хотя его части говорить призывъ: „пролетаріи всѣхъ странъ, свединяйтесь?“ О какой „церкви настоящаго“ говоритъ Лассаль? На чемъ зиждется благочестивое упованіе престарѣлаго Каутскаго, выраженіемъ котораго онъ заканчиваетъ свою послѣднюю книгу: „соціалъ-демократія *навсегда* положитъ конецъ *всякому* классовому господству“? Вѣдь это же звучитъ совсѣмъ какъ изъ символа вѣры... Но камень, на которомъ соизидется эта церковь будущаго, остается для социализма все же Бентамъ, интересъ, атомизированные индивиды и самообожившееся человѣчество, имѣющее своихъ пророковъ въ лицѣ Огюста Конта и Фейербаха.

Подведемъ итоги. Параллель между первохристіанствомъ и социализмомъ приводитъ насъ къ тому общему заключенію, что между ними существуетъ противоположность, и противоположность эта—религіозная. Неправильно сводить ее къ различію между якобы противонаучнымъ и научнымъ міровоззрѣніемъ, ибо наука не компетентна сказать послѣднее слово въ этомъ спорѣ. Неправильно сводить ее также и къ социально-политическимъ различіямъ, ибо практической социализмъ цѣликомъ можетъ укладываться въ христіанство и принципиально ему, по меньшей мѣрѣ, непротиворѣчить. Вполнѣ непримиримымъ съ социализмомъ христіанство оказывается только въ плоскости религіозной, поскольку социализмъ пользуется своей прикладной программой какъ средствомъ для утверженія своей религіи. На его знамени

начертано два девиза: одинъ—рабство чловѣка мертвой стихіи природы и соціального развитія и неограниченное господство ея желѣзныхъ законовъ, а другой—прямо ему противорѣчащій—всемогушество чловѣка и его самообожествленіе. Первый девизъ, вмѣсто Провидѣнія ставящій мертвую стихію, возвращаетъ насъ еще къ старымъ натуралистическимъ религіямъ, казалось, навсегда упраздненнымъ христіанствомъ, есть религіозный атавизмъ. Второй же девизъ зоветъ людей быть какъ боги, жить „во имя свое“, свою тварную, ограниченную природу поставить вмѣсто Божества, это — путь демоническій, ведущій въ царство Антихриста. При этомъ свѣтъ противоположность между христіанствомъ и социализмомъ получаетъ міровое значеніе—столкновенія двухъ мистически-полярныхъ началъ, Христа и Антихриста, и снова повторяется искушеніе въ пустынь, но уже надъ чловѣчествомъ, которое приглашается отречься отъ Бога за хлѣбы, за власть, во имя самообоженія. Такъ это различіе представляется въ планѣ мистическомъ.

Въ порядкѣ же историческомъ успѣхъ социализма прежде всего есть кара за грѣхи историческаго христіанства и грозный призывъ къ исправленію. Сила социализма до извѣстной степени свидѣтельствуеетъ и о слабости христіанства, теряющаго свою власть надъ душами въ пользу иной религіи, иного міроощущенія. Я далекъ отъ мысли цѣликомъ объяснять самое происхожденіе новой религіи всецѣло этими грѣхами, ибо сознаніе ихъ могло бы вызывать у горящихъ душъ прежде всего стремленіе бороться съ этими грѣхами, отнюдь не уходя въ религію чловѣкобожества; для этого же ухода должно присоединиться еще дѣйствіе силъ иного, прямо антихристіанскаго характера. Но грѣхи эти готовятъ, несомнѣнно, почву для такихъ отпаденій. Особенно здѣсь ощутительны грѣхи въ области соціального сознанія и дѣйствія. Въ христіанствѣ недостаточно проявлялось чувство соціальныхъ обязанностей, такъ сказать, соціальной любви; оно черезчуръ до-

вольствовалося старыми традиціонными средствами соціальной помощи, чуть ли не непосредственной раздачи милостыни, оставаясь сравнительно глухимъ къ указаніямъ науки и измѣнившейся исторической обстановки народнаго хозяйства, капиталистическаго производства. При этомъ оказываютъ свое дѣйствіе и разныя грѣховныя наклонности: любостяжаніе, раболѣпство, равнодушіе, прикрываемое ханжествомъ, при чемъ самыя завѣтныя вѣрованія становятся средствомъ самооправданія или маскировки. Какъ говорилъ Дж. Рескинъ, „мы обыкновенно вѣримъ въ безсмертіе, чтобы избѣжать приготовленія къ смерти, и въ отсутствіе безсмертія, чтобы избѣжать приготовленія къ будущей жизни“. Столь же лицемѣрное истолкованіе получаютъ нерѣдко и евангельскіе завѣты о терпѣннѣи, о воздержаннѣи, когда примѣняютъ ихъ къ другимъ, и притомъ немущимъ, а не къ себѣ. Грѣхи историческаго христіанства въ соціальной области велики и многочисленны, ихъ не надо замалчивать, ихъ надо сознать въ цѣляхъ самоисправленія, ибо наступаетъ грозный, отвѣтственный часъ исторіи. Эти грѣхи связаны не только съ слабостью или порочностью воли, но отчасти и съ одностороннимъ пониманіемъ христіанства, съ тѣмъ, что можно назвать индивидуалистическимъ гиперскетизмомъ, устраняющимъ самое понятіе исторіи, а слѣдовательно, историческихъ задачъ и обязанностей. Отчасти это стоитъ въ связи съ утратой въ христіанскомъ сознаннѣи Апокалипсиса, идеи конца, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣль, и предѣлъ исторіи. Она была очень сильна въ первохристіанствѣ, ожидавшемъ этого конца даже какъ внѣшней катастрофы чрезмѣрно скоро, но затѣмъ она почти утеривается въ дальнѣйшей исторіи христіанства, и тогда все вниманіе сосредоточиваетъ уединенная жизнь души, отрешившейся отъ міра и освободившей себя отъ участія въ исторіи. Такой уходъ изъ исторіи начинаютъ считать единственной нормальной формой христіанской жизни, отдавая міръ стихіи или безбожнѣи, очищая мѣсто социализму. Волей или неволей, но суровая историче-

ская дѣйствительность заставляетъ считаться со своими нуждами, и религиозное преодолѣніе социализма можетъ быть совершенно лишь на почвѣ христіанской философіи исторіи, т.-е. апокалиптики.

Но и оставляя въ сторонѣ эти мистическія перспективы, мы должны сказать, что успѣхи матеріалистическаго чело-вѣкобожества, распространеніе этой вѣры въ массахъ и по своему непосредственному историческому значенію знаменуетъ собой надвигающуюся культурную опасность, угрозу европейскому чело-вѣчеству съ его цивилизаціей, внутреннюю болѣзнь, постепенно подтачивающую его духовное здоровье. Часто забывается и далеко не всѣми понимается, что теперешняя культура исторически имѣетъ религиозные корни и до сихъ поръ еще питается ихъ здоровыми соками. Послѣднюю страницу исторіи принимаютъ за цѣлую книгу, а цвѣтъ—за все растеніе, не видя внутренней связи прошлаго съ настоящимъ, всей органичности, преемственности этого культурнаго развитія. Новая Европа была духовно вскормлена и воспитана христіанской церковью, и теперешняя европейская культура съ ея наукой по своему происхожденію является христіанской, хотя въ своемъ сознаніи она начинаетъ утрачивать эту связь. На атеистическомъ фундаментѣ не была еще воздвигнута ни одна цивилизація въ исторіи,—да, по моему убѣжденію, и не можетъ быть воздвигнута. Атеистическая культура можетъ быть только паразитарнымъ растеніемъ на чужомъ стволѣ и притомъ губящимъ корни дерева, къ которому присосалось. Самообоженіе есть не жизнетворное, но смертоносное начало. Я допускаю, что его прививкой можно ускорить или облегчить достиженіе какой-нибудь частной, близлежащей исторической цѣли, подобно тому какъ введеніе яда въ организмъ иногда даетъ нездоровое и непродолжительное возбужденіе энергіи. Вполнѣ возможно, что введеніе въ душу народную яда матеріалистическаго чело-вѣкобожества поможетъ быстрѣе двинуть пролетаріатъ на капиталистовъ, мобилизовать социальную революцію, вырвать важныя со-



ціальныя реформы. Но какою цѣною будетъ куплена эта побѣда, съ какими духовными силами вступить это чело-вѣчество въ слѣдующую эпоху исторіи? Только увѣровавъ въ экономическое провидѣніе, во всемогущество стихій-ныхъ силъ въ исторіи, только отрицая чело-вѣческую лич-ность и почитая ее простымъ рефлексомъ, можно съ без-заботностью и довѣріемъ смотрѣть на будущее и не слы-шать запаха уже начавшагося гніенія души народной, ли-шающейся осоляющей ее соли христіанства. А между тѣмъ исторія творится живыми силами, а не мертвыми стихіями, и чело-вѣческая личность со своими идеалами, со своей ре-лигіей есть творческое, зиждительное начало исторіи. Чело-вѣкъ—сынъ вѣчности, брошенный въ потокъ времени, сынъ свободы, находящійся въ плѣну у необходимости, въ зависимости отъ законовъ естества, отъ вѣчнаго, природ-наго міра. Онъ творитъ исторію, лишь поскольку онъ сво-боденъ, а свободенъ, поскольку служитъ идеалу, возвы-шается надъ необходимостью, отрицаетъ надъ собой ея опредѣляющую силу. Но онъ топитъ эту свою свободу, поскольку онъ съ головой погружается въ міръ вещей, признаетъ надъ собой ихъ опредѣляющую власть, съ кото-рой онъ призванъ бороться и лишь въ этой борьбѣ созид-ать культуру. И нельзя безнаказанно на всѣ лады вну-шать чело-вѣку, что онъ двуногій звѣрь и природа его чисто звѣриная, а потому ему остается только, признавъ это, поклониться своему звѣрству. Нельзя въ противополож-ность христіанскому зову тысячелѣтій: „горе имѣемъ сердца“, безнаказанно убѣждать чело-вѣка опускать ихъ долу. Нельзя лишать чело-вѣка идеала личности, заслонять отъ него ликъ Христовъ, не опустошая чело-вѣческую душу. Глубоко погружаются мистическіе корни исторіи. Зер-номъ, изъ котораго выросло многовѣтвистое дерево евро-пейской культуры, было все-таки первохристіанство во всей его неразложимости и простотѣ. Не притязая на роль Кассандры, все же нельзя не видѣть въ этомъ при-ниженіи идеаловъ надвигающуюся культурную и исто-

рическую опасность, изсяканіе самыхъ источниковъ творчества.

И, не скрою, еще большая тревога поднимается въ душѣ при мысли о нашемъ отечествѣ и о нашемъ народѣ, душа котораго соединена еще крѣпкими мистическими и историческими нитями съ первохристіанствомъ и такъ близка ему простотой и непосредственностью своей вѣры. И она подвергается дѣйствию того же изсушающаго вѣтра, дующаго на этотъ разъ не съ востока, а съ запада. Страна наша переживаетъ теперь всесторонній и глубокій кризисъ, государственный, хозяйственный, культурный, и къ уврачанію этой болѣзни направлены всѣ усилія и заботы живыхъ элементовъ нашего общества. Не я буду умалять всю важность, трудность, насущность этой исторической задачи,—горе и стыдъ тому, кто ей остается чуждъ! Но пусть важность и величіе этихъ преобразовательныхъ задачъ, заботы о хлѣбѣ насущномъ не заставляютъ забывать и о душѣ народной, объ ея здоровьѣ и ростѣ, о сохраненіи ея отъ деморализаціи, отъ разложенія. Ибо съ растлѣніемъ души народной, мы утрачиваемъ фундаментъ, на которомъ зиждется все настоящее и будущее Россіи,—и ея государственность, и народное хозяйство, и національная культура. Будемъ хранить грядущимъ вѣкамъ святыню души народной, его сердце, совѣсть, вѣру, возгорѣвшуюся отъ свѣтильника катакомбы. И тогда намъ нестрашны всѣ историческія испытанія и не дрогнетъ наша вѣра въ будущее народа, который своими страданіями создалъ великую Россію, но взлелѣялъ въ своей душѣ иной, высшій идеалъ, завѣщанный первохристіанствомъ, и въ мысли о немъ наименовалъ свою отчизну: *святая Русь!*

С. Булгаковъ.

## Этическія воззрѣнія Джозефа Бэтлера.

### I.

Имя Д. Бэтлера извѣстно у насъ развѣ только специалістамъ, а между тѣмъ Лесли Стивенъ, авторъ капитальной „Исторіи англійской мысли въ 18 столѣтіи“, называетъ этого мыслителя самымъ глубокимъ и самымъ проницательнымъ моралистомъ (если только исключить Юма) XVIII вѣка <sup>1)</sup>. Если даже въ этихъ словахъ англійскаго историка признать нѣкоторую долю преувеличенія, то все-таки несомнѣнно, что этическіе взгляды Бэтлера заслуживаютъ гораздо большаго вниманія, чѣмъ какое имъ обычно удѣляется въ сочиненіяхъ по исторіи философіи или даже по исторіи этики. При характеристикѣ важнѣйшихъ этическихъ направленій въ Англій XVIII и начала XIX ст. обыкновенно имѣютъ въ виду наиболѣе яркихъ представителей англійской морали: Гоббса и Мандевиля—съ одной стороны, Шефтсбѣри и Гетчесона—съ другой. Что касается Бэтлера, то его моральныя воззрѣнія, носящія, какъ мы увидимъ ниже, очень замѣтные слѣды эклектизма, естественно оставались въ тѣни или иногда совсѣмъ не выступали на сцену при изображеніи эволюціи этическихъ проблемъ какъ на англійской почвѣ, такъ и на континентѣ. Между тѣмъ такое отношеніе къ Бэтлеру едва ли можно назвать справедливымъ. Несмотря на несомнѣнную эклектическую окраску, этическіе взгляды этого мыслителя содержатъ въ себѣ, какъ это выяснится

<sup>1)</sup> Lislle Stephen. History of english thought in 18 century. London, 1876, v. II, pp. 46, 55.

ниже, и значительную долю оригинальности. Затѣмъ, самый эклектизмъ Бэтлера является очень цѣннымъ съ точки зрѣнія моральной эволюціи, какъ переходная ступень между упомянутыми болѣе ранними теченіями англійской этики и между позднѣйшими этическими концепціями, какъ мы находимъ послѣднія наиболѣе ярко выраженными въ сочиненіяхъ Д. Юма и А. Смита. Наконецъ, нельзя не отмѣтить своеобразнаго ученія Бэтлера о природѣ нравственнаго сознанія, ученія, которое предвосхищаетъ нѣкоторыя важнѣйшія этическія концепціи, явившіяся только въ концѣ XVIII в. или въ началѣ XIX уже на континентѣ, и именно въ Германіи. Все это даетъ намъ право представить хотя бы сжатую характеристику моральныхъ воззрѣній Д. Бэтлера, предпославъ ей самыя краткія біографическія свѣдѣнія объ этомъ мыслителѣ, въ связи съ указаніемъ его важнѣйшихъ сочиненій.

Джозефъ Бэтлеръ родился въ 1692 г., въ Уонтэдждѣ, въ семьѣ торговца сукнами. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ школѣ Самуэля Джона, въ Глучестерѣ, послѣ чего поступилъ сначала въ Оксфордскій, а затѣмъ въ Кембриджскій университетъ. Въ 1718 году онъ принялъ священство и вскорѣ сдѣлался проповѣдникомъ въ Лондонѣ при церкви Архива (Rolls Chapel). Въ 1721 году онъ былъ назначенъ пребендаріемъ въ Салисбэри, а въ слѣдующемъ году—ректоромъ въ Генгтонъ. Въ 1738 г. Бэтлеръ сдѣланъ епископомъ въ Бристолѣ, гдѣ онъ пробылъ до 1740 года, когда былъ переведенъ въ Лондонъ деканомъ собора св. Павла. Въ 1750 году онъ былъ назначенъ епископомъ въ Дэргамъ, гдѣ и скончался въ 1752 году.

Первое сочиненіе Бэтлера, составившее ему извѣстность, „Пятнадцать проповѣдей“ (Fifteen sermons) появилось въ 1726 г. Это, дѣйствительно, сборникъ проповѣдей, произнесенныхъ Бэтлеромъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ въ церкви при Архивѣ (Rolls Chapel). Для характеристики моральныхъ воззрѣній Бэтлера имѣютъ значеніе первыя три проповѣди. Въ 1736 году вышло главное произведеніе Бэтлера,

еще болѣе популярное въ Англіи, чѣмъ „Пятнадцать проповѣдей“, „Аналогія религіи въ отношеніи устройства и теченія природы“ (The analogy of religion to the constitution and course of nature). Какъ показываетъ самое заглавіе, сочиненіе имѣетъ въ виду проблемы философіи религіи. Наконецъ, нужно назвать еще два небольшихъ трактата Бэтлера: „О личномъ тождествѣ“ и „О природѣ добродѣтели“. Послѣдній трактатъ является наиболѣе цѣннымъ источникомъ, вмѣстѣ съ „Пятнадцатью проповѣдями“, для изображенія взглядовъ Бэтлера въ области морали.

Уже въ предисловіи къ своимъ проповѣдямъ Бэтлеръ указываетъ методъ, которымъ онъ считаетъ необходимымъ идти въ анализѣ нравственной дѣятельности, а также пытается дать, въ самыхъ общихъ чертахъ, основную концепцію своей моральной системы.

По мнѣнію Бэтлера, есть два способа трактованія моральныхъ сюжетовъ: одинъ начинается съ изслѣдованія абстрактныхъ отношеній вещей, другой отправляется отъ изслѣдованія фактовъ. Въ послѣднемъ случаѣ задачею изслѣдователя является опредѣленіе природы человѣка въ ея специальныхъ проявленіяхъ, поскольку въ дѣятельности этой природы могутъ быть констатированы специальные принципы экономіи и своеобразнаго расположенія частей или общей конституціи. Отсюда возникаетъ задача дальнѣйшаго изслѣдованія—установить, какой строй или способъ жизни соотвѣтствуетъ такъ понимаемой природѣ человѣка. Если держаться перваго, апріорнаго метода, то заключеніе будетъ выражаться въ той формѣ, что порокъ или безнравственность противорѣчитъ природѣ и основанію самихъ вещей. Если слѣдовать второму методу, то можно придти къ выводу, что порокъ есть насиліе надъ нашей природой, какъ бы брешь въ стройной организаціи, свойственной этой природѣ. Оба эти метода ведутъ къ одному и тому же—къ выясненію нашихъ обязанностей въ отношеніи практической жизни, и они очень значительно подкрѣпляютъ и усиливаютъ другъ друга. Первый изъ этихъ

методовъ чаще всего принимаетъ форму непосредственнаго, формальнаго доказательства и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ менѣе всего представляетъ матеріала для какихъ-либо ухищреній въ спорѣ, послѣдній методъ болѣе всего способенъ удовлетворить открытый и свѣтлый умъ, и болѣе приложимъ къ нѣкоторымъ частнымъ отношеніямъ и условіямъ жизни <sup>1)</sup>). Бэтлеръ находитъ болѣе удобнымъ для раскрытія своихъ моральныхъ воззрѣній пользоваться именно этимъ опытнымъ или психологическимъ методомъ.

Первыя три изъ „Проповѣдей“ Бэтлера ставятъ своей задачей объяснить, что разумѣется подъ природою человѣка, какъ скоро утверждаютъ, что добродѣтель заключается въ слѣдованіи этой природѣ, а порокъ—въ уклоненіи отъ нея. Утвержденіе это вполне справедливо, и его нужно только обосновать <sup>2)</sup>). Слѣдуя Шефтсбѣри, Бэтлеръ въ этомъ обоснованіи исходитъ изъ понятія системы, экономіи или конституціи, понимая подъ этими терминами совокупность взаимоотношеній между частями единаго цѣлаго, поскольку въ этомъ цѣломъ осуществляется извѣстная идея. Такую систему можно констатировать въ каждомъ произведеніи природы или произведеніи искусства,—тѣмъ болѣе она имѣется въ природѣ человѣка. Съ этой точки зрѣнія совокупность отношеній въ жизни человѣческаго духа можно сравнить съ часовымъ механизмомъ: механизмъ этотъ, какъ для всѣхъ очевидно, состоитъ изъ частей, но части эти находятся въ опредѣленныхъ отношеніяхъ другъ къ другу, и этимъ достигается гармонія цѣлаго; такъ и человѣческая природа состоитъ изъ разнообразныхъ психическихъ элементовъ—аффектовъ, чувствъ, влеченій и т. п., во главѣ съ дѣятельностью рефлексіи или совѣсти (conscience), и главенство этой послѣдней функціи и создаетъ своеобразную гармонію человѣческой жизни <sup>3)</sup>). Дальнѣйшій анализъ долженъ привести насъ къ убѣжденію, что по-

<sup>1)</sup> J. Butler. The works, ed. by W. E. Gladstone. Oxford, 1896, v. II, p. 5—6.

<sup>2)</sup> Ib., p. 6.

<sup>3)</sup> Ib., p. 8—9.

добно тому, какъ назначеніе или идея часовъ заключается въ измѣреніи времени, такъ идея или конституція нашей природы заключается въ культурѣ добродѣтели <sup>1)</sup>. Въ этомъ процессѣ осуществленія добродѣтельной жизни главная роль принадлежитъ упомянутой рефлексіи или совѣсти, которая ясно носитъ на себѣ слѣды превосходства надъ всѣми остальными принципами и претендуетъ на абсолютную власть надъ ними, въ смыслѣ подчиненія ихъ этой высшей руководящей силѣ <sup>2)</sup>. Предоставленіе такого преимущества этой силѣ является совершенно необходимымъ для осуществленія жизненной гармоніи, и игнорированіе именно этого обстоятельства составляетъ, по мнѣнію Бэтлера, существенный недостатокъ моральной теоріи Шефтсбери <sup>3)</sup>. При свѣтѣ этого принципа мы приходимъ къ убѣжденію, что благожелательность и себялюбіе или эгоизмъ (въ извѣстной степени) не противорѣчатъ другъ другу, все равно какъ не находятся въ антагонизмъ между собой польза и добродѣтель. Мало того, исключительная благожелательность къ отдѣльному лицу можетъ служить выраженіемъ слабости, все равно какъ и игнорированіе личной пользы въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ не можетъ считаться достойнымъ похвалы <sup>4)</sup>.

Эти основныя положенія Бэтлеръ развиваетъ потомъ и въ самыхъ своихъ проповѣдяхъ, и въ трактатѣ „О природѣ добродѣтели“.

Разсмотрѣніе природы человѣка какъ въ отношеніи его самого, такъ и въ отношеніи общества, показываетъ, по мнѣнію Бэтлера, что „въ человѣческой природѣ есть цѣлый рядъ указаній на то, что мы созданы для общества и для того, чтобы дѣлать добро своимъ собратьямъ, все равно какъ мы побуждаемся заботиться о своей собственной жизни, своемъ здоровьѣ и личномъ благѣ <sup>5)</sup>. У человѣка

<sup>1)</sup> *Ib.*, p. 9—10.

<sup>2)</sup> *Ib.*, p. 13.

<sup>3)</sup> *Ib.*, p. 14—15.

<sup>4)</sup> *Ib.*, p. 25.

<sup>5)</sup> Three sermons on human nature. London, 1867, p. 208.

есть естественный принципъ благожелательности, который въ нѣкоторой степени является для общества тѣмъ же, чѣмъ себялюбіе оказывается для индивидуума <sup>1)</sup>. Люди по природѣ находятся въ тѣсныхъ отношеніяхъ другъ къ другу, такъ что есть соотвѣтствіе между внутренними ощущеніями одного человѣка и ощущеніями другого, и что стыдъ или позоръ является столь же нежелательнымъ и тяжелымъ, какъ и тѣлесное страданіе, и наоборотъ, быть предметомъ общаго уваженія является для всѣхъ въ высшей степени желательнымъ. Люди составляютъ какъ бы одно тѣло, чѣмъ и объясняются ихъ разнообразныя чувства другъ къ другу. Поэтому совершенно абсурдно утверждать, что каждый представляетъ собою нѣчто совершенно единичное и независимое отъ другихъ людей. Если мы и наблюдаемъ часто непріязненныя отношенія между людьми, то такія явленія объясняются тѣмъ, что люди имѣютъ необузданныя страсти, которымъ они потворствуютъ въ извѣстныхъ случаяхъ такимъ образомъ, что причиняютъ вредъ другимъ и въ то же время наносятъ ущербъ самимъ себѣ. Какъ не можетъ быть ненависти къ самому себѣ, такъ нѣтъ зложелательства одного человѣка къ другому, если отбросить соревнованіе и месть. Равнымъ образомъ, нѣтъ любви къ несправедливости, угнетенію, вѣроломству, а есть сильное стремленіе получить извѣстныя внѣшнія блага, и эти послѣднія, какъ показываетъ очень старое наблюденіе, даже самые обездоленные люди предпочли бы достигнуть самыми невинными средствами, если бы это было легко осуществимо <sup>2)</sup>. И такъ, благожелательность является преобладающею чертою человѣческой природы, въ противовѣсъ себялюбію или эгоизму. Но въ то же время хотя она имѣетъ въ виду общее благо, а эгоизмъ—частное, они настолько совпадаютъ другъ съ другомъ, что наибольшее личное удовлетвореніе получается только въ томъ случаѣ, если мы проявляемъ въ должной мѣрѣ благожелательность, а, съ другой сто-

<sup>1)</sup> *Ib.*, p. 208—209.

<sup>2)</sup> *Ib.*, p. 213—214.



роны, и себялюбіе есть одна изъ главныхъ гарантій нашего правильнаго поведенія въ отношеніи общества. Все это доказываетъ, что мы созданы для обѣихъ этихъ дѣятельностей <sup>1)</sup>).

Кромѣ этихъ основныхъ душевныхъ проявленій Бэтлеръ указываетъ цѣлый рядъ аффектовъ и чувствъ, отличныхъ какъ отъ благожелательности, такъ и отъ эгоизма, которыя однако жъ содѣйствуютъ какъ общему, такъ и личному благу. Такъ, напр., такія явленія, какъ желаніе уваженія отъ другихъ, любовь къ обществу независимо отъ желанія приносить ему пользу, негодованіе противъ преуспѣвающего порока,—все это приводитъ къ такому регулированію нашего поведенія, чтобы послѣднее могло служить на пользу нашимъ собратьямъ <sup>2)</sup>).

Въ результатъ своего анализа Бэтлеръ приходитъ къ выводу, что назначеніе человѣка заключается въ осуществленіи какъ личнаго, такъ и общаго счастья, для чего есть предрасположеніе въ самой природѣ человѣка. Въ дѣйствительности человѣкъ часто не выполняетъ своего назначенія въ данномъ случаѣ или пренебрегаетъ обязанностями какъ въ отношеніи другихъ людей, такъ и въ отношеніи самого себя, когда, въ послѣднемъ случаѣ, онъ нерѣдко является виновникомъ собственнаго несчастія или даже гибели <sup>3)</sup>).

Въ этомъ процессѣ осуществленія моральной дѣятельности человѣкъ руководится особымъ принципомъ, который помогаетъ ему отличать добро отъ зла, одобряетъ первое и порицаетъ второе <sup>4)</sup>). Это есть способность рефлексіи или совѣсти (conscience). Эта способность ясно отличается отъ простаго чувства или влеченія. Такъ мать или отецъ, въ силу естественнаго инстинктивнаго чувства могутъ заботиться о своемъ ребенкѣ, но это не есть рефлексія или

---

<sup>1)</sup> Ib., p. 209—210.

<sup>2)</sup> Ib., p. 210—211.

<sup>3)</sup> Ib., p. 215—216.

<sup>4)</sup> Ib., p. 212.

совѣсть: послѣдняя констатируется только тогда, когда родители сознаютъ, что они должны проявлять эту заботливость, напрягать всѣ свои силы и средства къ тому, чтобы достойнымъ образомъ воспитать свое дитя <sup>1)</sup>). При помощи именно этой способности человѣкъ дѣлаетъ различіе какъ между интимными влеченіями своего сердца, такъ и между дѣйствіями, выражающимися во внѣ. Совѣсть произноситъ опредѣленный приговоръ относительно человѣческихъ дѣйствій, поскольку одни изъ нихъ законны, справедливы, хороши, а другія незаконны, несправедливы, дурны. Не спрашивая ни у кого совѣта и не нуждаясь ни въ чьей помощи, она властно произноситъ свои приговоры, одобряя или порицая само дѣйствующее лицо <sup>2)</sup>). „Въ силу этой естественной способности человѣкъ дѣлается моральнымъ агентомъ, закономъ для самого себя. При этомъ способность эта не должна разсматриваться только какъ принципъ въ его сердцѣ, который проявляетъ только частичное вліяніе, подобно другимъ принципамъ: нѣтъ, она должна разсматриваться какъ способность, по самому роду и по самой природѣ высшая, чѣмъ всѣ другія, и въ самой себѣ имѣющая свой собственный авторитетъ именно такого существованія“ <sup>3)</sup>). Изъ самой природы этой способности ясно видно, что она изъявляетъ притязаніе на управленіе всѣми другими способностями, поскольку мы не можемъ образовывать понятія о совѣсти, не предполагая элементовъ сужденія, направленія, властвованія: все это входитъ, какъ неизбѣжная часть, въ составъ самой идеи этой способности. Если она имѣетъ силу такъ же, какъ и обладаетъ правомъ, если она обладаетъ властью такъ же, какъ имѣетъ для всѣхъ очевидный авторитетъ, то она будетъ абсолютно управлять міромъ <sup>4)</sup>).

Въ совѣсти заключается и основаніе для нашего сознанія

---

<sup>1)</sup> *Иб.*, р. 220.

<sup>2)</sup> *Иб.*, р. 220.

<sup>3)</sup> *Иб.*, р. 220.

<sup>4)</sup> *Иб.*, р. 222. Сравнит. Dissertation on the nature of virtue, p. 199—201.

долга или обязанности. Наша обязанность повиноваться этому закону, говоритъ Бэтлеръ, или самое существованіе этой обязанности, есть законъ нашей природы. Совѣсть не только указываетъ намъ путь, по которому мы должны идти, но она также поддерживаетъ свой авторитетъ тѣмъ, что она въ то же время является нашимъ естественнымъ руководителемъ, руководителемъ, даннымъ намъ Создателемъ нашей природы, поэтому она принадлежитъ къ основнымъ условіямъ нашего существованія. Нашъ долгъ идти этимъ путемъ и слѣдовать этому руководителю, не задаваясь вопросомъ о томъ, можемъ ли мы сойти съ этого пути или отказаться отъ этого руководителя <sup>1)</sup>.

Но совѣсть хотя и высшій, но далеко не единственный руководитель человѣческой жизни: ея дѣятельность осуществляется въ связи съ другими основными двигателями человѣческой жизни, и однимъ изъ такихъ фундаментальныхъ стимуловъ является правильно понимаемое себя-любіе (self-love) или любовь къ самому себѣ. „Разумное себялюбіе и совѣсть, говоритъ Бэтлеръ,—являются главными или высшими принципами въ природѣ человѣка: всякое дѣйствіе должно соответствовать этой природѣ, если бы даже были игнорированы всѣ другіе принципы, но такого соответствія не будетъ, если будетъ отсутствовать одинъ изъ этихъ принциповъ. Совѣсть и себялюбіе, если понимать здѣсь наше истинное счастье, всегда ведутъ насъ по одному и тому же пути“ <sup>2)</sup>.

Итакъ, есть извѣстная гармонія между своеобразно понимаемымъ себялюбіемъ и совѣстью. Подобная же гармонія встрѣчается между долгомъ и стремленіемъ къ собственной выгодѣ или собственнымъ интересамъ. „Долгъ и выгода совершенно совпадаютъ, большею частью въ этомъ мірѣ, но всецѣло—въ будущемъ, такъ какъ это предполагается въ самомъ понятіи блага и совершеннаго управленія вещей. Поэтому тѣ, которые были столь мудры въ своемъ поколѣ-

<sup>1)</sup> Ib., p. 225.

<sup>2)</sup> Ib., p. 227.

нѣи, что только преслѣдовали предполагаемый личный интересъ, въ ущербъ и въ неприятность другимъ, въ концѣ-концовъ придуть къ заключенію, что тотъ, кто скорѣе предпочиталъ отказываться отъ преимуществъ этого міра, чѣмъ дѣлать насиліе надъ своею совѣстью и жизненными отношеніями, тотъ безконечно лучше позаботился о самомъ себѣ и обезпечилъ себѣ и пользу, и счастье“<sup>1)</sup>).

## II.

Мы изложили, сравнительно кратко, основные пункты моральнаго ученія Бэтлера. Изложеніе это носить замѣтныя черты недостаточной систематичности и нѣкоторой отрывочности, но эти особенности объясняются характеромъ самихъ сочиненій Бэтлера, которыми приходится пользоваться при изображеніи взглядовъ этого мыслителя: это не систематическіе трактаты, посвященные развитію и обоснованію моральныхъ концепцій, а проповѣди, часто съ ярко теологической окраской, иногда скорѣе краткіе этюды къ настоящей работѣ, чѣмъ выполненный трудъ, въ иныхъ случаяхъ—трактаты по философіи религіи, гдѣ этические проблемы только затрагиваются, а не обсуждаются спеціально. Но, несмотря на всѣ эти особенности трактованія моральной проблемы, мы все-таки безъ труда можемъ замѣтить ту особенность въ этическихъ воззрѣніяхъ Бэтлера, которую можно охарактеризовать какъ своеобразный моральный экклектизмъ. Экклектический характеръ этическихъ конструкцій Бэтлера вскрывается безъ труда, поскольку передъ нами легко вырисовываются основные элементы, комбинаціямъ которыхъ обязаны эти построенія британскаго моралиста. Здѣсь прежде всего нужно назвать Шефтсбѣри, влияніе котораго на Бэтлера было очень велико. Гораздо меньшимъ могло быть воздѣйствіе ученика Шефтсбѣри, Гетчесона, главное сочиненіе котораго („Из-

<sup>1)</sup> Ib., p. 227.

слѣдованіе объ оригиналѣ идей красоты и добродѣтели“) появилось только за годъ до выхода проповѣдей Бэтлера. Что касается Шефтсбѣри, то воздѣйствіе этого мыслителя на Бэтлера можно констатировать въ отношеніи нѣсколькихъ пунктовъ. Прежде всего, здѣсь нужно отмѣтить принципъ гармоніи, которому придавалъ такое большое значеніе Бэтлеръ и осуществленіе котораго онъ старался видѣть и въ процессѣ моральной дѣятельности. Установленіе такой гармоніи между различными тенденціями человѣческой природы постоянно является главною задачею Бэтлера въ его анализѣ эгоистическихъ и соціальныхъ задатковъ человѣческаго существа. Въ связи съ вліяніемъ этого принципа гармоніи находятся понятія „экономіи“, „системы“, поскольку подъ этими терминами разумѣются разнообразныя отношенія между аффектами, имѣющими мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности. Всѣ эти концепціи играютъ большую роль при уясненіи самой природы нравственной жизни и у Бэтлера. Наконецъ, здѣсь же можно упомянуть и о томъ выдвиганіи соціальныхъ тенденцій человѣческой природы, которое мы видѣли у Шефтсбѣри и которое постоянно встрѣчается и у Бэтлера, несмотря на всѣ его стремленія остаться вѣрнымъ принципу гармоніи. Но въ этомъ несомнѣнномъ воздѣйствіи Шефтсбѣри—только одинъ элементъ для эклектическихъ построеній Бэтлера. Другой необходимый для такой конструкціи элементъ данъ противоположнымъ направленіемъ англійской этики, которое ведетъ свое начало отчасти отъ Гоббса, отчасти—отъ Локка. Мы разумѣемъ здѣсь тѣ еще зачаточныя формы британскаго утилитаризма, которыя психологически тѣсно связаны съ признаніемъ изначальности эгоистическихъ задатковъ человѣческой природы, ихъ особенной силы по сравненію съ соціальными тенденціями, являющимися достояніемъ уже сравнительно поздней стадіи культуры. Естественно, въ связи съ такой концепціей, выдвиганіе здѣсь въ послѣдствіи и рациональнаго элемента, поскольку послѣдній является очень важнымъ при установленіи, уже на почвѣ созна-

тельной дѣятельности, извѣстнаго равновѣсія между эгоистическими и социальными тенденціями человѣческаго существа. Всѣ эти особенности утилитарной доктрины, въ ея еще относительно рудиментарной формѣ, безъ труда вскрываются и въ характеризуемомъ нами моральномъ ученіи Бэтлера. Такъ Бэтлеръ постоянно отмѣчаетъ законность, въ извѣстной мѣрѣ, и такихъ стремленій, человѣческой природы, въ основѣ которыхъ лежитъ себялюбіе. Онъ пытается только установить извѣстное равновѣсіе между эгоистическими и альтруистическими тенденціями, считая послѣднія также изначальной принадлежностью человѣческой природы. Но во всякомъ случаѣ, по мнѣнію Бэтлера, любовь къ самому себѣ не можетъ совершенно раствориться въ альтруизмъ, и эгоизмъ, разумно понимаемый, имѣетъ такое же право на существованіе, какъ и альтруизмъ. Только на почвѣ этой примирительной тенденціи можно понять стремленіе Бэтлера согласовать такія кардинальныя этическія концепціи, какъ выгода и добродѣтель, индивидуальное счастье и общее благо: только такая моральная система и можетъ содѣйствовать осуществленію той гармоніи, которая предполагается необходимой въ процессѣ нормальной этической дѣятельности. Естественно, что при этомъ допущеніи одного изъ важнѣйшихъ принциповъ утилитарной морали встрѣчается и опредѣленный элементъ рационализма и своеобразной рефлексіи, что особенно замѣтно въ оригинальномъ ученіи Бэтлера о природѣ совѣсти или нравственнаго сознанія. Но прежде чѣмъ дѣлать замѣчанія объ этомъ пунктѣ въ воззрѣніяхъ Бэтлера, необходимо упомянуть, что экклектизмъ этого моралиста не представляетъ собою чисто механическаго соединенія этическихъ элементовъ предшествующихъ мыслителей. Наоборотъ, въ самой попыткѣ комбинировать эти ранѣе формулированные принципы мы можемъ видѣть извѣстную долю оригинальности, поскольку Бэтлеръ относится критически къ нѣкоторымъ основнымъ пунктамъ въ ученіяхъ своихъ предшественниковъ. Такъ у него нѣтъ того доминированія

эстетическаго критерія въ области морали, которое мы встрѣчаемъ у Шефтсбѣри. Равнымъ образомъ, Бэтлеру чуждъ и тотъ оптимизмъ, которымъ была окрашена вся философія его предшественника. Наоборотъ, Бэтлеръ рисуетъ и настоящее положеніе человѣческой природы далеко не радужными красками, чтó находится въ болѣе тѣсной связи и съ его теологическимъ міровоззрѣніемъ. Наконецъ, Бэтлера не удовлетворяетъ и та инстинктивность или даже пока бы стихійность моральнаго чувства, каковыя свойства этого переживанія отмѣчаются и у самаго Шефтсбѣри, но особенно подчеркивается у его преемника—Гетчесона. Такое же, въ извѣстномъ смыслѣ, критическое отношеніе мы находимъ у Бэтлера и къ противоположной этической доктринѣ, наиболѣе лучшимъ представителемъ которой мы можемъ считать Гоббса. Признавая извѣстное значеніе за эгоистическими тенденціями въ человѣческой природѣ, Бэтлеръ однако жъ не считаетъ ихъ доминирующими и, наоборотъ, выдвигаетъ на первый планъ соціальныя задатки человѣческаго существа. Такимъ образомъ, Бэтлеръ естественно является далекимъ отъ той формы утилитаризма, которая и всѣ наши альтруистическія эмоціи выводитъ изъ чисто эгоистическихъ склонностей, являющихся изначальнымъ достояніемъ нашей природы. Все это свидѣтельствуетъ объ извѣстной доль критическаго отношенія Бэтлера къ предшествующимъ моральнымъ ученіямъ, вскрывая въ то же время относительную оригинальность его собственныхъ воззрѣній. Эта оригинальность съ особенною силою обнаруживается въ ученіи Бэтлера о природѣ нравственнаго сознанія или совѣсти. Анализъ совѣсти занимаетъ центральное мѣсто въ этикѣ Бэтлера, и здѣсь англійскій моралистъ замѣтно отличается отъ своихъ отечественныхъ предшественниковъ. Вопросъ о своеобразномъ моральномъ чувствѣ былъ поднятъ въ англійской моральной философіи очень давно, и мы встрѣчаемъ его уже у кэмбриджскаго неоплатоника Генри Мора, не говоря уже о ближайшихъ предшественникахъ Бэтлера—Шефтс-

бёри и Гетчесонъ. Но въ данномъ случаѣ Бэтлеръ не повторяетъ своихъ предшественниковъ и „моральное сознание“ или совѣсть характеризуются у Бэтлера нѣкоторыми своеобразными чертами. Такъ, совѣсть, прежде всего, есть не столько чувство, сколько рефлексія, и рациональный элементъ выступаетъ на первый планъ въ этой психической дѣятельности. Затѣмъ, совѣсть является доминирующею среди другихъ душевныхъ функцій, и приматъ этой дѣятельности особенно подчеркивается англійскимъ моралистомъ. Наконецъ, въ своихъ проявленіяхъ эта способность является вполне самостоятельно, автономною, дающею законъ сама себѣ. Всѣ эти черты встаютъ передъ нами, какъ вполне оригинальныя, по сравненію съ болѣе ранними направленіями англійской этики, и несомнѣнно обезпечиваютъ Бэтлеру самостоятельное мѣсто въ ряду британскихъ моралистовъ. Цѣнность всѣхъ этихъ основныхъ мыслей Бэтлера съ особенной силой обнаруживается, если мы вспомнимъ, какое громадное значеніе всѣ эти положенія — объ автономіи совѣсти, ея приматъ и т. п. — имѣли для эволюціи позднѣйшей морали, преимущественно на континентѣ, особенно въ связи съ этикой категорическаго императива. Все это заставляетъ видѣть въ Бэтлерѣ относительно оригинальнаго мыслителя, оставившаго извѣстный слѣдъ въ исторіи развитія не только англійской, но и европейской этики вообще. Но этимъ не исчерпывается значеніе Бэтлера, какъ моралиста. Несомнѣнно, заслуживаетъ вниманія и сама примирительная попытка Бетлера, имѣвшая цѣлью установить извѣстное согласіе между эгоистическими тенденціями челоувѣческой природы и ея симпатическими расположеніями. Естественно, что въ этомъ процессѣ установленія относительной гармоніи между противоположными задатками челоувѣческой природы должна быть отведена значительная роль рефлексіи, которая и на самомъ дѣлѣ оттъняется Бэтлеромъ. Во всей этой примирительной попыткѣ ясно обнаруживается несостоятельность тѣхъ одностороннихъ представленій о самомъ существѣ челоувѣческой природы, которыя мы



ранѣ встрѣчали, съ одной стороны, у Гоббса и Мандевиля, съ другой — у Шефтсбѣри и Гетчесона. Вмѣстѣ съ этимъ здѣсь же вскрывается сознание неудовлетворительности того представленія о самой природѣ моральнаго чувства, которое мы встрѣчаемъ въ особенности у Гетчесона, такъ подчеркивавшаго инстинктивный характеръ этой душевной функціи.

Но несмотря на эти черты относительной оригинальности, на это стремленіе углубить анализъ моральной проблемы, эта примирительная попытка Бэтлера не могла считаться вполне удачной и рассчитывать на прочный успѣхъ. И, дѣйствительно, мы видимъ, что эта моральная теорія въ своемъ цѣломъ сравнительно скоро утратила свое значеніе, хотя отдѣльные элементы этой конструкціи оказались довольно жизнеспособными. Эта относительная эфемерность доктрины въ ея цѣломъ объясняется не только ея общимъ эклектическимъ характеромъ, но, главнымъ образомъ, неясностью и неопредѣленностью нѣкоторыхъ основныхъ концепцій, съ которыми оперируетъ Бэтлеръ. Такъ прежде всего, что касается понятія совѣсти, то здѣсь мы не встрѣчаемъ яснаго и отчетливаго представленія объ этой способности. Этой дѣятельности Бэтлеръ усваиваетъ характеръ рефлексіи, слѣдовательно, выдвигаетъ на первый планъ интеллектуальный элементъ, но въ то же время здѣсь не устанавливается яснаго и опредѣленнаго отношенія этого элемента къ природнымъ эмоціональнымъ задаткамъ, въ связи съ которыми развивается упомянутая дѣятельность. Затѣмъ остается невыясненнымъ отношеніе этой психической функціи къ другимъ душевнымъ дѣятельностямъ, поскольку такое выясненіе является совершенно необходимымъ для пониманія факта примата совѣсти среди другихъ душевныхъ силъ. Наконецъ, такія свойства совѣсти, какъ ея автономія, ея сила давать законъ самой себѣ, тоже не находятъ для себя достаточнаго объясненія въ той характеристикѣ этой дѣятельности, которую мы встрѣчаемъ у Бэтлера.

Но если психологическія предпосылки англійскаго моралиста, его анализъ важнѣйшихъ душевныхъ дѣятельностей, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, не могутъ претендоватъ на полную убѣдительность, то приблизительно то же самое можно сказать о самой примирительной попыткѣ Бэтлера. Если даже признать всю важность и, быть можетъ, необходимость такой примирительной задачи, то все-таки рѣшеніе этой задачи у Бэтлера нельзя признать вполне удовлетворительнымъ. Несмотря на всѣ разъясненія Бэтлера, намъ все-таки трудно понять необходимость гармоніи между эгоизмомъ и альтруизмомъ, размы альтруистическія тенденціи считаемъ и болѣе могущественными, и болѣе изначальными въ общей экономіи нашей психики. Въ связи съ этимъ остается нерѣшеннымъ вопросъ объ установленіи правильнаго отношенія между счастьемъ и долгомъ, а также еще болѣе сложная проблема объ отношеніи между индивидуумомъ и обществомъ. Сознаніе неудовлетворительности рѣшенія всѣхъ этихъ проблемъ, съ чѣмъ мы встрѣчаемся у Бэтлера и его предшественниковъ, является однимъ изъ стимуловъ къ болѣе углубленному обсужденію этихъ вопросовъ, которые мы и находимъ у самаго крупнаго мыслителя Англій XVIII в.—Д. Юма. Характеристикѣ этическихъ воззрѣній этого глубокотонкаго моралиста мы и намѣрены посвятить свой слѣдующій очеркъ.

Н. Виноградовъ.

# Витализмъ и задачи научной біологіи въ вопросѣ о жизни.

Die Arbeitsteilung der Wissenschaften brachte es mit sich, dass die Naturwissenschaften sich nur die Erforschung der kausalen Beziehungen zum Ziel gesteckt haben. Die teleologische Betrachtungsweise kann anerkanntermassen bei vorsichtiger kritischer Anwendung auch in ihnen von bedeutendem heuristischem Werte für die kausale Erforschung sein, wengleich sie bei unkritischer Verwendung zu voreiligen Vermutungen verleiten kann...

Insofern der Naturforscher nebenbei auch Mensch und als Mensch mehr oder weniger Philosoph ist, kann auch er sich der finalen Naturbetrachtung gar nicht entziehen, obwohl sie ihm als Naturforscher nicht Ziel sondern höchstens heuristische Mittel sein darf.

Eduard von Hartmann <sup>1)</sup>.

(Problem des Lebens, p. 422, 1906.)

## В В Е Д Е Н І Е.

Всякій, кто вступаетъ въ соприкосновеніе съ біологическими науками, изучая ихъ или самостоятельно работая въ ихъ области, долженъ рано или поздно натолкнуться на основной во-

1) Раздѣленіе научнаго труда повело за собой, что естествознаніе поставило себѣ цѣлью только послѣдованіе причинныхъ отношеній. Телеологическій способъ разсмотрѣнія можетъ при осторожномъ критическомъ примѣненіи и въ немъ также имѣть большое эвристическое значеніе въ дѣлѣ изслѣдованія причины, хотя при некритическомъ примѣненіи можетъ повлечь черезчуръ поспѣшныя предположенія...

Поскольку естествоиспытатель кромѣ того человекъ и, какъ человекъ, болѣе или менѣе философъ, онъ не можетъ вполне отрѣшиться отъ разсмотрѣванія природы съ точки зрѣнія цѣлей, хотя это для него, какъ естествоиспытателя, должно быть не цѣлью, а самое большее эвристическимъ принципомъ.

Эдуардъ фонъ Гартманнъ.

(Проблема жизни, стр. 422, 1906.)

прось биологiи: *что такое жизнь?* Важность этого вопроса понятна; вѣдь помимо громаднаго теоретическаго интереса, разрѣшеніе загадки жизни сулитъ человѣчеству многое: возможность овладѣть теченіемъ жизненныхъ процессовъ, вмѣшиваться въ нихъ, направлять ихъ по нашему желанію, однимъ словомъ, поставить на прочный фундаментъ двѣ наиболѣе важныхъ для человѣческаго благосостоянія группы наукъ — медицинскія и сельскохозяйственныя. Полнаго разрѣшенія вопроса о жизни мы въ настоящее время не имѣемъ, хотя число фактовъ и законностей, относящихся къ живымъ существамъ, растетъ не по днямъ, а по часамъ, и сотни изслѣдователей всѣхъ странъ работаютъ надъ ихъ установленіемъ. Но, какъ было всегда, мысль человѣческая стремится перешагнуть за грань извѣстнаго и предвосхитить будущее. Если мы сейчасъ не рѣшили вопроса о жизни, мы пытаемся сказать, по крайней мѣрѣ, въ какомъ направленіи онъ будетъ рѣшенъ. Существуетъ ли въ живыхъ тѣлахъ особая «жизненная сила», или они отличаются отъ тѣлъ такъ называемой мертвой природы лишь большей сложностью физическихъ и химическихъ процессовъ? И, если существованіе жизненной силы вѣроятно, какова, приблизительно, ея природа?

Рѣшеніе вопроса о жизни въ такой постановкѣ, т.-е. вопроса о *направленіи*, въ какомъ онъ долженъ быть рѣшенъ, давалось прежде, дается и теперь. Отказаться отъ него трудно, почти невозможно: какъ всякій мыслящій человѣкъ я долженъ рѣшить для себя вопросъ: «что я такое?», какъ работникъ въ области біологическихъ наукъ я долженъ знать, куда направлять мнѣ курсъ моей ладьи, чтобы не потерпѣть нечаяннаго крушенія. И рамки, въ которыя укладываются наши чаянія, давнымъ давно уже заготовлены. Кто дошелъ до вопроса о сущности жизни, стоитъ на перекресткѣ двухъ проторенныхъ дорогъ: пойдешь направо будешь виталистомъ, пойдешь влѣво — механистомъ. Немного подалеже каждая изъ дорогъ раздѣляется на нѣсколько тропинокъ, но это уже второстепенное дѣло, прежде всего: вправо или влѣво.

Ни одна изъ этихъ дорогъ не зарастаетъ окончательно, но число идущихъ по той или другой колеблется. Вчера еще длинная вереница шла влѣво и едва одинъ-другой вправо, сегодня курсъ измѣнился, всякій хочетъ идти вправо, идущіе другой дорогой подвергаются насмѣшкамъ, ихъ называютъ слѣпыми,

отсталыми, примѣняя тѣ же эпитеты, которые получали въ свое время ихъ единомышленники. Въ настоящее время мы переживаемъ какъ разъ такую правостороннюю волну. «Предметъ вражды и насмѣшки, какъ можетъ быть ни разу еще не было въ исторіи науки, *новый курсъ* подъ знаменемъ идеи развитія, побѣдоносно вышелъ изъ борьбы», пишетъ одинъ изъ глашатаевъ новаго направленія въ біологіи <sup>1)</sup>. Дѣйствительно, ни для кого не тайна, что современная біологія, въ лицѣ ея «молодой школы», находится всецѣло подъ знакомъ витализма.

Представимъ себѣ человѣка, который силой вещей приведенъ къ перекрестку. Что можетъ заставить его сдѣлать выборъ между двумя противоположными научными направленіями? Что можетъ заставить ученаго, шедшаго долгое время по одному пути, отречься отъ убѣжденій, которыя онъ исповѣдовалъ, и перейти въ лагерь противниковъ? Вопросы эти въ наше время вполне умѣстны, и я позволю себѣ остановиться немного надъ ихъ выясненіемъ.

Конечно, прежде всего рѣшающей инстанціей являются *данныя биологическихъ наукъ*: анатоміи, гистологіи, фізіологіи, эмбриологіи, механики развитія, ученія объ эволюціи, и ихъ сопоставленіе съ данными и законами точныхъ наукъ: механики, физики и химіи. Сущность дѣла, если выразить коротко, заключалась до сихъ поръ въ возможности подстановки физико-химическаго ряда ряду біологическому. Кто считаетъ такое предпріятіе осуществимымъ теперь или въ будущемъ, тѣмъ самымъ высказывается за «механическое пониманіе» жизни. Но ни одна изъ поименованныхъ наукъ, доставляющихъ матеріалъ для рѣшенія, не можетъ считаться законченной; онѣ всѣ продолжаютъ развиваться, обогащаясь новыми фактами, новыми законами. По временамъ та или другая переживаетъ періодъ особенно плодотворной работы, выдвигаясь далеко впередъ, какъ, на примѣръ, фізіологія въ серединѣ XIX вѣка, гистологія въ концѣ его, какъ современная намъ физика. Науки, подобно живымъ существамъ по теоріи де Фриза, переживаютъ періоды мутации. Такое усиленное развитіе выдвигаетъ каждый разъ новыя точки зрѣнія, открываетъ новыя перспективы и для сопредѣльныхъ наукъ. Отсюда дѣлается совершенно понятнымъ и законнымъ колебаніе

1) *Adolf Wagner*. Der neue Kurs in der Biologie. Stuttgart, 1907.

курса въ вопросѣ о жизни. Такъ, напримѣръ, механистическое воззрѣніе второй половины XIX вѣка въ глазахъ новѣйшаго историка витализма (Дриша) находитъ себѣ полное объясненіе: 1) въ появленіи теоріи Дарвина, 2) въ установленіи физическаго закона сохраненія энергіи, 3) въ начавшемся изслѣдованіи тонкаго строенія живыхъ существъ; приблизительно также смотритъ на дѣло другой авторъ противоположнаго лагеря (Брейнигъ). Недавно возникшая наука экспериментальная эмбриологія значительно способствовала торжеству современнаго витализма, открывши въ живыхъ существахъ новый и неожиданный рядъ законностей. Она доставила Дришу первое и основное изъ его доказательствъ витализма, къ которому уже съ теченіемъ времени были подобраны другія.

Но не одни данныя естествознанія опредѣляютъ выборъ между механизмомъ и витализмомъ. Какъ ни относиться къ этому факту, самаго факта отрицать нельзя. Тотъ грузъ, который окончательно склоняетъ чашку вѣсовъ, приносится сплошь и рядомъ естествоиспытателемъ извнѣ.

Во всякомъ человѣкѣ, живущемъ сознательной жизнью, есть стремленіе къ выработкѣ извѣстнаго міровоззрѣнія, къ «цѣльному знанію», какъ говорилъ Вл. Соловьевъ. Такое цѣльное знаніе есть синтезъ науки, философіи и религіи, всего, что опредѣляетъ духовный обликъ личности. Еще недавно, въ эпоху господства матеріализма, наука провозглашалась главной составной частью цѣльнаго знанія, опредѣлявшей все остальное, до религіи включительно. Съ тѣхъ поръ, за какія-нибудь 25 лѣтъ, положеніе радикально измѣнилось. Во второй половинѣ XIX вѣка, когда волна матеріализма достигла высшей точки, настоящая философія была въ загонѣ, ей интересовались только немногіе специалисты; широкіе круги и естествоиспытатели въ особенности относились къ ней съ пренебреженіемъ. Они отдыхали отъ Гегеля, недавняго кумира, съ именемъ котораго связалось понятіе о высшемъ, кульминаціонномъ пунктѣ философской спекуляціи. Пренебреженіе къ философіи было настолько велико, что оставалась въ тѣни даже колоссальная фигура Шопенгауэра—философа, съ которымъ естествознаніе могло бы жить въ полномъ мирѣ. Но уже въ началѣ послѣдней четверти вѣка замѣчается поворотъ, и первый, за кого ухватывается жаждущая философіи мысль, былъ философъ-естествоиспытатель Кантъ.

«Назадъ къ Канту» сдѣлалось лозунгомъ времени. Труденъ только первый шагъ, и разъ онъ былъ сдѣланъ, движеніе философской мысли стало развертываться все шире, вновь покоряя міръ. Система, вѣрнѣе метафизика, великаго Канта имѣетъ ту особенность, что на ней, какъ на гребнѣ скалы, нельзя стоять долго и, — какъ это было послѣ Канта, въ началѣ XIX вѣка, — такъ и теперь философская мысль раздробилась на множество отгѣнковъ съ явной склонностью къ идеализму.

Возрожденіе философіи не могло не отразиться на естествознаніи. И первыми плодами философскихъ занятій естествоиспытателей явились попытки примѣнить теорію познанія къ образованію естественнонаучныхъ понятій. Физики, химики, физіологи стали снабжать свои книги философскими введеніями, разъясняя значеніе тѣхъ или иныхъ научныхъ понятій, устанавливая границы наукъ и ихъ отношеній къ общему міровоззрѣнію, иногда, оставляя свои лабораторіи и микроскопы, писали философскіе трактаты (Оствальдъ, Махъ, Дришъ, Ферворнъ и многіе др.). Разсужденія о томъ, что такое причина и дѣйствіе, какой смыслъ надо придавать понятію силы и закона, сдѣлались модой. И постепенно, подъ прикрытіемъ гносеологическихъ умствованій, въ естествознаніе начала проникать настоящая натурфилософія. Особенно рѣзкій поворотъ, полный разрывъ съ недавнимъ прошлымъ произвела та группа ученыхъ, которая не побоялась ввести въ объясненіе природы понятіе *цѣли*, какъ дѣйствующаго принципа — тѣ много разъ осмѣянные и, казалось, окончательно изгнанные изъ науки *causae finales*, надъ которыми изошрялъ свое остроуміе еще Вольтеръ. Вмѣстѣ съ понятіемъ дѣйствующей цѣли, вполне естественно было признать существованіе особаго *субстрата*, носителя цѣлей, т.-е. самостоятельнаго психическаго принципа — души. И этотъ шагъ былъ сдѣланъ. Если прежде душа считалась чѣмъ-то подлежащимъ объясненію съ естественнонаучной точки зрѣнія, теперь она вводится какъ объясненіе естественнонаучныхъ фактовъ.

Само собой разумѣется, такая постановка дѣла должна была вызывать и вызывала протесты: категоріальное значеніе цѣли и законность введенія психическаго въ объясненіе природы является и съ чисто философской точки зрѣнія вопросомъ спорнымъ и далеко не рѣшеннымъ. И вотъ, какъ противовѣсь философскому дуализму въ его различныхъ модификаціяхъ, съ новой силой

развивается его вѣчный противникъ—монизмъ. Подъ знаменемъ монизма собирается и большинство матеріалистически настроенныхъ естествоиспытателей, съ тѣхъ поръ какъ матеріализмъ, не выдержавъ философской критики, пересталъ существовать какъ самостоятельная догма. Тѣ же ученые, которые не рѣшаются примкнуть ни къ тому, ни къ другому направленію и желаютъ во чтобы то ни стало избѣжать метафизики, ищутъ прибѣжища въ лагерѣ позитивизма. Мало-по-малу споръ о специальныхъ научныхъ вопросахъ выносится на болѣе широкую арену и становится частью болѣе общей и глубокой борьбы міровоззрѣній. Это съ полной отчетливостью сознается и высказывается многими современными біологами: достаточно сравнить публичныя лекціи мониста Геккеля и его антипода Рейнке.

Борьба міровоззрѣній, идущая съ особой рѣзкостью въ извѣстныхъ кругахъ естествоиспытателей, есть фактъ. Мы не будемъ останавливаться подробнѣе на причинахъ борьбы, тѣмъ болѣе входить въ оцѣнку борющихся сторонъ, укажемъ только на одинъ моментъ, часто упускаемый изъ виду. Корни того или иного міровоззрѣнія заложены слишкомъ глубоко, чтобы ихъ можно было легко уничтожить правильно построенными силлогизмами. Они тѣсно связаны со всей душевной жизнью человѣка, его темпераментомъ, характеромъ, его унаслѣдованными и благопріобрѣтенными свойствами. Совокупность психическихъ проявленій, то, что называютъ душой человѣка, не есть случайная мозаика, а живой и цѣльный организмъ, стремящійся сохранить свое равновѣсіе и установить самочувствіе на возможно высокой точкѣ. Онъ достигаетъ этого самыми различными средствами нерѣдко наперекоръ логикѣ, наперекоръ очевидности. «Тмы низкихъ истинъ намъ дороже насъ возвышающій обманъ», эта фраза Пушкина выражаетъ несомнѣнный психологическій фактъ. И съ нимъ приходится считаться даже въ области науки. Цѣлый рядъ психологическихъ изслѣдованій выясняетъ намъ, за послѣдніе годы, значеніе индивидуальности и темперамента въ процессахъ человѣческаго творчества; дальнѣйшая разработка этой крайне интересной области поможетъ вѣроятно объяснить и тѣ непримиримыя противорѣчія между людьми науки, которыя перестаютъ удивлять насъ только въ силу привычки.

Разъ мы примемъ это въ соображеніе, для насъ будетъ вполне ясно, что *въ выборѣ между механизмомъ или витализмомъ общее*



міровоззрѣніе ученаго можетъ играть большую роль. Вопросъ о дѣйствующемъ началѣ жизни, ея развитіи и происхожденіи слишкомъ тѣсно связанъ съ общимъ философскимъ направле-ніемъ, чтобы имъ легко можно было поступиться. «Мы можемъ намѣченные глубокія противоположности міросозерцанія нашихъ дней различать какъ идеализмъ и матеріализмъ», говоритъ неовиталистъ Рейнке. «Они борются между собой какъ свѣтъ съ тьмой, и мы можемъ поэтому говорить о дневномъ воззрѣніи въ противоположность ночному, какъ это дѣлаетъ философъ Фехнеръ, хотя и въ другомъ смыслѣ»<sup>1)</sup>.

Такое положеніе дѣлъ значительно осложняетъ специально біологическій вопросъ, перенося его на совершенно иную почву. Въ виду коренной противоположности міровоззрѣній противники въ большинствѣ случаевъ не понимаютъ и не хотятъ понять другъ друга — они говорятъ на разныхъ языкахъ. Поэтому въ литературѣ мы рѣдко встрѣтимъ дѣйствительно научный споръ по вопросу о жизни; полемика возникаетъ скорѣе по причинамъ личнаго характера. Обыкновенно виталисты и механисты просто поучаютъ или проповѣдуютъ для извѣстнаго круга слушателей, характеризуя противоположную сторону не въ особенно лестныхъ выраженіяхъ.

Въ нижеслѣдующемъ я попытаюсь представить нѣкоторыя соображенія для выясненія вопроса о томъ направленіи, въ которомъ должна разрабатываться проблема жизни въ научной біологіи. Философское обоснованіе витализма или механизма здѣсь не имѣется въ виду: внутри своей области наука обязана оставаться на почвѣ эмпирическаго реализма — въ этомъ согласны всѣ, — а перевести ея результаты на языкъ любой философской системы для лицъ компетентныхъ не составитъ труда. Это не значитъ, конечно, что философія для естествоиспытателя не нужна. Она необходима уже для того, чтобы точнѣе отграничить уголь, въ которомъ ему приходится работать, и избѣжать столь обычной иллюзіи считать свою часть за цѣлое.

<sup>1)</sup> I. Reinke. Naturwissenschaftliche Vorträge. Heft 4. Der Kampf der Weltanschauungen, S. 46. 1908.

## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ.

Изъ двухъ противоположныхъ возрѣній на сущность жизни виталистическое начинаетъ въ послѣднее время брать верхъ. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что оно перешло отъ защиты къ нападенію и, по убѣжденію его сторонниковъ, одержало побѣду. Разобравшись въ томъ, что представляетъ изъ себя современный витализмъ или «неовитализмъ», какъ его окрестили противники, мы ясно представимъ положеніе дѣлъ на полѣ сраженія. Но не слѣдуетъ думать, что неовитализмъ представляетъ изъ себя единую и цѣльную догму, разрабатываемую какой нибудь опредѣленной школой, — наоборотъ, мы имѣемъ рядъ отдѣльныхъ вождей, изъ которыхъ каждый ведетъ кампанію противъ механизма за свой страхъ и рискъ, иногда сближаясь, иногда расходясь съ своимъ сосѣдомъ. Характеризовать витализмъ, значитъ характеризовать его главнѣйшихъ представителей, а такими могутъ быть признаны *Гансъ Дришъ*, *Иоганнъ Рейнке* и недавно выступившій съ большимъ успѣхомъ *Августъ Пауш*. Изъ числа философовъ, входящихъ въ болѣе тѣсное общеніе съ естествознаніемъ, витализмъ защищаютъ *Эд. фонъ Гартманнъ* и французскій мыслитель *Анри Берсонъ*. Сущность развиваемыхъ ими ученій и критическія замѣчанія по ихъ поводу составятъ предметъ первой части настоящей работы.

## I.

Гансъ Дришъ не только самый талантливый защитникъ витализма, но и вообще, можетъ быть, самая крупная и оригинальная фигура на горизонтѣ современной біологіи. Въ его произведеніяхъ выступаютъ всѣ достоинства и недостатки новаго біологическаго направленія въ необыкновенно рѣзкихъ, подчасъ утрированныхъ чертахъ. Нелишнее отмѣтить, что Дришъ до самаго послѣдняго времени не принадлежалъ къ числу представителей официальной науки и работалъ все время какъ свободный ученый. <sup>1)</sup>

Выступивъ на научное поприще въ началѣ 90-хъ годовъ, Дришъ посвятилъ себя работамъ по экспериментальной біо-

<sup>1)</sup> Въ настоящее время онъ состоитъ приватъ-доцентомъ въ Гейдельбергѣ.

логіи — механикѣ развитія, какъ назвалъ Вильгельмъ Ру эту новую, созидающуюся дисциплину. Ея характерной особенностью была планомерная постановка опытовъ на ряду съ детальнымъ логическимъ анализомъ всѣхъ наблюдавшихся явленій. Теорія и опытъ развивались здѣсь рука объ руку въ тѣсной связи: безъ теоретическаго толкованія результаты экспериментовъ надъ развитіемъ животныхъ не могли имѣть никакого значенія въ виду крайней сложности условій и противорѣчивости результатовъ. Такое поле дѣятельности какъ нельзя болѣе соответствовало способностямъ молодого ученаго и на ряду съ прекрасными экспериментальными работами въ скоромъ времени стали появляться его труды по общимъ вопросамъ. Методика біологіи, ея мѣсто въ ряду прочихъ наукъ, общая теорія развитія животныхъ, наконецъ анализъ основныхъ явленій жизни и ихъ истолкованіе — таковы темы его трудовъ, слѣдовавшихъ другъ за другомъ на протяженіи 15 лѣтъ. Въ 1893 году появилось теоретическое изслѣдованіе о задачахъ и методѣ біологіи «Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft», въ 1894 «Analytische Theorie der organischen Entwicklung», въ 1896 «Maschinentheorie des Lebens», въ 1899 «Die Lokalisation der morphogenetischer Vorgänge», въ 1901 «Die organischen Regulationen», въ 1903 «Die Seele als elementarer Naturfaktor», въ 1904 «Naturbegriffe und Natururteile», въ 1905 г. «Vitalismus als Geschichte und als Lehre» — систематическая сводка главнѣйшихъ доказательствъ витализма. Параллельно съ этимъ расширялось философское образованіе: Шопенгауэръ, Кантъ, Гегель, Аристотель, Махъ постепенно входили въ составъ теоретическаго кругозора, расширяя и углубляя прирожденную спекулятивную способность автора. Въ послѣднихъ трудахъ Дришъ поднимается передъ читателемъ во весь ростъ; онъ считаетъ уже возможнымъ подводить итоги своей дѣятельности. И мы можемъ, думается мнѣ, смотрѣть на истекшій періодъ дѣятельности Дриша какъ на законченное цѣлое, переходящее въ область исторіи — дальше идти въ этомъ направленіи некуда.

Главная сила Дриша заключается въ его способности къ абстрактному мышленію. Мы встрѣчаемъ у него поразительное изощреніе въ логическихъ тонкостяхъ, раздѣленіяхъ, опредѣленіяхъ, которое напоминаетъ до извѣстной степени схоластикова. Живи онъ въ средніе вѣка, его почитатели навѣрное выразили

бы свое восхищеніе передъ нимъ, назвавши его doctor subtilis. Но Дришъ не только изощренъ, онъ глубокъ, какъ бываетъ глубокъ только нѣмецкій философъ, и, можетъ быть, не менѣе справедливо было бы назвать его doctor profundus. Въ этомъ отношеніи онъ похожъ немного на Канта, вліяніе котораго отражается не только въ его концепціяхъ—признаніи апіорныхъ основъ естествознанія—но и на его стилѣ. Читають Дриша немногіе, и врядь ли многіе понимаютъ. Чтобы слѣдить за его тонкимъ анализомъ, выраженномъ такимъ тяжеловѣснымъ, подчасъ прямо лапидарнымъ, слогомъ, надо самому пройти извѣстную школу. Вѣроятно, поэтому, сколько-нибудь основательной критики Дриша не появлялось, въ большинствѣ случаевъ она бѣтъ мимо цѣли.

Дришъ одинъ изъ первыхъ открыто разорвалъ съ прошлымъ умышленно рѣзкимъ отношеніемъ къ Дарвинизму. «Входить еще въ разсмотрѣніе претензій опровергнутой такъ называемой Дарвиновской теоріи, было бы оскорбленіемъ читателя», писалъ онъ въ 1893 году (*Biologie* p. 31). Стремленіе установить генеалогическое древо организмовъ имѣетъ въ глазахъ Дриша очень мало цѣны. «Наша современная филогенія можетъ доставить только галерею предковъ», его же идеаль заключается въ созданіи дѣйствительно научной теоретической біологіи въ противѣсъ ранѣ существовавшей эмпирической. Ихъ различіе заключается въ логической обработкѣ понятій. Обычная эмпирическая наука пользуется общими понятіями, носящими собирательный характеръ (*Kollektivbegriffe*); связывая ихъ между собой, она получаетъ законы. Такимъ путемъ, напримѣръ, выводится въ механикѣ законъ рычага, наклонной плоскости, Кеплеровы законы. Теоретическое познаніе идетъ иной дорогой; оно прежде всего разлагаетъ наблюдаемыя явленія на послѣдніе элементы и изъ полученныхъ путемъ анализа элементарныхъ понятій создаетъ особыя синтетическія понятія—«искусственныя понятія» (*Kunstbegriffe*). При помощи такихъ искусственныхъ понятій строится научная теорія. Въ механикѣ—пользуясь приведенными примѣрами—послѣдними элементами является скорость ( $v$ ), масса ( $m$ ); живая сила ( $mv^2$ ) или величина движенія ( $mv$ ) есть искусственныя понятія. Законы представляютъ уравненія, въ которыя входятъ составленныя такимъ способомъ искусственныя понятія. Таковъ долженъ быть и путь біологіи, при которомъ

она можетъ хоть немного приблизиться къ идеалу—точнымъ наукамъ.

Пользуясь коллективными понятіями эмпирической біологіи, какъ то: позвоночное, протистъ, клѣтка, дробленіе, секретія, сокращеніе, мы никогда не придемъ къ цѣли. Поэтому и изученіе эволюціи имѣетъ только одно значеніе—открытіе законовъ измѣненія формъ, въ противномъ случаѣ, какъ и все историческое, оно научнаго интереса не представляетъ.

Съ такими предпосылками приступаетъ Дришъ къ изученію явленій жизни. Его основной тезисъ можно формулировать слѣдующимъ образомъ: *среди процессовъ, происходящихъ въ живыхъ существахъ, есть такіе, которые нельзя свести на явленія природы, извѣстныя изъ прочихъ наукъ, они имѣютъ самостоятельную законность (eigengesetzlich), автономны.* Соотвѣтственно этому біологія не подчинена физикѣ и химіи, а координирована имъ, является такой же автономной наукой, какъ и послѣднія. Разъ намъ удастся доказать самостоятельную законность какихъ-либо жизненныхъ процессовъ, невозможность объяснить ихъ машинообразно—мы тѣмъ самымъ докажемъ правоту *витализма* и можемъ ни мало не беспокоиться голословными утвержденіями механистовъ.

Такихъ «доказательствъ» Дришъ представляетъ три и тѣмъ, по собственному выраженію, утверждаетъ витализмъ на незыблемыхъ основаніяхъ.

Конечно, не всѣ процессы, развивающіеся въ живыхъ тѣлахъ, витальны: цѣлый рядъ ихъ объяснимъ физически или химически. Сюда относятся даже такія данныя какъ состояніе агрегаціи протоплазмы, ея тонкая структура. Подобные процессы могутъ быть исключены изъ области специфически жизненнаго, «элиминированы». Механисты говорятъ, что постепенно удастся элиминировать всѣ проявленія жизни, такъ что на долю витализма ничего не останется, но такое возрѣніе просто «проявленіе догматическаго матеріализма».

Доказательства витализма, данныя Дришемъ, безспорно самая серьезная попытка во всей виталистической литературѣ прошлаго и настоящаго. На нихъ слѣдуетъ остановиться подробно.

Изъ всѣхъ трехъ доказательствъ наибольшій интересъ представляетъ первое, матеріалы для котораго Дришъ заимствовалъ

изъ собственныхъ экспериментальныхъ работъ въ области «Restitutionslehre», т.-е. регуляцій возстановленія формы. Оно касается «типичности мѣста», въ которомъ разыгрываются жизненные явленія или, какъ выражаетъ это иначе Дришъ, «локализациі морфогенетическихъ процессовъ», и излагается имъ подробно въ сочиненіи подъ такимъ же названіемъ.

Факты, лежащіе въ его основѣ, можно раздѣлить на три ряда. Первый изъ нихъ относится къ дробящимся яйцамъ иглокожихъ (морскихъ ежей и звѣздъ), т.-е. къ самымъ раннимъ стадіямъ развитія.

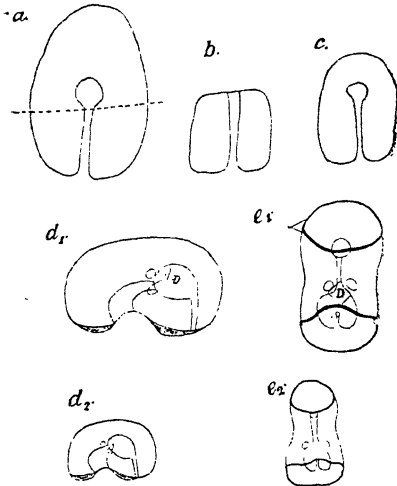


Рис. 1. Стадіи развитія морской звѣзды (*Asterias glacialis*). *a*— контуръ гастролы, горизонтальная линия обозначаетъ направленіе разрѣза; *b*— объектъ непосредственно послѣ операциі; *c*— онъ же, послѣ того какъ возстановилъ эктодерму и первичную кишку; *d*<sub>1</sub>, *e*<sub>1</sub>— дальнѣйшая стадія развитія (т. наз. бипиннарія) изъ нормальной гастролы (*a*), *d*<sub>1</sub> сбоку, *e*<sub>1</sub> снизу; *d*<sub>2</sub>, *e*<sub>2</sub>— тоже отъ разрѣзанной гастролы (*e*). Рисунокъ схематизированъ, но пропорціональность сохранена. (Изъ «Vitalismus» Дриша).

намѣчены три отдѣла кишки, на три участка (участокъ съ передней, средней и задней кишкой), мы увидимъ, что изъ каждаго участка развивается цѣлый нормальный организмъ, только пропорціонально уменьшенный (рис. 1).

1. Возьмемъ дробящееся яйцо морского ежа, состоящее изъ 2 или 4 клѣтокъ дробленія (бластомеровъ) и разведемъ его на отдѣльныя клѣтки. Каждая изъ нихъ въ отдѣльности въ состояніи дать полную бластулу, гастролу и плутеусъ, однимъ словомъ цѣлый организмъ, отличающійся отъ нормального только величиной. Тоже съ небольшими ограниченіями удается сдѣлать и въ стадіи дробленія, содержащей 8—16—32 клѣтки.

2. Бластулу морского ежа, имѣющую видъ пузырька, мы можемъ разрѣзать въ любомъ направленіи на части, и каждая изъ нихъ, если только она не очень мала, даетъ начало цѣлому организму.

3. Разрѣзая гастролу морской звѣзды, въ которой уже

Второй рядъ фактовъ почерпнуть Дришсмъ изъ опытовъ съ регенераціей гидроиднаго полипа *tubularia*, (рис. 2).

Отрѣзая у гидроида головку съ вѣнчикомъ щупалець, мы найдемъ, что новая головка образуется очень быстро, черезъ 18 часовъ. Она не вырастаетъ, а получается путемъ *перестройки* участка ствола, лежащаго подъ отрѣзанной головкой. Первые стадіи перестройки намѣчаются въ видѣ двухъ красныхъ колець, охватывающихъ стволъ—это зачатки двухъ рядовъ щупалець. Въ какомъ бы мѣстѣ мы ни стали перерѣзать стволъ, на извѣстномъ разстояніи отъ разрѣза закладываются зачатки щупалець; если оставшійся кусочекъ ствола очень малъ, кольца становятся пропорціонально тоньше.

Третій рядъ фактовъ даютъ опыты надъ асцидией *clavellina*, животнымъ, организованнымъ сравнительно высоко (рис. 3). Тѣло асцидии состоитъ изъ трехъ частей, при чемъ передняя образуетъ жаберную коробку, пронизанную отверстиями, черезъ которыя циркулируетъ вода. Если отрѣзать коробку, она перестраивается, редуцируетъ всѣ свои органы и превращается въ круглый клѣточный комокъ, а затѣмъ этотъ шаръ даетъ начало цѣлой новой асцидии. Разрѣзая коробку на части, можно опять-таки получить цѣлыя, но пропорціонально уменьшенныя асцидии.

Таковы факты, которые Дришъ подвергаетъ анализу. Онъ вводитъ сначала два опредѣленія: каждую часть развивающагося цѣлага, построенную изъ одинаковыхъ клѣтокъ, онъ называетъ *элементарнымъ органомъ*, процессъ, въ силу котораго возникаетъ такой органъ, *элементарнымъ процессомъ*. Прослѣдимъ всю дальнѣйшую судьбу какого-либо элементарнаго органа, напр. эктодермы, т.-е. перечислимъ все, что изъ него образуется; эту обычную судьбу мы можемъ назвать *проспективнымъ значеніемъ*

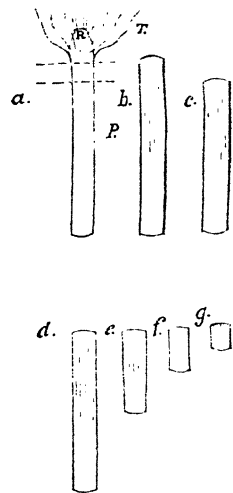


Рис. 2. Гидроидъ *тубулярія* и его восстановленіе. *a*—схема гидроида; *b* и *c* начало восстановленія послѣ удаленія головки; видны зачатки щупалець въ видѣ полосокъ; *d—g* показываютъ, какъ уменьшается величина участка, изъ котораго восстанавливаются щупальцы, по мѣрѣ уменьшенія величины ствола, оставшагося отъ операціи. (Изъ «Vitalismus» Дриша).

органа. Но въдъ эксперименты показываютъ, что при измѣненіи нормальнаго хода развитія элементарный органъ можетъ дать то, чего въ нормальномъ развитіи не даетъ, какъ, на примѣръ, передняя кишка гастролы даетъ и среднюю, и заднюю, иначе говоря, его возможная судьба отличается отъ обычной. Такимъ образомъ кромѣ проспективнаго значенія каждому органу присуща *проспективная потенція*, понимая подъ этимъ терминомъ совокупность возможныхъ направлений развитія, свойственныхъ данному органу.

Познакомимся еще съ однимъ терминомъ изъ ряда многихъ, вводимыхъ Дришемъ. Образованіе, которое состоитъ изъ равнозначныхъ частей, т.-е. имѣющихъ равную проспективную потенцію, Дришъ называетъ *равнопотенціальной системой*.

Такими являются гидроидъ тубулярія, жаберная коробка клавеллины. Если же притомъ каждая изъ частей даетъ цѣлое въ нормальныхъ пропорціяхъ, т.-е. гармоничное цѣлое (какъ и происходитъ въ указанныхъ случаяхъ), то подобную систему можно назвать *гармонически - равнопотенціальной системой*.

Послѣ такого анализа результаты произведенныхъ

экспериментовъ можно выразить въ логически строгой формѣ.

Возьмемъ любую изъ частей, дающихъ въ дальнѣйшемъ развитіи цѣлое: одинъ изъ бластомеровъ, отрѣзокъ тубуляріи, жаберную коробку клавеллины. Въ каждой изъ этихъ системъ слѣдуетъ найти какой-нибудь *punctum fixum*; мы можемъ взять за него, на примѣръ, край разрѣза; по отношенію къ такому *punctum fixum* каждый изъ *элементовъ* регенерирующагося куска занимаетъ *опредѣленное положеніе*. Изъ элемента можетъ выйти любая часть цѣлага, такъ какъ въдъ проспективная *потенція* ихъ всѣхъ одинакова, но на дѣлѣ, въ теченіе регенерации выходитъ какая-нибудь опредѣленная часть: онъ получаетъ опредѣленное про-

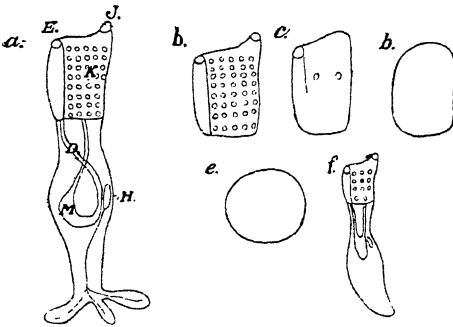


Рис. 3. Асцидія клавеллина и восстановленіе ея изъ жаберной коробки. а—схема асцидіи; б—отрѣзанная жаберная коробка; с, е—постепенное превращеніе ея въ клѣточный шаръ; ф—асцидія, развившаяся изъ шара. (Изъ „Vitalismus“ Дриша).



пективное значеніе. И ясно, что разстояніе даннаго элемента отъ *pointum fixum*, иначе *мѣсто*, занимаемое имъ въ цѣломъ, существенно важно для опредѣленія его проспективнаго значенія. Мы можемъ это выразить слѣдующимъ образомъ: *проспективное значеніе элемента (S) есть функція ея разстоянія отъ pointum fixum (a) или ея мѣста въ цѣломъ*, т.-е.  $S = f(a)$ .

Одного этого однако недостаточно.

Опыты показываютъ, что величина отрѣзаннаго куска опредѣляетъ собой величину цѣлаго: маленькій кусочекъ бластулы морского ежа даетъ и маленькій плютеусъ. Слѣдовательно, проспективное значеніе части (S) зависитъ не только отъ ея положенія въ пространствѣ, но и отъ *абсолютной величины системы*. Называя ее *g*, мы скажемъ  $S = f(a, g)$ .

И этого мало. Слѣдуетъ принять во вниманіе еще третій факторъ, зависящій не отъ характера операціи, а отъ *природы* самаго объекта. Онъ опредѣляетъ гармоничное отношеніе частей къ цѣлому, особенную проспективную потенцію каждаго изъ элементарныхъ органовъ, наконецъ, видовую специфичность объекта. Дришъ называетъ его буквой *E*. Въ противоположность двумъ ранѣе разсмотрѣннымъ, переменнымъ факторамъ, *E* является *постоянной величиной*. Полный результатъ анализа можно выразить формулой:

$$S = f(a, g, E).$$

Термины *a* и *g* совершенно ясны, но что такое *E*?

Первое предположеніе, которое приходитъ въ голову таково: *E* представляетъ изъ себя «краткое выраженіе физико-химической структуры, тектоники, машины,—понимая это слово въ широкомъ значеніи—т.-е. многообразія, располагающаго въ типическій порядокъ многочисленныя физическія и химическія субстанціи и силы» <sup>1)</sup>. Такъ по всей вѣроятности представилъ бы себѣ дѣло механистъ. Но позволительно ли представлять величину *E* подобнымъ образомъ?

Здѣсь мы приходимъ къ центральному пункту доказательства витализма.

Если бы развитіе шло единственнымъ, разъ навсегда опредѣленнымъ путемъ, говоритъ Дришъ, мы могли бы считать *E* за

<sup>1)</sup> Эта и послѣдующія цитаты взяты изъ книги Дриша „Vitalismus als Geschichte und als Lehre“. Leipzig, 1904.

выраженіе машинности (Machinery). Но этого нѣтъ; эксперименты показываютъ, что малая часть системы можетъ производить цѣлое; каждый изъ blastomeres морского ежа, каждый кусочекъ тубуляріи или клавеллины можетъ, въ зависимости отъ разрѣза, произвести все остальное. Для этого вѣдь «надо безконечное множество машинъ, лежащихъ безконечно близко, на дифференціалъ, другъ отъ друга». И этого мало, кромѣ безконечнаго множества машинъ нормальной величины, надо представить себѣ «безконечное множество другихъ, безконечно различной величины». Понятіе машинности сводится въ данномъ случаѣ къ явному абсурду.

Такимъ образомъ, заключаетъ Дришъ, «величина E не можетъ быть какимъ-либо физико-химическимъ многообразіемъ, состоящимъ изъ ряда смежныхъ частей (*in einem Nebeneinander*). Она природный факторъ *sui generis*; она выступаетъ на ряду съ известнымъ изъ физики и химіи какъ новая элементарная особенность».

Назовемъ величину E *энтелехіей*, наполняя старый Аристотелевскій терминъ новымъ содержаніемъ. Существованіе энтелехіи доказываетъ автономію жизненныхъ процессовъ, доказываетъ витализмъ.

Это первое доказательство является главнымъ; на выработку его Дришъ затратилъ нѣсколько лѣтъ и впервые сформулировалъ его въ 1899 г. Въ 1896 году Дришъ еще склонялся къ отвергаемой имъ теперь машинной теоріи жизни.

Второе доказательство гораздо проще и короче: оно основывается на фактахъ развитіи сложныхъ равнопотенціальныхъ частей. Возьмемъ для примѣра листъ всѣмъ известной бегоніи. Кусочекъ листа можетъ дать начало цѣлому растенію съ корнями, стволомъ, листьями. Если разсматривать его какъ машину, то, разсуждая логически, мы должны предположить машину такого сорта, которая могла бы послѣдовательно, разъ за разомъ, дѣлиться и все-таки оставаться цѣлой. Здѣсь опять никакое «экстенсивное многообразіе» дѣлу помочь не можетъ, и то, что проявляетъ себя въ качествѣ дѣйствующаго агента, можно назвать только энтелехіей.

Третье доказательство почерпнуто Дришемъ изъ анализа движеній живого существа. Оно подробно развито въ книгѣ „Die Seele als elementarer Naturfaktor».

Данныя для доказательствъ доставляетъ, во-первыхъ, анализъ

«поступковъ» (Handlung), во-вторыхъ, результаты экспериментовъ надъ центральной нервной системой.

Анализируя поступки человѣка, какъ они извѣстны намъ изъ обыденной жизни, мы легко увидимъ, что особенность каждаго поступка опредѣлена предшествовавшимъ опытомъ, что она, выражаясь научнымъ языкомъ, «протекаетъ на основаніи историческаго базиса реакціи» (historische Reaktionsbasis). Это отличаетъ организмъ отъ машины фонографа: въ послѣднемъ реакція опредѣлена разъ навсегда предшествовавшей исторіей, въ организмѣ же исторія опредѣляетъ не реакцію, а базисъ реакціи.

Далѣе, поступки вызываются крайне разнообразными раздраженіями, которыя могутъ разнообразно комбинироваться между собой. И сами поступки состоятъ изъ крайне разнообразныхъ реакцій организма, также образующихъ самыя различныя сочетанія. Но при этомъ существуетъ опредѣленное соотношеніе (Zuordnung) между особымъ характеромъ сочетаній въ раздраженіи и особымъ характеромъ сочетаній отвѣта; мы можемъ вести рѣчь объ «индивидуальности соотношенія».

И вотъ «историческое основаніе реакціи» и «индивидуальный характеръ соотношеній» равнымъ образомъ не объяснимы съ машинной точки зрѣнія. Дришъ приводитъ извѣстный примѣръ, какъ незначительное измѣненіе звуковъ рѣчи, одной буквы даже, можетъ произвести страшный эффектъ: «твой отецъ тяжело заболѣлъ» и «мой отецъ тяжело заболѣлъ». Съ другой стороны одинъ и тотъ же эффектъ произведутъ фразы: «твой отецъ умеръ», «dein Vater ist gestorben», «your father is dead» для человѣка, понимающаго три языка.

«То, что опредѣляетъ реакцію» въ поступкахъ, не машина, но родъ «энтелехій»; назовемъ ее «психоидомъ», чтобы оставить терминъ душа, Psyche, для чистой психологіи. Само собой разумѣется, что психофизическій параллелизмъ при такой постановкѣ дѣла, долженъ быть отвергнутъ, и Дришъ переходитъ на сторону защитниковъ взаимодействія души и тѣла, Буссе и Гартманна.

Данныя, заимствованныя изъ экспериментовъ надъ мозговой корой, заключаются въ возможности функціональнаго замѣщенія удаленныхъ частей мозга другими. Опыты надъ животными показываютъ, что выпаденіе той или иной функціи, получающееся при удаленіи двигательнаго или чувствующаго участка мозговой

коры, можетъ въ послѣдствіи исчезать, и утраченная способность до извѣстной степени возстановляться. Въ силу этого центральная нервная система является въ *функциональномъ отношеніи*, «гармонически эквипотенціальной системой», и къ ней въ полной мѣрѣ приложимо первое доказательство, если въ немъ замѣнить слово «форма» функціей.

Итакъ, путемъ строгаго логическаго анализа точно установленныхъ данныхъ Дришъ приходитъ къ признанію въ живыхъ тѣлахъ специфически жизненнаго начала—энтелехіи. Но что такое энтелехія? Это не жизненная сила старыхъ авторовъ, не душа, не вещество, это—абстрактное научное понятіе, *Kunstbegriff*. И это все? Вѣроятно, не одинъ читатель Дриша испытывалъ странное чувство: какъ будто онъ въ теченіе анализа постепенно отрывался отъ дѣйствительности и теперь начинаетъ витать въ мірѣ безплотныхъ и, чего добраго, бесплодныхъ, абстракцій. Что приобрѣлъ онъ? Не предлагаютъ ли ему камень вмѣсто хлѣба? Но для того, чтобы понять все значеніе правильно построеннаго абстрактнаго понятія, увидѣть въ немъ дѣйствительный *ответъ*, необходимо познакомиться съ теоріей наукъ Дриша. Она составляетъ предметъ особой книги «*Naturbegriffe und Natururteile*» и изложена вкратцѣ въ «*Vitalismus*». Въ логически построенномъ наукоученіи энтелехія занимаетъ вполне определенное мѣсто.

Задачей науки является по Дришу «упорядоченіе дѣйствительности, полное и безъ противорѣчій» (*vollständige widerspruchlose Ordnung des Wirklichen*). Обратите вниманіе на то, что въ этомъ опредѣленіи практическая цѣль науки оставлена въ сторонѣ, ни слова о возможности овладѣть дѣйствительностью, предвидѣть будущее, измѣнять настоящее (какъ въ знаменитомъ опредѣленіи Генриха Герца, или въ опредѣленіи современнаго біолога Леба). Требованіе экономіи въ научномъ мышленіи, выставленное Махомъ, также не находитъ себѣ мѣста, хотя на родство съ Махомъ въ другихъ отношеніяхъ указываетъ самъ Дришъ. Собственно говоря, опредѣленіе науки, даваемое Дришемъ, можно съ полнымъ правомъ приложить и къ метафизикѣ.

«Дѣйствительное» имѣетъ двоякое происхожденіе: съ одной стороны оно «дано», съ другой оно «мое произведеніе». Мое участіе состоитъ въ образованіи понятій и сужденій, превращаю-

шихъ непосредственно данное въ переработанную «расширенную дѣйствительность». Высшую ступень этой переработки образуетъ наука; для нея *esse* = *concipi*: быть, значить быть познаваему путемъ понятій. Существуютъ понятія, созданныя исключительно мною, безъ участія даннаго, это—*категоріи*; существуютъ также сужденія, которыя независимы отъ количества предшествовавшаго опыта—*апріорныя*. Становясь въ этомъ отношеніи на Кантовскую точку зрѣнія, Дришъ, такъ же какъ и Кантъ, считаетъ возможнымъ построить «чистое естествознаніе», состоящее изъ апріорныхъ сужденій, связывающихъ необходимымъ образомъ апріорныя категоріальныя понятія. Детальное развитіе этой мысли мы найдемъ въ «*Naturbegriffe und Natururteile*», которая является такимъ образомъ, какъ бы современной переработкой «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*», Канта.

Конструируя извѣстнымъ образомъ понятіе «вещи», мы связываемъ съ ней понятіе «свойствъ», путемъ примѣненія категоріи причинности. Для науки имѣютъ особое значеніе «постоянныя свойства» вещей или «*константы*». Мы встрѣчаемъ ихъ обыкновенно въ физикѣ и химіи, но они должны существовать и въ биологіи. Константами физики являются, напримѣръ, удѣльная теплоемкость, электропроводность, механической эквивалентъ теплоты; ихъ можно выразить числами. Химическія константы болѣе сложны и относительны, «онѣ высказываютъ нѣчто объ отношеніи специфическаго *A* къ специфическому *B*, по отношенію къ третьему специфическому *C*». Относительныя константы можно выразить только мысленно, *цѣлымъ положеніемъ*. Такъ называемое «объясненіе» явленій совершается именно при помощи константъ, хотя, вообще говоря, всякое объясненіе «есть въ высокой степени тавтологія и самообманъ».

Теперь легко можно понять и мѣсто энтелехіи въ научномъ зданіи: *энтелехія есть биологическая константа*, «интенсивное многообразіе высшаго рода». Какъ факторъ или элементъ науки она есть нѣчто простое, неразложимое, хотя выразить ее можно только путемъ ряда положеній. Энтелехію можно примѣнить и для объясненія жизни: «она объясняетъ не больше, *хотя и не меньше*, любой другой константы, напримѣръ, специфической теплоемкости».

Дришъ останавливается далѣе на отношеніи энтелехіи къ обоимъ основнымъ законамъ энергіи, которые въ его теоріи

науки являются, конечно, «положеніями чистаго естествознанія», т. е. апіорными. Анализъ (подробности котораго читатель найдетъ въ вышеупомянутыхъ трудахъ Дриша) показываетъ, что ученіе объ энтелехіи законамъ энергіи не противорѣчитъ, да иначе и быть не можетъ, «такъ какъ съ этими положеніями ничто не можетъ стоять въ противорѣчій». Но, можетъ быть, сама энтелехія представляетъ изъ себя особый видъ энергіи? Вѣдь Оствальдъ, напримѣръ, считаетъ возможнымъ признавать психическое за энергію. Ничто не мѣшаетъ, по мнѣнію Дриша, говорить объ энергіи энтелехіи, причисляя ее къ «скрытой» или «мнимой» энергіи (какъ въ свое время Герцъ вводилъ понятие «скрытой массы»). «Это ничему не вредитъ, но не приноситъ и никакой пользы».

Но во всякомъ случаѣ опредѣлить точнѣе отношеніе энтелехіи къ энергіи необходимо, такъ какъ разница между живыми и мертвыми тѣлами начинается только тогда, когда мы начинаемъ говорить объ энергіи. Энтелехія должна такъ или иначе вмѣшиваться въ потокъ энергіи, проходящій черезъ живое существо, и ея задача *регулировать* или *компенсировать* разницу потенциаловъ, на подобіе того, какъ электрическій потенциалъ можетъ компенсировать потенциалъ притяженія. Здѣсь энтелехія проявляетъ себя какъ «элементарный факторъ природы».

На этомъ можно остановиться въ изложеніи идей Дриша. Если усвоить себѣ его теоретикопознавательные взгляды, недоумѣніе, вызываемое на первыхъ порахъ ученіемъ объ энтелехіи, исчезаетъ; въ стройной системѣ научнаго знанія витализмъ находитъ себѣ опредѣленное и удобное мѣсто. Но, конечно, чтобы вполнѣ проникнуться этими идеями, требуется извѣстная философская подготовка и, главнымъ образомъ, изученіе Кантовской философіи. Кантъ и Шопенгауэръ даютъ ключъ къ пониманію всего ученія Дриша. Отъ Канта онъ заимствовалъ ученіе объ апіорныхъ положеніяхъ естествознанія, налагающее особый отпечатокъ на всю систему витализма Дриша, отъ Канта и Шопенгауэра ученіе объ автономности отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ. Въ словахъ Канта: «каждая наука представляетъ изъ себя систему;.. ее не слѣдуетъ трактовать какъ надстройку или часть другого зданія, но какъ цѣлое въ себѣ» (*Kritik der Urteilkraft II Theil § 68*)—мы находимъ программу автономіи біологіи, перваго шага на пути къ витализму. Правда, въ даль-

нѣйшемъ развитіи Дришъ принимаетъ не всего Канта, онъ становится въ оппозицію «Критикѣ способности сужденія» по вопросу о значеніи цѣли въ объясненіи природы и старается доказать, что Кантъ былъ скрытымъ виталистомъ. Какъ извѣстно, Кантъ считалъ телеологию, привлеченіе цѣлей для объясненія явленій природы вообще и живыхъ существъ въ частности, только регулятивнымъ принципомъ, а не конститутивнымъ: дѣло происходитъ такъ, какъ если бы въ природѣ были цѣли, но цѣли нельзя вводить въ объясненіе ряда явленій, разсматривать ихъ какъ дѣйствующія причины. Съ этимъ именно и не хочетъ согласиться Дришъ; какъ и большинство современныхъ виталистовъ, онъ ставитъ принципъ цѣли на одну доску съ принципомъ причинности, дѣлаетъ его категоріей. Свое виталистическое ученіе Дришъ прямо называетъ «динамической телеологіей». Сущность аргументаціи Дриша противъ Канта сводится къ слѣдующему. Кантъ допускаетъ для человѣка, для его поступковъ телеологическую законѣрность, но онъ причисляетъ также человѣка къ природѣ, ergo онъ признаетъ телеологию для извѣстныхъ проявленій ея, отчего же не сдѣлать шагъ дальше и не распространить этотъ «особенный видъ причинности» на всѣ организмы.

Я не буду останавливаться на разборѣ этого аргумента, который, по всей вѣроятности, всякимъ послѣдовательнымъ механизмомъ будетъ отнесенъ въ разрядъ паралогизмовъ, и обращусь къ біологической сторонѣ ученія Дриша.

Попытаемся свести въ одно все положительное, что можно найти у Дриша объ энтелехіи. Въ старину былъ обычай излагать результаты ученыхъ наблюденій въ видѣ анаграммъ, изреченій или символическихъ знаковъ, помѣщая ихъ на заглавномъ листѣ книги или въ концѣ; подражая этому, Дришъ могъ бы выражать главнѣйшіе фактическіе результаты своего анализа въ видѣ ученой загадки. Своеобразный, нѣсколько таинственный стиль «высказываній» Дриша прекрасно гармонируетъ съ такой формой. Вотъ въ какомъ видѣ ее можно было бы выразить, пользуясь буквальными выраженіями Дриша, конечно, съ соотвѣтственнымъ измѣненіемъ мѣстоименій (ср. Vitalismus p. 242 и слѣд.).

## З а г а д к а.

Я — въ расширенномъ смыслѣ дѣйствительный элементарный агентъ природы. Меня знаютъ только въ соединеніи съ матеріальнымъ, хотя я и не свойство матеріи. Хотѣтъ представить меня какимъ-либо образомъ нельзя. Вопросъ о мѣстѣ моего нахождения—праздный. Я могу дѣлиться, но при этомъ остаюсь цѣлымъ. Я могу пользоваться факторами внѣшняго міра, чтобы производить и поддерживать то, что нужно мнѣ; у меня есть первичное знаніе и воля, не основанныя на опытѣ. Факторы внѣшняго міра могутъ ограничивать меня, я могу болѣть и умирать. Откуда и какимъ путемъ я произошла, я не знаю, знаю только, что Аристотель первый открылъ меня, и Дришъ основательнымъ образомъ доказалъ мое существованіе. Что я такое? (Отвѣтъ: энтелехія. Пояснять дальше излишне, ибо «всякое объясненіе есть въ высокой степени тавтологія и самообманъ».)

Но какъ бы мы ни относились къ содержанію понятія энтелехіи, нельзя не удивляться стройности и прозрачности логическаго анализа Дриша. Съ формальной точки зрѣнія его можно считать безупречнымъ: результатъ, къ которому онъ пришелъ, вытекаетъ изъ основныхъ посылокъ съ полной необходимостью, тутъ не о чемъ спорить. Дришъ доказываетъ, что жизненные процессы въ ихъ совокупности есть процессы *suī generis*, имѣющіе свою самостоятельную законность, что въ физикѣ и химіи объясненія для нихъ не находится, и что организмъ не машина—болѣе точно и убѣдительно доказать этого нельзя. Извлекая, далѣе, изъ жизненныхъ процессовъ все таинственное, не поддающееся дальнѣйшему анализу, онъ соединяетъ это въ одно понятіе, одну константу, энтелехію. Правда, названіе это можетъ вызвать возраженія, но вѣдь не въ названіи дѣло. Дришъ самъ считаетъ свои труды первымъ настоящимъ доказательствомъ витализма; прежде было одно чаяніе, порываніе къ свѣту, мысль бродила ощупью, здѣсь же дана строгая система умозаключеній, опирающихся на точно установленныя экспериментальныя данныя. Найдется ли у защитниковъ механизма что-нибудь подобное? Въ этомъ можно сомнѣваться.

Тѣмъ не менѣе и въ трудахъ Дриша найдутся слабыя, уязвимыя мѣста, точки опоры для критики.



Во-первыхъ, вся система въ цѣломъ, какъ и все направленіе мышленія Дриша, носитъ черезчуръ формальный, абстрактный характеръ. Это своего рода чудо техники, какъ въ свое время была Эйфелева башня, которымъ можно восторгаться, но съ которымъ не знаешь хорошо, что дѣлать. Въ самомъ дѣлѣ, что же должно дѣлать естествознаніе съ энтелехией,—intensive Manipfaltigkeit—спрашивать о мѣстѣ нахождения которой праздно дѣло и которая недоступна количественной оцѣнкѣ? Можетъ ли такой Kunstbegriff вообще что-нибудь значить для естествоиспытателя? Философскій умъ Дриша не позволяетъ смѣшивать психологическое съ біологическимъ и вводитъ его въ естествознаніе, такъ какъ объектъ психологіи, «моя душа» лежитъ внѣ пространства. Для другихъ виталистовъ, какъ мы увидимъ, въ этомъ отношеніи рамокъ не существуетъ, и они спасаются въ «психическое» всякій разъ, какъ это представляется выгоднымъ. Дришъ этого не дѣлаетъ, предпочитая оставаться при абстрактномъ понятіи, «хотѣтъ представить которое» невысказано. Очевидно, необходимо переработать это понятіе, можетъ быть, расчленивъ или измѣнить, однимъ словомъ подвергнуть основныя данныя новымъ операціямъ, результаты которыхъ были бы пригодны не для одного «наукоученія», а и для лабораторіи. Какъ рабочая гипотеза энтелехія врядъ ли можетъ имѣть значеніе.

Можно пожалѣть, что пріемы и духъ точныхъ наукъ теоретической физики, или «естественной философіи», какъ ее называютъ англичане, остался чуждымъ Дришу. Онъ пользуется, напримѣръ, терминомъ функція и выражаетъ результаты анализа въ формѣ, какъ бы, уравненія—но въ какомъ чисто формальномъ видѣ! Между тѣмъ, если біологіи суждено сдѣлаться когда-нибудь точной наукой, во что вѣрить и Дришъ, то врядъ ли это можетъ осуществиться безъ помощи математическаго анализа. Если же вступить на эту почву, то поневолѣ придется пожертвовать аристотелевской біологіей, какъ въ свое время пришлось оставить его физику.

Во-вторыхъ,—какъ это ни странно на первый взглядъ—на разработку воззрѣній Дриша большое вліяніе оказало господствовавшее механистическое воззрѣніе и въ частности «машинная теорія» жизни, которую одно время раздѣлялъ онъ самъ. Не то чтобы упомянутыя воззрѣнія вошли въ составъ его системы. нѣтъ, но система отлилась и опредѣлилась въ своихъ главныхъ

направленіяхъ какъ противовѣсъ имъ. Постановка вопросовъ на мѣтила и характеръ отвѣтовъ. Механисты увѣряли, что физикой и химіей можно объяснить жизнь, что біологія является наукой подчиненной первымъ двумъ,—Дришъ утверждаетъ противоположное: отрицая подчиненность біологіи, онъ устанавливаетъ ея равноправіе, ставитъ ее на одну доску съ физикой и химіей. Механисты говорили: живое существо есть машина, Дришъ направляетъ всѣ усилія доказать противоположное и выдвигаетъ на сцену специфическій агентъ, котораго конечно въ машинѣ нѣтъ. Въ постановкѣ вопросовъ онъ продолжаетъ стоять на одной почвѣ съ противниками, онъ облакаетъ вопросъ въ форму обычной альтернативы, не допуская возможности чего-либо третьяго.

Эти замѣчанія требуютъ поясненія, но такъ какъ они относятся не только къ Дришу, но и къ другимъ виталистамъ, затрогивая узелъ современной біологіи, то удобнѣе будетъ остановиться на нихъ немного далѣе, а пока перейти къ изложенію взглядовъ другихъ виталистовъ.

## II.

Почти въ томъ же направленіи, что и Дришъ, разрабатываетъ идею витализма и Юганнъ Рейнке, профессоръ ботаники кильскаго университета. На это поприще онъ выступилъ въ концѣ 90-хъ годовъ и съ тѣхъ поръ неустанно проповѣдуетъ недостаточность механистическаго міровоззрѣнія и въ специальныхъ статьяхъ, и въ объемистыхъ книгахъ наполовину научнаго, наполовину философскаго характера, а въ послѣднее время въ рядѣ лекцій, обращенныхъ къ широкой публикѣ<sup>1)</sup>. Онъ является однимъ изъ главныхъ противниковъ Геккеля и старается насколько возможно парализовать вредное дѣйствіе его монизма, этого «Nachtansicht» современной эпохи.

Какія бы тонкія физическія или философскія понятія онъ ни объяснялъ (а о философіи Рейнке говоритъ охотно и много), онъ выражаетъ ихъ всегда яснымъ и простымъ языкомъ; въ этомъ сказывается опытность стараго профессора, знающаго свою

<sup>1)</sup> Главные труды Рейнке: Einleitung in die teoretische Biologie. Berlin. 1901. Die Welt als Tat. Berlin 1899.

аудиторию и ея силы. Логическія тонкости и хитросплетенія, въ которыхъ такъ свободно чувствуетъ себя Дришъ, чужды Рейнке, и въ рѣшительную минуту онъ предпочитаетъ апеллировать къ здравому смыслу, указывать, что инымъ способомъ онъ себя представить дѣло не можетъ. И однако по существу онъ идетъ той же дорогой, какъ и Дришъ—путемъ логическаго анализа и выработки правильныхъ научныхъ понятій, не связывая однако свой анализъ съ какими-либо спеціальными научными данными, какъ Дришъ.

Новѣйшія воззрѣнія Рейнке на сущность жизненныхъ процессовъ резюмированы имъ чрезвычайно ясно и послѣдовательно въ его естественно-научныхъ лекціяхъ (*Naturwissenschaftliche Vorträge*. Н. 1—4. 1908)<sup>1)</sup>. Вообще, эти лекціи можно рекомендовать каждому, кто захотѣлъ бы составить себѣ понятіе о міровоззрѣніи Рейнке въ цѣломъ.

Рейнке не признаетъ себя виталистомъ: старинное понятіе *vis vitalis*, съ которымъ онъ связываетъ представленіе о витализмѣ, не привлекаетъ его симпатій. Во многихъ мѣстахъ онъ даетъ себѣ названіе «умѣреннаго механиста», хотя область механическаго недостаточна, по его мнѣнію, для пониманія живыхъ существъ и должна быть дополнена. Такъ какъ эти дополненія оказываются настолько же далекими отъ механизма, какъ и ученіе Дриша, и идутъ въ разрѣзъ съ ходячимъ представленіемъ о механизмѣ, то Рейнке, не взирая на его собственныя заявленія, считаютъ однимъ изъ вождей неовитализма.

Что такое *сила*? спрашиваетъ прежде всего Рейнке и опредѣляетъ ее какъ *способность вызывать явленія*. Это опредѣленіе шире обычнаго механическаго опредѣленія, такъ какъ включаетъ въ себя и форму тѣлъ, обусловливающую рядъ явленій, и психическіе процессы—оно почти приближается къ понятію причины. Понятіе силы болѣе широко, чѣмъ понятіе *энергіи*, которая представляетъ изъ себя только способность производить *работу* и является, такимъ образомъ, одной изъ силъ. Энергія подчиняется принципу сохраненія, она не исчезаетъ и не образуется вновь, сила можетъ исчезать, напимѣръ, свѣтопреломляющая сила исландскаго шпата исчезаетъ, когда кристаллъ растворяютъ въ соляной кислотѣ. Энергія есть понятіе количественное, сила—качественное.

<sup>1)</sup> Переводятся на русскій языкъ подъ именемъ „Натурфилософія“. СПб. 1909.

Цѣлый рядъ силъ опредѣляетъ *направленіе* какого-либо движенія, сюда относится способность кристалла преломлять лучъ свѣта, раздвоить его, сюда же относится расположеніе желѣзнодорожныхъ рельсъ, опредѣляющихъ направленіе движенія поѣзда. Это силы, зависящія отъ *формы* матеріальной системы, расположенія ея частей—*Formkräfte*.

Въ механизмахъ или машинахъ, созданныхъ рукой человѣка, мы можемъ отличать силы двоякаго рода: во-первыхъ, силу какъ энергію, на счетъ которой машина производитъ извѣстное количество работы, во-вторыхъ силу какъ форму, опредѣляющую собой направленіе, въ которомъ освобождается энергія, производя нужный эффектъ. Цѣлому ряду разнообразныхъ механизмовъ мы доставляемъ запасъ энергіи одинаковымъ образомъ, скручивая, наприкладъ, упругую стальную пружину, входящую въ ихъ составъ; но эта накопленная энергія, расходуясь, вызываетъ различный эффектъ: въ одномъ механизмѣ приводитъ въ движеніе стрѣлку, показывающую время, въ другомъ звучитъ мелодіей Штраусовскаго вальса, въ третьемъ, наконецъ, приводитъ въ движеніе цѣлое, какъ это бываетъ въ игрушечныхъ паровозахъ. Вездѣ пути освобожденія энергіи предписаны формой, системными условіями или *системными силами*, сама энергія играетъ роль раба.

Эти предварительныя замѣчанія необходимы для пониманія законностей, проявляющихся въ живыхъ тѣлахъ.

Биологическія изслѣдованія привели къ неоспоримому результату, что въ основѣ процессовъ жизни лежатъ сравнительно простые процессы, ихъ можно назвать *элементарными*. Насколько удалось анализировать ихъ, они оказываются физической или химической природы, весьма вѣроятно, что и всѣ они таковы. Направленіе этихъ элементарныхъ физическихъ и химическихъ процессовъ обуславливается, какъ и въ машинахъ, *системными силами*, зависящими отъ конфигураціи организма, наприкладъ, отъ невидимой структуры протоплазмы. Въ этомъ отношеніи живыя тѣла представляютъ далеко идущія аналогіи съ механизмами, и, такимъ образомъ, существуетъ полная возможность говорить о «механистическомъ пониманіи жизни». «Я думаю»,—прибавляетъ Рейнке,—что это возрѣніе совершенно отлично отъ такъ называемаго витализма, который смѣшивалъ въ одну кучу господствующія и служащія силы» (*Naturw. Vort.* 3 Heft, p. 67).

Но машины сами собой не возникаютъ, тѣ направляющія системныя силы, которыя дѣлаютъ машину машиной, соединены въ одно гармоническое цѣлое творческой дѣятельностью человѣка. Безъ механика машины немислимы. Аналогіи этому должны быть и въ живыхъ тѣлахъ. Мы знаемъ, что сложные организмы животныхъ и растений, въ которыхъ воплощены «системныя условія», образовались путемъ развитія изъ яичевой клѣтки. Какимъ путемъ это могло произойти? Очевидно, развитіе организма и вся дѣятельность его, связанная съ системными условіями, должны имѣть въ живыхъ тѣлахъ особое «реальное основаніе или причину», подобно тому, какъ умственная работа техника есть причина конструкціи машины. Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ чему-то совершенно новому, къ неизбежному признанію особыхъ силъ, которымъ обязана своимъ происхожденіемъ машинная структура, системныя условія въ животныхъ и растеніяхъ. Эти силы Рейнке предлагаетъ назвать «доминантами».

Доминанты, по мысли автора, есть символическое понятіе; они обозначаютъ «наслѣдственно необходимое» (Erbzwang), передающееся отъ поколѣнія къ поколѣнію и вырабатывающее новый организмъ съ его системными условіями. Доминанты, какъ механики, строятъ въ правильной послѣдовательности «цѣлестремительно и цѣлесообразно дѣйствующую структуру»; они объединяютъ въ себѣ цѣлый комплексъ внутреннихъ образующихъ причинъ. Въ первыхъ своихъ трудахъ Рейнке различалъ два сорта доминантъ: рабочія (Arbeits-) и образующія (Bildungsdominanten); въ послѣднее время онъ отождествляетъ рабочіе доминанты, (а, слѣдовательно, и основу инстинктивныхъ дѣйствій животнаго) съ системными силами. Въ этомъ нельзя не видѣть нѣкоторую уступку механизму.

Сопоставленіе доминантъ съ энтелехіей Дриша напрашивается само собой; ихъ сходство отмѣчаетъ и самъ Рейнке. И такъ же, какъ энтелехія, доминанты представляютъ изъ себя понятіе, символъ (сравни Kunstbegriff Дриша), которымъ мы обозначаемъ «нѣчто неизвѣстное». Представить ихъ какимъ-либо опредѣленнымъ образомъ нельзя, это просто «остатокъ анализа», «идея», «признаніе временнаго агностицизма». Сравненіе съ умственной дѣятельностью техника единственно возможная аналогія для доминантъ, а потому ихъ съ полнымъ правомъ можно назвать «интеллектуальной силой» организмовъ.

Но принадлежатъ ли доминанты къ матеріальнымъ или психическимъ силамъ? И на этотъ вопросъ трудно дать вполне определенный отвѣтъ. «Я лично,—говоритъ Рейнке,—понимаю душу только какъ нѣчто сознательное», и это говоритъ, конечно, не въ пользу психической природы доминантовъ. Психическое, по взгляду Рейнке, представляетъ изъ себя особую *силу*, связанную съ сознаниемъ; она, какъ и доминанты, подчиняетъ себѣ энергію; между психическимъ и матеріальнымъ существуетъ взаимодѣйствіе, каузальная связь. Такимъ образомъ Рейнке выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ психофизическаго параллелизма. «У чловека, высшей точки въ развитіи живого, мы имѣемъ въ динамическомъ отношеніи дѣло съ силами четырехъ видовъ; при современномъ состояніи біологіи мы можемъ назвать ихъ: энергіей, системными силами, доминантами и сознательными силами духа. О природѣ послѣднихъ мы не можемъ образовать представленія, которое позволяло бы сравнивать ихъ съ извѣстными силами природы».

Такъ какъ психическія силы вліяютъ на матеріальные процессы въ организмѣ, то онѣ, само собой разумѣется, должны войти въ область біологіи. Въ этомъ пунктѣ Рейнке идетъ дальше Дриша, считая возможнымъ раздѣлить витальныя силы на двѣ определенныхъ категоріи—доминанты и душу. Замѣтимъ, что вопросъ о сознательности психическаго и объ отношеніи сознательнаго къ бессознательному принадлежитъ къ числу спорныхъ и рѣшается специалистами-психологами крайне различно, а потому раздѣленіе невѣдомаго остатка біологическаго анализа на доминанты и душу представляетъ въ значительной степени дѣло вкуса. Вѣдь, не находить же самъ Рейнке для доминантъ иной аналогіи кромѣ умственной дѣятельности техника.

Сказаннаго, я думаю, достаточно для характеристики взглядовъ Рейнке. Къ тому же читатель, ознакомившійся съ Дришемъ, врядъ ли найдетъ для себя у Рейнке много новаго. Оба они стоятъ на гребнѣ той философской волны, которая ворвалась въ біологію, разрушивъ плотину догматическаго матеріализма, и являются несомнѣнно лучшими и наиболѣе типичными представителями новаго курса. Они работаютъ въ одномъ направленіи, но обращаются къ различному кругу читателей и тѣмъ дополняютъ другъ друга.

## III.

Интересно отмѣтить, какъ по мѣрѣ развитія витализма постепенно мѣняется взглядъ на значеніе психическаго въ дѣлѣ объясненія жизненныхъ явленій. Дришъ съ полной послѣдовательностью отрицаетъ возможность такого примѣненія; онъ согласенъ говорить о душѣ, но какъ объ энтелехіи или психидѣ. Рейнке дѣлаетъ шагъ дальше и выдѣляетъ сознательную душу какъ особый принципъ жизненныхъ явленій; у новѣйшаго представителя витализма Паули сознательно психическое выступаетъ на первый планъ, вмѣщая въ себя весь остающійся отъ анализа остатокъ.

Августъ Паули, профессоръ зоологіи Мюнхенскаго университета, принадлежитъ къ числу тѣхъ теоретиковъ эволюціоннаго ученія (*Deszendenztheoretiker*), которые, въ противовѣсъ дарвинизму съ особымъ стараніемъ выдвигаютъ и обновляютъ ламаркизмъ и которые сгруппировались вокругъ новаго журнала *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*. Главнымъ трудомъ Паули является объемистая книга «*Darwinismus und Lamarckismus*» (1906г.); она сразу выдвинула автора и доставила ему популярность. Для насъ большій интересъ представляетъ сводка теоретическихъ взглядовъ Паули, сдѣланная имъ въ статьѣ «*Die Anwendung des Zweckbegriffs auf die organische Körper* (*Zeitschr. f. d. Ausbau d. Entwicklungslehre. Bd. I, N. 1—2, 1907*), ее мы и будемъ имѣть въ виду.

Нижеслѣдующая выписка изъ статьи Паули сразу введетъ насъ въ сущность его пониманія жизни. Дѣло идетъ объ опредѣленіи клѣтки и протоплазмы. Приведя обычное опредѣленіе въ формулировкѣ Рихарда Гертвига (изъ *Lehrbuch der Zoologie 8 Aufl. 1906*), по которому основными жизненными свойствами протоплазмы является «движеніе, раздражимость, способность къ питанію и размноженіе», Паули продолжаетъ: «Это обычное пониманіе жизненныхъ свойствъ клѣтки должно быть измѣнено такимъ образомъ: *протоплазма ощущаетъ* <sup>1)</sup>, освѣдомлена о своихъ состояніяхъ, слѣдовательно, имѣетъ психологическую субъективность; она *различаетъ* путемъ сопоставленія разнородныхъ состояній, черезъ это раздражается въ своей энергетической

1) Курсивъ вездѣ мой.

сущности, опредѣляется въ реакціяхъ, состоящихъ въ производствѣ физической работы, которую она направляетъ въ зависимости отъ своего состоянія, при чемъ она стремится благопріятствовать тѣмъ моментамъ, которые сохраняютъ или повышаютъ желательное состояніе, препятствуютъ или удаляютъ нежелательное. Ея дѣйствія въ своихъ реакціяхъ имѣютъ такимъ образомъ рациональное отношеніе къ внутреннимъ состояніямъ, — *qualitates effectus qualitibus causae respondent*, — они *телеологичны* и *слѣдуютъ психофизической каузальности*; это *поступки* (Handlungen), ихъ производительность ограничена, они унаслѣдованы, выучены, обусловлены повышеніемъ раздраженій» (р. 8).

Читатель проститъ за нѣсколько неуклюжій переводъ длинныхъ періодовъ Паули, если сравнить его съ подлинникомъ. Во всякомъ случаѣ то, что хочетъ сказать авторъ, совершенно ясно. Онъ думаетъ, что изученіе клѣтки вступаетъ въ новую, «логически» обусловленную фазу: необходимо создать «психологию клѣтки» и такимъ путемъ отыскивать объясненіе непонятныхъ для насъ жизненныхъ процессовъ. Напомнимъ, что сходные взгляды высказывались 15 лѣтъ назадъ нашимъ соотечественникомъ проф. Фаминцинымъ въ его книгѣ «Естествознаніе и психологія».

Разсмотримъ теперь, какъ Паули обосновываетъ приведенныя положенія.

Исходнымъ пунктомъ для него служить понятіе *цѣлесообразности* въ примѣненіи къ живымъ существамъ. Дарвинизмъ, какъ извѣстно, пытался уничтожить это понятіе, т.-е. дать ему простое механическое толкованіе. Попытку эту въ конечномъ итогѣ слѣдуетъ признать неудавшейся: понятіе *цѣли* просачивается отовсюду, пробивается въ біологію самыми различными путями и мало-по-малу становится ея теоретическимъ узломъ. Въ неомарксизмѣ телеологія выступаетъ какъ главный принципиальный моментъ.

Паули разсуждаетъ далѣе слѣдующимъ образомъ. Разъ мы вводимъ понятіе *цѣли* для объясненія явленій, т.-е. примѣняемъ его въ качествѣ *причины*, объясненіе только тогда будетъ «естественно», когда мы перемѣстимъ его въ объектъ, или вѣрнѣе, въ «субъектъ, носитель подлежащихъ объясненію свойствъ». Только такимъ путемъ устраняется теистическая телеологія, переносимая *цѣль* въ Творца (въ этомъ устраненіи



теистическаго взгляда Паули усматриваетъ особую заслугу ламаркизма). Такимъ образомъ, живое существо проявляетъ самостоятельную цѣлесообразную дѣятельность—«*аутоте.логію*». Что же это значитъ? Характернымъ для многочисленныхъ жизненныхъ проявленій цѣлепричины является то, что между причиной и дѣйствиемъ вдвигается *средній членъ*. При его помощи особенности ожидаемаго дѣйствія отражаются на причинахъ. А отсюда вытекаетъ, что между причиной и дѣйствиемъ существуетъ *отношеніе сужденія* (Urteilsbeziehung). Отношеніе сужденія можетъ возникнуть только при наличности факторовъ ощущающихъ, различающихъ, дѣлающихъ выборъ между тѣмъ или другимъ, ergo цѣлесообразная причинность можетъ быть только *психической* (psychistische).

Весь произведенный ходъ разсужденій является очень знакомымъ; за послѣднія двадцать лѣтъ подобныя мысли излагались въ естественнонаучной литературѣ, по крайней мѣрѣ, разъ двадцать, и были вполне точно сформулированы Коссманномъ въ его трактатѣ о телеологіи. Характернымъ для Паули является быстрое заключеніе къ психическому характеру цѣлепричины,— шагъ, сдѣлать который большинство авторовъ остерегалось.

Но, чтобы правильно примѣнить психическое къ объясненію биологическихъ явленій, необходимо точно опредѣлить природу психическаго и его отношеніе къ матеріальнымъ процессамъ. Въ приведенной мною длинной выпискѣ встрѣчается фраза: «дѣйствія... слѣдуютъ психофизической каузальности». Отсюда, кажется, можно заключить, что Паули дуалистъ и признаетъ существованіе особой душевной субстанции, дѣйствующей на тѣло, какъ Рейнке, Буссе, Гартманъ и др. Но дуалистомъ Паули признавать себя не хочетъ. Вотъ какъ высказывается онъ по поводу психическаго.

Причинность, обусловленная психическимъ факторомъ, какъ думаютъ обыкновенно, должна соединяться съ органическими силами, не встрѣчающимися въ мірѣ неорганическомъ. На этомъ основаніи введеніе психическихъ факторовъ должно или повести къ витализму, къ жизненной силѣ старыхъ авторовъ, вполне справедливо оставленной, или вырыть пропасть между органическимъ и неорганическимъ царствомъ. Но и послѣдняго мы допустить не можемъ, такъ какъ для насъ ясно, что первыя живыя существа должны были произойти естественнымъ путемъ

изъ неорганическаго матеріала. Избѣжать затрудненія возможно тѣмъ же способомъ, какъ въ свое время Бунге—именно ввести понятіе цѣлесообразнаго какъ «основное правило при обсужденіи фізіологическихъ реакцій организма», пользоваться имъ какъ «эвристическимъ принципомъ». Такое примѣненіе дѣлалъ и Кантъ; онъ считалъ цѣлесообразность принципомъ регулятивнымъ, а не конститутивнымъ. Какъ эвристическій принципъ, понятіе цѣли можетъ быть приложено и къ неорганическому міру; по крайней мѣрѣ, законъ Le Chatelier и Браунъ'a, устанавливающій внутреннее равновѣсіе химическихъ процессовъ, указываетъ на ихъ аутотелеологію. Само собою разумѣется, что аутотелеологію, какъ эвристическій принципъ, «нельзя представить чувственно», «пытаться субстанціровать ее въ понятіяхъ — неправильно». Поэтому «должны мы понятіе души (кѣлѣточная душа, тѣлесная душа), какъ обозначенія, вводящія въ заблужденіе, совершенно отбросить и замѣнить ее каузальными терминами или такими прилагательными, которыя выражаютъ, что мы имѣемъ въ виду психическій моментъ явленія» (р. 6). Но, прибавляетъ далѣе Паули, такъ какъ эта максима, когда мы подставляемъ ее въ нашъ вопросъ о природѣ, «показываетъ объективное существованіе представленій цѣли внѣ насъ, она не можетъ разсматриваться какъ простая субъективная необходимость нашего разсудка, но обнаруживаетъ свое объективное обоснованіе въ природѣ» и такимъ образомъ къ неоламаркистской телеологіи приложимъ кантовскій терминъ «физическаго реализма».

Надъ этимъ мѣстомъ нельзя не задуматься. Съ одной стороны, аутотелеологія—эвристическій принципъ и его нельзя субстанціровать, съ другой стороны, она имѣетъ объективное обоснованіе въ природѣ и можетъ быть опредѣлена терминами, имѣющими въ виду психическій моментъ. Что же она такое? Kunstbegriff, какъ доминанты и энтелехія? Но тогда на какомъ же основаніи совершается примѣненіе вполне точныхъ и опредѣленныхъ психическихъ терминовъ: ощущеніе, различеніе, сужденіе? Что Паули не желаетъ стоять на почвѣ обычнаго психофизическаго параллелизма, это, мнѣ кажется, ясно: тогда вѣдь психическіе факторы никакого объясненія дать не могутъ и привлекать ихъ въ біологію нѣтъ никакой нужды. Очевидно, боязнь теизма и, если позволительно такъ выразиться, естественно научный этикетъ не позволяютъ Паули субстанціровать психи-

ческое и заставляютъ его говорить о сознательной душѣ, не называя ее по имени. Въ противномъ случаѣ гораздо проще было бы примкнуть къ Дришу.

Здѣсь сказывается недостатокъ строгой философской подготовки Паули, необыкновенно ясно выступающій при сравненіи его съ Дришемъ и Рейнке.

Миновавши трудное и щекотливое разъясненіе о природѣ аутотелеологіи (помѣненное, къ слову сказать, въ примѣчаніи), Паули безпрепятственно идетъ далѣе и доходитъ до результата приведенной въ началѣ главы цитаты,—о необходимости пополнить опредѣленіе клѣткѣ психологическими терминами. Въ разъясненіе этой цитаты я приведу нѣкоторыя дальнѣйшія соображенія Паули о психизмѣ клѣтки.

Мы знаемъ аутотелеологію лучше всего изъ личнаго опыта, но въ человѣкѣ, организмѣ сложномъ, она связана съ сложнымъ мозгомъ; если мы будемъ прямо переносить свойства человѣческой психики на клѣтку, мы, совершенно справедливо, заслужимъ упрекъ въ антропоморфизмѣ. Необходимо произвести анализъ психическихъ свойствъ человѣка и редуцировать ихъ, т.-е. свести къ наиболѣе примитивнымъ формамъ, которыя могутъ встрѣтиться и въ клѣткѣ. Производя подобный анализъ, Паули сводитъ аутотелеологическую каузальность къ простѣйшему психическому фактору—*ощущенію*, соединенному съ *энергетическимъ напряженіемъ*. Одного этого фактора достаточно, чтобы понять аутотелеологію клѣтки въ цѣломъ: изъ разнородности ощущеній вытекаетъ *различеніе*—основной процессъ познанія, «изъ противоположности ощущеній происходитъ *возбужденіе* (Erregung) и изъ ихъ физическаго напряженія *хотѣніе* (Wollen)». Такимъ образомъ Паули постепенно возстановляетъ въ жизненномъ элементѣ—клѣткѣ всю совокупность психическихъ свойствъ, характеризующихъ поступки человѣка; этимъ же терминомъ «поступки» онъ и обозначаетъ проявленія клѣточной жизнедѣятельности. А такъ какъ анализъ, производимый Паули, въ психологическомъ отношеніи не отличается особой основательностью, то врядъ ли ему удастся избѣжать упрека въ антропоморфизмѣ, который его, видимо, пугаетъ.

Я опускаю дальнѣйшее изложеніе статьи, гдѣ Паули на конкретныхъ примѣрахъ примѣняетъ аутотелеологію и психологію къ объясненію физиологическихъ явленій. Онъ рассказываетъ

объ органахъ чувствъ растений, а затѣмъ подробно останавливается на работахъ Павлова по физиологiи пищеваренiя, выясняющихъ, между прочимъ, влiянiе психическихъ факторовъ на количество и качество выдѣляемыхъ секретовъ. Приводимые факты несомнѣнно имѣютъ глубокой интересъ, но къ характеристикѣ теоретическихъ взглядовъ Паули на живое ничего новаго не прибавляютъ.

Шопенгауэръ выставилъ эпиграфомъ къ одному изъ своихъ трактатовъ слѣдующее изреченiе: «Moral predigenist leicht, moral begründen schwer»; то же, съ соотвѣтственными измѣненiями, можетъ относиться къ попыткамъ ввести психику въ естествознанiе. Говорить о необходимости психологiи клѣтки, описывать съ помощью психологическихъ терминовъ дѣйствiя живого существа, даже эволюцiю жизни въ цѣломъ—легко и какъ будто понятно, но обосновать это введенiе и поставить психическое въ каузальную связь съ биологическимъ, не выходя при этомъ за предѣлы научной биологiи,—задача трудная и врядъ ли разрѣшимая. Статья Паули положительнаго чего либо въ этомъ отношенiи не даетъ, но она интересна какъ образчикъ взглядовъ и настроенiй извѣстной группы зоологовъ начала XX вѣка. Проблемы теоретической биологiи и постановка ихъ въ сущности и теперь тѣ же, что были во времена Аристотеля, болѣе того, они возникаютъ въ умѣ всякаго человѣка, профана, когда онъ начинаетъ поглубже размышлять о жизни. XIX вѣкъ, «вѣкъ естествознанiя», занялся ихъ детальной разработкой, но тутъ произошло нѣчто удивительное: по мѣрѣ работы сами проблемы мало-помалу исчезали изъ умственного поля зрѣнiя ученаго. За деревьями пропалъ лѣсъ. И теперь мы присутствуемъ вновь при его открытiи, и вновь старыя вѣковѣчныя проблемы получили въ глазахъ прозрѣвшихъ интересъ новизны. Мудрено ли, что простая и естественная формулировка проблемы кажется ученому, привыкшему къ иной рѣчи, цѣлымъ откровенiемъ. Въ самомъ дѣлѣ, содержитъ ли въ себѣ неовитализмъ громаднаго большинства глашатаевъ и проповѣдниковъ новаго курса, начиная съ Бунге, Риндфлейша, Бородина и кончая Шнейдеромъ и Паули, что-нибудь большее, чѣмъ постановку вопроса?

## IV.

Я не буду долго останавливаться на взглядахъ другихъ біологовъ виталистовъ, изъ которыхъ первое мѣсто по количеству написаннаго занимаетъ Карль Камилло Шнейдеръ. Взгляды его, еще менѣе ясны, чѣмъ взгляды Паули, находятся къ тому же въ періодѣ постоянной эволюціи: онъ самъ уже отмѣчаетъ нѣсколько періодовъ своего витализма. Въ послѣдней статьѣ (*Zeitschrift f. d. Ausbau der Entwicklungslehre* Bd. I) Шнейдеръ называетъ свое новѣйшее направленіе «ейвитализмомъ» и ставитъ въ прямую связь съ *vis vitalis* старыхъ авторовъ. Существуетъ, по его мнѣнію, специфическое живое вещество, оно проявляется всегда въ видѣ зеренъ, видимыхъ или невидимыхъ въ микроскопъ, и при всѣхъ процессахъ, исключая развитіе, остается неизмѣненнымъ. Главная задача живого вещества—сообщать физическимъ и химическимъ процессамъ извѣстное направленіе. Это повтореніе ученія о жизненныхъ единицахъ, господствовавшего въ литературѣ 90-хъ годовъ; Шнейдеръ ставитъ его въ связь съ жизненной силой и сообщаетъ ему особую окраску. «Жизненность» для него—психическій феноменъ, жизненный субстратъ иной, чѣмъ матеріальный, именно психическій. Но здѣсь необходимо прибавить, что Шнейдеръ понимаетъ психическое въ смыслѣ Маха, т.-е. «что психическіе элементы: цвѣта, тона, давленія, теплоощущенія, запахи и т. д., суть реальности, которыя выполняютъ пространство, а не только мерещатся въ мозгу».

На этомъ я позволяю себѣ поставить точку и просить лицъ, заинтересовавшихся Шнейдеромъ, прочесть его статью въ подлинникѣ, такъ какъ передать въ краткихъ словахъ дальнѣйшее философствованіе, на мой взглядъ, немислимо. «Слѣдуетъ радоваться,—говоритъ самъ Шнейдеръ,—если на этой почвѣ понимаешь самъ себя; отъ полного пониманія другихъ, у которыхъ нерѣдко недостаетъ самопониманія, легко остаться вдали».

Но виталистическое теченіе не исчерпывается одними специалистами-біологами; въ разработкѣ его приняли участіе и философы, конечно тѣ, для кого область біологіи не является чуждой. Такъ какъ вопросъ о жизненной силѣ обнаруживаетъ непреодолимую склонность погружаться въ область спекуляціи, то выслушать голоса лицъ, компетентныхъ въ этой области,

является положительно необходимымъ. Говоря это, я имѣю въ виду двухъ философовъ: Эдуарда ф. Гартмана и Анри Бергсона.

Обладая громадными специальными знаніями во всѣхъ отрасляхъ естествознанія, Гартманнъ имѣлъ полное право сказать свое слово по поводу пониманія жизни, рассчитывая, что оно будетъ принято во вниманіе. Онъ посвятилъ вопросу о жизни одно изъ послѣднихъ произведеній «*Problem des Lebens*», большой томъ въ 430 страницъ. Мы найдемъ въ немъ во-первыхъ, подробную исторію вопроса, изложеніе воззрѣній всѣхъ мало-мальски выдающихся біологовъ съ середины XIX вѣка, и, во-вторыхъ, крайне ясную и отчетливую формулировку собственныхъ взглядовъ Гартманна.

Основанія, заставляющія Гартманна примкнуть къ витализму, тѣ же, что и у прочихъ виталистовъ: недостаточность обычныхъ, «центральныхъ» силъ физики и механики для объясненія жизни, невозможность объяснить при ихъ помощи цѣлесообразность, которую проявляетъ организмъ въ выборѣ средствъ для защиты и самосохраненія, развитіе и т. д. Выясненіе всего этого составляетъ, въ глазахъ Гартманна, главную заслугу витализма. Но, какъ философъ реалистъ, онъ не довольствуется констатированіемъ факта и построеніемъ абстрактныхъ понятій, вродѣ энтелехіи или доминантъ, а идетъ дальше и пытается точнѣе опредѣлить, въ согласіи съ своей метафизикой, характерныя особенности «*жизненнаго принципа*». Такимъ образомъ, онъ какъ бы продолжаетъ работу идеалиста Дриша, возводя на расчищенномъ имъ мѣстѣ, зданіе натурфилософіи. И надо отдать справедливость: это зданіе является однимъ изъ лучшихъ архитектурныхъ образцовъ натурфилософскаго стиля.

Новый витализмъ, говоритъ Гартманнъ, долженъ избѣгать трехъ основныхъ ошибокъ стараго, трехъ ложныхъ путей. идя по которымъ онъ всегда будетъ побѣжденъ механизмомъ, *Первый* ложный путь—*материализма*: жизненный принципъ не можетъ быть матеріальнымъ началомъ, хотя бы подъ нимъ понимать вещество болѣе тонкое, эфирное, четвертое или пятое состояніе агрегации.

*Второй* ложный путь—*антропоморфизма*. Такъ какъ жизненный принципъ проявляетъ цѣлесообразную дѣятельность, его одаряли свойствами человѣческаго сознанія, снабжали его знаніемъ физическихъ и химическихъ процессовъ, о которыхъ онъ раз-

мышлялъ, дѣлалъ выборъ и т. д. Изъ него дѣлали родъ «личнаго демона», которымъ былъ одаренъ организмъ, самъ того не подозревая.

*Третій путь—индивидуализации.* Признаніе жизненнаго принципа чѣмъ-то индивидуальнымъ, отмѣреннымъ въ извѣстной пропорціи каждой особи. Въ такомъ случаѣ непонятнымъ является его ростъ, убыль, исчезаніе, дѣленіе или сліянніе двухъ принциповъ. Сообразно со всѣмъ этимъ мы должны представлять жизненный принципъ *нематериальнымъ, бессознательнымъ и надъиндивидуальнымъ* (supraindividuell).

Понятіе матеріи, по воззрѣніямъ современной теоретической физики, сводится къ понятію силы, связанной съ извѣстной точкой пространства какъ центромъ: всякая матерія разлагается въ концѣ-концовъ на рядъ *центральныхъ* силъ. Жизненный принципъ, какъ думаетъ Гартманъ, также представляетъ изъ себя *силу*, но совершенно иного рода, въ отличіе отъ матеріи *не имѣющую центра, т.-е. не исходящую изъ опредѣленнаго мѣста въ пространство*. Будучи силой, жизненный принципъ можетъ дѣйствовать на другія силы, т.-е. на частицы матеріи; вращая и перемѣщая ихъ, онъ можетъ перевести энергію системы изъ одной координатной оси въ другую. Но самъ онъ не есть энергія и потенціала не имѣетъ. Гартманъ, какъ авторъ «*Weltanschauung der modernen Physik*», вполне проникся духомъ современной механики и энергетики; это позволяетъ ему подробно развивать свой взглядъ на силы, не имѣющія центра, и доказывать, что съ физической точки зрѣнія ихъ можно признать безъ противорѣчія. Конечно, можно спорить, существуютъ ли такія силы въ дѣйствительности, но разъ безъ ихъ помощи нельзя обойтись—введеніе ихъ является позволительнымъ.

Жизненный принципъ можетъ быть только бессознательнымъ. Тотъ, кто не признаетъ бессознательныхъ психическихъ процессовъ, можетъ назвать его психонднымъ; для самого Гартманна онъ будетъ, конечно, психическимъ. Нельзя приписывать бессознательному принципу ни памяти, ни сужденій, ни пріобрѣтенныхъ знаній; онъ дѣйствуетъ, какъ и любая сила, по свойственнымъ ему, имманентнымъ законамъ, въ силу необходимости. Слѣдуетъ замѣтить, что бессознательно психическій характеръ имѣютъ, по Гартману, и атомы, и молекулы, но они представляютъ изъ себя индивидуумы, хотя и низшаго порядка. А жизнен-

ный принципъ не есть что либо индивидуальное т.-е. занимающее въ извѣстное время извѣстное мѣсто въ пространствѣ, онъ только проявляетъ свою дѣятельность на индивидуумахъ, состоящихъ изъ центральныхъ силъ, будь то молекулы или организмы. Они доставляютъ для жизненнаго принципа точку прикрѣпленія—*pointum mobile*, другой точки—*pointum fixum*—нѣтъ. Дѣйствія жизненнаго принципа, конечно, цѣлесообразны, въ этомъ его главное значеніе, но какой-либо принципиальной разницы между нимъ и матеріей въ этомъ отношеніи не имѣется; его телеологія только выше телеологіи неорганической природы.

Такимъ образомъ жизненная сила занимаетъ опредѣленное мѣсто въ міровомъ цѣломъ, въ своемъ существѣ безсознательномъ и состоящемъ изъ безсознательныхъ, цѣлесообразно дѣйствующихъ силъ. Мы имѣемъ полное право назвать такой жизненный принципъ *метафизическимъ*; Гартманнъ это и дѣлаетъ. Граница между естествознаніемъ и натурфилософіей исчезаетъ; они сливаются въ одно; такъ, конечно, и должно быть для всякаго, кто пытается охватить міровой процессъ въ цѣломъ.

Крайне интереснымъ является взглядъ Гартманна на отношеніе души къ тѣлу, на т. наз. психофизическую каузальность. Гартманнъ, какъ извѣстно, является противникомъ психофизическаго параллелизма, но въ его системѣ вопросъ о связи души съ тѣломъ получаетъ особое освѣщеніе. Сознательно психическое и безсознательно психическое—два понятія, которыя слѣдуетъ рѣзко разграничивать. *Бессознательное психическое*, съ которымъ мы уже знакомы, такъ какъ въ организмахъ оно совпадаетъ съ жизненнымъ принципомъ, можетъ дѣйствовать на *физическое*. Это вполне понятно: вѣдь и физическое въ сущности безсознательно психическое, только индивидуализованное. Но сознательно психическое имѣетъ гораздо болѣе узкую область: это просто внутренняя сторона безсознательно психическаго, и его прямое отношеніе къ физическому немислимо. Вопросъ о «дѣйствиі души на тѣло» расчленяется такимъ образомъ на два: 1) дѣйствіе безсознательно-психическаго на физическое—тутъ область «психофизической каузальности» и 2) отношеніе сознательнаго психическаго къ безсознательному; здѣсь имѣется своего рода «параллелизмъ». Для современнаго витализма такая постановка вопроса представляетъ большой интересъ,



и если бы Паули познакомился съ ней, его изложеніе, вѣроятно, выиграло бы въ ясности.

## V.

Во многихъ пунктахъ къ міровоззрѣнію Гартманна близко подходитъ другой философъ, трактующій біологическія проблемы—Анри Бергсонъ, профессоръ философіи въ Collège de France. Его послѣдній трудъ «L'évolution créatrice», вышедшій въ 1907 году, выдержалъ за годъ четыре изданія и сдѣлался положительно модной книгой <sup>1)</sup>. «Католики читаютъ его; прагматисты имъ пользуются; социалисты его изучаютъ», пишетъ одинъ изъ французскихъ рецензентовъ. Гансъ Дришъ восторженно привѣтствовалъ книгу Бергсона, стараясь обратить на нее вниманіе своихъ соотечественниковъ—и одна эта рекомендація можетъ побудить біолога взяться за ея изученіе.

Изъ обширной и богатой идеями книги Бергсона я приведу лишь то, что имѣетъ непосредственное отношеніе къ пониманію жизни. Бергсонъ, конечно, является виталистомъ, но онъ не заботится о научномъ обоснованіи витализма, а строитъ дальше, и въ этомъ отношеніи его произведеніе, на ряду съ *Problem des Lebens* Гартманна, можно разсматривать какъ завершеніе и логическое продолженіе трудовъ Дриша. Дѣйствительно, понять и представить энтелехію—жизненный принципъ Дриша, нельзя,—Бергсонъ отсюда и начинаетъ: «наша мысль въ ея чисто логической формѣ неспособна представить истинную природу жизни, глубокое значеніе процесса эволюціи». Жизненное начало слишкомъ своеобразно, чтобы его можно уложить въ рамки нашей науки. Основу и сущность жизни составляетъ особый изначальный порывъ, стремленіе—«*elan originel*», никогда не изсякающій, проходящій отъ поколѣнія къ поколѣнію по всему живому; онъ заставляетъ существа жить, развиваться, подчинять своей власти мертвую матерію, эволюціонировать. Это единый потокъ, раздробившійся на множество ручейковъ и въ каждомъ изъ нихъ проявляющій какую-либо особую сторону своей природы. Понять жизнь, значитъ понять «*elan originel*»; но ни въ одномъ изъ живыхъ существъ не проявляется онъ вполне, ихъ необходимо брать всѣ вмѣстѣ, въ ихъ безконечномъ разнообразіи.

<sup>1)</sup> Переведенъ на русскій языкъ подъ названіемъ «Творческая эволюція».

Но какимъ же путемъ возможно познаніе этой основной сущности жизни? Наука, созданная человѣчествомъ и которой оно такъ гордится, для этой цѣли совершенно непригодна. Что же тогда пригодно? Здѣсь Бергсонъ развиваетъ свою теорію познанія, сплетенную въ одинъ узелъ съ его натурфилософіей—и въ этомъ одна изъ наиболѣе интересныхъ сторонъ всей системы. Познаніе есть одно изъ проявленій жизни, какъ и сама жизнь; оно раздѣляется на нѣсколько параллельно бѣгущихъ ручьевъ: въ различныхъ отдѣлахъ животнаго царства способность познавать выражена различно не только въ количественномъ, но и въ качественномъ отношеніи. Интеллектъ человѣка есть одинъ изъ видовъ познанаія, развившійся въ немъ съ особой силой; его характерная особенность—способность къ логическому мышленію, способность къ геометріи и вообще къ математической обработкѣ дѣйствительности. Интеллектъ по необходимости односторонень; онъ предназначенъ для того, чтобы овладѣть мертвой, неорганической природой и сдѣлать изъ нея орудіе человѣка; его настоящая задача—фабрикація, и вмѣсто homo sapiens гораздо правильнѣе было бы назвать человѣка homo faber—ремесленникъ. Но охватить сущность жизни, вѣчно текущей, вѣчно мѣняющейся, человѣческій интеллектъ съ его наукой рѣшительно не въ состояніи. Жизнь алогична.

Къ счастью интеллектъ не единственный способъ познанаія; познавать можно при помощи *инстинкта*. Эта способность развита особенно ярко въ одномъ изъ развѣтвленій жизненнаго потока, у членистоногихъ и въ семействѣ перепончатокрылыхъ (осы, пчелы, муравьи) достигаетъ своего апогея. Осы-одиночки могутъ продѣлывать надъ жуками, заготовляя ихъ въ пищу своему потомству, такія сложныя операціи, которыя не подь силу ученому зоологу. Она знаетъ, гдѣ помѣщаются нервныя узлы жука, и находитъ ихъ непосредственно, безъ предварительнаго обученія, въ силу инстинкта. Мы можемъ опредѣлить инстинктъ какъ *непосредственное знаніе вещей*, тогда какъ интеллектъ направленъ на познаніе *отношеній*. И человѣкъ не вполнѣ лишень инстинктивнаго знанія. Интеллектъ, логическое мышленіе образуетъ свѣтлое ядро человѣческаго познанаія, оно окружено менѣе ясной, туманной каймой инстинктивнаго знанія. Это то, что философы называли *интуиціей*, «Anschauung», знаніемъ, непосредственно проникающимъ въ суть вещей, безъ сужденій и

логики. Только такимъ интуитивнымъ путемъ можемъ мы понять сущность жизни.

Неспособность интеллекта понять жизнь сказывается въ явной недостаточности двухъ современныхъ воззрѣній теоретической біологіи: механизма и финализма, т.-е. телеологіи. Механическое объясненіе жизни невозможно уже по одному тому, что оно не можетъ принять въ расчетъ времени. Все живое возникаетъ и непрерывно измѣняется, его «точитъ зубъ времени», т.-е. каждый протекшій моментъ накладываетъ на него свой отпечатокъ. Время неустанно течетъ впередъ, а вмѣстѣ съ нимъ мѣняется и жизнь; она, слѣдовательно, никогда не повторяется; а для механическаго міропониманія какъ разъ время *реальной длительности* (durée) не имѣетъ, оно тамъ просто «время», «t», которое можно заставить двигаться въ любую сторону съ любой скоростью. Такое время приложимо только для объясненій повторяющихся явленій мертвой природы.

Телеологи новѣйшей формации, напримѣръ, неоламарксисты, также стараются втиснуть живое въ неподходящія рамки. Иногда они толкуютъ о сознательной цѣлесообразной дѣятельности, проявляемой живымъ существомъ въ его эволюціи, какъ если бы дѣло шло о человѣкѣ, т.-е. переносятъ особенности человѣческаго интеллекта на основу жизни. Иногда же имъ кажется, что жизнь развивается по извѣстному плану, неизвѣстно кѣмъ и когда начертанному; въ этомъ случаѣ они просто рассматриваютъ прошедшее при свѣтѣ настоящаго. Но въ развитіи жизни никакого плана нѣтъ: жизнь идетъ какъ ей удобнѣе, развивая присущія ей особенности и раздѣляя ихъ между отдѣльными видами, пробуя и терпя неудачи,—она все время *творитъ новое* и направленіе ея творчества предвидѣть нельзя.

Мы не будемъ входить въ разсмотрѣніе, сколько въ идеяхъ Бергсона содержится новаго. Философски образованный читатель встрѣтитъ въ «Творческой эволюціи», конечно, много знакомаго: интуицію, всплывающую вновь на поверхность философіи, волю какъ основу жизни, подчиненность интеллекта и т. д. Но все это мастерски спаяно въ одно цѣлое, изложено въ блестящей формѣ, и даетъ, въ общемъ, необыкновенно яркое и глубокое освѣщеніе жизни. Можетъ быть, не одинъ біологъ броситъ съ досадой эту книгу, какъ только познакомится съ апологіей интуитивнаго знанія—и онъ много потеряетъ. Ибо то, на что обра-

щадеть вниманіе Бергсонъ, въ основѣ своей совершенно правильно, можно спорить только о способахъ его выраженія. Возможно, напримѣръ, сводить интуицію на то бессознательное психическое творчество, вопросъ о которомъ усиленно разрабатывается новѣйшей психологіей. Но, кромѣ того, вполне возможно вводить въ циклъ научнаго познанаія то, что Бергсонъ считаетъ исключительнымъ достояніемъ интуиціи. Это не будетъ познаніе *естественнонаучное*, познаніе точныхъ наукъ, которое Бергсонъ считаетъ за единственное, но познаніе *историческое*, въ томъ смыслѣ какъ его теорію развиваетъ Риккертъ. Логика исторіи и ея основныя понятія—иныя, чѣмъ въ естествознаніи, и, конечно, попытки уложить историческій процессъ эволюціи въ рамки естествознанія обречены на неудачу. Къ этому положенію, какъ и вообще къ взглядамъ Бергсона на изученіе живого, намъ придется еще вернуться во второй части.

---

Начавши съ чисто біологическаго вопроса, мы поневолѣ должны были углубиться въ нѣдра натурфилософіи. Интересъ къ натурфилософіи вполне понятенъ и обоснованъ: вѣдь «естествоиспытатель, кромѣ того, человѣкъ, а какъ человѣкъ всегда болѣе или менѣе философъ», замѣчаетъ Гартманъ. Дѣйствительно, входя въ болѣе близкое соприкосновеніе съ метафизическими системами, вчитываясь въ нихъ и становясь на точку зрѣнія ихъ творца, получаешь особое наслажденіе. Весь міръ начинаетъ казаться обширнымъ свѣтлымъ помѣщеніемъ, гдѣ въ правильномъ порядкѣ расположены различныя стадіи мірового процесса, сведенныя къ ихъ внутренней сущности, и гдѣ ты самъ находишь свое мѣсто; все связано другъ съ другомъ тысячею цѣпей и образуетъ одно гармоничное цѣлое, полное смысла и прекрасное. Это наслажденіе въ значительной степени носитъ эстетическій характеръ, подобно созерцанію художественнаго произведенія, а потому становится понятнымъ парадоксальное на первый разъ утвержденіе Лотце, что въ числѣ соображеній, опредѣляющихъ выборъ между научными гипотезами, слѣдуетъ принимать во вниманіе и эстетическія. Въ любой метафизической системѣ жизни и вопросамъ, связаннымъ съ ней, отводится извѣстное мѣсто, но оно по необходимости ограничено, имѣетъ

значеніе только въ связи съ цѣлымъ и подчиняется ему, какъ болѣе важному. Поэтому, отрываясь отъ созерцанія цѣлаго и переходя въ область конкретной науки съ ея дѣйствительными потребностями, фактами и мелочами, естествоиспытатель начинаетъ чувствовать невольное разочарованіе: философское пониманіе, можетъ быть и правильное, оказывается черезчуръ широкимъ и абстрактнымъ, а въ нѣкоторыхъ частяхъ и смѣлымъ. Философъ рѣшается сдѣлать такой выводъ, перешагнуть такую грань, которая работнику въ той или иной области кажется рискованнымъ предпріятіемъ. И это вполне понятно, такъ какъ философъ, рѣшивъ частный вопросъ, идетъ дальше, его цѣль *не здѣсь*; работникъ же останавливается въ раздумьи, зная, что много труда придется еще положить, прежде чѣмъ дѣло получить полную научную ясность. Такимъ, именно, пунктомъ является въ біологіи признаніе особой силы, агента, энтелехія, души, *elan*, или какъ его тамъ ни называть,—безъ которой объясненіе жизни будетъ невозможно и которая не имѣетъ аналогіи въ неорганической природѣ. Семь разъ примѣръ, а одинъ отрѣжь, говоритъ народная мудрость, а научная мудрость требуетъ: «*principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*» (Ньютонъ), потому мы должны еще и еще разъ пересмотрѣть тѣмѣрки, которыя витализмъ выдаетъ за единственно возможные.

Гартманнъ, несомнѣнно представлявшій себѣ положеніе дѣлъ яснѣе, чѣмъ кто-либо, пишетъ въ предисловіи къ «*Problem des Lebens*»: «Естествоиспытатели должны въ скоромъ времени освоиться съ мыслью, что телеологическій способъ разсмотрѣнія никоньмъ образомъ не нарушаетъ или не прерываетъ этиологическій, при чемъ онъ не только не равнозначущъ съ ними, но занимаетъ высшую ступень (*übergeordnet*), и что натурфилософскій витализмъ *не касается и не ограничиваетъ* область работы и методы естествознанія; такимъ образомъ, бороться противъ него и изгонять его не можетъ представлять никакого интереса для спеціалиста. Какъ только этотъ взглядъ получить господство, междуестествознаніемъ и философіей возстановится миръ». Подъ этимъ заявленіемъ, я думаю, охотно подпишется каждый, кто не считаетъ естественнаучное познаніе за единственное и исчерпывающее всю область человѣческаго знанія; весь вопросъ заключается въ томъ: *идѣ кончается естѣствованіе и начинается натурфилософія?*

## VI.

Я не думаю, чтобы можно было серьезно оспаривать положительные стороны витализма. Нужно представить себѣ то состояніе, въ которомъ находились наши воззрѣнія на сущность жизни къ началу 90-хъ годовъ XIX столѣтія, и то направленіе, въ которомъ работали теоретики біологіи, и тогда значеніе неовитализма въ исторіи біологіи станетъ совершенно яснымъ. Основные свойства жизни связывали обыкновенно съ свойствами живого *вещества* (*Lebensstoff*, *matière vivante*), т.-е. протоплазмы. Вещество это,—или смѣсь веществъ, какъ говорили многіе,—конечно крайне сложно съ химической точки зрѣнія, формула его неизвѣстна, получить ее синтетическимъ путемъ пока что не удастся, тѣмъ не менѣе считать его чѣмъ-либо выходящимъ изъ рамокъ физики и химіи нѣтъ никакихъ основаній, а потому можно съ полнымъ правомъ разсчитывать вывести всѣ основные свойства жизни изъ химическихъ и физическихъ свойствъ протоплазмы. Это являлось, такъ сказать, основнымъ положеніемъ. Дальнѣйшая работа въ этомъ направленіи привела къ необходимости расчленивъ протоплазму и клѣтку на рядъ болѣе простыхъ жизненныхъ единицъ, отличающихся отъ молекулъ лишь большей сложностью (физиологическія единицы Спенсера, плазмы Визнера, пангены де Фриза, біобласты Гертвига, біогены Ферворна, біофоры Вейсмана, геммулы Гааке, молекулы-вибри Чермака и др.). Такимъ путемъ въ біологію былъ перенесенъ одинъ изъ основныхъ приемовъ физики и химіи—объясненіе цѣлаго изъ свойствъ его гипотетическихъ составныхъ частей. Существованіе упомянутыхъ жизненныхъ единицъ было, конечно, вспомогательной гипотезой, такъ какъ, за исключеніемъ Альтманна, всѣ остальные ученые считали свои единицы невидимыми. Въ цѣломъ рядѣ учебниковъ и монографій мы находимъ попытки объяснить всѣ свойства живыхъ существъ, включая сюда явленія наслѣдственности, путемъ соединенія и распредѣленія движущихся, дѣлящихся и дифференцирующихся жизненныхъ единицъ. Вопросъ о цѣлесообразности въ устройствѣ и функціяхъ организмовъ иногда прямо отклонялся какъ ненаучный, чаще же разрѣшался ссылкой на теорію Дарвина. Цѣлесообразное устройство и дѣятельность живого существа есть результатъ естественнаго подбора и борьбы за существованіе,

безжалостно удаляющей все нецѣлесообразное. Иными словами цѣлесообразное считалось приспособленіемъ. Такое «механическое объясненіе» цѣлесообразности находимъ мы въ рѣчахъ Дюбуа Реймона, одного изъ самыхъ крупныхъ мыслителей механистическаго направленія.

Само собой разумѣется, что большая часть біологовъ занималась, какъ и всегда, разработкой специальныхъ вопросовъ, производя физиологическіе эксперименты, химическіе анализы или микроскопическія наблюденія. Механистическое направленіе, установленное классическими трудами Дюбуа Реймона, Людвига, Гельмгольца, оказалось крайне плодотворнымъ при разработкѣ многихъ частныхъ вопросовъ: процессовъ дыханія, пищеваренія, кровообращенія. Можно сказать, что только тогда стали дѣйствительно научнымъ образомъ понимать эти процессы, когда удалось изгнать жизненную силу старыхъ авторовъ, не поддававшуюся никакому учету. Мудрено ли, что большинство научныхъ работниковъ глубоко увѣровало въ принципы механизма, предполагая, что и то загадочное, что оставалось въ живомъ, будетъ разъяснено въ недалекомъ будущемъ. Но главную опору этой увѣренности доставляли два основныхъ положенія естествознанія, выработанныхъ въ XIX вѣкѣ: законъ сохраненія матеріи и законъ сохраненія энергіи, приложимые ко всѣмъ явленіямъ природы, въ томъ числѣ и живымъ существамъ. Эти всеобъемлющіе законы самымъ категорическимъ образомъ исключали возможность введенія какихъ-либо сверхъестественныхъ силъ, а одной изъ такихъ и была жизненная сила старыхъ авторовъ.

Несомнѣнно, въ катехизисѣ біологовъ было много такихъ пунктовъ, которые такъ и просились на критику. Определенія жизни, въ родѣ того, которое давалъ физиологъ Ферворнъ: «жизнь есть обмѣнъ веществъ бѣлковыхъ тѣлъ», были, въ сущности говоря, такъ наивны, что легко могли возбудить соблазнъ. И вотъ, когда нашлись ученые, взглянувшіе на современную науку непредубѣжденными глазами и достаточно смѣлые, чтобы выступить съ ея критикой, они нашли для себя благодарную почву. Витализмъ выступилъ сначала какъ критика ходячихъ утвержденій о жизни, и въ этомъ заключается его главное значеніе.

1. Застрѣльщики новаго направленія обратили главное вниманіе на то, что оставалось неизвѣстнымъ въ жизненныхъ прояв-

леніякъ и яснѣ очертили это. Они показали, что цѣлый рядъ процессовъ съ точки зрѣнія физики и химіи остаются совершенно необъяснимыми, и даже въ такихъ явленіяхъ, какъ движеніе соковъ въ растеніяхъ и проникновеніе питательныхъ веществъ въ животный организмъ, наблюдается рядъ сложныхъ и своеобразныхъ законностей. Механистамъ только кажется, что ихъ легко объяснить, на самомъ же дѣлѣ они этого произвести не могутъ.

2. Вторымъ важнымъ пунктомъ было указаніе на игнорированіе механистами основного свойства жизни. Живое существо не представляетъ изъ себя *вещество* или конгломератъ вещественныхъ частицъ, а нѣчто единое, цѣльное, само себя поддерживающее, обладающее свойствомъ выбирать и дѣйствовать цѣлесообразно, какъ дѣйствуетъ цѣлесообразно человѣкъ. Въ развитіи и дѣятельности организма проявляется рядъ такихъ сложныхъ цѣлесообразныхъ приемовъ, что сравнивать его съ машиной, какъ это дѣлали механисты, нельзя.

3. Въ тѣсной связи съ развитіемъ этого взгляда находилась и критика дарвинизма, ей занимались болѣе или менѣе всѣ представители витализма. При этомъ выяснилось, что дарвинизмъ не даетъ никакого объясненія для цѣлесообразности. Онъ можетъ, въ крайнемъ случаѣ, объяснить переходъ одной приспособленной формы въ другую, приспособленную къ новымъ условіямъ, но происхожденія цѣлесообразности онъ даже и не затрагиваетъ. Цѣлесообразность есть основное свойство всякаго живого существа, ея происхожденіе связано съ происхожденіемъ жизни.

4. Выдвигая на первый планъ цѣлесообразность, общее регулированіе физико-химическихъ процессовъ, происходящее въ организмѣ, виталисты обратили вниманіе и на его психическую жизнь. А такъ какъ цѣлесообразное извѣстно намъ лучше всего изъ опыта душевной жизни, то сама собой являлась мысль поставить дѣятельность живого существа въ ту или иную зависимость отъ его психическихъ переживаній. Это направленіе нашло себѣ поддержку въ специальной психофизиологической литературѣ, гдѣ господствовавшій до послѣдняго времени паралелизмъ началъ подвергаться усиленной критикѣ.

Къ этому сводилась, въ главныхъ чертахъ, критическая дѣятельность новаго направленія. Какъ я уже указывалъ, мысли,



лежащія въ его основѣ, не были совершенно новыми, но онѣ были основательно забыты, и для поколѣнія ученыхъ, выросшихъ на механизмѣ, какъ бы не существовали. *Витализмъ энергично выдвинулъ и вполне определенно формулировалъ рядъ вопросовъ, безъ которыхъ прогрессъ научной біологіи не возможенъ и которые были отодвинуты въ сторону механизмомъ*—въ этомъ, на мой взглядъ, заключается его неоспоримое историческое значеніе.

## VII.

Начавши съ критики, витализмъ сталъ постепенно отливаться въ ученіе или систему. Съ этой положительной стороной витализма читатель достаточно ознакомился изъ предшествовавшаго изложенія трудовъ Дриша, Рейнке, Гартманна; онъ могъ убѣдиться въ какое непримиримое отношеніе становятся ихъ выводы къ механической біологіи. Но, изучая процессъ развитія витализма какъ системы, нельзя, мнѣ кажется, не отмѣтить, что приемы и характеръ критики, практиковавшейся виталистами, наложили неизгладимый отпечатокъ на положительную сторону ихъ ученія. Кто хотѣлъ бы ближе опредѣлить свое отношеніе къ неовитализму, долженъ прежде всего выяснитъ свое отношеніе къ его критическимъ приемамъ, къ тѣмъ послылкамъ, на которыхъ они зиждутся. А въ нихъ, наряду съ сильными, есть и свои слабыя стороны. Незамѣтная на первый взглядъ, онѣ разрастаются при болѣе внимательномъ изслѣдованіи до такихъ размѣровъ, что начинаютъ сообщать витализму совершенно иную, менѣ контрастную окраску. На выясненіи этого очень важнаго пункта я позволю себѣ остановиться подольше.

1. Первую слабую сторону виталистической критики составляетъ вошедшая въ обиходъ посылка, согласно которой *физику и химию*, какъ науки о *мирѣ неорганическомъ*, можно сопоставлять и противопоставлять *біологіи*, какъ наукѣ о *жизни*. Дришъ, напримеръ, ставитъ физику, химию, кристаллографію и біологію въ одинъ, постепенно усложняющійся рядъ. Конечно, такая классификація съ извѣстной формальной точки зрѣнія является правильной, но она игнорируетъ одно существенное обстоятельство. Если вникнуть поглубже въ смыслъ и истинныя задачи указанныхъ наукъ, то становится ясно, что физика и химія съ одной стороны, кристаллографія и біологія съ другой—науки совер-

шенно различнаго типа и направленія. Оба ряда наукъ имѣютъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же матеріаломъ — природой, но изучаютъ его съ различныхъ сторонъ. Кристаллографія и біологія ставятъ задачей изучать формы, въ которыхъ проявляется природа, естественныя тѣла (*corpora naturalia*), въ томъ видѣ, какъ они намъ даны, — тогда какъ физика и химія устанавливають общія законности явленій природы (*principia naturalia*). И эту задачу онѣ могутъ выполнить лишь путемъ умышленнаго отбрасыванія цѣлаго ряда частныхъ условій, какъ разъ имѣющихъ первостепенное значеніе для естественныхъ тѣлъ. Физика и химія, какъ много разъ указывалось, сами *создаютъ* объекты своего изученія; онѣ конструируютъ свои понятія «вещество», «система» и т. д. и рассматриваютъ явленія природы, лишь поскольку они входятъ въ рамки этихъ понятій.

Въ теоретической физикѣ, гдѣ совершается настоящая научная переработка данныхъ эксперимента и наблюденія, этотъ методъ выступаетъ съ полной прозрачностью. Физикъ изучаетъ твердое состояніе вещества, несжимаемую жидкость и выводитъ рядъ законностей, имѣющихъ значеніе только при наличности опредѣленныхъ предпосылокъ; въ это же самое время онъ нисколько не интересуется вопросомъ, есть ли поверхность у изучаемаго имъ объекта. Съ другой стороны, когда онъ начинаетъ рассматривать поверхность, онъ закрываетъ глаза на многое другое. Аналогичное этому происходитъ и въ химіи.

Такимъ путемъ мы получаемъ въ физикѣ законы натяженія поверхности, движенія жидкости, электрона и еще болѣе общіе законы движенія вообще, въ химіи — законы вѣсовыхъ отношеній, обратимости реакцій, массоваго дѣйствія, — а въ природѣ мы встрѣчаемъ капли, кристаллы, облака: тѣла, въ которыхъ физическіе и химическіе процессы распредѣляются въ извѣстномъ пространствѣ въ извѣстное время. Законности, наблюдаемыя въ тѣлахъ и характерныя для нихъ, совершенно иного порядка; онѣ касаются, если можно такъ выразиться, распредѣленія, направленія и взаимной связи законностей физики и химіи. Ясно, что науки, изучающія естественныя тѣла: біологія, кристаллографія, геологія, ученіе о небесныхъ тѣлахъ, нельзя ставить въ одинъ рядъ съ физикой и химіей. Этого рѣшительно не позволяетъ дѣлать правильно проведенная методологическая классификація.

Отсюда получается выводъ, имѣющій большое принципиальное

значение: мы не должны смотрѣть на физику и химию, какъ на единственный образецъ наукъ о *неорганическомъ мѣрѣ*; иначе, сами того не замѣчая, мы *рискуемъ сузить кругъ неорганической законности, путемъ исключенія тѣхъ законностей, которыя наблюдаются въ естественныхъ тѣлахъ, а тогда положеніе, что витальные процессы toto genere различны отъ физико-химическихъ, получаетъ неправильное освѣщеніе.*

Виталистическая критика въ вопросѣ о живомъ и мертвомъ стала на ту же точку зрѣнія, что и ходячій механизмъ, и старалась поразить его же собственнымъ оружіемъ. Механисты признавали живое *вещество* и были вправѣ ждать, что тѣ общія законности, которыя даетъ о веществѣ физика и химія, исчерпаютъ его свойства. Если же мы признаемъ вмѣстѣ съ виталистами, что организмъ не вещество, то, само собой разумѣется, мы должны изъять его изъ предѣловъ компетентности физики и химіи. Обычно думаютъ, что принимая это положеніе, мы тѣмъ самымъ проводимъ рѣзкую грань между живой и неорганической природой, и должны примкнуть къ витализму. Но такой поворотъ, по самому существу дѣла, является неправильнымъ. Механисты чувствуютъ это, хотя и не всегда отдаютъ себѣ яснаго логическаго отчета: поэтому въ отвѣтъ на реституціонные опыты Дриша они указываютъ на возстановленіе формы капель и кристалломъ.

2. Въ связи съ указаннымъ взглядомъ на физику и химию стоятъ попытки опровергнуть механистическое пониманіе жизни путемъ доказательства, что организмъ не машина. Съ легкой руки Ламеттри, озаглавившаго свою матеріалистическую книгу «L'homme-machine», сравненіе организма съ машиной приобрѣло большую популярность. Имъ пользовались физиологи, чтобы пояснить ту или другую сторону процессовъ въ организмѣ: вѣдь, несомнѣнно, что машина, созданная рукой человѣка, представляется болѣе ясной и понятной, чѣмъ что-либо. Главная аналогія между машиной и организмомъ заключается въ томъ, что оба они съ энергетической точки зрѣнія являются трансформаторами энергіи; доставляемые имъ запасы энергіи они превращаютъ въ механическую и другіе виды рабочей энергіи, теряя при этомъ значительную часть въ видѣ тепла. По Атватеру организмъ человѣка можетъ утилизировать для работы 20% энергіи, т.-е. столько же, сколько лучшія паровыя машины. Увле-

какая этой аналогіей, легко придти къ такъ называемой машинной теоріи жизни. Къ ней были близки даже такіе біологи какъ Дришъ. И обратно, придя къ убѣжденію, что жизнь есть процессъ совершенно своеобразный, легко отождествить механистическое пониманіе жизни съ Ламеттревскимъ *homme-machine* и обрушить на этотъ пунктъ главную тяжесть критики. Такъ и поступаютъ, напримѣръ, Дришъ и Рейнке; доказавъ, что организмъ не есть машина, они считаютъ задачу поконченной и витализмъ научно доказаннымъ.

Показать, что организмъ не тождественъ съ машиной, дѣйствительно нетрудно. Всякій знаетъ, что машина строится по плану человѣка, его руками, для его опредѣленныхъ цѣлей, что она представляетъ изъ себя какъ бы дополненіе человѣческихъ рукъ и самостоятельнаго значенія имѣть не можетъ. Естественно, что машина не въ состояніи дѣлиться и расти и т. д. *Но можно ли на этомъ основаніи дѣлать какіе-нибудь дальнѣйшіе выводы?* Развѣ не имѣемъ мы въ природѣ рядъ естественныхъ тѣлъ, которыя несмотря на свою принадлежность къ міру неорганическому, подобно организму не допускаютъ полной аналогіи съ машиной? А вѣдь и они тоже могутъ трансформировать заключающуюся въ нихъ или приносимую извнѣ энергію. Машина не дѣлится—капля или жидкій кристаллъ дѣлятся; машина образуется при участіи рукъ человѣка, небесныя тѣла берутъ начало безъ помощи чьихъ-либо рукъ...

Доказательство витализма на основаніи сопоставленія организма съ машиной представляетъ изъ себя, такимъ образомъ, *argumentatio ad hominem*, а не *ad rem*.

3. Третьей слабой стороной (проявляющейся однако не у всѣхъ неовиталистовъ) является осужденное уже Гартманномъ стремленіе ввести *сознательную психическую дѣятельность* въ область біологіи. Одни вводятъ сознательно психическое, чтобы рѣзче подчеркнуть принципиальное различіе между живыми тѣлами и такъ называемыми неодушевленными предметами—такъ поступаетъ, напримѣръ, Рейнке; другіе, не довольствуясь такимъ примѣненіемъ, превращаютъ его въ принципъ объясненія непонятныхъ біологическихъ процессовъ (Паули, Франсе). Отсюда одинъ шагъ до ученія о «взаимодѣйствіи между душой и тѣломъ», «психофизической каузальности», которая такъ усиленно дебатировалась послѣднее время въ психологической литературѣ. А разъ естество-

испытатель сдвигается на такую точку зрѣнія, вовлекается въ обсужденіе этихъ вопросовъ, ему кажется, что механистическое воззрѣніе на жизнь снимается само собой, что о немъ уже и рѣчи быть не можетъ,—нужды нѣтъ, что въ основѣ такого движенія лежитъ *retitio principii*.

Я рѣшительно становлюсь на сторону лицъ, считающихъ введеніе сознательно-психическаго въ кругъ біологическихъ вопросовъ принципиально неправильнымъ приемомъ, который кромѣ путаницы ничего принести не можетъ. Подобный приемъ просто выводитъ біолога за предѣлы компетенціи его специальности и заставляетъ успокоиваться на такихъ законностяхъ, которыя для него, какъ біолога, не существуютъ. Сознательно психическая жизнь извѣстна намъ только по личному опыту, перенесеніе ея на другихъ животныхъ происходитъ путемъ ряда умозаключеній, при чемъ, чѣмъ ниже спускаемся мы по лѣстницѣ животнаго царства, тѣмъ вопросъ становится темнѣе и неяснѣе. И при всемъ томъ возможность ощущеній не можетъ быть исключена не только въ растеніяхъ, но даже въ тѣлахъ неорганической природы. Для ученаго, смотрящаго на сознательное существо со стороны, рѣчь можетъ идти не о самихъ ощущеніяхъ и ихъ воздѣйствіи на молекулы, а только о субстратѣ, носителѣ этихъ ощущеній, будь то душа или что-нибудь другое. Развивая этотъ взглядъ, мы необходимо должны придти къ признанію существованія силъ въ той или другой формѣ, которыя для меня, ихъ обладателя, являются психическими процессами, на примѣръ, мы должны признать, вмѣстѣ съ Гартманномъ, существованіе нецентральныхъ силъ, или вмѣстѣ съ параллелистами довольствоваться обычными центральными силами, или, наконецъ, представить ихъ еще инымъ образомъ. И эти силы или адекватныя имъ представленія входятъ въ область біологіи, да не только въ нее, а и въ область физики, такъ какъ, отклоняя путь молекулы или электрона, хотя бы въ равнопотенціальной поверхности, они не могутъ быть безразличными для физика. Предполагать, что физика и химія занимаются одной неорганической природой, совершенно неправильно,—они изслѣдуютъ общія законности вещества и его движенія, гдѣ бы они ни происходили, во всей доступной органамъ чувствъ природѣ. И воздѣйствіе духовной субстанціи на траекторію молекулы можетъ составить предметъ изслѣдованія именно физика, никого другого.

Выдѣляя сознательно психическое изъ области точныхъ и біологическихъ наукъ, намъ остается предоставить разсмотрѣніе вопроса о связи сознанія съ видимымъ міромъ наукамъ философскимъ: теоріи познанія, какъ рекомендуетъ напр., Эдм. Кенигъ, или натурфилософій. А въ такомъ случаѣ цѣлый рядъ виталистическихъ доказательствъ, основанныхъ на сознательности поступковъ человѣка и животныхъ, получаетъ иной, менѣ рѣшительный характеръ.

Сводя вмѣстѣ слабые пункты виталистической критики, можно сказать, что они заключаются: 1) въ произвольномъ суженіи законностей неорганическаго міра, 2) въ перенесеніи центра тяжести вопроса на доказательство положенія «организмъ не машина», положенія далеко не существеннаго, 3) въ произвольномъ расширеніи компетенціи біологіи путемъ внесенія въ нея сознательно-психическаго элемента. Тотъ, кто согласится съ этимъ, долженъ будетъ признать, что неовитализмъ, разрушая ходячій механизмъ въ его временныхъ проявленіяхъ, не касается многихъ корней механистическаго возрѣнія на жизнь и оставляетъ вопросъ открытымъ.

Съ другой стороны, рѣзкія, разрывающія всѣ связи съ прошлымъ формы, въ которыхъ отливается виталистическій «остатокъ отъ анализа жизни», выработаны, главнымъ образомъ, какъ противовѣсъ вульгарному механизму, составляютъ его антитезу. Рассматривая энтелехію или доминанты per se, какъ положительныя естественно-научныя гипотезы, естествоиспытатель врядъ ли получитъ удовлетвореніе. Пародируя извѣстное изреченіе Гегеля, онъ можетъ воскликнуть: «daran ist naturwissenschaftlich nichts zu ekkeppen», и потребовать иныхъ болѣе пригодныхъ для научной работы Kunstbegriff'овъ.

Въ этомъ и заключается, по моему убѣжденію, ближайшая задача научной и автономной біологіи: тезисъ и антитезисъ должны перейти въ высшую форму синтеза. И въ основу такого синтеза, на мой взглядъ, можетъ быть положено понятіе объ организмѣ, какъ о естественномъ тѣлѣ или системѣ. Развитіе этой мысли составитъ предметъ второй части изслѣдованія.

Вл. Карповъ.

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

## Эдмундъ Гуссерль и психологи́сты нашихъ дней.

---

Проблема истины и знанія является со времени Канта центральнымъ пунктомъ философскихъ изслѣдованій. Вся мощная философская сила XIX-го вѣка посвящена преимущественной разработкѣ этихъ основныхъ понятій; наше время занято почти исключительно гносеологическими и логическими изысканіями; здѣсь сосредоточиваются интересы наиболѣе крупныхъ философскихъ силъ нашей эпохи.

Послѣ бурнаго періода начала XIX-го вѣка и антифилософской реакціи 50-хъ и 60-хъ годовъ философія вступила въ новую эру спокойной и постепенной разработки проблемъ, завѣщанныхъ ей Кантомъ. Самъ Кантъ далеко не сознавалъ еще всѣхъ трудностей, связанныхъ съ послѣдовательнымъ проведеніемъ въ теоріи познанія его точки зрѣнія; въ его системѣ мирно уживаются рядомъ совершенно противоположныя теченія, которыя въ современномъ неокантіанствѣ породили ожесточенную борьбу школъ. Зачатки всѣхъ оттѣнковъ критицизма, которые выросли въ современной гносеологіи до полныхъ и сознательныхъ противоположностей, можно найти и указать въ кантовской системѣ; въ ней они еще мирно уживаются другъ съ другомъ, совершенно незамѣченные творцомъ «Критики».

Ареной самой ожесточенной войны является въ наше время вопросъ объ отношеніи психологіи къ теоріи познанія. Многое можно уже считать выясненнымъ въ этомъ вопросѣ, многое остается еще далеко неяснымъ. Постепенно философія какъ будто склоняется къ полному *изнанію психологіи* изъ теоріи познанія; въ настоящее время можно почти съ увѣренностью сказать, что побѣда въ концѣ-концовъ останется на сторонѣ антипсихологическаго направленія.

Психологизмъ и чистая теорія познанія—вотъ два враждебныхъ лагеря. Трудно опредѣлить границы этихъ понятій; они постепенно и незамѣтно переходятъ одно въ другое. То, что для Виндельбанда будетъ чистой логикой, то для Риккерта окажется чистѣйшимъ психологизмомъ, самъ же Риккертъ явится психологистомъ съ точки зрѣнія Когена.

Кульминаціоннымъ пунктомъ, достигнутымъ антипсихологизмомъ, въ наше время являются «Логическія изслѣдованія» Эд. Гуссерля <sup>1)</sup>. Гуссерль отказывается отъ всякаго компромисса съ психологизмомъ; ни нормативность логики, ни «фикція» «сознанія вообще» его не удовлетворяютъ; онъ порываетъ съ нимъ окончательно, доказывая, что ни методъ, ни объектъ логики не имѣютъ ничего общаго съ психологіей.

Въ чемъ выражается характерная черта всякаго психологизма?

Прежде всего въ томъ, что онъ ставитъ истину и познаніе въ исключительную зависимость отъ нашей *субъективной организациіи*. Это миеологическое понятіе является своего рода «virtus dormitiva» всякаго психологизма. Когда мы наталкиваемся на нѣчто для насъ необъяснимое, нашъ разумъ инстинктивно прячется за такія понятія, которыя даютъ ему фиктивное удовлетвореніе.

Эта «игра въ прятки» <sup>2)</sup> со своими понятіями свойственна всякой научной области; еще до сихъ поръ наши научныя понятія нерѣдко продолжаютъ прятаться въ темные уголки миеологическихъ фантазій вродѣ невѣсомыхъ жидкостей, атомовъ, силъ и т. д. Нѣтъ такой области, гдѣ бы эта «игра» была развита сильнѣе, чѣмъ въ области психологіи и теоріи познанія <sup>3)</sup>.

Типичные психологисты, вродѣ Гейманса, строятъ всю свою теорію познанія на этой *миеологійи душевныхъ организациій* <sup>4)</sup>; если же спросить ихъ, что же они собственно подразумѣваютъ подъ этой пресловутой организацией, то они едва ли найдутся дать

<sup>1)</sup> Ed. Husserl. Logische Untersuchungen. 2 B. 1900/1.

<sup>2)</sup> Lipps. Aufgabe der Erkenntnisstheorie. Philos. Monatshefte 16, S. 533, 537.

<sup>3)</sup> Самъ Липпсъ, несмотря на свое ясно выраженное стремленіе изгнать всякій «антропоморфизмъ» и всякую миеологію изъ теоріи познанія, далеко не свободенъ отъ этой «игры»; вводитъ же онъ въ свою логику такія понятія, какъ «душевная организациія» и др. См. напр., его Логіку, пер. Лосскаго, §§ 274—276.

<sup>4)</sup> Heymans. Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. См. стр. 38; 64—65; 90; 181—188; 242 и др.



ей болѣе точное опредѣленіе, чѣмъ то, которое далъ ей Когенъ: «Физико-психическая организація есть только выраженіе, въ которомъ соединены всѣ тѣ опредѣленія, какія *желательно* было бы познать въ отдѣльности: она обозначаетъ поэтому только общій *X* и *знакъ вопроса*» <sup>1)</sup>. Этотъ способъ объяснять извѣстное неизвѣстнымъ, прикрываясь туманомъ неясныхъ понятій, достоинъ мольеровскихъ врачей, но долженъ быть разъ навсегда изгнанъ изъ науки.

Рядъ блестящихъ по своему тонкому остроумію аргументовъ Гуссерля покончилъ, на нашъ взглядъ, окончательно съ теоріей организаціи <sup>2)</sup>. Онъ приводитъ теорію организаціи къ полному абсурду.

1) Психологическія теоріи, стараясь объяснить истину изъ нашей реальной организаціи, должны допустить, конечно, самый фактъ нашей организаціи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ту безусловную истину, что данная организація дѣйствительно существуетъ. Не допустивъ этой истины *безусловно*, безъ всякихъ ограниченій, психологистъ не можетъ вести своего доказательства, такъ какъ *реально* можно объяснять истину только тогда, когда мы предполагаемъ реальную данность организаціи. Слѣдовательно, психологистъ предполагаетъ то, что хочетъ объяснить; онъ хочетъ объяснить *всякую* истину изъ организаціи и предполагаетъ уже ту *безусловную* для него истину, что данная организація дѣйствительно существуетъ.

Если же онъ, выпутываясь изъ этого круга, будетъ утверждать, что и эта истина сама зависитъ отъ организаціи и ея законовъ, то его нетрудно довести *ad absurdum*. Согласимся, что высшей предпосылкой всякаго объясненія, его принципомъ, можетъ быть только опредѣленное истинное положеніе и отнюдь не самый реальный процессъ или объективный законъ, лежащій въ основѣ ряда явленій, подлежащихъ объясненію. Сама реальность, разумѣется, не можетъ быть предпосылкой или принципомъ объясненія, такъ какъ эту функцію можетъ выполнить только опредѣленное сужденіе; не сама сила тяжести служить, конечно, предпосылкой или принципомъ при объясненіи небесныхъ явленій, а лишь опредѣленное сужденіе, выражающее сущ-

<sup>1)</sup> Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. S. 210.

<sup>2)</sup> Log. Untersuch. S. 116—122. В I.

ность этой силы; реальность всегда остается реальностью и никогда не может выполнять логических функций. Это положение очевидно; оно просто устанавливает различие двух несоизмеримых понятий. Теперь докажемъ, что психологистъ долженъ отрицать это самоочевидное положение. Его задача—объяснить истину изъ законовъ организаци; высшей предпосылкой при его объясненіи служитъ истина, что данная организациа и ея законы дѣйствительно существуютъ; болѣе высокой предпосылки при его объясненіи нѣтъ и быть не можетъ; это его исходный пунктъ; однако, самый этотъ исходный пунктъ требуетъ своего объясненія, такъ какъ онъ тоже есть истина и, слѣдовательно, зависитъ отъ организаци. Въ чемъ же мы будемъ искать объясненія этой истины? Предпосылки мы уже никакой не можемъ сдѣлать, такъ какъ сама эта истина является высшей изъ возможныхъ предпосылокъ при данномъ объясненіи. Ея объясненіе можетъ лежать только въ самыхъ законахъ организаци, въ самомъ фактѣ существованія; что невозможно, такъ какъ мы согласились, что принципомъ объясненія можетъ быть только опредѣленная истина о фактѣ, а не самый фактъ.

Это запутанное доказательство выражено Гуссерлемъ крайне туманно въ слѣдующей формулировкѣ: «Та истина, что данная организациа и ея законы дѣйствительно существуютъ, должна бы была черпать свое реальное объясненіе изъ того, что эти законы дѣйствительно существуютъ, при чемъ принципы, по которымъ протекаетъ объясненіе, должны были бы быть тождественными съ самими законами—что является полной нелѣпостью» <sup>1)</sup>.

2) Второй аргументъ состоитъ въ слѣдующемъ:

Міръ зависитъ отъ нашего познанія, онъ есть продуктъ познанія. Но все наше познаніе, поскольку оно истинно, зависитъ отъ нашей организаци, слѣдовательно, и реальный міръ зависитъ отъ нея же. Но вѣдь сама наша организациа есть лишь часть міра, образовавшаяся естественнымъ путемъ въ процессѣ его развитія, слѣдовательно, желая объяснить міръ, мы уже предполагаемъ его въ лицѣ нашей организаци. «Такимъ образомъ мы ведемъ невинную игру: изъ міра развивается человѣкъ, а изъ человѣка міръ; Богъ творитъ человѣка, а человѣкъ Бога» <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Стр. 120 Т. I.

<sup>2)</sup> Стр. 121.

Возраженіе касается мнимаго противорѣчія между двумя грандіозными міровоззрѣніями современности, между эволюціонизмомъ и критицизмомъ. Міръ, согласно послѣднему, есть продуктъ нашей субъективной познавательной дѣятельности; формы познанія суть условія возможности міра. Однако, само сознаніе со всѣми своими формами есть въ свою очередь реальный продуктъ этого міра; оно появляется на опредѣленной ступени его развитія; когда-нибудь его не было и когда-нибудь оно снова исчезнетъ. Сознаніе есть только эпизодъ въ жизни міра. Какимъ же образомъ міръ можетъ быть продуктомъ своего собственнаго произведенія? Какъ можетъ законъ причинности (какъ форма сознанія) развиваться по закону причинности же?—Логическій кругъ!

Критицизмъ ложно понятый, какъ трансцендентальный психологизмъ, безусловно уничтожается этимъ возраженіемъ; всякая система теоріи познанія, рассматривающая «сознаніе вообще» со всѣми его формами и законами, какъ опредѣленную реальную организацію, разрушается этой аргументаціей. Но въ томъ-то и дѣло, что «сознаніе вообще» и трансцендентальныя формы нашего познанія не есть нѣчто реальное, что могло бы возникнуть или уничтожиться. Значимость категорій сознанія не могла возникнуть постепенно изъ міра, такъ какъ «ихъ значимость вообще дѣлаетъ впервые возможнымъ понятіе міра, въ которомъ что-нибудь постепенно возникаетъ» <sup>1)</sup>. Для Гуссерля самого міръ возможенъ только какъ объектъ истины; безъ истины нѣтъ никакого предмета и, слѣдовательно, и міра. Однако, это утвержденіе не дѣлаетъ міръ реальнымъ продуктомъ нашей субъективной дѣятельности и вообще какой бы то ни было дѣятельности. Истина, которая дѣлаетъ возможнымъ самое понятіе міра, сама не принадлежитъ къ міру и не возникаетъ постепенно въ процессъ его развитія; она вѣчна и неизмѣнна, потому что внѣвременна. Слѣдовательно, приведенное возраженіе отнюдь не касается критическаго апріоризма вообще, а только извращенныхъ формъ его, приближающихся къ психологизму. Эволюціонная теорія стоитъ въ противорѣчій только съ такимъ критицизмомъ, который самъ запутывается въ сѣтяхъ психологистическихъ противорѣчій; правильно понятый критицизмъ не противорѣчитъ ей, но даетъ ей, какъ всякой теоріи, ея философское обоснованіе.

<sup>1)</sup> Rickert. Gegenstand der Erkenntniss. S. 202.

3) Третій аргументъ. Если релятивизмъ ставитъ истину въ зависимость отъ организациі, то, допуская логически возможность всякой организациі, какъ бы странно она ни была устроена, онъ долженъ допустить возможность такихъ существъ, которыя на основаніи своей собственной организациі стали бы отрицать свое собственное существованіе; но вѣдь отрицаніе есть истина, а истина возможна для нихъ только при допущеніи ихъ бытія! Какъ бы мы стали относиться къ самому факту ихъ существованія? Существуютъ они дѣйствительно или только для насъ людей? Если допустимъ теперь, что всѣ мыслящія существа, кромѣ даннаго рода самихъ себя отрицающихъ, исчезаютъ, какъ въ такомъ случаѣ долженъ быть рѣшенъ вопросъ объ ихъ существованіи? «Мысль о томъ, — говоритъ Гуссерль, — что небытіе какой-нибудь специфической организациі имѣетъ свое основаніе въ этой самой организациі — полное противорѣчіе». Обосновывающая истину, слѣдовательно, существующая организациія должна на ряду съ другими истинами обосновывать и истину своего собственного небытія!

Таковы три наиболѣе существенные пункта въ критикѣ Гуссерлемъ теоріи организациі. Предположеніе этого неизвѣстнаго X для объясненія возможности истиннаго познанія ведетъ гносеологію къ полному абсурду и запутываетъ ее въ безысходныхъ противорѣчіяхъ. Какъ принципъ объясненія, организациія должна быть сдана въ архивъ вмѣстѣ съ жизненными силами и невѣсомыми жидкостями. Принятіемъ этого неизвѣстнаго X, этой мистической организациі и ея скрытыхъ формъ-силъ, мы ни въ коемъ случаѣ не создаемъ себѣ теоріи познанія, а только «миеологію познанія» <sup>1)</sup>. Однако, роль организациі въ новѣйшихъ теоріяхъ психологизма не ограничивается этой ролью объяснительнаго принципа. Этотъ неизвѣстный X оказывается въ теоріи познанія опаснѣе, чѣмъ гдѣ-либо.

Мысля первоначально этотъ X, какъ нѣчто абсолютно неизвѣстное, психологистъ по мѣрѣ надобности начинаетъ надѣлать его общими свойствами, мнимо способствующими объясненію его проблемъ. Онъ начинаетъ мыслить его не какъ совокупность элементовъ, подлежащихъ объясненію, а какъ совокупность прин-

<sup>1)</sup> Palagyi. Logik auf dem Scheidewege. S. G. Самъ Palagyi далеко не избѣгаетъ этой „миеологіи“ такъ же, какъ Липпсъ своей „игры въ прятки“. См., напр., стр. 2411.

циповъ, *согласно съ которыми* должно протекать объясненіе въ теоріи познанія. Онъ начинаетъ играть для психологиста роль его символа вѣры; онъ становится для него равнозначнымъ съ *требованіемъ* объяснить наше познаніе изъ естественныхъ законовъ психической природы. Психологистъ не исключаетъ познаніе и истину изъ общей системы природы; онъ требуетъ естественнаго ихъ объясненія, требуетъ физики <sup>1)</sup> или химіи <sup>2)</sup> мышленія. «Организація» опасна не какъ принципъ объясненія (какъ таковой она является продуктомъ научной наивности, своего рода *алхиміей* познанія); она опасна какъ символъ этого требованія естественно-научнаго, эмпирическаго объясненія познанія; она опасна, поскольку въ ней выражается, или лучше ею олицетворяется вполне опредѣленный методъ гносеологическаго изслѣдованія; она угрожаетъ превратить истину и знаніе въ функцію естественныхъ, дѣйствительныхъ психическихъ процессовъ. Поэтому недостаточно указать психологисту на ненаучность его объясненія; надо окончательно разбить его требованія, показать неосновательность его основныхъ тенденцій. Эти основныя тенденціи психологизма заключаются въ его стремленіи понять истину и познанія какъ психическіе факты, съ точки зрѣнія ихъ причиннаго происхожденія; для психологиста истина есть часть дѣйствительности, и задача теоріи познанія сводится для него къ изслѣдованію общечеловѣческихъ причинъ возникновенія сужденій съ характеромъ истинности или очевидности <sup>3)</sup>.

Аргументы психологическаго направленія можно представить приблизительно въ слѣдующемъ видѣ:

Истина выражается всегда въ сужденіи; сужденіе же есть опредѣленная психическая функція, протекающая по опредѣленнымъ естественнымъ законамъ; внѣ сужденія нѣтъ истины; она всегда субъективна; какъ нѣчто объективное, она существуетъ лишь символически въ видѣ написанныхъ предложеній. «Сужденіе, какъ таковое, имѣетъ существованіе только въ живомъ процессѣ сужденія, въ актѣ мыслящаго индивидуума, который совершается внутренно въ опредѣленный моментъ». «Объективное бытіе никогда не принадлежитъ самому сужде-

1) Lipps. Die Aufgabe d. Erkenntnisstheorie. S. 531.

2) Heymans. Gesetze und Elemente. S. 26.

3) Тамъ же. Стр. 3, 9, 22, 24, 26, 97.

нію, а лишь его чувственному знаку, высказанному или написанному предложению 1)). Истина, слѣдовательно, всецѣло зависитъ отъ нашего субъекта, ибо только въ немъ и существуетъ. Логика не имѣетъ никакого другого объекта кромѣ нашихъ психическихъ процессовъ и функций; но что отличаетъ ее отъ психологіи есть ея практическая тенденція—создать, сообразуясь съ законами нашего естественнаго мышленія, нормы для правильнаго пользованія имъ; въ своей же теоретической части она есть лишь «спеціальная вѣтвь психологіи» 2)); ея задача сводится къ изслѣдованію сущности той функции, для которой въ практической части устанавливаются опредѣленные правила. Всѣ основные законы и формы нашего мышленія выражаютъ не что иное, какъ самую сущность нашего духа. Такъ, напр., основной законъ логики, законъ противорѣчія, выражаетъ, по Зигварту, сущность нашей психической функции отрицанія. Отрицаніе не есть отдѣльная форма сужденія; оно выражаетъ лишь особый способъ нашего отношенія къ утвердительному сужденію 3)); отсюда непосредственно слѣдуетъ психологическая невозможность одновременнаго утвержденія и отрицанія одной и той же теоретической зависимости; мы не можемъ въ одно и то же время къ одному и тому же объекту относиться различнымъ образомъ; если мы чего-либо желаемъ, то мы не можемъ того же самаго въ то же время и въ томъ же отношеніи не желать; если мы выражаемъ по поводу опредѣленнаго предложенія свое отрицательное къ нему отношеніе, то мы не можемъ въ тотъ же моментъ относиться къ нему иначе, т.-е. утверждать, что и выражается иными словами въ извѣстной формулѣ, что два предложенія А есть В и А не есть В не могутъ быть одновременно истинными. Эту психологическую невозможность и выражаетъ законъ противорѣчія; онъ разъясняетъ намъ только значеніе отрицанія и «формулируетъ его сущность и смыслъ въ предложеніи..., которое имѣетъ только ту цѣнность, что оно доводитъ до сознанія того, кто употребляетъ отрицаніе, его собственное дѣйствіе» 4)).

1) Sigwart. Logik. I, 27.

2) J. St. Mill. An Examination of Sir W. Hamiltons Philosophy. 461.  
Липсъ Логика, 83.

3) Sigwart. Logik. I, 155 ff.

4) Sigwart. Logik. I, § 23 s 189.

Тотъ же психологическій отпечатокъ носить на себѣ, по Зигварту, и всѣ основные законы логики; «законъ основанія и слѣдствія, напр., соотвѣтствуетъ закону противорѣчія, какъ основной законъ функционированія нашего мышленія». Такимъ образомъ высшія истины, отъ которыхъ зависитъ все наше познаніе, такъ какъ оно рушится вмѣстѣ съ ними, принимаютъ относительный характеръ; онѣ выражаютъ природу *нашего* мышленія, коренятся въ организациі *нашего* духа. Отсюда естественный выводъ: всякая истина обладаетъ всеобщностью и необходимостью только для насъ людей или для подобныхъ же видовъ мыслящихъ существъ; иная организациа—иные и законы мышленія, иныя и истины. *Для насъ* прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками; для какихъ-нибудь существъ, живущихъ на поверхности шара и имѣющихъ случайнымъ образомъ содержаніе только шарообразныхъ поверхностей, такимъ кратчайшимъ разстояніемъ будетъ дуга большого круга. Кто же правъ? Разумѣется, отвѣчаетъ психологистъ, ни тотъ, ни другой абсолютно и каждый для себя; не можемъ же мы всѣхъ мыслящихъ и созерцающихъ существъ связывать тѣми же самыми условіями созерцанія, какія присущи нашему духу; мы созерцаемъ всѣ вещи въ трехмѣрномъ пространствѣ, и для насъ имѣетъ значеніе Эвклидова геометрія; но гдѣ-нибудь возможны такія существа, форма содержанія которыхъ есть четырехмѣрное пространство; для нихъ наша геометрія теряетъ всякій смыслъ; они пользуются какой-нибудь изъ метагеометрическихъ системъ. Все зависитъ отъ того, какъ кто устроенъ.

Напрасно стараются опровергнуть психологизмъ ссылкой на нормативность логики. Наиболѣе распространенное въ настоящее время воззрѣніе устанавливаетъ различіе между психологіей и логикой только какъ методологическое <sup>1)</sup>. Объектъ изслѣдованія въ обѣихъ наукахъ одинъ и тотъ же; каждая изъ нихъ подходит къ нему лишь съ различныхъ точекъ зрѣнія и съ различными цѣлями. Психологія *объясняетъ* намъ естественный механизмъ нашего мышленія; логика *оцѣниваетъ* продукты его съ точки зрѣнія опредѣленныхъ требованій; одна описываетъ, какъ мы *дѣйствительно мыслимъ*, другая указываетъ намъ, какъ мы

1) Зигвартъ, Лотце. Въ особенно ясной формулировкѣ это нормативное направленіе выражено у Виндельбанда: Прелюдія.

*должны мыслить*, если хотимъ достигнуть истины. «Психологическіе законы суть принципы объясняющей науки», законы же логики суть «нормы», т.-е. «правила оцѣнки» <sup>1)</sup>. Всякій актъ мышленія стоитъ подъ вліяніемъ этого «двойного законодательства»; съ одной стороны, онъ является естественнымъ продуктомъ нашей психологической жизни, причиной среди другихъ причинъ; съ другой—онъ разсматривается съ точки зрѣнія его отношенія къ системѣ научныхъ цѣлей; логика разсматриваетъ всякій актъ познанія не какъ часть природы, а только какъ одинъ изъ членовъ телеологической организаціи царства истинъ, предоставляя психологіи изслѣдовать вопросъ объ его происхожденіи и причинной зависимости. Какъ принципы оцѣнки, законы логики по существу отличны отъ законовъ психологіи; въ «нормѣ» проявляется практическая, оцѣнивающая сторона нашего я, которая своей телеологической сущностью возвышаетъ ихъ надъ сферой эмпирическихъ законовъ и переноситъ ихъ изъ области относительнаго въ область абсолютнаго.

Этотъ *норматизмъ* ни въ какомъ случаѣ не можетъ спасти логику отъ психологизма именно потому, что онъ въ основѣ своей содержитъ неизбѣжный *психологизмъ*.

Законы логики, какъ таковые, отнюдь не суть нормы для правильнаго мышленія <sup>2)</sup>. Какъ всякое теоретическое предложеніе, они могутъ быть *употребляемы* для нормированія, т.-е. для созданія нормативныхъ положеній, *но сами по себѣ*, по своему внутреннему смыслу они суть чисто теоретическія истины. Возьмемъ для примѣра основной законъ логики—законъ тождества: А есть А. Этотъ законъ высказываетъ только, что *содержаніе* какого-либо понятія всегда тождественно съ самимъ собою; онъ не выражаетъ никакихъ требованій и не предъявляетъ къ намъ никакихъ требованій; для того, чтобы правильно мыслить, я долженъ, конечно, слѣдовать этому закону; но *самъ по себѣ онъ вовсе не предполагаетъ моего желанія правильно мыслить*; онъ истиненъ самъ по себѣ, совершенно независимо отъ моихъ желаній. Для того, чтобы правильно *считать*, я тоже долженъ слѣдовать алгебраическимъ законамъ; изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что алгебраическіе законы суть *нормы правильнаго счета*. Всякій

1) Windelband. Präludien, III Aufl. 257.

2) Log. Unters. В I, 155—167.



алгебраическій законъ можетъ превратиться въ норму для правильного счисленія; но самъ по себѣ онъ остается чисто теоретическимъ закономъ, не содержащимъ въ себѣ никакой мысли нормированія. «Нужно строго различать, говоритъ Гуссерль, — законы, которые только *служатъ* для нормированія, и правила, которыя *сами содержатъ* мысль объ этомъ нормированіи». Всякое теоретическое предложеніе можетъ получить нормативную формулировку, оставаясь по существу чисто теоретическимъ. «Логическіе законы отнюдь не представляютъ исключенія изъ этого правила» <sup>1)</sup>. Нельзя просматривать разницу между «*собственнымъ содержаніемъ*» закона и его «*практическимъ примѣненіемъ*». Логическіе законы сами по себѣ не суть нормы, а только могутъ *служить* въ качествѣ нормъ для нашихъ психическихъ процессовъ; они ни въ какомъ случаѣ не являются законами для психическаго <sup>2)</sup>; будучи таковыми, они должны были бы предполагать психическое бытіе, и ихъ познаніе зависѣло бы отъ познанія этого бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и истинность логики—отъ истинности психологіи. Всякая формулировка логическихъ законовъ *только* какъ правилъ для нормированія психическихъ процессовъ <sup>3)</sup> ведетъ поэтому неизбѣжно къ психологизму; ибо для того, чтобы знать, какъ мы должны мыслить, намъ нужно прежде знать, какъ мы дѣйствительно мыслимъ. Законы для психическаго имѣютъ неизбѣжно психологическую фундировку. Такимъ образомъ «нормативная логика» не только не разрушаетъ психологизма, но неизбѣжно ведетъ къ нему.

Мы уже сказали, что психологиста мало привести *ad absurdum*, надо въ корнѣ разрушить его основныя тенденціи, выражающіяся въ требованіи примѣненія методовъ естественно-научнаго изслѣдованія къ процессамъ познанія истины. Прimitивное философское сознаніе (а на этой ступени именно и стоитъ психологизмъ) не знаетъ иныхъ предметовъ, кромѣ дѣйствительныхъ, и не умѣетъ относиться къ нимъ иначе, чѣмъ съ точки зрѣнія естественно научнаго объясненія. Предметомъ теоріи познанія является наука и ея идеальныя законы; но для психологиста

<sup>1)</sup> Стр. 157.

<sup>2)</sup> Log. Unters. В I, 69—74.

<sup>3)</sup> Виндельбандъ формулируетъ понятіе нормы слѣд. образомъ: „Eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung“. Präludien. S. 263.

наука превращается въ «комплексъ психическихъ переживаній» <sup>1)</sup>, а ея законы—въ «абстракціи отъ фактическихъ процессовъ мышленія» <sup>2)</sup>. Отрицаніе всего истинно идеальнаго, стремленіе къ природѣ, къ дѣйствительности, къ «естественному» есть основная тенденція психологизма.

Эти эмпирическія тенденціи его являются результатомъ одного изъ самыхъ опасныхъ психологическихъ предразсудковъ, противъ котораго возставалъ уже Volzано и позднѣе боролся съ успѣхомъ Herbart.

Для поддержанія своихъ взглядовъ психологистъ всегда ссылается на фактическое содержаніе логики. О чемъ въ ней постоянно идетъ рѣчь? О сужденіяхъ, понятіяхъ, заключеніяхъ, основаніяхъ и т. д. Развѣ все это не психическіе факты, не душевныя переживанія? Всюду находимъ мы въ логикѣ психическія дѣятельности или ихъ продукты, какъ объекты практическаго нормированія. Какъ можетъ быть оправдано стремленіе къ «очищенію» логики отъ психологіи, если логика, «поскольку она вообще есть наука, является только частью или вѣтвью психологіи?» «Своими теоретическими основаніями она вполнѣ обязана психологіи и именно психологіи познанія».

Какъ бы ни казалось все это очевиднымъ, оно *должно* быть ложнымъ; этому учатъ нелѣпыя слѣдствія, неизбѣжно сопряженныя съ психологизмомъ, на которыя мы указывали уже выше. Но теперь дѣло не въ слѣдствіяхъ, а наоборотъ въ самыхъ основаніяхъ, въ предпосылкахъ. Логика, конечно, трактуетъ о сужденіяхъ, заключеніяхъ, о разумѣ и разсудкѣ; однако, «будетъ глубокимъ заблужденіемъ, если на этомъ основаніи будутъ ожидать въ логикѣ изслѣдованій о томъ, по какимъ *душевымъ законамъ* происходитъ... наше мышленіе» <sup>3)</sup>. Законы, по которымъ протекаетъ наша душевная дѣятельность, отнюдь не тождественны съ логическими законами; уже наличность логически неправильнаго, т.-е. несогласнаго съ этими законами мышленія <sup>4)</sup>, свидѣ-

1) Heymans. S. 23.

2) Тамъ же, стр. 52, 59.

3) Herbart. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. В IV, S. 67 der Gesamtausgabe v. Kehrbach.

4) Правда, Геймансъ, возражая Гуссерлю, отрицаетъ вообще фактъ неправильнаго мышленія, стараясь доказать, что неправильное мышленіе есть въ сущности незаконченное „лѣвивое“ мышленіе; онъ отрицаетъ возможность

тельствуетъ объ этомъ. Но даже и въ томъ случаѣ, если бы мы не были въ состояніи мыслить иначе, чѣмъ логически, если бы мы достигли того идеальнаго совпаденія «обоихъ законодательствъ», которое Виндельбандъ <sup>1)</sup> считаетъ цѣлью человѣческаго развитія, тогда «сознаніе нормы» будетъ единственной причиной опредѣленія нашихъ мыслительныхъ и волевыхъ процессовъ, — даже тогда законы логики и этики не будутъ совпадать съ естественнымъ закономъ нашего мышленія и хотѣнія. Нельзя смѣшивать «содержаніе закона» съ фактомъ признанія его въ сознаніи, съ фактомъ «сужденія о немъ» <sup>2)</sup>; послѣднее есть психическая реальность и, какъ таковая, въ качествѣ «мотива мышленія» можетъ причинно обусловливать нашу психическую жизнь *согласно* съ содержаніемъ закона. Само же содержаніе, та истина, которая «должна быть доведена до сознанія», отнюдь не есть психическая реальность и ни въ коемъ случаѣ не можетъ стать звеномъ въ цѣпи психическихъ причинъ. Такъ же, какъ механическіе законы, по которымъ протекаетъ счетъ въ счетной машинѣ не тождественны съ самими законами счета, такъ же и механизмъ нашего мышленія отнюдь не тождественъ съ логическимъ схематизмомъ.

Съ точки зрѣнія психологизма математическіе законы точно также должны бы были быть психологическими законами <sup>3)</sup>. Въдѣ число дано намъ только въ процессахъ считанія; сложеніе, вычитаніе, дифференцированіе и интегрированіе производятся тоже черезъ посредство нашей психической дѣятельности; однако, никому не придетъ въ голову превратить на этомъ основаніи дифференціальное исчисленіе въ отдѣлъ психологіи. «Математикъ только улыбнется, если ему пожелаютъ навязать психологическія изысканія, якобы способствующія его изслѣдованіямъ». «Съ процессами счета и съ ариѳметическими операціями, какъ фактами, какъ временно опредѣленными психическими актами,

сознательной логической неправильности (стр. 66—67). Суть дѣла отъ этого мало мѣняется. Безсознательно-неправильное заключеніе *логически* остается все-таки неправильнымъ заключеніемъ, и ложная предпосылка, хотя бы она была сдѣлана безсознательно, всегда остается ложной. Фактъ не психологически, а логически неправильнаго мышленія остается непоколебленнымъ этимъ психологическимъ анализомъ неправильности.

<sup>1)</sup> Windelband. Präludien. Normen und Naturgesetze. S. 284—285.

<sup>2)</sup> Log. Unters. S. 66; 67—68; 71; 75.

<sup>3)</sup> Тамъ же S. 168—169.

имѣеть дѣло, разумѣется, психологія. Она есть эмпирическая наука о психическихъ фактахъ вообще. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ ариеметикой. Область ея изслѣдованій извѣстна; она вполне опредѣлена посредствомъ извѣстнаго намъ идеальнаго ряда: 1, 2, 3... Объ индивидуальныхъ фактахъ, о временной опредѣленности нѣтъ въ этой области никакой рѣчи». «Число 5 отнюдь не совпадаетъ съ моимъ или чѣмъ-нибудь инымъ актомъ считанія 5-ти» <sup>1)</sup>. Число есть внѣвременное, идеальное единство, совершенно независимое отъ чьего бы то ни было сознанія. Математика создаетъ не мои акты считанія, а самыя числа, какъ идеальныя единства, мы сказали бы, какъ развѣтвленія математическихъ категорій. Точно также и логика не имѣеть никакого дѣла съ моими сужденіями о законахъ истины, а только съ самими этими законами. Не актъ познанія истины интересуеть логику, а сама истина, какъ таковая, и ея идеальныя законы.

Основная ошибка всякаго психологизма состоитъ въ томъ, что онъ относится къ истинѣ какъ къ психическому факту, смѣшивая истинный смыслъ сужденія, его содержаніе съ самымъ актомъ сужденія. Здѣсь лежитъ источникъ всѣхъ его заблужденій; отсюда проистекають и всѣ его эмпирическія требованія. Если истина есть фактъ, то она и должна быть изслѣдуема какъ фактъ, т.-е. методомъ эмпирическихъ наукъ.

Нѣтъ ничего абсурднѣе, съ точки зрѣнія Гуссерля, какъ придавать истинѣ характеръ факта <sup>2)</sup>. Фактическій характеръ имѣеть только наше познаніе истины, отнюдь не сама истина. Всякій фактъ имѣеть временный индивидуальный характеръ; онъ возникаетъ и исчезаетъ, онъ можетъ стоять въ причинной связи съ другими фактами; онъ самъ явился, какъ результатъ нѣкоторыхъ реальныхъ условій, и въ свою очередь является условіемъ для другихъ фактовъ; онъ является звеномъ въ безконечной цѣпи причинъ и слѣдствій и подчиненъ закону желѣзной необходимости естественнаго развитія. Все это звучитъ полнымъ абсурдомъ въ примѣненіи къ понятію истины; она не есть нѣчто временное, не можетъ служить причиной чьего-нибудь, не можетъ ни возникнуть, ни уничтожиться. Сумма двухъ угловъ въ теугольникѣ всегда равна была двумъ прямымъ, даже тогда,

<sup>1)</sup> Стр. 170.

<sup>2)</sup> Стр. 119.

когда родъ человѣческой еще ничего не зналъ ни о треугольникахъ, ни о прямыхъ углахъ,—и всегда будетъ равна имъ. Это положеніе никогда не можетъ потерять своего истиннаго характера въ примѣненіи къ трехмѣрному пространству; могутъ исчезнуть всѣ существа, созерцающія вещи въ этомъ пространствѣ, вмѣстѣ съ ними можетъ исчезнуть и сама эта форма (допустимъ это!), та истина, что въ трехмѣрномъ пространствѣ сумма угловъ въ треугольникѣ равна  $2\pi$  никогда не можетъ потерять своего значенія.

Едва ли кто-нибудь станетъ серьезно утверждать, что истинность закона Ньютона возникла только тогда, когда онъ его открылъ, что до него этотъ законъ не былъ истиннымъ <sup>1)</sup>). Возникать и исчезать можетъ только актъ познанія истины, не сама истина. Истинность сужденія:  $2 \times 2 = 4$  не возникаетъ и не исчезаетъ вмѣстѣ съ появленіемъ въ моей головѣ этого сужденія; послѣднее вызвано во мнѣ опредѣленными условіями, создано опредѣленными причинами по законамъ моей психики. Истина же стоитъ внѣ сферы дѣйствія закона причинности; въ приложеніи къ ней онъ теряетъ всякій смыслъ; причинно обусловлены лишь мои *переживанія*, но отнюдь не истинность высказываемыхъ мною сужденій; она можетъ быть логически обоснована, но ни въ какомъ случаѣ не причинно обусловлена. Истина не содержится во мнѣ и не зависитъ отъ меня или отъ моей организациі; это ясно уже изъ того, что есть цѣлый рядъ истинъ, о которыхъ мы еще ничего не знаемъ, а можетъ быть и никогда не узнаемъ, такъ какъ онѣ превосходятъ силу нашего познанія. Возможно, что другія существа, иначе устроенныя, имѣютъ большій познавательный кругозоръ, что они могутъ схватывать такія истины, которыя намъ совершенно недоступны. Тѣмъ не менѣе тѣ истины; очевиднымъ познаніемъ которыхъ мы обладаемъ, не могутъ потерять своего истиннаго характера, не могутъ стать ложными, кто-бы ихъ ни познавалъ,—люди, ангелы или самъ Богъ <sup>2)</sup>); *то, что истинно, то истинно само по себѣ*, независимо ни отъ какой организациі. Возможны, конечно, существа, для которыхъ наши истины окажутся недоступными и которыя имѣютъ, если не меньшій, то, по крайней мѣрѣ, совершенно иной логическій кру-

<sup>1)</sup> Стр. 128.

<sup>2)</sup> Стр. 117.

гозоръ; это не значить, что тѣ истины, которыя для насъ имѣютъ очевидное значеніе, становятся для нихъ ложными; они просто не имѣютъ о нихъ никакого представленія.

Вообще, истина существуетъ не для *кого-нибудь*; это лишь неправильный способъ выраженія; *истина есть истина сама по себѣ*; она есть *идеальное логическое единство*, свободное отъ всякаго отношенія къ какой бы то ни было познавательной организаціи, свободное вообще отъ обязательнаго отношенія къ познающему субъекту <sup>1)</sup>. Въ существѣ ея вовсе не лежитъ *требованіе* быть сознанной и познанной; въ ней заключается только *«возможность реализоваться въ актахъ познанія»*; но она отнюдь не *выражаетъ* *требованія и долженствованія этой реализаціи*.

Съ этой точки зрѣнія рушится ученіе объ истинѣ, какъ *цѣнности*. Въ основѣ этого ученія неправильный взглядъ на сущность сужденія, какъ на «признаніе цѣнности», какъ на оцѣнку. Всякое сужденіе, являясь съ одной стороны теоретической связью нашихъ представленій, включаетъ въ себя, согласно этому ученію, съ другой стороны, поскольку оно претендуетъ на истину, оцѣнку, и такимъ образомъ та «практическая сторона нашего я», которая проявляется въ нормѣ, участвуетъ и во всякомъ сужденіи. Это ученіе Виндельбанда <sup>2)</sup> о практической сущности сужденія <sup>3)</sup> легло въ основу риккертской теоріи познанія, согласно которому познаніе есть «признаніе или отрицаніе» трансцендентной цѣнности <sup>4)</sup>; поэтому абсолютная цѣнность истины въ формѣ *«трансцендентнаго долженствованія»* обнаруживается во всякомъ сужденіи, являясь его трансцендентальной основой. Къ сущности всякаго сужденія, къ его логическому *«смыслу»* принадлежитъ занятіе опредѣленной позиціи <sup>5)</sup> къ этой трансцендентной цѣнности. Эта цѣнность есть предметъ познанія, есть истина, есть трансцендентное долженствованіе. Нормативное направленіе достигаетъ въ Риккертѣ своего апогея. Въ его системѣ находитъ выраженіе и завершеніе старая платоновская мысль о приоритетѣ «высшаго блага» надъ бытіемъ и истиной <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> См. стр. 100, 117, 131, 184 ff.

<sup>2)</sup> Зачатки его мы находимъ уже у Зигварта въ его ученіи объ отрицаніи и у Б. Эрдмана.

<sup>3)</sup> Windelband. Präludien. Was ist Philosophie. S. 31—33.

<sup>4)</sup> Rickert. Gegenstand der Erkenntniss. Kap. III, § III, IV und Kap. IV, § I.

<sup>5)</sup> Stellungnahme zu einem Werthe.

<sup>6)</sup> Plato. Republik. VI, 509 B.

Истина является одной изъ разновидностей моральнаго долга. Практическая, моральная воля «логически предшествуетъ волѣ къ истинѣ <sup>1)</sup>. Истина есть абсолютная цѣнность *κατ'ἑξῆς*; на мѣсто ея теоретической сущности-значимости ставится ея практически-моральная сущность-цѣнность.

Съ точки зрѣнія Гуссерля мы должны отнести риккертовскую теорію познанія къ психологическимъ направленіямъ. Психологизмъ Риккерта скрытъ въ его предпосылкахъ и прежде всего въ ученіи объ сужденіи, какъ оцѣнкѣ. Оцѣнка и цѣнность всегда предполагаютъ *оцѣнивающаго субъекта*, хотя бы въ видѣ «сознанія вообще», истина же *трансцендентна* всякому сознанію; она есть чистая логическая значимость, ни отъ какого сознанія независимое единство. Сама по себѣ она не является цѣнностью; цѣнностью она становится только въ ея *отношеніи* къ признающему и этическому сознанію, при чемъ это отношеніе не является для нея существеннымъ. По существу своему она *аморальна*; она остается истиной совершенно независимо отъ признанія ея кѣмъ-нибудь, и остается вовсе *не въ видѣ «вѣлнія»*, а въ видѣ чисто теоретическаго смысла сужденія, *въ видѣ ея логическаго содержанія* <sup>2)</sup>. «Истина есть истина сама по себѣ, а не для кого-нибудь». Реальная возможность ея познанія кѣмъ-нибудь, ея реализація въ какомъ-нибудь мыслящемъ субъектѣ является для нея случайнымъ и побочнымъ обстоятельствомъ. Сама по себѣ она является вѣвременною и трансубъективнымъ идеальнымъ

1) Rickert. Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 697 ff.

2) Ученіе Канта о приматѣ практическаго разума надъ теоретическимъ логически несостоятельно уже по одному тому, что всякое «вѣлніе» практическаго разума, предполагая, съ одной стороны, повинующагося субъекта, предполагаетъ, съ другой стороны, какъ чисто формальный факторъ, нѣкоторое *содержаніе* «вѣлнія», какъ чисто *теоретическое* единство. Это содержаніе не можетъ быть *продуктомъ* вѣлнія, такъ какъ оно возникаетъ лишь въ дѣятельности субъекта, подчиняющагося этому вѣлнію. *Нельзя вѣлнить* признавать *вѣлніе*; можно только *вѣлнить* осуществить *ничто* (напр. истину), признавая это вѣлніе. Это *ничто* должно быть дано, какъ *идея* теоретическаго разума до всякаго вѣлнія, въ качествѣ логическаго идеальнаго единства, подлежащаго реализаціи. Всякое «вѣлніе» должно первоначально *знать*, что оно *вѣлнить*; безъ этого *теоретическаго* знанія объекта вѣлнія *логически* *немыслимъ* самъ актъ вѣлнія и, слѣдовательно, безъ теоретическаго разума—практической. «Трансцендентный долгъ» повѣлываетъ намъ реализовать истину; для этого должно быть дано *теоретическое* различіе между истиной и ложью, иначе его вѣлніе будетъ пустой формальной тавтологіей.

единством; она обладает идеальным бытіем—значимостью въ логическомъ царствѣ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идей. Она не «существуетъ» нигдѣ, ни въ мірѣ, ни въ какомъ-нибудь *τόπος οὐραίνος*, ни въ божественномъ духѣ; она не витаетъ «гдѣ-то въ пустотѣ», а принадлежитъ къ области «абсолютныхъ логическихъ значимостей», «къ безвременному царству вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идей» <sup>1)</sup>, въ которомъ міръ со всѣми перипетіями своей вѣчной измѣняемости находитъ свое идеальное отраженіе. «Если нѣтъ никакихъ мыслящихъ существъ, если они вообще исключены порядкомъ вещей и, слѣдовательно, реально невозможны—или если для опредѣленнаго класса истинъ нѣтъ существъ, которыя были бы способны ихъ познать—тогда остаются эти идеальныя возможности безъ выполненной дѣйствительности; тогда схватываніе, познаніе, сознаваніе истинъ нигдѣ и никогда не реализуется. Но всякая истина сама по себѣ остается тѣмъ, что она есть, сохраняетъ свое идеальное бытіе» <sup>2)</sup>.

Итакъ, истина не есть продуктъ субъективной дѣятельности; субъективны только наши процессы познанія, тѣ акты, которые сообщаютъ смыслъ нашимъ переживаніямъ. Сама истина, какъ идея, лежитъ внѣ сферы всякаго сознанія, будь оно индивидуальнымъ или общимъ—все равно. Въ этомъ лежитъ великая заслуга Гуссерля въ теоріи познанія, что онъ освободилъ истину не только отъ индивидуальной субъективности, но и отъ пресловутаго «сознанія вообще». «Постоянная ссылка,—говоритъ Гуссерль,—на идеальное сознаніе возбуждаетъ непріятное чувство, какъ будто логическіе законы въ сущности обладаютъ значеніемъ только для этого *фиктивного*, идеальнаго случая, вмѣсто эмпирически данныхъ единичныхъ случаевъ». Истины сами по себѣ «не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ этому идеалу» <sup>3)</sup>.

Теперь возникаетъ вопросъ, какъ можетъ истина, сознанію трансцендентная, отъ него абсолютно независимая, неизмѣнная, вступать въ какія бы то ни было отношенія къ сознанію? Какъ можемъ мы своими актами познанія «схватывать» ее, если она въ нихъ никогда не содержится? Какъ можетъ нѣчто трансцендентное «войти» въ наше сознаніе? Какъ мы можемъ «переживать» его? Абсолютная трансубъективность истины дѣлаетъ не-

<sup>1)</sup> Log. Unters. B. I, 130.

<sup>2)</sup> Стр. 130.

<sup>3)</sup> Стр. 100.



возможнымъ ея познаніе! Вѣдь входя въ область сознанія, она перестаетъ быть ему трансцендентной, слѣдовательно, мѣняетъ свою сущность! Но вѣдь мы допустили, что истина абсолютно неизмѣнна и вѣчно трансцендентна!

Однако, это возраженіе, которое погубило философію Платона, отнюдь не касается системы Гуссерля. Мы спрашиваемъ прежде всего: О какомъ отношеніи вы говорили? Какого «схватыванія» вы желаете? Не есть ли это «схватываніе» лишь образный способъ выраженія? Никакого *реального* отношенія между истиной и актомъ познанія нѣтъ и быть не можетъ, такъ какъ истина не есть трансцендентная реальность. Надо умѣть ставить вопросы. Въ данномъ случаѣ вопросъ лишень всякаго смысла; нельзя спрашивать о *реальномъ* отношеніи тамъ, гдѣ оно вообще невозможно. Какимъ, на примѣръ, образомъ четыре лошадиныхъ ноги «схватываютъ» самое число 4? Какой смыслъ имѣетъ въ данномъ случаѣ самый вопросъ нашъ о «схватываніи», «вхожденіи» и т. д.? Никакого. Между четырьмя какими-нибудь предметами и числомъ 4 нѣтъ никакого *реального* отношенія, ни о какомъ *схватываніи* здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Однако, отношеніе между содержаніями этихъ понятій существуетъ; только оно не есть реальное, а исключительно логическое, какое существуетъ вообще между родомъ и видомъ. Четыре предмета суть всегда частный случай общаго понятія четырехъ, такъ же какъ опредѣленный нюансъ краснаго цвѣта есть частный случай «краснаго вообще»; послѣднее «присутствуетъ» въ каждомъ красномъ объектѣ, но только не реально, а логически, такъ же какъ вообще всякое *species* «присутствуетъ» въ своемъ индивидуальномъ предметѣ. Въ томъ же смыслѣ и истина присутствуетъ и схватывается актомъ познанія; отношеніе между истиной и моимъ сужденіемъ точно такое же, какъ отношеніе между «краснымъ вообще» и отдѣльнымъ индивидуальнымъ моментомъ краснаго. «Истину мы не схватываемъ, какъ всякое другое эмпирическое содержаніе, которое всплываетъ и снова исчезаетъ въ процессѣ психическихъ переживаній; она не есть феноменъ среди другихъ феноменовъ; она является переживаніемъ въ томъ совершенно иномъ смыслѣ, въ какомъ вообще *общее, идея* можетъ быть переживаніемъ. Мы сознаемъ ее такъ же, какъ, на примѣръ, сознаемъ красное вообще въ общемъ сознаніи» <sup>1)</sup>). Истина есть «идея»;

<sup>1)</sup> Стр. 128.

она занимает небольшой уголокъ въ обширномъ царствѣ обширныхъ предметовъ; поэтому о реальномъ отношеніи ея къ актамъ нашего познанія не можетъ быть и рѣчи; она не принадлежитъ къ области реальныхъ предметовъ; истина не есть дѣйствительность, такъ же какъ красный цвѣтъ вообще, сознание вообще не есть дѣйствительность.

«Истина есть идея» <sup>1)</sup>. Это положеніе является центральнымъ пунктомъ гуссерлевской философіи. Здѣсь лежитъ то «принципально новое», что вноситъ Гуссерль въ логику. Какъ все принципально новое, оно есть только начало и далеко не свободно отъ противорѣчій.

Въ этомъ положеніи антипсихологизмъ достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта; но въ немъ же заключаются уже и элементы обратнаго паденія къ психологизму. Гуссерль самъ еще далеко не свободенъ отъ упрека въ психологизмъ; и эта *психологическая опасность*, которой до сихъ поръ не избѣгала ни одна теорія познанія, встрѣчаетъ его именно въ томъ пунктѣ, гдѣ онъ, казалось бы, былъ болѣе всего далекъ отъ нея—въ его гениальномъ ученіи объ «идеяхъ».

Для уясненія его теоріи истины или «чистой логики», какъ онъ ее называетъ, мы должны сдѣлать довольно длинное отступленіе въ самыя глубины его философскаго труда—въ его ученіе объ интенціональныхъ предметахъ и объ идеяхъ.

Интенціональная теорія является въ наше время преобладающимъ теченіемъ въ гносеологіи. Раздвоенность между познаніемъ и его предметомъ, между наукой и бытіемъ, между истиной и дѣйствительностью въ той или иной формѣ признается большинствомъ гносеологическихъ системъ. Философія тождества имѣетъ въ наши дни мало сторонниковъ <sup>2)</sup>. Въ современной

<sup>1)</sup> В. I. Стр. 128—130; 187; 190 и др. В. II, 594 ff и др.

<sup>2)</sup> Только недавно появившееся произведеніе Palágyi, *Logik auf dem Scheidewege*, становится въ принципально противорѣчіе ко всякому «дуализму» въ теоріи познанія и въ частности къ интенціональной теоріи. Несмотря на психологистическіе и метафизическіе элементы, въ изобилии имѣющіеся въ этомъ выдающемся произведеніи, оно представляетъ большой гносеологическій интересъ своимъ ярко-выраженнымъ монизмомъ. Своимъ основнымъ монистическимъ принципомъ «единенія истины и дѣйствительности въ Богѣ» оно вводитъ элементы давно забытой шеллинговой философіи тождества въ современную гносеологію. Къ сожалѣнію, Palágyi считается только съ психологической теоріей интенціональности, поскольку она нашла свое выра-

теоріи познанія господствуетъ кантовскій дуализмъ: дуализмъ формы и содержанія, дуализмъ чувственности и разсудка, науки и природы, истины и познанія и т. д. Одной изъ формъ проявленія этого общаго дуалистическаго направленія современной логики (которое имѣетъ свои глубокіе корни въ исторической традиціи и глубокія причины въ научныхъ интересахъ нашего времени) является и интенціональная теорія, т.-е. теорія раздвоенности и «направленности» акта познанія на его предметъ. Обыкновенно она является молчаливо допущенной предпосылкой при изслѣдованіяхъ; иногда—побочнымъ результатомъ этихъ изслѣдованій, какъ у истинныхъ трансценденталистовъ, напримѣръ, у Когена. Но рѣдко выставляется она, какъ принципиальная точка зрѣнія, какъ дѣйствительная, вполне сознательная теорія. Таковою является она, напримѣръ, у Brentano.

Существеннымъ элементомъ ея представляется ученіе объ объективной направленности психическихъ актовъ. «Всякій психическій феноменъ характеризуется, согласно этой теоріи, тѣмъ, что средневѣковые схоластики называли интенціональнымъ внутреннимъ существованіемъ <sup>1)</sup> предмета и что мы назвали бы теперь отношеніемъ къ содержанію, направленностью на объектъ... имманентной предметностью» <sup>2)</sup>. При этомъ Brentano оговаривается, что подъ объектомъ «не слѣдуетъ понимать здѣсь реальность». Эта направленность или интенція на объектъ есть во всякомъ психическомъ переживаніи; этимъ моментомъ направленности или интенціи психическіе феномены отличаются отъ всѣхъ другихъ. Воля всегда чего-нибудь хочетъ, представленіе что-нибудь представляетъ, сужденіе о чемъ-нибудь судить и т. д. Поэтому Brentano опредѣляетъ психическіе акты, какъ «такіе феномены, которые интенціонально содержатъ въ себѣ предметъ».

Это ученіе Brentano объ интенціональной природѣ психическаго перенесено Гуссерлемъ изъ области психологіи въ область логики; этимъ онъ далъ, съ одной стороны, возможность не психологическаго, а чисто логическаго различенія акта <sup>3)</sup> и его пред-

---

женіе въ психологіи Brentano, и совершенно игнорируетъ попытку Мейнонга и Гуссерля перенести ее на почву теоріи познанія (у Мейнонга Gegenstandstheorie) и логики.

1) Intentionale Inexistenz.

2) Brentano. Psychologie I, 115.

3) Подъ «актомъ» Гуссерль разумѣетъ всякое интенціональное переживаніе.

мета, а съ другой—создалъ себѣ право примѣнить теорію интенціональности къ логическому царству чистыхъ истинъ; этимъ онъ положилъ начало ученію объ *интенціональности высшаго порядка*, гдѣ *полюсами интенціи* являются не психическій актъ и его объектъ, а идеальная наука и идеальное бытіе <sup>1)</sup>.

Мы не имѣемъ возможности подробно останавливаться здѣсь на его интенціональной теоріи и интенціональномъ методѣ; поэтому мы ограничимся лишь передачей наиболѣе существенныхъ моментовъ его теоріи предметовъ вообще и идеальныхъ предметовъ въ особенности. Въ этомъ отношеніи интересна параллель съ Кантомъ.

Для Канта предметъ есть продуктъ синтеза многообразнаго матеріала въ формахъ созерцанія и мышленія; оба момента для него одинаково необходимы; пустое категоріальное мышленіе не даетъ еще объекта; категорія должна быть *схематизирована*, т-е. посредствомъ схемы времени должна быть направлена на многообразіе чистаго чувственнаго матеріала; лишь тогда являются для Канта выполненными всѣ необходимыя *формальныя* условія возможности предмета; однако, они создаютъ пока лишь *возможный* предметъ; объектъ долженъ быть поставленъ въ связь съ *матеріальными* условіями опыта, лишь тогда онъ сдѣлается для Канта *настоящимъ предметомъ*. Предметъ долженъ быть *заданъ* или, какъ выражается Когенъ, *указанъ* намъ ощущеніемъ <sup>2)</sup>, чтобы онъ получилъ для насъ значеніе *дѣйствительнаго предмета*. Въ дѣйствительности и природы для Канта нѣтъ предметовъ; *понятіе предмета* совпадаетъ у него съ понятіемъ *дѣйствительнаго, реальнаго объекта* <sup>3)</sup>; поэтому сама реальность, само время и т. д. отнюдь не могутъ быть предметами, ибо не могутъ быть мыслимы въ категоріяхъ.

<sup>1)</sup> Извѣстная, хотя и минимальная доля психологизма остается въ этомъ ученіи, такъ какъ его исходнымъ пунктомъ служить все-таки психологическая теорія.

<sup>2)</sup> Само ощущеніе не содержится въ объектѣ, оно только указываетъ намъ на присутствіе объекта, какъ магнитная стрѣлка указываетъ на присутствіе магнита; поэтому ощущеніе и вмѣстѣ съ нимъ категорія дѣйствительности имѣютъ чисто методологическій, а не конструктивный характеръ. Ср. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 2-te Aufl. 483—493.

<sup>3)</sup> Оба эти понятія у Канта не совпадаютъ: реальность есть только одна сторона, выдѣленная на дѣйствительномъ предметѣ; реальность есть конститутивная категорія, дѣйствительность—только методологическая; но обѣ необходимы.

Не то для Гуссерля. Онъ не подразумѣваетъ подъ предметомъ обязательно реальный объектъ; понятіе предмета не покрывается для него понятіемъ реальности; число «5» есть опредѣленный предметъ, отличный отъ нашего представленія пяти; всякое число мы можемъ складывать, вычитать, логарифмировать, возводить въ степени и т. д. Логарифмировать же свои представленія или понятія есть полный абсурдъ; число есть математическій, а не психологическій предметъ; оно не можетъ быть реальнымъ объектомъ. Подъ предметомъ Гуссерль разумѣетъ все то, что мы *имѣемъ въ виду* въ актѣ сужденія воспріятія или представленія; то, на что *направленъ* нашъ актъ, что онъ интендируетъ и есть предметъ этого акта—безразлично реальный или нереальный, фиктивный или даже просто абсурдный <sup>1)</sup>; онъ никогда не содержится въ актѣ какъ его *реальная составная часть*; онъ *всегда ему трансцендентенъ* <sup>2)</sup>. Предположимъ, я представляю себѣ бога Юпитера; это значитъ, что я имѣю опредѣленное интенціональное переживаніе, характеризуемое, какъ представленіе; «это интенціональное переживаніе я могу расчленять въ описательномъ <sup>3)</sup> анализѣ, какъ мнѣ угодно; чего-нибудь въ родѣ бога Юпитера я въ немъ, разумѣется, не найду: имманентный предметъ не принадлежитъ, слѣдовательно, къ дескриптивному составу моего переживанія» <sup>4)</sup>. Юпитеръ, разумѣется, нигдѣ не существуетъ, и тѣмъ менѣе въ моемъ представленіи. Я могу надѣлять Юпитера самыми разнообразными качествами, напримѣръ, всемогуществомъ, физической силой и т. д.; къ своему представленію, какъ къ психической реальности, я ихъ никакъ не могу отнести.

Несмотря на свою фиктивность, предметъ, который я въ данномъ случаѣ имѣю въ виду, въ основѣ отличенъ отъ моего акта; онъ «присутствуетъ» въ немъ лишь интенціонально, отнюдь не реально. Дѣло нисколько не мѣняется, если предметъ моего интенціональнаго акта не есть фикція; онъ все-таки всегда остается въ основѣ отличнымъ отъ акта; «предметность, вообще говоря, трансцендентна акту» <sup>5)</sup>. То, что я имѣю въ виду, представляя себѣ предметъ, отнюдь не совпадаетъ съ самимъ «актомъ имѣнія

<sup>1)</sup> В. II, 353.

<sup>2)</sup> В. II, Unters. V § II, 14, 20.

<sup>3)</sup> Deskriptiv.

<sup>4)</sup> В. II, 352.

<sup>5)</sup> В. II, S. 387.

въ виду» и въ немъ не содержится; я могу приписывать пред-  
метамъ такіе предикаты, которые въ отношеніи къ моему акту  
теряютъ всякій смыслъ <sup>1)</sup>). Прямая линія есть кратчайшее раз-  
стояніе между двумя точками; утверждать относительно моего  
представленія прямой линіи, что оно есть кратчайшее разстоя-  
ніе, будетъ верхомъ нелѣпости; «субъективное переживаніе не  
есть то, что въ немъ интенціонально присутствуетъ». Предметъ  
самъ не принадлежитъ къ переживанію; онъ только *восприни-  
мается*, но не *переживается* и не *сознается* <sup>2)</sup>); это значитъ, что  
онъ присутствуетъ въ актѣ переживанія только, какъ *интенціо-  
нальный* предметъ и отнюдь самъ не составляетъ части этого  
переживанія и не входитъ въ составъ сознательнаго акта. «Міръ  
никогда не можетъ быть переживаніемъ мыслящаго субъекта.  
Переживаніемъ является представленіе міра (*das die Welt Meinen*),  
міръ самъ есть только интенціональный предметъ» <sup>3)</sup>).

*Предметъ всегда трансцендентенъ акту.* Однако, эта трансцен-  
дентность есть только логическая, а отнюдь не метафизическая;  
предметъ отличенъ отъ акта не какъ метафизическая сущность,  
а только какъ логическій субъектъ возможныхъ предикацій, какъ  
центръ опредѣленныхъ отношеній. *Интенціональное* отношеніе не  
есть одинъ изъ видовъ *реальнаго* отношенія. О реальномъ отно-  
шеніи акта къ предмету, объ ихъ реальномъ взаимодействіи  
здѣсь и рѣчи быть не можетъ; взаимодействіе между моимъ  
представленіемъ бога Юпитера и самимъ Юпитеромъ, разумѣется,  
невозможно, такъ какъ бога Юпитера вообще нигдѣ не суще-  
ствуетъ. Интенціональное отношеніе есть особый, совершенно  
отличный отъ другихъ видъ отношенія; его нельзя свести ни на  
логическій, ни на причинный, ни на математическій видъ отно-  
шенія; его нельзя объяснить, ибо объясненіе есть сведеніе къ  
болѣ простымъ и понятнымъ намъ элементамъ; мы можемъ  
только указать на него, описать его, ссылаясь на свои собствен-  
ныя переживанія, но свести его на какой-нибудь другой болѣ  
намъ извѣстный видъ отношеній—невозможно; оно непосред-  
ственно извѣстно намъ изъ собственныхъ переживаній; цѣлый  
рядъ нашихъ переживаній обладаетъ этой характерной особен-  
ностью *относиться къ предмету, имѣя его въ виду*; эта логиче-

<sup>1)</sup> Стр. 329.

<sup>2)</sup> Стр. 327.

<sup>3)</sup> Стр. 365.

ская проэкция содержанія нашихъ актовъ во внѣ есть основной фактъ нашей жизни и нашего познанія; не признавая его, мы превращаемъ себя въ безжизненные и бессмысленныя тѣла мертвой природы.

«Если насъ спросятъ теперь, какъ нужно понимать, что нѣчто не существующее или трансцендентное можетъ имѣть значеніе интенціональнаго предмета въ актѣ, въ которомъ его вовсе нѣтъ, то на это нѣтъ другого отвѣта, кромѣ того, который мы уже дали и который на дѣлѣ вполне достаточенъ: предметъ есть интенціональный;—это значитъ: у насъ имѣется актъ съ опредѣленнымъ характеромъ интенціи, которая *этой своею опредѣленностью* и дѣлаетъ возможнымъ то, что мы называемъ «интенціей на этотъ предметъ». Отношеніе нашего я (или нашего переживанія) къ предмету есть особенность извѣстныхъ нашихъ переживаній и тѣ переживанія, которыя ее имѣютъ, называются (по опредѣленію) интенціональными переживаніями или актами»<sup>1)</sup>.

Формулируемъ сказанное. Предметъ, какъ интенціональный объектъ возможныхъ предикацій, трансцендентенъ акту, въ немъ реально не содержится и въ корнѣ отличенъ отъ него; отношеніе между обоими отнюдь не можетъ быть мыслимо какъ реальное, а только какъ интенціональное, предметъ не «схватывается» актомъ, онъ не переживается и не сознается, онъ только имѣется въ виду, на него направлена наша интенція; это интенціональное отношеніе есть совершенно отличный отъ другихъ видъ отношенія, характеръ котораго намъ непосредственно извѣстенъ изъ собственныхъ переживаній.

Такимъ образомъ, предметъ является для Гуссерля отнюдь не реальнымъ образованіемъ, а чисто логическимъ интенціональнымъ единствомъ; онъ разсматривается имъ только, какъ субъектъ возможныхъ предикацій. Въ этомъ логическомъ смыслѣ предметомъ интенціи можетъ быть въ одинаковой мѣрѣ и реальный, и идеальный, и фиктивный, и даже совершенно абсурдный, «невозможный» предметъ. «*Логически*,—говоритъ Гуссерль,—какія-нибудь семь равныхъ тѣлъ являются въ одинаковой степени семью предметами, какъ и семь мудрецовъ; законъ параллелограмма силъ является въ такой же мѣрѣ *однимъ* предметомъ, какъ и городъ Парижъ». *Какъ* этотъ предметъ существуетъ и

<sup>1)</sup> В. II, 388.

существует ли онъ вообще, съ точки зрѣнія феноменологической логики, совершенно безразлично. Метафизическаго вопроса о сущности предмета Гуссерль не касается; онъ разсматриваетъ его только логически, какъ интенціонально присутствующій въ актѣ субъектъ возможныхъ предикацій; такой субъектъ вовсе не обязанъ быть дѣйствительнымъ объектомъ, онъ можетъ быть чисто идеальнымъ единствомъ, какъ, на примѣръ, всѣ математическіе объекты. Реальные предметы занимаютъ лишь очень небольшую область среди всѣхъ предметовъ извѣстныхъ намъ; одинъ изъ самыхъ вредныхъ научныхъ предразсудковъ—искать предметности только въ области реального; большинство предметовъ, которые мы знаемъ, именно не реальны, а идеальны.

Все царство идеальныхъ предметовъ распадается въ свою очередь на двѣ области: 1) идеальные *единичные* предметы, какъ, на примѣръ, математическія числа, логическіе законы и т. д., или 2) на идеальные *общіе* предметы, какъ, на примѣръ, число вообще, цвѣтъ вообще и т. д. Нашъ интенціональный актъ можетъ быть направленъ, либо на отдѣльныя реальныя вещи или на единичные идеальные предметы, какъ, на примѣръ, въ сужденіи: Сократъ человѣкъ, или 4 есть четное число; либо на общіе предметы, какъ, на примѣръ, въ сужденіи: человѣкъ смертенъ, или всѣ логическіе законы апіорны; въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ въ виду не отдѣльнаго человека и не отдѣльный логическій законъ, а общее понятіе ихъ—*идею*.

Ученіе Гуссерля объ общихъ предметахъ или «идеяхъ» составляетъ наиболѣе оригинальную часть его «Логическихъ изслѣдованій»<sup>1)</sup>. Въ этомъ пунктѣ онъ близко подходитъ къ Платону. Можно сказать, что въ лицѣ Гуссерля логика отъ Аристотеля снова возвращается къ принципамъ платонизма, лишь очистивъ и освободивъ его отъ наивностей древняго способа мышленія, просѣявъ его, такъ сказать, сквозь сито современной гносеологіи; въ этомъ соединеніи современной теоріи познанія съ величайшей системой древности, въ соединеніи, которое оказывается одинаково плодотворнымъ какъ для той, такъ и для другой, освобождая первую отъ всякаго психологизма, а вторую отъ ея метафизическаго реализма, заключается безусловно оригинальная черта логики Гуссерля.

<sup>1)</sup> В. II, S. 106—221.



Ученіе Гуссерля объ общихъ предметахъ отличается отъ Платона только своею рѣзко выраженной идеальностью; это, конечно, много и даже очень; пожалуй это есть принципиальное отличіе; и тѣмъ не менѣе оно не уничтожаетъ внутренняго родства общихъ системъ въ другихъ не менѣе существенныхъ отношеніяхъ. Ихъ противоположность эмпирическимъ теоріямъ абстракціи, ихъ взглядъ на образованіе общихъ понятій, которыя по мнѣнію обоихъ образуются лишь на основѣ эмпирическихъ представленій, но отнюдь не изъ нихъ, ихъ ученіе о трансцендентности идей— настолько сближаютъ ихъ на почвѣ противоположности взглядамъ противныхъ ученій, что дѣлаютъ ихъ системы родственными по существу.

Методъ, которымъ Гуссерль приходитъ къ утвержденію трансцендентности и идеальности общихъ понятій, остается тѣмъ же самымъ методомъ интенцій, если его можно такъ назвать, т. е. онъ разсматриваетъ общее понятіе, какъ предметъ интенціональнаго акта, онъ анализируетъ наше представленіе этого предмета не съ точки зрѣнія того, что въ немъ реально содержится и что является объектомъ психологическаго анализа, а съ точки зрѣнія того, что актъ имѣетъ въ виду, что онъ интендируетъ; его интересуется не реальная конструкція нашихъ актовъ, а только ихъ интенціональное отношеніе къ предметамъ, которые реально въ нихъ никогда не заключаются. Этимъ методомъ пользуется Гуссерль и въ своемъ ученіи объ идеяхъ.

Предположимъ, что мы разсматриваемъ какой-нибудь красный предметъ; направляя свое вниманіе на моментъ окраски даннаго предмета, мы можемъ выдѣлить его изъ ряда другихъ свойствъ того же предмета и сдѣлать его самостоятельнымъ объектомъ нашего интенціональнаго акта, самостоятельнымъ въ томъ смыслѣ, что мы дѣлаемъ его и притомъ только его, внѣ его отношенія къ другимъ моментамъ, субъектомъ возможныхъ предикацій; относительно этого момента окраски мы можемъ высказывать опредѣленные сужденія *индивидуальнаго* и *временнаго* характера; мы можемъ утверждать, напримѣръ, что данная окраска подъ вліяніемъ опредѣленныхъ химическихъ воздѣйствій можетъ исчезнуть и превратиться въ другую. То, что мы имѣемъ въ данномъ случаѣ въ виду, есть опредѣленный индивидуальный, въ данномъ мѣстѣ и въ данное время существующій моментъ; онъ входитъ въ число признаковъ, реально конституирующихъ ле-

жащій передъ нами предметъ; онъ можетъ возникнуть, можетъ исчезнуть, можетъ превратиться во что-нибудь другое.

Но на основѣ воспріятія того же предмета у насъ можетъ возникнуть актъ совершенно иного характера. Имѣя передъ собою тотъ же самый предметъ и обращая свое преимущественное вниманіе на моментъ его окраски, мы можемъ имѣть въ виду не данный, здѣсь и теперь присутствующій индивидуальный моментъ краснаго цвѣта, а красный цвѣтъ вообще, *идею краснаго*, по отношенію къ которой данный моментъ является частнымъ случаемъ ея.

То, что мы имѣемъ въ виду въ первомъ случаѣ, совершенно отлично отъ того, что мы имѣемъ въ виду во второмъ; предметъ перваго акта, этотъ не самостоятельный, однако реально во времени данный моментъ краснаго является такъ же, какъ и конкретное цѣлое, чѣмъ-то индивидуальнымъ, нѣкоторымъ теперь и здѣсь, вмѣстѣ съ нимъ возникающимъ и исчезающимъ, въ различныхъ красныхъ объектахъ *сходнымъ*, но не тождественнымъ. Сама же «краснота» (*die Rôte*) (предметъ второго акта) есть нѣкоторое идеальное единство, абсолютно тождественное съ самимъ собой, говорить о возникновеніи и уничтоженіи котораго было бы *противорѣчіемъ*<sup>1)</sup>. Существуютъ лишь конкретные предметы, индивидуальныя вещи; общіе предметы не могутъ обладать никакимъ реальнымъ бытіемъ ни въ предметѣ, ни внѣ предмета, ни въ сознаніи, ни внѣ сознанія. «Конкретный предметъ отнюдь не содержитъ въ себѣ идею, какъ часть». Человѣкъ вообще не содержится въ отдѣльномъ конкретномъ человѣкѣ, какъ его реальная составная часть; въ отдѣльномъ человѣкѣ *все* конкретно и *все* индивидуально; всѣ его реальныя составныя части *исчезаютъ* вмѣстѣ съ нимъ; въ немъ *все* преходящее, въ немъ нѣтъ ничего вѣчнаго, неизмѣннаго, ничего «общаго». Человѣкъ вообще, какъ содержаніе нашего общаго понятія о человѣкѣ, не можетъ исчезнуть вмѣстѣ съ исчезновеніемъ этого отдѣльнаго человѣка; поэтому нельзя сказать, что «человѣкъ вообще» есть *общій контуръ* человѣка, совокупность его существенныхъ признаковъ, *поскольку они даны въ отдѣльномъ человѣкѣ*; именно поскольку они даны въ отдѣльномъ человѣкѣ, они и являются всегда чѣмъ то индивидуальнымъ и

<sup>1)</sup> В. I, 128.

преходящимъ; общее же вѣчно, поэтому никогда не можетъ реально содержаться въ конкретномъ предметѣ. Реальное гипостазированіе общаго внѣ сознанія абсолютно невозможно <sup>1)</sup>).

Въ одинаковой мѣрѣ невозможно и психологическое гипостазированіе общаго въ самомъ нашемъ сознаніи, въ видѣ обобщенныхъ картинъ, созданныхъ путемъ отдѣленія и абстракціи ряда признаковъ отъ ихъ конкретной основы. Такое пониманіе общаго давно разрушено уже изслѣдованіями Юма и Беркли; оно дѣлаетъ невозможнымъ большую часть нашихъ общихъ понятій; нельзя представить себѣ въ видѣ особой картины треугольника вообще; такой треугольникъ долженъ бы былъ быть ни остро, ни тупо, ни прямоугольнымъ, ни большимъ, ни маленькимъ; какъ представленіе онъ абсолютно невозможенъ.

Въ одинаковой мѣрѣ несостоятельна и миллевская «теорія абстракціи черезъ вниманіе». Она, послѣдовательно проведенная, приводитъ къ отрицанію «общаго». Слѣдуя ей, мы должны принять, что понятіе общаго возникаетъ въ насъ тогда, когда мы при помощи функціи *вниманія* выдѣляемъ на данномъ предметѣ рядъ признаковъ и дѣлаемъ ихъ объектомъ своего исключительнаго интереса; производя такую операцію, мы тѣмъ самымъ освобождаемъ данный комплексъ признаковъ отъ индивидуализирующаго ихъ соединенія съ рядомъ другихъ признаковъ и получаемъ въ результатѣ «общее». Такъ ли это? Получаемъ ли мы посредствомъ такого выдѣленія на данной конкретной основѣ ряда моментовъ или одного момента нѣчто общее? Ни въ какомъ случаѣ. Мы можемъ анализировать данный предметъ или данное представленіе какъ угодно, выдѣлять на немъ какія угодно моменты—ничего «общаго» мы въ нихъ не найдемъ <sup>2)</sup>). Каждый признакъ, каждый искусственно выдѣленный нами изъ конкретного предмета моментъ, является всегда чѣмъ-то индивидуальнымъ, здѣсь и теперь существующимъ, вмѣстѣ со своимъ предметомъ возникающимъ и исчезающимъ; его отдѣленіе отъ конкретной основы, хотя бы только мнимое, только въ актѣ абстрагирующаго вниманія произведенное, не превращаетъ его въ содержаніе общаго понятія, въ неизмѣнную идею, не можетъ сообщить ему характера безвременности, вѣчности.

<sup>1)</sup> В. П., 121.

<sup>2)</sup> В. П., § 130, 140, 154 и др.

Вопросы философія, кн. 98.

Онъ продолжаетъ быть тѣмъ индивидуальнымъ признакомъ, какимъ онъ былъ раньше; сужденія, высказываемыя относительно него, имѣютъ также только временный, индивидуальный характеръ. «Отдѣльный индивидуальный моментъ отнюдь еще не есть атрибутъ *in specie*». «Общее», «идея», какъ предметъ интенціональнаго акта, всегда въ корнѣ отлична отъ соотвѣтствующаго ему «конкретнаго»; тѣ предикаты, которые мы можемъ приписывать послѣднему, теряютъ всякій смыслъ въ приложеніи къ общему. «Высказыванія, которыя имѣютъ смыслъ и истинность относительно единичнаго случая, оказываются ложными и бессмысленными относительно «вида» (*species*). Окраска имѣетъ всегда свое опредѣленное мѣсто и время, она распространяется по всему предмету, она возникаетъ и исчезаетъ. Относительно «вида» краски вообще всѣ эти предикаты являются полной бессмыслицей. Если сгораетъ, напримѣръ, домъ, то сгораютъ всѣ его части; индивидуальныя формы и качества, всѣ вообще конституирующіе его части и моменты исчезаютъ. Неужели же сгораютъ вмѣстѣ съ нимъ и соотвѣтствующіе геометрическіе и качественныя «виды» (какъ содержанія общихъ понятій) и не есть ли рѣчь объ этомъ полный абсурдъ?»<sup>1)</sup> Общее, слѣдовательно, всегда отлично отъ конкретнаго и никогда не можетъ быть на него сведено и изъ него объяснено. На этомъ рушится упомянутая теорія абстракціи; она пытается объяснить происхожденіе общаго изъ единичнаго, представляя себѣ первое, какъ продуктъ генерализирующей силы абстракціи при помощи вниманія; она думаетъ, что выдѣливъ при помощи этой силы опредѣленный моментъ на конкретномъ предметѣ и разсматривая его самого по себѣ, она тѣмъ самымъ превращаетъ его въ общій атрибутъ; при этомъ забывается, что индивидуальный моментъ остается попрежнему индивидуальнымъ и никогда не можетъ превратиться въ атрибутъ *in specie*. Слѣдовательно, приведенная теорія ведетъ просто къ отрицанію того, что она хочетъ объяснить—къ отрицанію общихъ понятій; въ конечномъ счетѣ она принуждена замѣнить общее понятіе словеснымъ знакомъ. Общее понятіе, какъ актъ (а не какъ идея), не есть продуктъ абстракціи; абстракція не можетъ сообщить ему его характерной черты—«общности»; результатъ абстракціи есть всегда нѣчто индиви-

<sup>1)</sup> В. II, § 154.

дуальное, какой-нибудь индивидуальный моментъ, выдѣленный на конкретной основѣ; въ самомъ этомъ моментѣ, напримѣръ, красной окраскѣ, намъ уже невозможно болѣе ничего абстрагировать; какъ отдѣльный моментъ онъ является послѣднимъ продуктомъ абстракціи; и, несмотря на это, мы можемъ отнести къ нему «обобщая», мы можемъ превратить его въ идею; онъ можетъ послужить *основой* для совершенно новаго акта, въ которомъ наша интенція направлена не на данный индивидуальный моментъ, здѣсь и теперь присутствующій, въ определенное время возникшій и черезъ определенное время подлежащій уничтоженію, а тотъ же самый моментъ *in specie*. Послѣдній никакъ не можетъ быть представленъ въ воображеніи, ни отдѣльно, ни на своей конкретной основѣ; конкретно мы можемъ представить себѣ всегда только какой-нибудь определеннй частный случай краснаго цвѣта вообще или рядъ такихъ случаевъ, рядъ его нюансовъ; самого краснаго цвѣта вообще мы никакъ не можемъ вообразить и никакъ не можемъ выдѣлить его на конкретной основѣ, такъ какъ онъ въ ней реально не содержится.

Новый актъ, возникающій на той же конкретной основѣ, актъ «общаго сознанія», не есть какая-то новая картина, нарисованная на фонѣ нашего воображенія; онъ выражаетъ только новый «способъ отношенія нашего сознанія» къ этой основѣ<sup>1)</sup>; это новое отношеніе заключается въ томъ, что, имѣя передъ глазами тотъ же предметъ и не создавая въ воображеніи никакихъ новыхъ картинъ, мы *имѣемъ въ виду* не этотъ здѣсь и теперь находящійся предметъ, а тотъ же предметъ *in specie*, въ идеѣ; новый актъ знаменуемъ собою (субъективно) не новое различіе въ матеріалѣ нашего сознанія, а только *новую «форму сознанія»*<sup>2)</sup>; имѣя субъективно и реально (не интенціонально!) тотъ же самый матеріалъ, одно и то же конкретное представленіе, мы можемъ относиться къ нему различно, т.-е. на его основѣ можемъ строить формально различные акты. «Какъ всѣ фундаментальныя гносеологическія различія, это различіе (индивидуальнаго и общаго) также категоріально. Оно принадлежитъ къ формѣ сознанія. Его происхожденіе лежитъ въ особомъ *способѣ сознанія*, а не въ мѣняющейся матеріи познанія».

1) См. напр. В. II, 109.

2) Тамъ же.

Эта фраза можетъ подать, между прочимъ, поводъ къ недоразумѣннѣмъ. Различіе между частнымъ и общимъ «принадлежитъ къ формѣ сознанія»; его происхожденіе лежитъ въ особомъ способѣ сознанія. Значитъ, общіе предметы создаются этой формой сознанія и внѣ ея не имѣютъ никакого значенія? Въ такомъ случаѣ они перестаютъ быть сознанію трансцендентными! Противъ такого толкованія вышеприведенной цитаты мы рѣшительно возстаемъ. Дѣло въ томъ, что здѣсь идетъ дѣло не о самихъ общихъ и единичныхъ предметахъ, а о нашихъ *актахъ имѣнія въ виду*; различіе устанавливается между нашимъ «осознаніемъ общаго» и «осознаніемъ частнаго» и утверждается, что *это* различіе категоріально. Подъ матеріей акта познанія здѣсь разумѣется не интенціональное содержаніе акта, а только одна изъ реальныхъ сторонъ его конкретной сущности, т.-е. всѣ тѣ реальныя, психическія части акта, которыя конституируютъ его въ его конкретномъ реальномъ бытіи и притомъ только со стороны его содержанія; матерія въ этомъ смыслѣ можетъ перемѣниться, оставивъ неизмѣннымъ характеръ акта, т.-е. самую форму отношенія сознанія къ его содержанію и наоборотъ, матерія можетъ остаться тою же самой, а характеръ акта можетъ измѣниться; послѣднее мы и имѣемъ въ интересующемъ насъ случаѣ<sup>1)</sup>. Матерія обоихъ актовъ одна и та же, оба построены на одной и той же конкретной основѣ и содержатъ только одно картинное представленіе, обуславливающее направленность нашего акта на вполне опредѣленный предметъ; но нашъ *способъ отношенія* къ этой матеріи, къ этой конкретной основѣ акта въ обоихъ случаяхъ иной; одинъ разъ мы имѣемъ въ виду нѣчто индивидуальное, другой разъ—идею: и это различіе въ способѣ нашего отношенія (не въ самомъ интенціональномъ предметѣ, который отнюдь не является матеріей акта въ указанномъ смыслѣ) устанавливается на счетъ формы, а не на счетъ матеріи.

Коротко формулируя результаты критики обѣихъ теорій (Локка и Милля), мы приходимъ къ утвержденію, что общія понятія *не суть продукты абстракціи*; послѣдняя не въ состояніи объяснить ихъ характерной интенціи, которая направлена не на индивидуальное, а на общее.

<sup>1)</sup> В. II, V, § 20.

Но что же изъ этого? могутъ возразить намъ изъ другого лагерь, болѣе крайняго; всѣми вашими возраженіями вы создаете только новый аргументъ въ пользу нашей теоріи. Да, мы вполне сознательно отрицаемъ всякія общія понятія; намъ всегда даны только либо индивидуальныя предметы, либо индивидуальныя признаки; лишь имена имѣютъ общее значеніе; на основаніи сходства мы прилагаемъ одно и то же имя ко многимъ предметамъ и, наконецъ, такъ «привыкаемъ» съ опредѣленнымъ именемъ ассоціировать нѣкоторый комплексъ элементовъ представленія, что оно начинаетъ играть для насъ значеніе общаго имени. Все индивидуально; это мифическое «общее» принадлежитъ къ царству пустыхъ фикцій и совершенно ненужныхъ вымысловъ; «общность» лежитъ только въ именахъ, поскольку мы «привыкли» ассоціировать ихъ при взглядѣ на сходныя предметы; она выражаетъ собою лишь общность опредѣленной психической функціи — со сходными предметами ассоціировать тѣ же самыя имена; намъ никогда не дано *тождественнаго* признака; *тождественной* остается только эта «*ассоціативная функція знаковъ*».

Этотъ *номинализмъ*, принципиально отрицающій «общее», смѣшиваетъ область теоріи познанія съ психологіей. «Къ сферѣ феноменологіи и прежде всего теоріи познанія принадлежитъ то, что мы имѣемъ въ виду во время нашего высказыванія; далѣе то, что конституируетъ *смыслъ* этого *имѣнія въ виду* (*des Meinens*), какъ этотъ актъ строится изъ другихъ подобныхъ же актовъ, какія существенныя формы и различія онъ обнаруживаетъ. То, что интересуетъ теорію познанія, должно быть указано въ самомъ содержаніи нашихъ переживаній. Если мы среди тѣхъ различій, которыя могутъ быть съ очевидностью указаны въ этой области, находимъ также и различія между общими и индивидуальными представленіями (что безъ сомнѣнія имѣетъ мѣсто), тогда никакой разговоръ о генетическихъ функціяхъ или связяхъ ничего не можетъ ни измѣнить, ни объяснить здѣсь»<sup>1)</sup> Иными словами, теорія познанія занимается нашими актами въ ихъ интенціональномъ отношеніи къ предметамъ, и если мы находимъ опредѣленное различіе въ характерѣ самой интенціи, то никакая психологія не можетъ сгладить

<sup>1)</sup> В. II, 144.

этого различія. Какъ бы мы психологически ни анализировали и ни объясняли оба акта (напр., съ общей и единичной интенціей), какія бы условія ни выставляли, какъ необходимыя для ихъ реализаціи въ нашемъ сознаниі, какъ бы мы ни понимали ихъ происхожденіе,—установленное различіе въ ихъ интенціональномъ *характерѣ* сохраняется безусловно и ни на какое психологическое *различіе по происхожденію* свести его намъ не удастся, такъ какъ отношеніе между интенціональнымъ актомъ и его объектомъ не есть *реальное* и, слѣдовательно, лежитъ внѣ сферы психологическихъ изслѣдованій. Если психологія познанія берется *замѣнить* данное отношеніе какимъ-нибудь инымъ, психологическимъ, то она берется не за свое дѣло; она можетъ найти новыя взаимоотношенія между тѣми же актами, можетъ установить съ какой-нибудь новой точки зрѣнія ихъ взаимную обусловленность, но измѣнить что-нибудь въ ихъ интенціональномъ характерѣ и замѣнить различіе ихъ интенцій какимъ-нибудь другимъ реальнымъ различіемъ, она безусловно не въ силахъ. Различіе общихъ и единичныхъ понятій дано намъ непосредственно и его нельзя ничѣмъ смѣть; все общее вѣчно, все индивидуальное преходяще.

Что же такое представляетъ изъ себя эта общность?

Содержанію общаго понятія не соотвѣтствуетъ ничего *ни въ реальномъ мірѣ, ни въ нашемъ сознаниі*. Какова же сущность общихъ предметовъ? *Реально* они не могутъ существовать ни внѣ нашихъ интенціональныхъ актовъ, ни въ нихъ самихъ; реализмъ и концептуализмъ одинаково невозможны; однако пустой фикціи они также не представляютъ; это ясно уже изъ того, что относительно этихъ общихъ предметовъ возможны *истинныя* сужденія *объективнаго* характера; немислимо считать фикціей такія понятія, какъ понятіе величины, причинности, количества, качества и т. д.; сужденія, высказываемыя относительно нихъ,—напримѣръ, всякая экстенсивная величина можетъ быть измѣрена, или—всякое измѣненіе въ природѣ подчинено закону причинности—обладаютъ абсолютной и апіорной истинностью. Въ нашемъ интенціональномъ актѣ всякая *species* является предметомъ въ полномъ смыслѣ этого слова <sup>1)</sup>. Какъ всякій предметъ интенціональнаго акта, она отлична отъ него и не только по-

<sup>1)</sup> См., напр., В. II, 123—124 и др.



тому, почему всякій предметъ отличенъ отъ акта, но и въ силу тѣхъ аргументовъ, которые были выставлены противъ концептуализма. Идея трансцендентна нашему сознанию <sup>1)</sup>; она дана внѣ его, какъ опредѣленное идеальное единство; она лежитъ внѣ времени и пространства въ царствѣ «идеальныхъ предметовъ», въ области безвременной вѣчности; предикаты возникновения и уничтоженія къ ней абсолютно не примѣнимы; весь родъ людской можетъ исчезнуть съ лица земли, могутъ погибнуть всѣ мыслящія существа въ мірѣ—и, по ученію современной физики, даже должны погибнуть, такъ какъ температура вселенной стремится къ абсолютному нулю, — вмѣстѣ съ этимъ исчезнетъ изъ міра всякое сознание — царство вѣчныхъ идей остается въ своей абсолютной неподвижности внѣ сферы вліянія какихъ бы то ни было измѣненій. Всѣ міровые перевороты, какъ прошлые, такъ и будущіе отражаются, какъ *вѣчные типы*, въ этомъ царствѣ идей, какъ въ неподвижномъ зеркалѣ; оно содержитъ въ себѣ а priori все развитіе мірозданія отъ начала до конца. Преломившись сквозь призму времени, міръ уже заранѣе далъ свое отображеніе въ этихъ сферахъ идеальнаго; сами же эти сферы лежатъ внѣ міра реальности, какъ трансцендентныя идеи.

Здѣсь лежитъ главный пунктъ соприкосновенія Гуссерля съ платонизмомъ. Для обоихъ философовъ міръ идей является вѣчнымъ и неизмѣннымъ, абсолютно неподвижнымъ царствомъ общихъ понятій, внѣ міра явленій и внѣ сферы сознания лежащихъ идеальныхъ единствъ.

Это сходство не мѣшаетъ однако обоимъ существенно расходиться во взглядѣ на природу своихъ идей. Для Платона слово «идея» есть символъ *абсолютной реальности*; идеальное бытіе есть высшая степень бытія, есть абсолютное бытіе. Совершенно иначе представляетъ себѣ природу идей Гуссерль. Идеи нѣтъ нигдѣ, *реально* она не дана ни въ мірѣ, ни въ сознаніи, она вообще реально не существуетъ; она обладаетъ только идеальнымъ (въ самомъ крайнемъ смыслѣ этого слова) бытіемъ *внѣ времени*, она есть чистая значимость, только логическій субъектъ для возможныхъ предикацій, только *предметъ направленной на нее истины*. Конечно, «тому, кто привыкъ подъ бытіемъ разумѣть только ре-

1) См., напр., В. Ц; 101, 132—136; 140; 387 и др.

альное бытіе и подъ предметами только реальные предметы, наше реальное ученіе объ общихъ предметахъ и ихъ *бытіи* покажется въ основѣ нелѣпымъ; наоборотъ тотъ, кто принимаетъ рѣчь о нихъ, какъ *указаніе на значимость опредѣленныхъ сужденій* и понимаетъ ихъ, какъ *корреляты для субъектовъ этихъ сужденій*, тотъ не найдетъ въ немъ ничего затруднительнаго»<sup>1)</sup>. Нельзя искать для идей какой-нибудь *метафизической сущности*, къ которой мы могли бы ихъ прикрѣпить, какого-нибудь гносеологическаго *носителя* ихъ; онѣ не нуждаются ни въ какомъ носителѣ, ни въ какомъ прикрѣпленіи. Стремленіе найти *опору* для всего идеальнаго въ какомъ-нибудь «сознаніи вообще» или въ «божественномъ духѣ» представляется намъ компромиссомъ съ нашими «реалистическими предразсудками»; эта мнимая *опора* временно удовлетворяетъ нашей «метафизической потребности», но въ существѣ дѣла только заволакиваетъ метафизическимъ туманомъ ясное небо чистой логики; рѣчь о томъ, что безъ этой опоры идеи остаются «висѣть въ воздухѣ», есть порожденіе философской наивности, предпочитающей лучше видѣть ихъ въ метафизическомъ туманѣ, чѣмъ въ чистомъ воздухѣ, и стремящейся все представить себѣ въ созерцаніи, наглядно. «Созерцать» идеи можно было бы во времена Шопенгауэра; въ настоящее время мы относимся скептически ко всякому мистическому «вдохновенію»; во всякомъ случаѣ въ гносеологіи и логикѣ не можетъ быть мѣста этимъ поэтическимъ фантазіямъ. Ссылкой на какого-нибудь «носителя» и на «непосредственное созерцаніе» легко, конечно, отдѣлаться отъ всѣхъ докучливыхъ вопросовъ; но наука не имѣетъ права отдѣлываться отъ нихъ съ легкостью наивной міеологіи или фантастической поэзіи.

Вопросъ о нашемъ переживаніи «общаго», о его «схватываніи» и познаніи принадлежитъ къ труднѣйшимъ вопросамъ психологіи и логики. Каково происхожденіе нашихъ общихъ понятій съ *субъективной* стороны, какъ *актовъ, въ которыхъ мы мыслимъ идею*? Что значитъ мыслить общее и при помощи какихъ методовъ возможно «схватить» и познать его? Обычное объясненіе этого сводится къ теоріи абстракціи. Методъ, которымъ мы приходимъ къ общему понятію, есть *методъ постепенной абстракціи*; общія понятія суть *абстрактныя представленія*. Однако,

<sup>1)</sup> В. П., S. 101.

какъ уже извѣстно, Гуссерль считаетъ невозможнымъ объяснить путемъ абстракціи, въ какой бы формѣ мы ее ни понимали, специфическую черту общности; путемъ этой психической функціи мы можемъ только выдѣлить на данной конкретной основѣ какой-нибудь индивидуальный моментъ или комплексъ такихъ моментовъ; но никогда этимъ путемъ мы не получимъ той характерной формы сознанія, которая присуща всякому общему понятію—именно его «общности», отношенія къ идеѣ. Теорія абстракціи, послѣдовательно проведенная, приводитъ къ отрицанію общаго т.-е. къ чистому номинализму. Болѣе того, она вообще уничтожаетъ всякую возможность мышленія, предполагая, что мышленіе есть процессъ картиннаго, образнаго представленія. Если бы наше мышленіе должно было протекать въ конкретныхъ, вполне опредѣленныхъ созерцательныхъ представленіяхъ и не умѣло бы пользоваться символами, то большинство мыслительныхъ процессовъ сдѣлалось бы невозможнымъ<sup>1)</sup>. Попробуемъ, напр., картинно мыслить понятіе «религіи»; что мы представляемъ себѣ при этомъ? Какіе образы проносятся у насъ въ головѣ, когда мы слышимъ это слово? Прежде всего образъ освѣщенной церкви и внѣшняго богослуженія; далѣе, когда мы стараемся точнѣе представить себѣ значеніе этого слова, передъ нами проносятся образы греческихъ и индійскихъ божествъ и храмовъ, отдѣльныхъ религіозныхъ дѣятелей, Будды, Христа, Лютера; далѣе мы представляемъ себѣ религіозныя книги и ученія и, наконецъ, удовлетворимся, вѣроятно, сужденіемъ, что религія есть исторія «содержанія» этихъ ученій, при чемъ слова «содержаніе» и «ученіе» представляются первоначально только въ видѣ звуковъ; если мы ихъ пожелаемъ также представить, то передъ нами снова начнутъ витать различныя подходящія, но отнюдь не соотвѣтствующія смыслу картины. Большую часть нашихъ элементарнѣйшихъ понятій мы не можемъ представить себѣ образно въ созерцаніи; мы всюду пользуемся символами и удовлетворяемся только нѣкоторымъ психическимъ стремленіемъ отбросить отъ этого символа все несоотвѣтствующее дѣйствительному понятію и присоединить все требуемое; однако въ большинствѣ случаевъ мы ограничиваемся только этимъ стремленіемъ, осуществить которое обыкновенно оказывается совершен-

1) В. II; I, кар. 2.

но невозможнымъ. Большая часть нашего мышленія протекаетъ символически; пониманіе этихъ символовъ вовсе не нуждается въ картинномъ созерцаніи ихъ смысла <sup>1)</sup>).

Мы *понимаемъ*, напримѣръ, значеніе совершенно абсурдныхъ выраженій, вродѣ кругаго квадрата, но *представить* себѣ ихъ содержаніе мы абсолютно не можемъ <sup>2)</sup>. «Нужно разъ навсегда ясно представить себѣ, что въ большинствѣ случаевъ не только празднаго и ежедневнаго, но и строго научнаго мышленія образность не играетъ либо никакой роли, либо только ничтожную роль и что мы можемъ... судить и умозаключать... исключительно на основаніи символическихъ представленій» <sup>3)</sup>. Въ большинствѣ этихъ случаевъ мы ограничиваемся и удовлетворяемся простой *интенціей*, *притязаніемъ* на смыслъ, и рѣдко «выполняемъ» ее въ актуальномъ представленіи. Этой интенціей на смыслъ мы ограничиваемся и при всѣхъ нашихъ общихъ понятіяхъ. Конкретный предметъ, витающій передъ нашимъ воображеніемъ при всякомъ общемъ понятіи, служитъ только символомъ, съ которымъ связана особая форма *психическаго стремленія* къ обобщенію, особая *форма интенціи*. Для образованія общаго понятія, какъ для всякаго акта познанія, нужна, конечно, опредѣленная конкретная основа; нѣкоторый конкретный, созерцательный матеріалъ является необходимымъ условіемъ обобщенія; послѣднее мы можемъ производить только *на* этомъ матеріалѣ, однако только *на* немъ, но не *изъ* него; какъ бы мы ни анализировали этотъ матеріалъ и что бы мы отъ него ни абстрагировали, ничего общаго мы въ немъ не найдемъ; мы всегда будемъ имѣть передъ собою только индивидуальный предметъ или какой-нибудь выдѣленный на немъ индивидуальный моментъ. Для того, чтобы получилось общее понятіе, къ этому акту конкретнаго воспріятія или представленія долженъ присоединиться еще новый актъ съ совершенно особымъ характеромъ интенцій <sup>4)</sup>. Этотъ новый актъ на той же самой конкретной основѣ строить новый предметъ; его интенція направлена не на теперь и здѣсь присутствующій предметъ или моментъ, а на его идею; онъ относится къ предмету *не абстрагируя*, а *идеируя*, т.-е. усматривая или схватывая его

<sup>1)</sup> В. II. 66, 67 ff.

<sup>2)</sup> Стр. 64—65.

<sup>3)</sup> Стр. 68.

<sup>4)</sup> Стр. 143.

идею. Этотъ новый актъ сознанія, которымъ предметъ, такъ сказать, освобождается отъ своей индивидуальности и раскрываетъ передъ нашимъ «логическимъ взоромъ» свою идеальную сущность, Гуссерль называетъ *идеацией* <sup>1)</sup>. Идеация есть именно та особая *психическая функція* обобщенія, которая даетъ намъ возможность, имѣя въ основѣ опредѣленное представленіе конкретнаго, схватить его идею и построить на немъ общее понятіе. Ее надо строго отличать отъ абстракціи; обѣ являются психическими функціями, но совершенно различными <sup>2)</sup>; обѣ суть методы построенія общихъ понятій, но обѣ строятъ его съ различныхъ сторонъ. *Абстракція* создаетъ намъ возможность примѣнять данное понятіе въ качествѣ *общаго предиката* къ цѣлому ряду отдѣльныхъ предметовъ, входящихъ въ его объемъ. *Идеация* освобождаетъ этотъ предикатъ отъ его индивидуальнаго характера, сообщаетъ ему абсолютную тождественность идеи (конечно только интенціонально). «Общность» въ обоихъ случаяхъ означаетъ различное; въ первомъ случаѣ это есть *общность предикаціи*; она основана на *сходствѣ* предметовъ въ *опредѣленномъ отношеніи*; но сходство всегда предполагаетъ абсолютную тождественность *того отношенія*, въ которомъ устанавливается сходство <sup>3)</sup>; а слѣдовательно, общность въ первомъ смыслѣ предполагаетъ общность во второмъ, какъ *абсолютную тождественность понятія съ самимъ собою*, какъ отсутствіе всякой индивидуальности въ немъ. Индивидуальность создается опредѣленнымъ положеніемъ во времени и въ пространствѣ; все, что во времени—индивидуально, все, что внѣ времени—идеально; опредѣленное положеніе во времени и пространствѣ обуславливаетъ индивидуализацію и «реализацію» идеи; и наоборотъ: въ освобожденіи какого-нибудь момента отъ индивидуализирующаго вліянія его положенія во времени и пространствѣ заключается его идеализація. Если мы возьмемъ рядъ геометрическихъ прямыхъ и рассмотримъ ихъ внѣ времени и внѣ опредѣленности ихъ пространственнаго положенія, то всѣ онѣ сольются въ одну и ту же прямую линію вообще, абсолютно тождественную и лишенную всякой индивидуальности. Эта линія выражается аналитической формулой:  $Ax + By + C = 0$ , ко-

1) В. I, 129. Нерѣдко онъ называетъ этотъ процессъ также „абстракціей“ въ чисто логическомъ смыслѣ, напр., В. II. Стр. 10 В. I. Стр. 171.

2) В. II Стр. 114, 148—149.

3) Стр. 112—113.

торая своимъ буквеннымъ символомъ лишаетъ ее всякой пространственной опредѣленности, такъ сказать, возвышаетъ ее надъ пространствомъ и освобождаетъ ее отъ его индивидуализирующаго вліянія; вмѣстѣ съ этимъ данная формула лишаетъ ее и ея реальности; она выражаетъ лишь чистый законъ ея построения въ его идеальной общности. Только опредѣливъ числовыя значенія А, В и С, которыми опредѣляется положеніе линіи относительно осей координатъ, т.-е. возвративъ ее индивидуализирующему вліянію ея пространственнаго положенія, мы снова возвращаемъ ей ея индивидуальность; послѣдняя создается ея пространственной опредѣленностью; разсмотрѣнная внѣ этой опредѣленности всякая линія превращается въ одинъ и тотъ же комплексъ идеальныхъ признаковъ и выражается однимъ и тѣмъ же уравненіемъ:  $Ax + By + C = 0$ . То же самое относительно времени.

Въ этомъ возвышеніи надъ временемъ и пространствомъ, въ освобожденіи предмета отъ индивидуализирующаго вліянія этихъ «*principia individuationis*» и слѣдуетъ искать сущность идеации. Нельзя смѣшивать эту функцію съ функціей *отвлеченія* отъ времени и пространства; *выбросивъ* изъ даннаго предмета моментъ его протяженія, формы и временности, мы не получаемъ никакого предмета, а только нѣкоторый ирраціональный остатокъ, рядъ безсвязныхъ и беспорядочныхъ «атомовъ чувственности», какъ ихъ называетъ Зиммель <sup>1)</sup>, лишенныхъ всякой предметности. Иными словами, производя абстракцію отъ времени и пространства, мы получаемъ гносеологическое понятіе «ирраціональнаго матеріала», а не *логическое* представленіе общаго предмета. Абстрагировать отъ прямой линіи ея протяженную форму совершенно немислимо; мы въ результатѣ получимъ абсолютный нуль; однако, мы можемъ лишитъ ту же самую конкретную прямую индивидуализирующаго вліянія ея положенія въ пространствѣ и времени, что аналитически выражается тѣмъ, что мы лишаемъ коэффициенты при неизвѣстныхъ членахъ ея уравненія ихъ опредѣленнаго числового значенія, превращая его въ уравненіе общаго вида; послѣднее не выражаетъ абстракціи отъ пространства, а скорѣе наоборотъ—вполнѣ опредѣленный *законъ пространственнаго построения*, только въ его общей формѣ.

1) Simmel. Vorlesungen über Kant. S. 37.

Могутъ возразить, что внѣ времени и пространства намъ не можетъ быть данъ никакой предметъ; мы ничего не можемъ созерцать внѣ этихъ условій. Совершенно вѣрно. Но вѣдь мы и не утверждаемъ, что мы можемъ «созерцать» общіе предметы. Новый актъ, который является результатомъ идеациі, не даетъ намъ никакой новой созерцательной картины; то, что мы имѣемъ передъ собой въ созерцаніи, остается тѣмъ же самымъ конкретнымъ предметомъ; но на этой конкретной основѣ строится новый актъ, который выражаетъ только наше новое отношеніе къ предмету, новую форму интенціи. Никакихъ новыхъ картинъ не возникаетъ въ нашей психикѣ; возникаетъ лишь новая форма интенціи, т.-е. имѣнія въ виду; но «не всякое имѣніе въ виду (*das Gemeintsein*), говоритъ Гуссерль,—есть созерцаніе». Мы никогда не «видимъ» общихъ предметовъ; мы только стремимся освободить конкретный предметъ отъ индивидуализирующаго вліянія всѣхъ *principia individuationis*<sup>1)</sup>; въ этомъ *стремленіи* къ тождеству *психологически* и выражается идеациа.

Въ этомъ актѣ идеациі мы «переживаемъ идею», возвышаемся до разсмотрѣнія вещей *sub specie aeternitatis*. Palagyi<sup>2)</sup> дѣлаетъ это «возвышеніе къ вѣчности» основнымъ закономъ логики и отождествляетъ его съ закономъ тождества; онъ видитъ въ этомъ законѣ воплощеніе всей сущности логики; «законъ тождества есть сама логика»; онъ не выражаетъ простого отождествленія А съ А; онъ выражаетъ возвышеніе *даннаю* А къ вѣчности; онъ дѣлаетъ всякое А вѣчнымъ *содержаніемъ* понятія. Эта формула: А есть А, символизируетъ переходъ конкретного въ царство вѣчныхъ значимостей; она не выражаетъ «повторенія, въ которомъ мы, дѣлая самихъ себя собственнымъ эхо, низводимъ себя на степень автомата и самихъ себя передразниваемъ»<sup>3)</sup>; она возвышаетъ всякое А на степень абсолютной, идеальной тождественности.

Въ актѣ идеациі мы не «создаемъ» идеи, мы только «схватываемъ» ее, становимся въ интенціональное отношеніе къ ней. Одна абстракція никогда не можетъ создать намъ общаго понятія; оно не можетъ возникнуть *изъ* даннаго конкретного со-

1) Мы сомнѣваемся, чтобы этими принципами было только пространство и время.

2) Logik auf dem Scheidewege. Стр. 210—229.

3) Тамъ же, стр. 223.

зерцанія, а только *на его основу*, при помощи особаго акта—идеаціи, который улавливаетъ непосредственно и а ргіогі *идеи* всѣхъ его моментовъ; данная конкретная основа и всѣ акты отвлеченія являются лишь поводомъ для идеаціи и ни въ какомъ случаѣ не могутъ замѣнить ея своеобразнаго обобщающаго дѣйствія.

Это ученіе Гуссерля объ идеаціи есть въ сущности лишенное метафизической подкладки и поэтической ненаучности ученіе Платона о «воспоминаніи». Устранивъ наивно-метафизическое ученіе о созерцаніи идей душою до ея земнаго существованія, мы получимъ взглядъ въ высокой степени сходный съ взглядомъ Гуссерля: общія понятія не возникаютъ изъ нашихъ впечатлѣній; послѣднія лишь пробуждаютъ дремлющія въ нашемъ сознаніи созерцанія идей, являются лишь поводомъ для возникновенія ихъ и отнюдь сами ихъ не содержатъ; отдѣльное конкретное воспріятіе служитъ лишь основой, на которой строится новый актъ «воспоминанія», непосредственно и а ргіогі схватывающей соотвѣтствующую идею; функція «воспоминанія» есть облеченная въ метафизическую оболочку та же самая функція идеаціи. Для обоихъ философовъ наше конкретное воспріятіе не есть то, *изъ чего* мы добываемъ свои общія понятія, а лишь *основа*, на которой мы строимъ новый актъ непосредственнаго отношенія къ идеѣ; для обоихъ въ сущности всякое общее понятіе апріорно *по происхожденію* въ томъ смыслѣ, что оно получается только *на основу* опыта, но не *изъ* опыта <sup>1)</sup>.

Это ученіе Гуссерля объ идеяхъ играетъ огромную роль во всей его логической системѣ; оно является основой всей его логики. Мы уже сказали, что истину онъ тоже понимаетъ какъ идею. Для уясненія этого мы должны сдѣлать еще одно небольшое замѣчаніе.

Каждый конкретный предметъ имѣетъ соотвѣтствующую идею въ царствѣ общихъ понятій. Наши интенціональные акты и переживанія суть также опредѣленные конкретные предметы, именно психическіе феномены; каждому изъ нихъ точно также, слѣдовательно, соотвѣтствуетъ опредѣленная идея; мы можемъ относиться идеируя не только къ объектамъ, но и къ самимъ

<sup>1)</sup> Надо замѣтить, что въ такомъ пониманіи общія понятія оказываются апріорными только *по происхожденію*, но не *по ихъ значенію* для познанія; апріорность не означаетъ здѣсь необходимости и всеобщности ихъ отношенія къ предметамъ опыта.



*актамъ*, въ которыхъ мы схватываемъ смыслъ какого-нибудь выраженія или значеніе какого-нибудь слова. Смыслъ и значеніе словъ совершенно отличны отъ нашихъ актовъ, такъ какъ акты постоянно мѣняются, смыслъ же и значеніе остаются тождественными. «Смыслъ есть то, что данное выраженіе высказываетъ, остается тѣмъ же самымъ, кто бы его ни высказывалъ и при какихъ бы обстоятельствахъ... онъ это ни дѣлалъ» <sup>1)</sup>. Смыслъ сужденія не состоитъ изъ тѣхъ психическихъ процессовъ, которые сопровождаютъ его высказываніе; сужденіе ничего не говоритъ объ этихъ процессахъ, въ его «смыслъ» эти процессы совершенно не входятъ. Сужденіе  $2 \times 2 = 4$  ничего не высказываетъ о моихъ психическихъ переживаніяхъ и тѣхъ актахъ, которые сообщаютъ смыслъ этимъ моимъ переживаніямъ (*bedeutungsverleihende Akte*); всякому сужденію, разумѣется, соответствуютъ въ психикѣ судящаго опредѣленные акты; но они не принадлежатъ къ смыслу, къ содержанію его сужденія. «Исследователь выставляетъ опредѣленные предложенія. Разумѣется онъ судить при этомъ. Но онъ не хочетъ говорить ни о своемъ, ни о чьемъ-нибудь другомъ процессѣ сужденія (*das Urteilen*), но именно о соответствующихъ отношеніяхъ въ самомъ объектѣ (*Sachverhalt*)» <sup>2)</sup>. Смыслъ его сужденія вѣченъ и неизмѣненъ; онъ является нѣкоторымъ идеальнымъ единствомъ; всѣ же психическіе акты индивидуальны и преходящи; смыслъ, значеніе (*Bedeutung*) есть идея отъ единичныхъ актовъ соответствующаго «осмысленнаго» переживанія <sup>3)</sup>. «Идеальность смысла есть частный случай идеальности общаго вообще». «Смыслъ» есть идея, и отдѣльные конкретные случаи этой идеи суть соответствующіе отдѣльные акты переживанія этого смысла <sup>4)</sup>. «Смыслъ» не входитъ, какъ реальная составная часть, въ наши конкретныя переживанія; онъ транссубъективенъ и абсолютно идентиченъ; наши переживанія его являются лишь частными случаями его реализаціи.

Всякое выраженіе имѣетъ опредѣленный идеальный смыслъ, и всякому смыслу соответствуетъ опредѣленный, но отъ него отличный интенціанальный предметъ.

<sup>1)</sup> В. П. S. 43.

<sup>2)</sup> Стр. 94.

<sup>3)</sup> В П; 1, § 30, 31, 32.

<sup>4)</sup> Стр. 97, 101.

Какъ уже сказано, мы можемъ понимать смыслъ какого-нибудь выраженія, не имѣя передъ собою представленія или созерцанія соответствующаго предмета; въ опредѣленныхъ случаяхъ это непосредственное *присутствіе* предмета въ созерцаніи или воспріятіи возможно; въ такомъ случаѣ Гуссерль говоритъ, что смыслъ можетъ быть «выполненъ»: акты (созерцанія или воспріятія), въ которыхъ данный смыслъ находитъ свое конкретное «выполненіе, онъ называетъ «выполняющими смыслъ актами» (*bedeutungserfüllende Akte*). Такъ, напримѣръ, выполненіе смысла слова «религія» *возможно въ идеалѣ*, возможно въ цѣломъ рядѣ актовъ съ различныхъ сторонъ, постепенно приближающихся къ его «выполненію»; въ идеалѣ мы можемъ, слѣдовательно, представить себѣ возможность *полнаго* выполненія его въ одномъ единственномъ актѣ.

Но часто мы связываемъ съ опредѣленнымъ выраженіемъ такой смыслъ, выполненіе котораго въ созерцаніи абсолютно невозможно, напримѣръ, выраженіе: квадратный кругъ; данное выраженіе имѣетъ свой вполнѣ опредѣленный смыслъ и ему соответствуетъ вполнѣ опредѣленный интенціональный предметъ, именно «невозможный предметъ». Круглый квадратъ далеко не есть только символъ, простое сотрясеніе воздуха. Мейнонгъ вполнѣ справедливо указываетъ на полное различіе обоихъ предметовъ: «сотрясеніе воздуха» и «круглый квадратъ»; какъ написанныя или произнесенныя выраженія, «они не содержатъ въ себѣ ни круглосты, ни четырехугольности; кромѣ того, какъ сказанныя или написанныя, они обезпечены самымъ вѣрнымъ существованіемъ, чего, разумѣется, нельзя было бы утверждать относительно *невозможнаго* предмета, самого «круглаго квадрата» <sup>1)</sup>. Это выраженіе «круглый квадратъ» имѣетъ свой смыслъ и имѣетъ свой предметъ; но его смыслъ никогда не можетъ найти своего «выполненія», его предметъ никогда не можетъ быть «данъ» въ созерцаніи; оба момента не могутъ быть соединены въ одно созерцательное цѣлое <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, всякій смыслъ можетъ быть характеризованъ какъ возможный или невозможный, смотря по тому, можетъ

1) A. Meinong. Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. S. 16.

2) Log. Unt. B. II. S. 574—587.

или не можетъ онъ имѣть свой выполняющій актъ. Это выполненіе можетъ имѣть различныя степени; оно можетъ быть частичнымъ и полнымъ; тамъ, гдѣ смыслъ полностью выполненъ во всестороннемъ, идеальномъ воспріятіи, тамъ мы «имѣемъ абсолютное совпаденіе того, что дано» съ тѣмъ, что мы «имѣемъ въ виду», что мы интендируемъ; тогда «предметность дана намъ именно такъ, какъ мы ее интендируемъ», она *«дѣйствительна»*, она «присутствуетъ» передъ нами. Мы имѣемъ въ данномъ случаѣ абсолютное «*adaequatio rei et intellectus*» <sup>1)</sup>. Это абсолютное соотвѣтствіе того, что смыслъ опредѣленнаго акта имѣетъ въ виду, съ выполненной данностью предмета въ *возможномъ* созерцаніи, совпаденіе *мыслимое въ идеѣ* и есть истина <sup>2)</sup>. Истина есть идея абсолютной адекватности, какъ таковой <sup>3)</sup>. Она не предполагаетъ *дѣйствительнаго* совпаденія, *реальнаго выполненія*; это совпаденіе мыслится въ ней только какъ возможное *только въ идеѣ*. Отдѣльные, единичные акты этого совпаденія суть акты переживанія истины или акты очевидности. Очевидность есть «адекватное воспріятіе истины», есть «переживаніе» истины, *сама же истина есть идея*. Какъ всякая идея она абсолютно независима отъ нашего сознанія и отъ нашего переживанія; она относится къ нашимъ отдѣльнымъ переживаніямъ такъ же, какъ всякая идея относится къ своему частному случаю, какъ, напримѣръ, красный цвѣтъ вообще относится къ различнымъ нюансамъ краснаго цвѣта. Истина не содержится въ нашихъ актахъ, она только *схватывается* и *переживается*, но никогда въ нашей психикѣ *реально не содержится*; ея реализація въ нашемъ сознаніи означаетъ то же самое, что *реализація общаго въ частномъ*; эта реализація для нея отнюдь не существенна и не обязательна, она только *возможна*. *Реальнаго отношенія* между истиной и актомъ ея познанія *нѣтъ и быть не можетъ* такъ же, какъ не можетъ его быть между пятью моими пальцами и самымъ числомъ «5»; истина не «входитъ» въ наше сознаніе, она только находитъ въ немъ свою конкретную реализацію, какъ всякая идея находитъ свою реализацію въ опредѣленномъ частномъ случаѣ, какъ число «5», напр., реализуется въ моихъ пяти пальцахъ.

1) В. II. 590.

2) Стр. 594.

3) Стр. 595.

Такимъ образомъ истины занимають лишь небольшой уголокъ въ обширной области общихъ предметовъ; это есть царство чистой науки. Мíръ бытія во всѣхъ своихъ деталяхъ отражается въ этомъ царствѣ, какъ въ неподвижномъ зеркалѣ. Каждый предметъ, каждая мельчайшая часть предмета отбрасываетъ туда свою тѣнь, свой идеальный призракъ; и этотъ призракъ, рожденный раньше самого предмета, живетъ тамъ вѣчно внѣ пространства и времени. Мíръ истины есть мíръ этихъ безтѣлесныхъ и безвременныхъ тѣней, мíръ идеальныхъ призраковъ предметности. Бытію въ себѣ всегда соотвѣтствуютъ истины въ себѣ <sup>1)</sup>. Истина есть всегда истина о чемъ-нибудь, поэтому необходимо предполагаетъ, мы бы сказали лучше *полагаетъ*, предметъ; истина и бытіе суть два коррелятивныхъ понятія, въ корнѣ отличныхъ <sup>2)</sup> и трансцендентныхъ другъ другу. Мы должны строго различать эти два момента—самый предметъ и истину о немъ; послѣдняя можетъ быть сама сдѣлана предметомъ новой истины, на нее направленной, но обѣ будутъ по своему «смыслу» совершенно различны, что вполнѣ доказываетъ и различіе въ ихъ предметахъ, т.-е. различіе между первой истиной и ея предметомъ <sup>3)</sup>. Разсмотримъ такую истину: прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками. Если мы рассматриваемъ именно истину о прямой линіи и, слѣдовательно, дѣлаемъ ее предметомъ новой истины, то мы не можемъ приписывать ей тѣхъ предикатовъ, которые она сама приписываетъ своему объекту; истина не есть

1) В. П. С. 90.

2) Palágyi, какъ послѣдовательный монистъ, отрицаетъ это. Истина и бытіе являются для него только различными способами схватыванія и разсмотрѣнія одного и того же содержанія. *Всякое сужденіе имѣетъ*, по его мнѣнію, *двѣ стороны*, имѣетъ „двойное содержаніе“; съ одной стороны, оно высказываетъ нѣчто о самомъ предметѣ, съ другой—о моемъ переживаніи. «Шаръ катится» означаетъ съ одной стороны, что самъ шаръ катится, а съ другой то, что я вижу, какъ онъ катится или думаю объ этомъ; *содержаніе* въ обоихъ случаяхъ одно и то же, различенъ лишь нашъ *способъ разсмотрѣнія* или размышленія (Besinnungsweise) (Logik. стр. 232—235); «мы обладаемъ двумя способами толкованія того, что мы непосредственно переживаемъ; одинъ разъ мы говоримъ о *пережитомъ*, т.-е. о самомъ *фактѣ*, другой разъ о *переживаніи*», т.-е. о *впечатлѣніи*. Стр. 238. Если бы Palágyi примѣнилъ къ этимъ различнымъ способамъ разсмотрѣнія, къ этимъ противоположнымъ «парамъ сужденій», какъ онъ ихъ называетъ, интенціональный методъ Гуссерля, то онъ увидѣлъ бы, что содержаніе ихъ совершенно различно.

3) В. I. 229.

прямая линия и не можетъ быть кратчайшимъ разстояніемъ. Слѣдовательно, оба момента—съ одной стороны, прямая линия и ея опредѣленное отношеніе къ другимъ линіямъ, именно ея свойство быть кратчайшимъ разстояніемъ и, съ другой стороны, истина о томъ же свойствѣ этой линіи—вполнѣ отличны и трансцендентны другъ другу. Однако, обѣ неизбѣжно предполагаютъ другъ друга; всякій предметъ данъ лишь постольку, поскольку на него направлена истина, его утверждающая. «Ничего не можетъ *быть*, не будучи такъ или иначе опредѣлено; и тотъ фактъ, что оно является такъ или иначе опредѣленнымъ, есть именно *истина сама по себѣ*, которая образуетъ необходимый коррелятъ бытія въ себѣ» <sup>1)</sup>. Однако «эта очевидная неотдѣлимость не есть тождественность». Міръ бытія есть интенціональный объектъ науки.

Изъ понятія науки Гуссерль старается изгнать всякій антропологизмъ. Наука не состоитъ въ нашемъ постепенно развивающемся знаніи; она дана, какъ готовая, вѣчная система истинъ, независимо отъ состоянія нашего знанія. «Всякая наука по своему объективному содержанию, какъ теорія, построена изъ одного однороднаго матеріала, она представляетъ комплексъ *смысловъ* (Bedeutungen) in specie» <sup>2)</sup>. Матерія, изъ которой она состоитъ, не есть наши субъективные процессы сужденія, а только объективное содержаніе, объективный смыслъ этихъ сужденій. Наука не развивается и не прогрессируетъ; развивается и прогрессируетъ лишь наше знаніе. Наука и міръ не суть продукты изслѣдующаго «научнаго сознанія». Для Гуссерля міръ не только не является твореніемъ познающаго я, но даже не можетъ быть рассмотрѣнъ и какъ продуктъ чистой науки. Не надо забывать, что трансцендентальная точка зрѣнія отсутствуетъ въ гуссерлевской логикѣ—и это ея крупный недостатокъ. Съ точки зрѣнія трансцендентальной философіи истинное сужденіе должно само изъ себя, при помощи опредѣленныхъ «методовъ объективации», творить свой предметъ, проецируя его во внѣ, какъ отличный отъ себя. Не-я отлично отъ я; но оно, какъ не-я, *полагается*

<sup>1)</sup> В. I. S. 229. Въ этомъ отношеніи Гуссерль оказывается нѣсколько неполнѣйшимъ. «Невозможные предметы», которые Мейнонгъ причисляетъ къ числу своихъ «бездомныхъ предметовъ», имѣютъ опредѣленное идеальное бытіе; однако, никакія истины о нихъ невозможны.

<sup>2)</sup> В. II. Стр. 95.

все-таки посредствомъ я. «Я» мы не обьзаны понимать, какъ метафизическій субъектъ или какъ сознание вообще; «Я» *есть наука*, а наука творитъ міръ бытія, *полага*я его какъ объективный. Отыскать тѣ способы или методы, тѣ основныя «категоріи», посредствомъ которыхъ происходитъ это проэцирование предмета во внѣ, его объектирование или опредмечивание, и есть задача трансцендентальнаго метода. Гуссерль разсматриваетъ отношеніе акта къ предмету, истины къ бытію, науки къ міру всегда только *статически*, устанавливая ихъ фактическое различіе и необходимую коррелятивность; *динамическаго*, трансцендентальнаго разсмотрѣнія для него не существуетъ, именно потому, что онъ стоитъ исключительно на почвѣ интенціональной теоріи. Теорія интенціональности, какъ таковая, находитъ свой предѣлъ *въ фактъ* интенціональнаго отношенія; интенція (направленность) со своей фактической стороны необъяснима; она есть фактъ и, какъ таковой, должна быть признана. Однако *предметность*, несмотря на различіе предметовъ, всюду одна и та же и состоитъ изъ опредѣленныхъ подлежащихъ фиксированію элементовъ. Эти элементы и предметности вообще, различныя стороны ея или «категоріи» суть вмѣстѣ съ тѣмъ и основныя элементы интенціи. Такимъ образомъ, интенція хотя со своей фактической стороны и является простымъ, т.-е. ни на какой другой видъ отношенія несводимымъ отношеніемъ, распадается на цѣлый рядъ объективирующихъ или проэцирующихъ моментовъ, которые только въ своей совокупности даютъ предметъ. Интенція предполагаетъ объективацию. Интенціональная теорія ищетъ такимъ образомъ своего завершенія въ трансцендентальной философіи; сама по себѣ она не закончена; то, что она принимаетъ какъ фактъ, трансцендентальный методъ долженъ, если не объяснить, то *обосновать*; фактъ различія между актомъ и предметомъ, истинной и бытіемъ требуетъ не только статическаго, но и динамическаго разсмотрѣнія; тогда оказывается, что предметъ, несмотря на свое полное отличіе отъ акта, *«творится»* этимъ актомъ. Этотъ «динамизмъ» не слѣдуетъ понимать психически; и аргументы противъ психологическаго толкованія динамической теоріи познанія мы можемъ найти, стоя именно на точкѣ зрѣнія Гуссерля. Интенціональность, подлежащая трансцендентальному обоснованію, вовсе не есть психологическая, а логическая—интенціональность высшаго порядка; это есть раздвоенность и соотнесенность

*чистой, идеальной науки и міра. Наука сама изъ себя творитъ міръ. Но это творчество не есть дѣятельность; это есть логическое полаганіе предмета, какъ субъектъ возможныхъ предикацій. Всякое сужденіе самымъ фактомъ своей логической значимости объективируетъ свое содержаніе, и оно не можетъ этого не дѣлать, оно полагаетъ свое содержаніе, какъ субъектъ такихъ предикатовъ, которые по отношенію къ нему самому теряютъ всякій смыслъ; оно необходимо дѣлаетъ его своимъ предметомъ, тѣмъ фактомъ, напримѣръ, что оно мнитъ (meint) его протяженнымъ. Эта объективация принадлежитъ къ сущности его логическаго смысла. Не психическій актъ сужденія, а только смыслъ его объективируетъ; эта функція присуща логической значимости, а не психической дѣятельности. Міръ не есть объектъ моей психики, ибо сама моя психика есть часть этого міра, а только объектъ науки, какъ идеальной и законченной системы логическихъ значимостей.*

Наука есть идеальная система и міръ ея объектъ; въ ясной и отчетливой формулировкѣ этого положенія лежитъ историческая цѣнность «Логики» Гуссерля. Наука не возникаетъ и не развивается въ процессѣ изслѣдующаго научнаго сознанія, какъ того хочетъ «марбургская школа» съ Когеномъ во главѣ: она есть готовая, вполне законченная система. Не психическое сознаніе и не «чистое мышленіе» строятъ міръ; его строитъ наука при помощи своихъ исключительно конститутивныхъ категорій. Съ этой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія чистой науки въ гуссерлевскомъ смыслѣ, оказываются ненужными и излишними всѣ «рефлексивныя категоріи» Виндельбанда<sup>1)</sup> и методологическія категоріи Логики Когена<sup>2)</sup>; въ этой «методологіи изслѣдующаго сознанія» психологизмъ находитъ свое послѣднее убѣжище. Гуссерль своимъ понятіемъ науки изгоняетъ его и отсюда. Не изслѣдующимъ сознаніемъ занимается логика и не тѣми методическими средствами, при помощи которыхъ оно «достигаетъ» своего предмета; трансцендентальныя условія изслѣдованія логика оставляетъ въ сторонѣ; они не являются конститутивными элементами науки и ничего не привносятъ новаго для построенія

1) Windelband. System der Kategorien.

2) Cohen. Logik der reinen Erkenntniss. S. 349—499. Особенно важна въ этомъ отношеніи глава: Das Urtheil der Wirklichkeit. S. 391—428.

міра, ибо міръ есть продуктъ и объектъ науки, а не изслѣдую-  
 шаго сознанія. Физикъ въ своихъ изслѣдованіяхъ можетъ поль-  
 зоваться и «гипотезами», и «ощущеніемъ» какъ методами науч-  
 наго изслѣдованія. Въ чистой наукѣ ни гипотезы, ни ощущение  
 не имѣютъ мѣста. Методологическое значеніе *ощущенія* въ про-  
 цессѣ изслѣдованія огромно и потому требуетъ особаго «посту-  
 лята» въ гносеологіи. Въ этомъ постулатѣ должна быть опредѣ-  
 лена роль ощущенія въ «нашемъ» познаніи<sup>1)</sup>. Не содержаніе  
 ощущенія объективируется здѣсь (это есть задача категорій ре-  
 альности), а само ощущение въ его методическомъ значеніи для  
*познаванія*<sup>2)</sup>. Единственно возможное для «насъ» средство при-  
 знать нѣчто дѣйствительнымъ есть аппеляція къ ощущенію; по-  
 этому *ощущеніе, какъ постулятъ*, можетъ имѣть только субъек-  
 тивно-трансцендентальное значеніе; оно указываетъ «намъ» на  
*дѣйствительное присутствіе* предмета и требуетъ его познанія;  
 но само познаніе выполняется при помощи конститутивныхъ ка-  
 тегорій; поэтому ощущение остается только «задачей», лучше ска-  
 зать, оно *ставитъ намъ задачу*, именно задачу познать указанный  
 ощущеніемъ предметъ, т.-е. объективировать его въ «научномъ  
 сознаніи». Въ самомъ царствѣ истинъ и, слѣдовательно, для теоріи  
 чистой науки этотъ «постулятъ», такъ же какъ и всѣ остальные  
 методологическія основоположенія, не имѣетъ никакого значе-  
 нія, такъ какъ для чистой науки нѣтъ никакихъ «задачъ», ника-  
 кихъ требованій; она ничего не ищетъ и не изслѣдуетъ, ибо въ  
 ней все найдено, и все рѣшено. Психологизмъ заключается въ  
 данномъ случаѣ не въ томъ, что методологическія основоположе-  
 нія, въ кантовской терминологіи—постуляты, *вообще выставляются*;  
 они безусловно имѣютъ свое мѣсто въ теоріи познанія, именно  
 какъ *трансцендентальныя условія изслѣдованія*; психологизмъ за-  
 ключается въ томъ, что въ нихъ видятъ факторы, *обосновывающіе*  
*саму науку*; онъ коренится въ смѣшеніи понятія науки съ поня-  
 тіемъ изслѣдующаго научнаго сознанія. Гуссерлевское раздѣленіе  
 «поэтическихъ» (субъективныхъ) и идеальныхъ (объективныхъ)  
 условій науки<sup>3)</sup> предохраняетъ теорію познанія отъ этого смѣ-  
 шенія и тѣмъ изгоняетъ психологизмъ изъ его послѣдняго убѣ-  
 жища.

1) Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 484 ff. Logik 391 ff.

2) Kants Theorie d. Erfahrung. 487.

3) Log. Unters. B. I, 110—112; 228 ff.



Этимъ мы закончимъ нашу задачу дать критику современнаго психологизма съ точки зрѣнія Гуссерля.

Однако, самъ Гуссерль далеко не свободенъ отъ психологизма. Мы уже сказали, что психологизмъ встрѣчаетъ его въ томъ самомъ пунктѣ, гдѣ онъ, казалось бы, былъ отъ него дальше всего, именно въ его ученіи объ идеяхъ. Онъ коренится не въ самомъ этомъ ученіи, какъ таковомъ (само по себѣ оно является кульминаціоннымъ пунктомъ антипсихологизма), а въ его примѣненіи къ ученію объ истинѣ и смыслѣ сужденій. Если смыслъ сужденія есть идея, т.-е. общее понятіе для отдѣльныхъ единичныхъ сужденій<sup>1)</sup>, то чѣмъ оно отличается отъ психологическаго понятія о «сужденіи вообще», или о «данномъ сужденіи вообще»? Точно также, если число есть идея отъ отдѣльныхъ актовъ счислѣнія<sup>2)</sup>, то чѣмъ отличается оно отъ этихъ «актовъ счислѣнія вообще»? Онъ, конечно, сознаетъ это и старается освободиться отъ этого психологизма; но тамъ, гдѣ онъ дѣйствительно освобождается отъ него, тамъ понятіе смысла теряетъ у него значеніе *идеи* отъ отдѣльныхъ психическихъ актовъ и превращается въ недостаточно опредѣленное понятіе «содержанія»<sup>3)</sup>. Въ этомъ отношеніи онъ обнаруживаетъ постоянныя колебанія. Въ нашу задачу не входитъ критика Гуссерля; поэтому мы не имѣемъ возможности прослѣдить подробно эти колебанія. Мы указываемъ только на крупный пробѣлъ въ его системѣ, заполнить который есть задача будущаго; и это есть труднѣйшая задача всей теоріи познанія: отношеніе между истиной, идеальнымъ смысломъ сужденія и самимъ психическимъ процессомъ сужденія. Попытка Гуссерля мыслить это отношеніе, какъ отношеніе общаго къ частному, содержитъ въ себѣ неизбѣжный антропологизмъ; поэтому оно должно быть построено иначе. Какъ? На это должно отвѣтить будущее. Пока оно остается для насъ необъяснимымъ «чудомъ». Одно можно сказать, что эта проблема должна быть рѣшена *положительно*; всякая попытка принципиально отрицать это отношеніе приводитъ къ разрушенію теоріи познанія и тѣмъ уничтожаетъ самое себя. Мы согласны объявить это отношеніе необъяснимымъ чудомъ, но отрицать мы его не можемъ, ибо это равнозначаше отрицанію жизнепознанія.

Г. Ланцъ.

1) В. I, 129, 171, 187 и др. В. II, 97, 101 и др.

2) В. I, 171.

3) В. I, 173, 184, В. II, 97, 99 и мн. др.

## Проблема абстракціи.

(Объ основаніяхъ достовѣрности сужденій, исключенія изъ которыхъ не-представимы).

---

### I.

Мы опредѣлили <sup>1)</sup> задачу теоріи познанія, какъ сведеніе психологической очевидности, связанной съ извѣстными истинами (такъ называемыми аксіоматическими сужденіями), къ такой конечной или абсолютной достовѣрности, отрицаніе которой было бы не только психологически-невозможно, но и лишено всякаго смысла. Такой исходной точкой всяческой очевидности мы признали *констатированіе наличнаго*, т.-е. непосредственное указываніе на наличныя въ нашемъ опытѣ въ данную минуту переживанія и ихъ качества. Мы видѣли, что существуютъ сужденія, легко сводимыя на это указываніе: такъ называемыя «сужденія воспріятія». Достаточно раскрыть ихъ значеніе, т.-е. отъ словесной ихъ формы перейти къ ихъ настоящему содержанію, т.-е. ухватить вниманіемъ тѣ части непосредственнаго опыта, на какія указываютъ ихъ подлежащее и ихъ сказуемое, чтобы понять, что эти сужденія выражаютъ только фактъ констатированія, а именно фактъ констатированія того, что извѣстное наличное данное (воспріятіе, чувство и т. д.) сознается *сходнымъ* съ другимъ даннымъ (съ представленіемъ о нѣкоторомъ признакѣ) или точнѣе—соотвѣтствующимъ этому данному.

Мы изслѣдовали составъ этихъ сужденій,—мы нашли, что настоящимъ ихъ подлежащимъ всегда является наличное впечатлѣніе—цѣлостное, конкретное переживаніе, ни на что далѣе

---

<sup>1)</sup> См. статью пишущаго эти строки „О понятіяхъ истинности и достовѣрности въ теоріи познанія“. „Вопр. Филос. и Псих.“ 1908 годъ, кн. 94.

не указывающее. (Различіе между такими цѣлостными переживаниями и другими, являющимися только символами чего-то другого, т.-е. понятіями и общими представленіями, мы тоже непосредственно констатируемъ, т.-е. улавливаемъ вниманіемъ, какъ данное). Такимъ образомъ, говоря вмѣстѣ съ Миллемъ, грамматическія, словесныя подлежащія «сужденій воспріятія», собственно говоря, лишены логическаго значенія и служатъ лишь простыми помѣтками—въ той же мѣрѣ, какъ собственныя имена. Что же касается грамматическихъ сказуемыхъ этого рода предложеній, то мы нашли, что они—слова *соозначающія*, и ихъ значеніями всегда являются общія представленія о томъ или иномъ качествѣ. Все же предложеніе, въ его цѣломъ, есть въ данномъ случаѣ описаніе того факта, что въ нашемъ непосредственномъ опытѣ извѣстныя наличныя впечатлѣнія сознаются схожими или сочетанными (сливающимися въ извѣстномъ смыслѣ) съ нѣкоторыми, наличными же представленіями о нѣкоторыхъ качествахъ. Напр., когда мы говоримъ «это—бѣлое», мы имѣемъ въ виду соотвѣтствіе наличнаго ощущенія нашему «представленію» о бѣлизнѣ.

Такимъ образомъ, на ряду съ силлогистическимъ способомъ обоснованій истинъ (а любое индуктивное доказательство есть также видъ силлогистическаго обоснованія), для насъ открылся и другой путь: путь сведенія извѣстныхъ сужденій къ непосредственному констатированію нѣ котораго наличнаго факта, т.-е. сознанія сходства или сочетанности нѣ которыхъ наличныхъ переживаній. Правда, этотъ путь доказательства съ помощью, такъ сказать, «непосредственнаго усмотрѣнія», т.-е. сосредоточенія вниманія на данныхъ намъ наличныхъ переживаніяхъ, оказался до сихъ поръ примѣнимымъ только въ одномъ случаѣ: въ обоснованіи «сужденій воспріятія» (которыя нѣ которыми логиками, напр. Зигвартомъ, называются сужденіями аналитическими). Но разъ онъ оказался пригоднымъ хотя бы только въ одномъ этомъ случаѣ, то есть надежда на то, что удастся его примѣнить и въ другихъ.

Настоящая статья имѣетъ своей задачей примѣнить новый способъ обоснованія къ тому классу сужденій, которыя я въ прошлой своей статьѣ называлъ «аксіомами конкретности», т.-е. къ тѣмъ изъ основныхъ истинъ, исключенія изъ которыхъ *непредставимы*, не могутъ быть реализованы въ воображеніи. Сюда

относятся, какъ извѣстно, всѣ, напримѣръ, геометрическія аксіомы, такъ что тему настоящей статьи можно приравнять къ вопросу кантовскихъ «Прологоменъ»: какъ возможны апріорныя синтетическія сужденія въ математикѣ?

Отъ изученныхъ нами простыхъ «суждений воспріятія», эти сужденія отличаются двумя признаками:

*Во-первыхъ*, грамматическое ихъ подлежащее является *соозначающимъ* терминомъ, а не простой помѣткой цѣлостнаго переживанія. Терминъ, служащій въ этихъ сужденіяхъ подлежащимъ, указываетъ не на конкретное данное, а на нѣкоторое *понятіе*, т.-е. такое данное, которое является только символомъ или замѣстителемъ извѣстнаго качества или *общаго признака*.

*Во-вторыхъ*, указываемая въ этихъ сужденіяхъ связь двухъ признаковъ или качествъ переживаній (признака, указываемаго подлежащимъ, и признака, указываемаго сказуемымъ) должна имѣть *всеобщій характеръ*, т.-е. встрѣчаться съ безусловной необходимостью не только среди наличныхъ переживаній, но и среди любыхъ вообще данныхъ, за предѣлами наличнаго опыта. Сужденія воспріятія были *имманентными сужденіями*; ихъ «значимость» ограничивалась предѣлами наличнаго въ данный моментъ опыта; сужденія же конкретности *трансцендентны* (по отношенію къ наличному опыту); ихъ значимость всеобщая и необходимая.

И такъ проблема представляется слѣдующая:

Даны сужденія, въ которыхъ изображается нѣкоторая связь понятій. При этомъ признается за достовѣрное, что такой связи необходимо должны соответствовать не только качества содержащихся въ наличномъ сознаніи переживаній, но и качества всѣхъ рѣшительно переживаній, гдѣ бы, когда бы и въ какой бы связи эти переживанія ни встрѣчались. Высказывая, напр., аксіому о прямой (прямая есть кратчайшее разстояніе между двумя точками), мы сознаемъ, что приложимость этого сужденія не ограничивается однѣми только прямыми линіями, наблюдаемыми въ наличномъ опытѣ сейчасъ,—такъ сказать, находящимися передъ нашими глазами. Напротивъ, мы убѣждены въ томъ, что когда бы, гдѣ бы и въ какой бы обстановкѣ мы ни наблюдали прямыя линіи, онѣ всегда будутъ представлять собою наикратчайшія разстоянія между двумя точками. Но такъ какъ прямое сравненіе содержанія аксіомы со всѣми тѣми безчисленными

случаями, на которые она указывает, невозможно, то остается только два выхода: либо допустить, что проверить и обосновать аксіому вообще совершенно невозможно и слѣдуетъ принимать ее на вѣру, хотя бы ради того чувства абсолютной очевидности, съ которымъ она связана; либо же найти способъ для сведенія аксіоматическаго сужденія къ нѣкоторому сужденію воспріятія, сведя ея абстрактное подлежащее къ извѣстному конкретному данному. Нами избранъ именно этотъ второй путь.

## II.

Въ сужденіяхъ всегда изображается нѣкоторая связь, но не цѣлостныхъ конкретныхъ переживаній, а ихъ отдѣльныхъ признаковъ или качествъ. Мы разсуждаемъ не въ представленіяхъ, а въ понятіяхъ, т.-е. не въ живыхъ образахъ, а въ особыхъ отвлеченныхъ значкахъ, такъ же относящихся къ качествамъ впечатлѣній, какъ представленія — къ цѣлостнымъ впечатлѣніямъ. Представленіе говоритъ мнѣ о томъ, что за предѣлами наличнаго опыта существуетъ опредѣленное воспріятіе, замѣстителемъ котораго оно служитъ. Понятія такіе же замѣстители. Они тоже указываютъ на то, чего въ нихъ самихъ нѣтъ: на *качества* первичныхъ переживаній <sup>1)</sup>. Существованіе понятій и представленій, какъ фактовъ непосредственнаго сознанія, не можетъ подлежать спору. Но существованіе тѣхъ первичныхъ переживаній или тѣхъ признаковъ первичныхъ переживаній, на какія они указываютъ—по существу гипотетично и спорно. Какъ бываютъ иллюзіи памяти, такъ возможны и абстрактныя заблужденія. И представленія, и связи понятій суть символы отсутствующихъ реальностей и нуждаются въ вѣрительныхъ грамотахъ. Къ нимъ приложима категорія истины.

Что же собственно обозначаютъ понятія? Не воспріятія, а ихъ *качества* или *признаки*. Какое бы воспріятіе мы ни переживали, мы всегда можемъ уловить въ немъ нѣсколько различныхъ сторонъ. Когда я слышу звонъ колокольчика, я могу различить въ этомъ впечатлѣніи *силу* звука, его типичную *серебристость*, его большую или меньшую *высоту*. На эти стороны конкретныхъ

---

1) Ср. статью пишущаго эти строки «Über zwei wissenschaftliche Begriffe d. Denkens». Arch. für system. Philosophie. 1909, № 1.

переживаній, которыя мы въ нихъ различаемъ, и указываютъ наши понятія. Воспріятію конкретнаго звука съ его различными сторонами или признаками отвѣчаетъ сумма понятій: высота+сила+тембръ. Когда мы утверждаемъ въ абстракціи, что каждый звукъ обладаетъ высотой, силой и тембромъ, то связь понятій въ этомъ отвлеченномъ сужденіи указываетъ на связь *признаковъ*, которые должны наблюдаться въ любомъ живомъ воспріятіи.

Но что такое признаки воспріятій? Что отличаетъ ихъ отъ цѣлостныхъ впечатлѣній? Психологія объ этомъ молчитъ. Для нея, вообще говоря, и самыя воспріятія, и ихъ отдѣльные частичные признаки одинаково—элементарныя ощущенія <sup>1)</sup>). Разумѣется, никто намъ не препятствуетъ называть ощущениями что угодно. Но слѣдуетъ всегда помнить, что между признакомъ и цѣлостнымъ впечатлѣніемъ существуетъ коренное различіе. Ощущеніе—самостоятельный элементъ, его можно пережить обособленно; признакъ же всегда только часть и никогда не можетъ быть цѣлымъ. Нельзя сказать—«я ощутилъ тембръ», какъ говорятъ «я ощутилъ звукъ». Ощутить можно только цѣлостный звукъ и въ немъ уже уловить или различить тембръ, какъ одинъ его частичный аспектъ.

Каждое конкретное впечатлѣніе вполне довлѣетъ себѣ. Удалите изъ сознанія остальные,—оно останется во всей своей жизненности. Мы можемъ ощущать грохотъ, зубную боль, черное пятно, не воспринимая ничего посторонняго. Но признаки не отдѣлимы отъ цѣлаго, въ которомъ уловила ихъ мысль. Они только въ этомъ цѣломъ и существуютъ, и если исчезаетъ оно, то и они немедленно исчезаютъ. Я не могу вырвать изъ звона ощущеніе его серебристости и ощущать это качество обособленно или выхватить изъ розоваго пятна специфическій нюансъ его цвѣта и видѣть не пятно, а одинъ цвѣтъ, безъ формы и протяженія въ пространствѣ. Качество не элементъ впечатлѣнія, который можно было бы вынуть, посмотреть отдѣльно и положить обратно. Впечатлѣніе не складывается изъ качествъ, какъ мозаичная картина изъ камешковъ. Оно цѣлостно, едино и однородно, и качества какъ бы проникаютъ его насквозь.

<sup>1)</sup> Я исключаю, конечно, такого рода психологическіе труды, какъ «Allg. Psych. Joh. Rehmke—съ одной, «Psych. als Erfahrungsw». H. Cornelius, а также психологію Brentano—съ другой стороны.

Получается странное противорѣчіе: единое и простое переживаніе, неразложимое на простѣйшіе элементы, все же заключаютъ въ себѣ множественность. Единый и простой звукъ заключаетъ въ себѣ *тройственное знаніе* о высотѣ, силѣ и тембрѣ; единый зрительный образъ—цвѣтъ, форму, размѣръ. Казалось бы, для каждаго изъ этихъ знаній необходимо *отдѣльное* переживаніе, отдѣльное состояніе сознанія. А между тѣмъ качества воспріятій не существуютъ въ видѣ отдѣльныхъ переживаній: они прикрѣплены къ впечатлѣніямъ и слиты съ ними въ нераздѣльное цѣлое.

Мы оказываемся въ безвыходномъ кругѣ, незамѣченномъ и неразмощенномъ психологіей. Когда я слышу, какъ звенитъ колокольчикъ и подмѣчаю серебристость этого звона, *знаніе* о признакѣ звука, о специфическомъ его тембрѣ несомнѣнно присутствуетъ въ моемъ опытѣ. Стало-быть, это знаніе мнѣ дано и существуетъ, какъ особое данное. Но вотъ я начинаю перебирать наличные въ сознаніи элементы и убѣждаюсь, что даннаго «серебристость» *въ ихъ числѣ нѣтъ*.

Ощущеніе серебристаго звона не распадается на вторичные элементы, оно простой цѣлостный фактъ, изъ котораго ничего нельзя выдѣлить. Оно можетъ цѣликомъ появиться и цѣликомъ уйти изъ сознанія, но въ немъ нѣтъ отдѣльныхъ частей, которыя можно было бы выхватить и фиксировать въ сторонѣ отъ цѣлаго. Такимъ образомъ качество «серебристость» не есть часть даннаго «звонъ». Но это качество мы тщетно будемъ искать и среди другихъ наличныхъ переживаній. Каждое изъ нихъ цѣлостно, обладаетъ специфическимъ содержаніемъ и не есть признакъ другого. Мы найдемъ въ полѣ сознанія еще особыя мысли, особыя акты вниманія, направленные на ощущение звона. Но это тоже специфическія переживанія: они указываютъ на внѣшнюю имъ «серебристость», какъ палецъ на вывѣскѣ указываетъ на надпись, но въ себѣ ее не содержитъ. Наконецъ, мы наталкиваемся на понятія: но и они своеобразныя данныя, *указывающія* на качества воспріятія, но не *тождественныя* съ этими качествами. Серебристость, улавливаемая въ воспріятіи, не совпадаетъ съ понятіемъ серебристости.

Получается, что качества воспріятій и существуютъ, и въ то же время не существуютъ. Существуютъ потому, что мы ихъ сознаемъ. Не существуютъ потому, что ни одно изъ конкрет-

ныхъ переживаній въ полѣ нашего опыта не можетъ быть отождествлено съ ними <sup>1)</sup>).

Изъ такого логическаго тупика есть только одинъ выходъ: если признаки или качества воспріятій не находятся ни внутри самихъ данныхъ, ни внѣ ихъ, или на ряду съ ними, то стало быть они зависятъ отъ *группировокъ*, въ какихъ переживаются данныя. Переживать или ощущать признакъ—означало бы, при такомъ взглядѣ, переживать данныя въ опредѣленной группировкѣ или комбинаціи, а имѣть понятіе о признакѣ—переживать символъ, косвенно указывающій на эту комбинацію или группировку.

Анализъ нашего опыта подтверждаетъ такое предположеніе. Когда я слышу звонъ колокольчика и сознаю, что звонъ этотъ серебристый, я вовсе не расчленяю моего ощущенія и не выхватываю одну его часть (звонъ остается цѣлостнымъ воспріятіемъ, специфическимъ, качественно опредѣленнымъ и притомъ простымъ даннымъ): я просто *отличаю* его, какъ звукъ опредѣленнаго качества, отъ другихъ звуковъ или представленій о звукахъ, констатирую или сознаю его принадлежность къ опредѣленной, хорошо мнѣ извѣстной группѣ звуковыхъ впечатлѣній. Такимъ образомъ воспріятіе качества есть *сознаніе принадлежности* даннаго къ опредѣленной группѣ переживаній или, точнѣе, — къ одному изъ тѣхъ *составныхъ единствъ*, на которыя расчленяется совокупный нашъ опытъ (объ этихъ *единствахъ* будетъ еще сказано ниже). Отвлеченное же понятіе качества есть указаніе на такую принадлежность.

Теперь уже вполне уясняется, почему качество неотдѣлимо отъ впечатлѣнія. Для того, чтобы войти въ составъ группы, необходимо быть налицо. Невозможно констатировать *принадлеж-*

1) Ср. Арист. *Metaph.* III. 4 и изложенныя тамъ *ἀπορίαι* по поводу единичности (численной или качественной) *общихъ* элементовъ. Либо общее — единично нумерически — тогда оно есть частное (*καθ' ἑκάστον*); либо оно единично-качественно, — тогда гдѣ его искать, ибо вѣдь существуетъ (*ἐνεργεία*) только частное и множественное? Въ новѣйшей литературѣ на этихъ затрудненіяхъ подробно останавливается Г. Гомперцъ во II части своей «*Weltanschauungslehre*», стр. 185—186. Съ этой книгой я ознакомился не только послѣ того, какъ написалъ настоящую статью (почти цѣликомъ написанную въ 1905 г.), но и послѣ того, какъ эта статья была *набрана*. (Книга Гомперца появилась почти черезъ годъ послѣ того, какъ настоящая статья была прочитана въ видѣ доклада въ С.-Петербур. Философск. Обществѣ).



ность, не имѣя передъ глазами того комплекса, къ которому принадлежит данное, и одновременно и самое данное. Устраните изъ сознанія впечатлѣніе, и съ нимъ вмѣстѣ вы устраните и его качества, т.-е. непосредственное констатированіе его принадлежности къ тѣмъ или инымъ группамъ.

Бываетъ и такъ, что впечатлѣніе налицо, но нѣтъ знанія о группахъ или единствахъ, къ которымъ оно примыкаетъ. Дѣти могутъ ощущать звуки и даже различать ихъ другъ отъ друга, не улавливая въ переживаемыхъ впечатлѣніяхъ высоту, силу и тембръ. По той же самой причинѣ количество признаковъ воспріятія не является заранѣе опредѣленнымъ, оно способно расти по мѣрѣ роста сознанія и отложенія въ немъ стойкихъ комплексовъ.

Психологія давно уже знаетъ, что качество неотдѣлимо отъ воспріятій, что отдѣльный признакъ, выхваченный изъ цѣлаго, не можетъ ни чувственно ощущаться, ни наглядно переживаться въ фантазіи. Тѣмъ не менѣе, описывая абстракцію, не задумывались представлять дѣло въ такомъ видѣ, что вниманіе удерживаетъ, «фиксируетъ» одинъ изъ признаковъ конкретнаго воспріятія и отбрасываетъ или игнорируетъ остальные. «Abstraktes Denken говоритъ, напр., Шопенгауэръ,—besteht einfach im Fallenlassen einiger Eigenschaften und im Festhalten anderer». Это было бы дѣйствительно «очень просто», если бы отдѣльное качество могло отъединиться отъ прочихъ. Но вѣдь оно только и существуетъ *въ видѣ части неразсторжимаго цѣлаго* и вниманіе, ухватывая одинъ признакъ, необходимо получаетъ въ придачу всю сумму остальныхъ признаковъ. Это очень неудобная премія, но отъ нея ему не отдѣлаться. Вдобавокъ, въ цѣлостномъ единомъ переживаніи (напр., ощущеніи звука) нѣтъ вообще *никакихъ частей, никакихъ* различимыхъ элементовъ, на которые могло бы направляться вниманіе. Если брать это ощущеніе обособленно, то оно вполне однородно; съ какой стороны ни взгляни, оно все—одно и то же.

Если думать, какъ думали до сихъ поръ, что качество есть часть впечатлѣнія и въ немъ самомъ пребываетъ, то выдѣленіе отдѣльнаго качества становится необъяснимой загадкой и абстракція — *логической невозможностью*. Къ какой уловкѣ должно прибѣгнуть вниманіе, чтобы постоянно имѣя передъ собою цѣльное конкретное впечатлѣніе, видѣть въ немъ различныя стороны, да еще отдѣлять ихъ другъ отъ друга?

Гдѣ беретъ начало абстракція? Обычное воззрѣніе утверждаетъ, что воспріятія сравниваются между собой и совпадающія ихъ свойства фиксируются. Но если для вниманія невозможно попеременно выхватывать и фиксировать въ каждомъ переживаемомъ впечатлѣніи то одну, то другую сторону, если всѣ онѣ неизбѣжно должны представляться ему сразу,—то для него одинаково невозможно, при разсмотрѣніи *рядовъ* впечатлѣній, останавливать свой взоръ на однородныхъ ихъ качествахъ, совершенно игнорируя остальные. Понятія при такихъ условіяхъ совершенно не могло бы образоваться, потому что вмѣстѣ съ однородными качествами напр., тождественнымъ тембромъ, размѣстятся въ полѣ вниманія и всѣ прочія, съ ними связанныя, такъ что въ результатѣ получится не актъ вниманія, направленный на одинъ признакъ, а актъ вниманія, сразу направленный на всѣ признаки.

Не забудемъ, что каждый фактъ нашего сознанія—стало быть и отвлеченное знаніе о признакахъ или качествахъ впечатлѣній—долженъ быть либо специфическимъ даннымъ, т.-е. цѣлостнымъ, конкретнымъ переживаніемъ, — либо группою такихъ данныхъ. Указаніе на *дѣятельность* субъекта, на то, что онъ въ процессѣ абстракціи *активно* проявляетъ себя, какъ бы накладывая на переживаемыя впечатлѣнія печать своей воли—потому уже должно быть признано неприемлемымъ, что какого бы мнѣнія ни держаться объ активной роли субъекта,—результаты его внутренней дѣятельности, поскольку они проявляются въ сознаніи и такимъ образомъ становятся намъ извѣстны, должны носить такую же форму, какъ всѣ остальные факты сознанія т.-е. быть специфическими переживаніями. Пусть, дѣйствительно, абстрактное знаніе есть результатъ дѣятельности субъекта. Во всякомъ случаѣ, это знаніе *существуетъ*, оно налично въ непосредственномъ опытѣ и, какъ всѣ составныя части этого опыта, должно быть *даннымъ*, т.-е. содержаніемъ сознанія, или группою такихъ данныхъ.

*Прѣтот φεῦδος* всѣхъ теорій абстракціи—какъ допускающихъ активность субъекта, такъ и отрицающихъ его дѣятельность—заключается въ ошибочномъ допущеніи, что качества заключены въ воспріятіяхъ, въ видѣ составныхъ элементовъ, слитыхъ въ цѣлое нерасторжимою связью. Въ противность этимъ теоріямъ, приводящимъ къ логическому абсурду, мы утверждаемъ, что

качества или признаки *не вкраплены* въ само впечатлѣніе, а составляютъ какъ бы рефлексъ, бросаемый на него *извне*—положеніемъ его въ нашемъ опытѣ.

### III.

Мнѣ хотѣлось бы разобрать и устранить нѣсколько недоразумѣній, которыя могли бы возникнуть при разсмотрѣніи изложенныхъ взглядовъ. Рѣчь идетъ о постоянномъ вопросѣ, гдѣ граница между психологіей и теоріей познанія? Можетъ показаться на первый взглядъ, что устанавливая сущность того, что мы зовемъ «качествами» впечатлѣній, я схожу на психологическую почву и строю психологическія теоріи. На самомъ дѣлѣ я остаюсь вѣрнымъ своему методу: сведенію психологической очевидности къ достовѣрности *непосредственною констатированія*, или же другими словами, сведенію всего нашего знанія къ такъ называемымъ «сужденіямъ воспріятія». Конечно, весь нашъ непосредственный опытъ есть нѣчто, данное намъ въ сознаніи, и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названъ психическимъ, такъ что и указываніе на него (что и составляетъ сущность моего метода) можетъ быть названо психологическимъ указываніемъ. Но поскольку я не иду дальше этого указыванія и всѣми словесными средствами моей аргументаціи только направляю вниманіе моего читателя или слушателя на факты его непосредственнаго опыта,—я остаюсь въ области абсолютной достовѣрности и меня нельзя упрекнуть въ психологизмъ, т. е. въ пользованіи научными методами, имѣющими своей предпосылкой тѣ самыя исходныя аксіоматическія сужденія, достовѣрность которыхъ я ставлю своей задачей оправдать.

Примѣнительно къ вопросу о качествахъ мой методъ заключается въ слѣдующемъ. Прежде всего, я устанавливаю какъ фактъ, (пользуясь сужденіями воспріятія), что мой наличный непосредственный опытъ складывается изъ суммы переживаній, обособленныхъ и отграниченныхъ другъ отъ друга. Переживанія эти могутъ быть ясными или смутными, но поскольку они непосредственно даны, поскольку мы находимъ ихъ въ нашемъ опытѣ, они даны въ видѣ обособленныхъ единицъ, такъ что каждая изъ этихъ составныхъ частей нашего опыта выступаетъ какъ отличная отъ другихъ. Это наше первое «констатированіе».

На ряду съ нимъ можно сдѣлать второе. Отграниченныя и обособленныя другъ отъ друга переживанія, изъ которыхъ состоитъ опытъ, не только просто нами испытываются, но сопровождаются еще знаніемъ объ ихъ качествахъ. Я не просто имѣю въ своемъ опытѣ зрительное переживаніе пятна, но еще и знаю, что оно бѣлое. Спрашивается: есть ли это знаніе о качествахъ составная часть наличнаго переживанія, такъ что послѣднее можно было бы раздѣлить на два отличныхъ другъ отъ друга переживанія (напр. въ случаѣ воспріятія зрительнаго пятна на воспріятіе бѣлизны и воспріятіе пространственной формы), или въ нашемъ непосредственномъ опытѣ такого раздѣленія не имѣется? Нетрудно непосредственно убѣдиться, что *переживанія изъ качествъ не состоятъ*. Воспріятіе зрительнаго пятна не есть отдѣльное воспріятіе бѣлизны—отдѣльное воспріятіе формы. Громкій паровозный свистокъ не есть отдѣльное воспріятіе громкости—отдѣльное воспріятіе «паровознаго» тембра—звука. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ передъ собой не сумму или совокупность, не нѣчто составное, а цѣлостное и единое данное, въ которомъ мы—это намъ извѣстно какъ фактъ,—только какъ бы вторично различаемъ или узнаемъ отдѣльныя его качества. *Противоположность между испытываніемъ суммы раздѣльныхъ переживаній и усмотрѣніемъ качествъ въ единомъ переживаніи—есть фактъ непосредственно нашего опыта.*

Теперь спрашивается, что присоединяется къ впечатлѣнію, когда дано усмотрѣніе его качества? Я слышу звукъ и слышу, что онъ громкій. Что же присоединяется въ этомъ узнаваніи громкости звука къ простому испытыванію звука? Всякій скажетъ, что нельзя узнать звукъ, какъ громкій, не имѣя воспоминанія или представленія о громкихъ и тихихъ звукахъ. Мы сознаемъ, что данный звукъ—громкій, т. е. сознаемъ то, что онъ вмѣстѣ съ извѣстнымъ разрядомъ воспоминаній образуетъ нѣкоторое высшее единство. У человѣка, не имѣющаго воспоминаній, могутъ быть конкретныя воспріятія, но не можетъ быть знанія объ ихъ качествахъ. Всѣ слова, обозначающія качества: бѣлый, громкій, круглый, тяжелый—означаютъ непосредственно сознаваемую принадлежность къ извѣстнымъ составнымъ частямъ опыта; знаніе о качествахъ есть знаніе о непосредственно сознаваемой или непосредственно данной *группировкѣ* переживаній.

Мнѣ хотѣлось бы еще разъ отмѣтить, что этотъ взглядъ на

природу качествъ переживаній не есть *психологическая теорія*: мы просто констатируемъ то, что дано намъ въ непосредственномъ опытѣ: *во-первыхъ*, несомнѣнную разницу между знаніемъ о нѣсколькихъ качествахъ нѣкотораго конкретнаго переживанія— и простой суммой конкретныхъ переживаній; *во-вторыхъ*, присутствіе въ знаніи о качествѣ самаго того содержанія, къ которому качество относится (напр., въ воспріятіи громкости самаго громкаго звука); *въ-третьихъ*, непосредственно сознаваемое объединеніе переживаній въ группы (звуки, пятна, запахи, вкусы, шумы, скрипы, шорохи и т. д.). Вся задача предшествующей аргументаціи состояла только въ воздѣйствіи на вниманіе читателя, въ сосредоточеніи этого вниманія на фактахъ непосредственнаго опыта.

Скажутъ, что если-бы изложенные факты дѣйствительно составляли часть наличной данности, то они тѣмъ самымъ необходимо были-бы уже заранѣе извѣстны всякому человѣку и не приходилось бы «обращать на нихъ вниманія» при помощи словесныхъ воздѣйствій. Но никогда не слѣдуетъ забывать, что наши мысли, какъ психическія переживанія, не совпадаютъ съ ихъ *значеніемъ*, т. е. съ тѣмъ, на что эти мысли указываютъ. Мышленіе наше въ большинствѣ случаевъ состоитъ только въ смутномъ чувствованіи особаго «вкуса» словъ («ореола»,—fringe—какъ выражается Джэмсъ), а не въ отчетливой реализаціи ихъ значенія.

Необходимо отъ неопредѣленнаго, всегда сильно окрашеннаго грамматической функціей «психологическаго» «вкуса» или «смысла» словъ перейти къ отчетливому знанію о томъ, на что собственно эти слова указываютъ. Психологическій смыслъ слова есть тоже нѣчто непосредственно-данное, но смутное, неопредѣленное, многозначное. Его фактическое содержаніе тѣсно сплетено съ цѣлымъ рядомъ неоправданныхъ постулатовъ (возьмите, напр., слово «предметъ», включающее въ себя цѣлую гипотезу). Задача философскаго размышленія заключается въ выдѣленіи изъ этого смутнаго цѣлага гипотетическихъ, постулятивныхъ его частей. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что самая непосредственная данность — одна для наивнаго сознанія, другая — для философскаго. У перваго вниманіе поглощено смутнымъ содержаніемъ словъ; у втораго поле вниманія занято не словами, не ихъ звуковой оболочкой и не ихъ смутными психологическими

«ореолами», а тѣми данными, на которыя слова указываютъ. Повернуть вниманіе отъ связанныхъ съ мысленно или устно произнесенными словами смутныхъ психологическихъ содержаній къ тому, что обозначается словами—въ этомъ и состояла моя психологическая задача. Но какъ только переходъ у читателя совершился, какъ только его удалось поставить лицомъ къ лицу съ той данностью, на которую указываютъ слова и которая обыкновенно упускается изъ виду, т.-е. не присутствуетъ въ полѣ вниманія, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ даны и тѣ «констатированія», которыя изложены выше. Если же у огромнаго большинства констатированій этихъ на лицо нѣтъ, то, повторяю, исключительно потому, что нѣтъ на лицо въ полѣ вниманія и самой данности, а есть только смутныя психологическія содержанія словъ. Непосредственная данность, указываемая словами, въ то же время и заслонена ими.

Нѣчто непосредственно-данное, (въ логическомъ смыслѣ) не означаетъ еще «чего-то постоянно наличнаго» (въ психологическомъ смыслѣ). Мы очень часто думаемъ о словахъ, не думая о тѣхъ содержаніяхъ, которыя словами обозначаются. Классическій примѣръ такой мысли — извѣстное Лермонтовское двустишіе:

«И Терекъ, прыгая, какъ *львица*  
Съ косматою *гривою* на хребтѣ».

Конечно, Лермонтовъ хорошо зналъ, что у львицы не имѣется гривы, но поглощенный модуляціей словъ, онъ, разумѣется, не думалъ о львицѣ. Въ сущности рѣшительно всѣ метафоры, (а метафорами переполнена наша рѣчь) основаны на томъ фактѣ, что мы мыслимъ преимущественно *въ словахъ* и ихъ «ореолахъ», а не въ фактахъ, обозначаемыхъ словами. Этимъ же объясняются и математическіе софизмы, а также многія абстрактныя заблужденія. Лѣтность мысли — фактъ того же порядка. Вся философія есть борьба съ этой лѣтностью, борьба съ мышленіемъ въ метафорахъ и словахъ. Психологически—она есть давленіе, поворачивающее вниманіе отъ слова и его психологическаго «ореола» къ игнорируемой непосредственной данности.

Мой взглядъ на качество впечатлѣній можно формулировать еще такъ: ни одно отдѣльное впечатлѣніе, взятое обособлено, внѣ связи съ остальными переживаніями, не можетъ обладать качествами; оно обладаетъ только специфичностью; качества же

могутъ принадлежать только такимъ впечатлѣніямъ, которыя входятъ въ составъ нѣкотораго объединеннаго цѣлаго, нѣкотораго составнаго опыта. Поскольку въ нѣкоторомъ воспріятіи «улавливаются» или узнаются качества, постольку оно есть только составная часть нѣкотораго болѣе обширнаго цѣлаго.

Далѣе: узнаваніе качествъ предполагаетъ наличность соответствующихъ этимъ качествамъ группъ или, по крайней мѣрѣ, мысли, знанія объ этихъ группахъ. Для того, чтобы я узналъ данное пятно, какъ бѣлое, у меня должно быть въ наличности «представленіе» бѣлаго, ибо самое-то переживаніе качества есть не болѣе какъ сознаніе сопринадлежности, соединенности въ высшее единство, этого наличнаго представленія съ наличнымъ зрительнымъ воспріятіемъ. Отсюда уже вытекаетъ нѣкоторое «всеобщее и необходимое» предсказаніе на будущее: если въ будущемъ мнѣ будетъ дано знаніе о качествѣ «бѣлое», то вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ дано и знаніе о соответствующей группѣ переживаній.

Здѣсь мы совершенно не касаемся вопроса, чѣмъ является въ психологическомъ отношеніи знаніе: мы имѣемъ въ виду только *нѣкоторую составную часть опыта*; о природѣ этой составной части опыта гносеологу задумываться не нужно: для него она (т.-е. часть опыта) простой фактъ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы будемъ говорить объ этихъ непосредственно - констатируемыхъ составныхъ частяхъ опыта, какъ объ общихъ или «генерическихъ» представленіяхъ, вообще—въ психологическихъ терминахъ. Но считаемъ очень важнымъ оговорить (и настоятельно просимъ читателя разъ навсегда запомнить эту оговорку), что мы будемъ пользоваться психологическими терминами исключительно для удобствъ изложенія: для приданія ему большей конкретности. Сама же психологическая сторона вопроса ни въ какой мѣрѣ не затрагиваетъ нашихъ выводовъ: существуютъ ли генерическія представленія или ихъ нѣтъ, (какъ утверждаютъ нѣкоторые психологи), для нашей цѣли совершенно не важно, для насъ важно, что существуетъ *нѣкоторая часть опыта*, сознаніе сопринадлежности съ которой составляетъ узнаваніе качества: это — фактъ, нами непосредственно констатируемый. Всѣ же споры о психологической природѣ этой составной части, хотя могутъ быть весьма интересны для психологіи, но не могутъ ни въ какой мѣрѣ затронуть нашихъ выводовъ.

## IV.

Всѣ данныя, наличныя въ опытѣ, расположены отдѣльными группами. Человѣкъ вышелъ на улицу: увидѣлъ синее небо съ бѣгущими по немъ облаками, цвѣтныя пятна домовъ, силуэты двигающихся фигуръ, камни мостовой и панели; услышалъ шарканье ногъ, крики, шорохъ колесъ, звонки конокъ, свистки париходовъ; ощутилъ запахъ зелени, аромать духовъ прошедшей мимо него дамы, запахъ кушанья изъ открытаго окна ресторана; почувствовалъ бодрящее оживленіе, жизнерадостность, увѣренность въ своихъ силахъ. Всѣ его зрительныя впечатлѣнія сливаются въ своей совокупности въ одно пестрое сочетаніе пятенъ; всѣ звуки, уловленные его ухомъ — въ одинъ общій рокоть и гулъ; всѣ чувства въ общее самочувствіе... Эта пестрота, этотъ рокоть — эти группы, состоящія изъ множества данныхъ и все же противопологающіяся другъ другу, какъ особыя самостоятельныя единицы, — существуютъ настолько же несомнѣнно, какъ отдѣльныя, конкретныя данныя, изъ которыхъ строятся группы. *Намъ даны не просто переживанія, но переживанія, собранныя въ пучки.* Нашъ опытъ непосредственно распадается на *составныя единства.*

Затруднительно отчетливо формулировать, что обусловливаетъ такое соединеніе: всего ближе мы подойдемъ къ истинѣ, если скажемъ, что отдѣльныя данныя, хотя и различающіяся одно отъ другого, объединяются въ пучки или группы специфическимъ состояніемъ сознанія — чувствомъ сходства или сопринадлежности. Не слѣдуетъ только предполагать, что и это состояніе сознанія мы должны въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ *узнавать*, какъ таковое: его узнавать не нужно, потому что *не узнаваніе ею, а простая наличность въ сознаніи* опредѣляетъ соединеніе данныхъ въ составныя пучки или группы.

Когда въ полѣ вниманія совмѣстно выплываютъ два данныхъ, то возможны два случая: либо эта пара сопровождается особымъ специфическимъ состояніемъ — сознаніемъ сопринадлежности или сходства, — и тогда оба данныхъ сознаются соединенными въ группу; либо это специфическое сознаніе отсутствуетъ, и тогда переживаемыя данныя сознаются просто различными.

Было бы ошибкою думать, что мы сами классифицируемъ воспріятія и лишь вторично создаемъ изъ нихъ группы, сортируя



ихъ по мысленнымъ ящикамъ: вотъ звукъ и его мѣсто среди другихъ звуковъ; вотъ пятно—его надо отнести къ зрительнымъ впечатлѣніямъ; вотъ ароматъ—его слѣдуетъ положить къ запахамъ. На самомъ дѣлѣ происходитъ обратное: воспріятія даны намъ пучками, — принудительно, независимо отъ нашей воли, они навязаны намъ въ такомъ видѣ и уже въ зависимости отъ того, въ какомъ изъ данныхъ пучковъ мы встрѣчаемъ отдѣльное воспріятіе, мы вторично причисляемъ его къ тому или иному разряду.

Теорія ассоціаціи говоритъ, что ассоціируется однородное съ однороднымъ. Получается такая картина, словно элементы сознанія, первоначально другъ отъ друга оторванные, вторично, механическимъ образомъ, слагаются въ пучки и системы, располагаясь по тождественнымъ признакамъ. Но если сравнивать *отдѣльныя* впечатлѣнія, то въ нихъ нельзя отыскать ни малѣйшаго слѣда однородности. Мы беремъ простыя переживанія — цвѣта, запахи, звуки; ихъ нельзя уже болѣе раздробить на простѣйшіе *конкретныя* элементы, которые могли бы оказаться тождественными, а раздробленіе на *абстрактныя* элементы предполагаетъ выдѣленіе однороднаго. Мы вертимся въ логическомъ кругѣ.

Трудность устраняется сразу, если допустить вмѣстѣ съ нами, что не ассоціація объясняется однородностью, а, напротивъ, однородность ассоціированностью. То, что въ непосредственномъ опытѣ дано, какъ часть группы, какъ элементы ассоціированнаго пучка, сознается какъ однородное элементамъ, входящимъ въ тотъ же пучокъ. Установленіе однороднаго качества есть просто *констатированіе факта*, что оба однородныя впечатлѣнія даны намъ въ непосредственномъ опытѣ, какъ части одного цѣлаго, одной ассоціированной группы. Грохотъ выстрѣла и крики разносчика потому лишь однородныя данныя, что составляютъ въ непосредственномъ опытѣ части одного цѣлаго—одного «пучка» или *единства* звуковъ.

Теперь вернемся къ вопросу, какъ происходитъ узнаваніе впечатлѣнія и въ чемъ оно состоитъ.

Не одни только чувственныя ощущенія даются постоянно пучками. То же самое относится и къ представленіямъ. Если сумма зрительныхъ впечатлѣній, наличныхъ въ чувственномъ опытѣ, является особою единицею — составнымъ высшимъ единствомъ, отграниченнымъ отъ остальныхъ ощущеній, то и сумма зритель-

ныхъ представлений, наличныхъ въ полѣ сознанія — такая же особая единица, отдѣленная отъ остальныхъ представлений. Наряду съ группами впечатлѣній, въ нашемъ опытѣ есть группы воспоминаній. Наконецъ, есть объемистые комплексы, куда входятъ и впечатлѣнія и представленія. Вся сумма элементовъ, наличная сейчасъ въ моемъ опытѣ, разбита на отдѣльныя группы — на пучки: зрительный, слуховой, осязательный, обонятельный и т. д., и во всѣ такіе комплексы входятъ не одни воспріятія, но и образы исчезнувшихъ данныхъ, которые я нахожу въ памяти. Воспринимая красную занавѣску и вспоминая кровавое пятно, я сознаю однородность этихъ данныхъ, т.-е. вижу, что оба они принадлежатъ къ одному непосредственно-данному ассоціативному комплексу переживаній.

Теперь уже нетрудно сказать, въ чемъ тайна *узнаванія* впечатлѣній. Передо мной новое воспріятіе. Оно примкнуло въ непосредственномъ опытѣ къ опредѣленному комплексу переживаній. Ставя этотъ комплексъ въ поле вниманія, констатируя его отношеніе къ другимъ пучкамъ или группамъ, я тѣмъ самымъ *узнаю* впечатлѣніе, опредѣляю его природу и качество. Пусть я нашель, что новое ощущеніе примкнуло къ звуковому комплексу: я уже знаю, что оно — звукъ. Вотъ первая абстрактная сторона, первый признакъ новаго впечатлѣнія. Очевидно, что «сторона» эта не содержится въ самомъ данномъ, а есть сознаніе его принадлежности къ опредѣленному комплексу переживаній.

Обычно въ психологіи говорится, что мы сравниваемъ новое данное съ имѣющимися у насъ представленіями и такимъ образомъ опредѣляемъ его природу. Но что значитъ этотъ процессъ сравниванія? Данное, воспринимаемое сейчасъ, не можетъ быть тождественное съ представленіемъ. Это двѣ различныхъ реальности. Обѣ онѣ — просты, ни на что далѣе не сводимы, неразложимы ни на какіе составные элементы, и потому я рѣшительно недоумѣваю, что же можно въ нихъ сравнивать и отождествлять? Очевидно, весь процессъ сравниванія просто-напросто сводится къ *констатированію*, что оба данныя вмѣстѣ составляютъ одно сложное цѣлое, одинъ общій комплексъ, отграниченный и обособленный отъ другихъ, какъ совокупность желтыхъ драконовъ на обояхъ моего кабинета составляетъ одинъ общій желтый узоръ, а совокупность всѣхъ цвѣтовыхъ пятенъ, находящихся на этихъ обояхъ, — одну общую пеструю поверхность.

Остается сказать нѣсколько словъ о природѣ тѣхъ «пучковъ» или «группъ», на какія расчлененъ опытъ. Не нужно представлять себѣ дѣло такимъ образомъ, будто въ каждый изъ нихъ въ любой моментъ нашего опыта входятъ всѣ рѣшительно воспріятія или, по крайней мѣрѣ, представленія даннаго вида; напр., будто въ наличное у меня сейчасъ звуковое «единство» входятъ всѣ представленія о когда-либо испытанныхъ мною звукахъ. Разумѣется, ничего подобнаго нѣтъ и быть не можетъ. Я просто констатирую, что цѣлостный объемъ моего опыта представляется расколотымъ на опредѣленные составныя части. Когда я говорю о «пучкахъ», то я имѣю въ виду именно эти части, а вовсе не составляющія ихъ единичныя ощущенія. Единичныя ощущенія могутъ смѣняться, приходить и уходить; но самое расчлененіе опыта остается при этомъ неизмѣннымъ. Приглядываясь къ объему моего опыта, я констатирую, что онъ *нацѣло расчлененъ* на извѣстное число раздѣльныхъ участковъ: напр., на ощущенія, чувства и мысли. Каждый участокъ, при всей измѣнчивости своего состава, остается опредѣленной и неизмѣнной составной частью въ строѣ совокупнаго опыта. Если бы мы проснулись завтра съ новымъ расчлененіемъ на участки, то всякое впечатлѣніе представлялось бы намъ новымъ, небывалымъ; мы ни одного не узнали бы.

Участки могутъ даже перекрещиваться между собой и все же оставаться опредѣленными. Напр., опытъ *нацѣло* разлагается на представленія и первичныя переживанія. Но онъ же *нацѣло* разлагается и на познавательныя переживанія—съ одной стороны, чувство—съ другой. Эти два дѣленія перекрещиваются. Есть чувства представляемыя, а не дѣйствительно переживаемыя. Тѣмъ не менѣе участокъ опыта «чувства» есть нѣчто иное, чѣмъ участокъ опыта «представленія»: оба эти «единства» встрѣчаются въ разныхъ дѣленіяхъ опыта.

Мысли наши обладаютъ способностью—указывать на опредѣленные участки, на которые расчленяется опытъ, именно, *на самые участки*, какъ особаго рода единства, изъ которыхъ складывается строй или система опыта, а не на единичныя переживанія и не на суммы единичныхъ переживаній, изъ которыхъ состоятъ участки. Такъ что когда я говорю *большой*, то я имѣю въ виду не сумму «бѣлыхъ» ощущеній или представленій, а одно изъ тѣхъ составныхъ единствъ, одинъ изъ участковъ, на

которые расчленяется «зрительное» единство. Мы стоимъ только обратитъ взоръ къ наличнымъ ощущеніямъ или представленіямъ, чтобы узнать, что это единство—не выдумка, что дѣйствительно въ совокупномъ строѣ опыта есть участокъ зрительный, а этотъ участокъ, въ свою очередь, состоитъ изъ единствъ—блага, краснаго и т. д.

Говоря о качествахъ, мы стало-быть всегда имѣемъ въ виду непосредственно намъ данное *расчлененіе* опыта, а не суммы единичныхъ переживаній. Поэтому лучше говорить не о группахъ или пучкахъ, изъ которыхъ состоитъ опытъ, а объ *единствахъ*, на которыя онъ расчленяется.

---

До сихъ поръ мы разсматривали переживаніе качествъ только примѣнительно къ отдѣльному воспріятію: при этомъ мы пришли къ выводу, что узнавать качество впечатлѣнія значитъ сознавать его принадлежность къ нѣкоторой составной части опыта, къ нѣкоторой группѣ, къ нѣкоторому единству. Но поскольку сама эта составная часть опыта не является ближе опредѣленной, постольку и обусливаемая ею качества должны являться только предварительнымъ различеніемъ какихъ-то, неопредѣленныхъ еще, свойствъ. Психологически такая неопредѣленность выражается въ хорошо всѣмъ извѣстномъ смутномъ чувствѣ «знакомости», связанномъ съ извѣстными, не до конца еще узанными воспріятіями. Сознаніе принадлежности впечатлѣнія къ *нѣкоторой* составной части опыта не есть еще *опредѣленное* качество, а есть просто *нѣкоторое* качество. Когда я говорю: «это—свистъ», я не просто констатирую принадлежность къ нѣкоторой составной части опыта; я указываю на принадлежность переживанія къ *вполнѣ опредѣленному* единству.

Въ чемъ же можетъ состоять эта опредѣленность? Очевидно, не въ простой специфичности. Всякое переживаніе специфично и въ этомъ смыслѣ обладаетъ опредѣленностью, т.-е. нѣкоторой опредѣленной природой, непосредственно даваемой въ опытѣ. Но одно дѣло—ощутить что-нибудь, другое же *узнать* это нѣчто. Можно видѣть, на примѣръ, красный цвѣтъ, ощущать его специфическую природу и все-таки не знать, что онъ красный. Есть опредѣленное впечатлѣніе, но нѣтъ опредѣленнаго о немъ знанія, и хотя его природа *дана*, нельзя ее считать *познанной*.

Если бы опредѣленные группы, къ которымъ примыкають переживанія (когда мы различаемъ ихъ качества) были только въ томъ же смыслѣ «опредѣленными», какъ любое специфичное впечатлѣніе, то мы не знали бы опредѣленныхъ сужденій: «вотъ красное», «вотъ—свистъ», «вотъ—квадратъ». Намъ пришлось бы ограничиться констатированіями: «вотъ данное, примкнувшее къ этому», «вотъ данное, похожее на вотъ то». Очевидно, что тѣ части нашего опыта, къ которымъ примыкають переживанія, помимо непосредственной специфичности, обладаютъ еще инымъ видомъ опредѣленности, допускающимъ не только переживаніе ихъ «природы», но и вполне точное ея узнаваніе.

Когда мы узнаемъ качество и даемъ ему опредѣленное имя, скажемъ напр., «свистъ»,—констатируется принадлежность впечатлѣнія къ извѣстной составной части опыта и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется эта часть. Психологическая сторона дѣла насъ, конечно, и въ этомъ случаѣ не интересуетъ. Для насъ важно констатировать фактъ, что въ знаніе о качествѣ впечатлѣнія, на ряду съ знаніемъ о принадлежности впечатлѣнія къ извѣстной составной части опыта, входитъ знаніе и о самой этой части. Но если качество отдѣльнаго впечатлѣнія есть не болѣе какъ констатированіе того, что оно есть *часть фруктовъ*, то и знаніе о самыхъ этихъ группахъ, очевидно, есть такое же констатированіе, и какъ немислимо узнать впечатлѣніе, если брать его отдѣльно отъ его «группы», отъ той высшей составной части опыта, къ которой мы находимъ его принадлежащимъ, такъ нельзя узнать и самую эту часть, беря ее какъ нѣчто отдѣльное, выдѣляя изъ еще болѣе объемистаго единства. Очевидно, что послѣднимъ единствомъ будетъ *весь объемъ опыта*, такъ что имена качествъ *суть значки для опредѣленія того мѣста, которое одавленное этимъ качествомъ данное занимаетъ въ составномъ цѣломъ нашего наличнаго опыта.*

Я говорю здѣсь объ идеалѣ узнаванія—о томъ, конечно, только идеально воображаемомъ случаѣ, когда узнаваніе не остановилось на полу-пути (на нѣкоторой, хотя бы и очень объемистой, но все-же еще подчиненной составной части опыта), а дѣйствительно доведено до конца. Въ дѣйствительности, большинство нашихъ впечатлѣній опредѣлено качественно весьма смутно. Какъ рѣдко мы думаемъ даже о цвѣтахъ, когда смотримъ на окружающую природу! Еще рѣже мы восходимъ въ

нашемъ узнаваніи выше. Въ большинствѣ случаевъ происходитъ остановка на нѣкоторой сравнительно іерархически не очень высокой составной части опыта, которая уже сама не узнается, а просто символически (посредствомъ мысли) указывается. Но эта психологическая сторона, разумѣется, нисколько не устраняетъ неоспоримости установленнаго нами факта, что всякій шагъ знанія, всякій шагъ узнаванія есть констатированіе принадлежности къ нѣкоторому высшему единству, что только то обладаетъ опредѣленностью, чья принадлежность къ этому высшему единству констатирована и что поэтому полная опредѣленность, узнаваніе, доведенное до конца, есть система или лѣстница констатированій, восходящая къ законченному единству всего объема непосредственнаго опыта.

Выражая все сказанное нѣсколькими иными словами, можно резюмировать нашу мысль слѣдующимъ образомъ:

Нашъ наличный, непосредственный опытъ, поскольку составныя его части не просто переживаются, но и узнаются, не есть хаотическое сплетеніе переживаній, а представляетъ собою стройную систему отмежеванныхъ одна отъ другой и расположенныхъ въ іерархическомъ порядкѣ группъ. Первую группу или высшее единство составляетъ весь объемъ опыта, т.-е. сумма всѣхъ входящихъ въ него переживаній. Мы можемъ символически мыслить объ этомъ единствѣ, пользуясь, напр., такимъ понятіемъ, какъ «сознаваемость», «существованіе въ сознаніи» и т. п.

Эта высшая группа раздѣлена на нѣсколько подчиненныхъ, противопологающихся одна другой: скажемъ на группы впечатлѣній, представленій и чувствъ. Объ этихъ подчиненныхъ единствахъ мы опять-таки можемъ символически мыслить и когда, напр., мы говоримъ «чувство», мы имѣемъ въ виду одно изъ нѣсколькихъ опредѣленныхъ единствъ, изъ которыхъ состоитъ высшее единство «весь опытъ».

Группа впечатлѣній распадается, въ свою очередь, на подчиненныя группы низшихъ порядковъ, напр., зрительная на группу красныхъ, голубыхъ и т. д. впечатлѣній.

Узнаваніе состоитъ въ томъ, что мы констатируемъ принадлежность даннаго впечатлѣнія къ опредѣленной группѣ, а затѣмъ узнаемъ и эту группу, какъ опредѣленную составную часть высшаго единства. Узнаваніе, доведенное до конца или вполне точное узнаваніе, являлось бы, такимъ образомъ, точнымъ опредѣ-

леніемъ мѣста, занимаемаго нѣкоторымъ даннымъ въ системѣ непосредственнаго опыта. Очевидно, что это узнаваніе имѣетъ своей предпосылкой наличность этой системы и только по отношенію къ ней и обладаетъ вообще смысломъ. Но за то, разъ эта система дана, то даны съ полной объективной опредѣленностью и всѣ «мѣста» этой системы, такъ что узнаваніе впечатлѣнія и его качества (возможное только въ томъ случаѣ, если это впечатлѣніе является составной частью системы) должно по отношенію къ этой системѣ носить всегда однозначный и опредѣленный характеръ.

Современныя логическія теоріи, притомъ самыя разнородныя (назову хотя бы Гуссерля и Риккерта), стараются провести рѣзкую грань между психологической природой понятія и логическимъ его значеніемъ, при чемъ часто съ особой настоятельностью подчеркивается, что *значеніе* понятія не есть нѣчто *данное*, не есть конкретное психологическое содержаніе. Въ доказательство указывается на то, что понятія, какъ психологическія содержанія, множественны, измѣнчивы и неопредѣленны, логическій же ихъ смыслъ представляется въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ единичнымъ и постоянно самому себѣ равнымъ. Превосходное обоснованіе этой истины можно найти въ логическихъ изслѣдованіяхъ Гуссерля (Log. Unters., I). Мы вполне присоединяемся къ этому взгляду и желали бы дополнить его только указаніемъ, что логическимъ смысломъ понятія является *указываемое имъ опредѣленное мѣсто въ системѣ нашего непосредственнаго опыта*. Поскольку въ нашихъ понятіяхъ указываются *качества* переживаній (а мы постараемся показать ниже, что къ такому указыванію качества сводится въ конечномъ счетѣ смыслъ всякаго понятія, даже сложнѣйшихъ понятій отношеній), постольку каждое наше понятіе есть только знакъ, направленный на опредѣленное мѣсто въ системѣ нашего наличнаго опыта. Это мѣсто не есть психологическое переживаніе; но въ извѣстномъ смыслѣ его можно назвать чѣмъ-то намъ *даннымъ*, поскольку данной, а не нами составленной, является и группировка переживаній, составляющихъ наличный нашъ опытъ. Логически любое понятіе, любой терминъ, обозначающій нѣкоторое качество, предполагаетъ существованіе опредѣленной системы опыта (т.-е. опредѣленной іерархической группировки данныхъ), въ которой это понятіе или этотъ терминъ указываютъ на опредѣленное мѣсто. Это

мѣсто представляется всегда чѣмъ-то единственнымъ и постоянно самому себѣ равнымъ: гдѣ бы, кто бы и при какихъ бы условіяхъ ни говорилъ о «красномъ» и «кругломъ», эти термины всегда относятся къ тому же предмету» (разумѣется, не въ смыслѣ вещи, а въ смыслѣ общемъ—объекта мышленія): къ системѣ опредѣленнымъ образомъ сгруппированныхъ содержаній и къ опредѣленному мѣсту этой системы. Не забудемъ, что условіемъ приложенія понятія къ нѣкоторому содержанию является узнаваніе этого содержанія: узнаваніе же всегда предполагаетъ наличность опредѣленной, самой-себѣ равной системы опыта.

Такимъ образомъ логическимъ смысломъ понятія является не колеблющееся психологическое переживаніе, а нѣчто, говоря съ Гуссерлемъ, «идеальное»: а именно, опредѣленное мѣсто въ опредѣленной системѣ; исчерпывающимъ опредѣленіемъ понятія было бы такое, которое съ полной ясностью и опредѣленностью указывало бы на это мѣсто. Разумѣется, такое опредѣленіе не могло бы быть болѣе словеснымъ: оно должно было бы сводиться къ непосредственному указыванію. Каждое понятіе есть имя собственное—разумѣется не по отношенію къ входящимъ въ его объемъ индивидуальнымъ данымъ, но по отношенію къ тому опредѣленному мѣсту въ опредѣленной, единичной системѣ опыта, на которое оно указываетъ. Можно сказать, что по отношенію къ этой системѣ нѣтъ вообще *общихъ* терминовъ: существуютъ только индивидуальныя названія для опредѣленныхъ ея мѣстъ. Такъ, терминъ «красный»—общій по отношенію къ краснымъ впечатлѣніямъ—есть въ то же время *индивидуальное названіе* того мѣста, которое занимаетъ въ наличномъ опытѣ группа красныхъ содержаній сознанія. Въ этомъ же смыслѣ и всѣ остальные названія качествъ являются индивидуальными названіями.

Мы близко подошли къ спору между реализмомъ и номинализмомъ. Существуютъ ли *universalia* внѣ индивидуальныхъ объектовъ? Поскольку современная логика усматриваетъ въ каждомъ понятіи нѣкоторый «идеально-существующій» смыслъ, независимый отъ психологической сущности понятія, какъ переживанія—она естественно склоняется къ реализму, и напр., теорія Гуссерля есть самый подлинный логическій реализмъ (ср. *Logische Untersuchung. Bd. II* стр. 634 ff). Каково наше отношеніе къ этому спору? Мы опредѣляемъ «идеальное содержаніе» понятій, какъ вполне опредѣленное мѣсто въ опредѣленной же іерархической системѣ



опыта. Мѣсто это не есть нѣчто независимое отъ индивидуальныхъ содержаній сознанія, т.-е. нѣчто, что могло бы существовать и безъ нихъ. Но въ то же время оно является несомнѣнно чѣмъ-то единичнымъ, какъ единична и та іерархическая система опыта, который составляетъ условіе всякаго узнаванія. Общее можетъ называться общимъ только по отношенію къ множественности входящихъ въ его логическій объемъ индивидуальныхъ объектовъ; но какъ точное и опредѣленное мѣсто нѣкоторой системы, оно само является единичнымъ.

## V.

Независимо отъ всякихъ психологическихъ теорій мы констатировали:

1) Что переживанія даны намъ группами и принадлежность къ той или иной группѣ опредѣляетъ сознаваемые нами качества переживаній.

2) Что группы эти составляютъ систему, въ которой высшимъ іерархическимъ единствомъ служитъ весь объемъ опыта.

3) Что доведенное до конца узнаваніе качества впечатлѣнія предполагаетъ не только констатированіе принадлежности впечатлѣнія къ *нѣкоторой* группѣ, но и констатированіе положенія этой группы во всей системѣ опыта, т.-е. восхожденіе отъ частнаго подчиненнаго единства къ высшему.

На послѣднемъ пунктѣ слѣдуетъ остановиться подробнѣе. Дѣло идетъ объ условіяхъ приложимости къ впечатлѣніямъ опредѣленныхъ понятій, напр., красное, круглое, кислое. Для того, чтобы имѣть возможность сдѣлать это съ полной увѣренностью, сказать съ полнымъ логическимъ правомъ «это красное», — необходимо — утверждаемъ мы — не просто констатировать принадлежность къ нѣкоторой группѣ, но точно опредѣлить и положеніе этой группы во всей іерархической системѣ опыта. Но, конечно, это не значитъ, что въ *психологическомъ* фактѣ узнаванія всегда содержится восхожденіе къ высшему единству. Психологически мы всегда мыслимъ въ особыхъ символическихъ переживаніяхъ, очень часто даже прямо въ словахъ, и руководимся слѣпымъ чувствомъ увѣренности (логическимъ инстинктомъ). Требованіе же восходить къ высшему единству касается не психологическихъ символовъ (понятій, какъ психическихъ данныхъ)

и не ихъ вторично-символическихъ замѣстителей (словъ), а логическаго смысла мышленія. Предполагается, что значеніе понятій остается неизмѣнно-тождественнымъ. Это же возможно лишь при томъ условіи, что тождественными остаются и качества, на которыя указываютъ понятія. Очевидно, что послѣднею предпосылкой должно являться существованіе опредѣленнымъ образомъ расчлененной совокупной системы опыта. Не будь ея, этой постоянно-тождественной и самой себѣ равной системы, не могло бы быть рѣчи и о неизмѣнной тождественности качествъ, а стало бытъ и о постоянствѣ понятій. «Красное» въ одинъ моментъ моего опыта могло бы означать одно, въ другой—нѣчто совершенно другое, въ зависимости отъ случайной ассоціаціи. Простая специфичность переживаній или тѣхъ группъ, къ которымъ они принадлежать, ничѣмъ не можетъ намъ помочь въ данномъ случаѣ, ибо специфичность есть просто сознаніе нѣкоторой *качественности*, а отнюдь не *знаніе* о качествѣ или тождественности даннаго качества съ нѣкоторымъ инымъ, раньше переживавшимся. Поэтому должны быть отвергнуты нѣкоторыя существующія въ наукѣ попытки видѣть въ узнаваніи качествъ непосредственное переживаніе или усмотрѣніе «абстрактныхъ сущностей», «общихъ элементовъ» или прямо «видовыхъ идей» (*species*), какъ хотѣлось бы, съ одной стороны, Ремке, съ другой (въ нѣсколько иномъ смыслѣ) — Гуссерлю. Это гносеологическое возрожденіе платонизма повидимому совершенно не сознаетъ, что недостаточно «имѣть передъ собой» или «непосредственно усматривать» «специфическую идею» (хотя бы идею «краснаго»); надо еще *узнать* эту идею, какъ таковую. Въ противномъ случаѣ мы будемъ имѣть передъ собой только лишнее специфическое переживаніе, а никакъ не знаніе о неизмѣнно-тождественномъ качествѣ. Такое знаніе возможно только въ томъ случаѣ, если будетъ налицо опредѣленнымъ образомъ расчлененная, неизмѣнная *система* опыта, и будетъ принципиально возможно относить къ этой системѣ, восходя къ высшему ея единству, каждое узнаваемое впечатлѣніе.

Спрашивается: что гарантируетъ намъ неизмѣнность самой этой системы? Очевидно, самый фактъ узнаванія (логическаго) т.-е. знанія, что данное качество абсолютно-тождественно съ переживавшимся раньше. Это знаніе предполагаетъ, что оба качества

отнесены къ той же системѣ. Если бы послѣдняя измѣнилась, то немедленно прекратилась бы возможность всякаго отождествленія, и всѣ наши понятія совершенно утратили бы свой смыслъ, точнѣе—всякій смыслъ. До тѣхъ поръ, пока мы вообще будемъ что-нибудь узнавать, т.-е. признавать въ извѣстномъ отношеніи тождественнымъ съ бывшимъ ранѣе, мы будемъ имѣть передъ собой нѣкоторую неизмѣнную систему опыта. Съ исчезновеніемъ или измѣненіемъ ея сразу утратится непрерывность сознанія, и все должно будетъ намъ представляться абсолютно-новымъ, не поддающимся субсуммированію подъ наши прежнія понятія.

Въ виду этого, имѣя передъ собой понятіе, мы можемъ указать а priori на нѣкоторыя абсолютно значимыя (absolut-giltige) условія его приложимости: верховное изъ этихъ условій—наличность той системы опыта, въ отношеніи къ коей понятіе почерпаетъ весь свой смыслъ. Намъ скажутъ: ну, а если эта система измѣнится? Въ такомъ случаѣ совершенно утратили бы свой смыслъ всѣ существующія у насъ понятія (значеніе коихъ абсолютно-опредѣленное), и если допустить, что слова остались бы тѣ же, то значеніе ихъ было бы уже инымъ, и «красное», «круглое», «прямое», «два» и т. д. означали бы не то, что сейчасъ.

Изъ опредѣленія истиннаго смысла понятія, *какъ опредѣленную мѣста въ опредѣленной системѣ опыта*, вытекаетъ крайне важное положеніе о достовѣрности нѣкоторыхъ апіорныхъ сужденій, имѣющихъ видимость синтетическихъ.

Когда мы устанавливаемъ различіе между аналитическими и синтетическими сужденіями, мы имѣемъ въ виду нѣкоторое отношеніе между особыми *психологическими* содержаніями, которыя принято называть понятіями. Это—особаго рода символы или значки, ассоціативно связанные съ словами. Долго въ логикѣ господствовало убѣжденіе, что обслѣдованіе соотношеній между этими психическими реальностями и есть ея настоящая задача. Только за послѣднее время въ этой области замѣчается нѣкоторый поворотъ, въ связи съ общимъ крушеніемъ такъ называемаго *психологизма* въ логикѣ. Все болѣе и болѣе выясняется, что изученіе тѣхъ сложныхъ образованій, которыя заслуживаютъ названія «психическихъ понятій» или «Begriffsvorstellungen», а также законовъ сцѣпленій, смѣны, возникновенія этихъ образованій и условій появленія сопровождающихъ ихъ чувствъ (напр., чувства убѣжденности или увѣренности), составляетъ неотъемлемую за-

дачу психологіи, логикѣ же подлежитъ обратиться къ разсмотрѣнію значенія или смысла этихъ символическихъ (т.-е. на что-то внѣ ихъ находящееся указывающихъ) данныхъ; что ей слѣдуетъ изучать не самые символы, а тѣ объекты или тѣ соотношенія, которыя этими символами замѣщаются или символизируются. Для такого разграниченія между психологіей и логикой особенно много сдѣлали—въ психологіи Brentano, въ теоріи познанія—Гуссерль.

Если разсмотрѣть съ этой точки зрѣнія дѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія, то окажется, что это дѣленіе скорѣе носитъ психологическій, нежели чисто-логическій характеръ. Что мы называемъ аналитическимъ сужденіемъ? Таковую связь двухъ понятій, гдѣ сказуемое ничего не прибавляетъ къ содержанію подлежащаго, такъ что, мысля подлежащее, мы тѣмъ самымъ мыслимъ и сказуемое. Мысля напр., понятіе «тѣло», мы тѣмъ самымъ мыслимъ и присущую ему протяженность. Значить ли это, что сказуемое (протяженность) появляется только при раскрытіи смысла подлежащаго (тѣла)? Едва ли это можно сказать. Идеальный случай аналитическаго сужденія тотъ, при которомъ мы сами строимъ понятіе подлежащаго, путемъ произвольнаго опредѣленія, при чемъ, въ видѣ признака, включаемъ въ него будущее сказуемое сужденіе. Это значитъ, что въ психологическій субстратъ подлежащаго включенъ психологическій же субстратъ сказуемаго; что идеальнымъ аналитическимъ сужденіемъ мы должны назвать такое, гдѣ подлежащимъ является составной символъ, сложенный изъ нѣсколькихъ другихъ символовъ. А разъ такъ, то ненужно никакого развертыванія символовъ, никакого выходненія за ихъ психологическую природу, никакого восхожденія къ ихъ смыслу: достаточно расчлененія, анализа составнаго символа на входящіе въ него символическіе же элементы.

Разумѣется изъ такого рода аналитическихъ сужденій не построишь никакихъ знаній, кромѣ утомительныхъ тождесловій. Это будетъ арифметическое сложеніе и размѣщеніе понятій, безъ восхожденія къ ихъ наглядной (anschaulich) основѣ, то самое безплодное комбинированіе, надъ которымъ иронизировалъ Шопенгауэръ. Мысль будетъ безконечно вращаться въ области символическаго, т.-е. имѣющаго значеніе условныхъ значковъ. Для знанія необходимо иное: необходимо отъ психологическаго суб-

Страта понятій восходить къ ихъ истинному значенію, т.-е. къ тѣмъ объектамъ и соотношеніямъ, которые ими символизируются.

Мы знаемъ (изъ всего вышеизложеннаго), какого рода эти объекты и соотношенія. Мы видѣли, что любое изъ нашихъ понятій указываетъ на нѣкоторое опредѣленное мѣсто въ іерархической системѣ нашего опыта. Такимъ образомъ, всякое понятіе имѣетъ свою необходимою предпосылкою опредѣленный, неизмѣнно-тождественный строй этой системы. Въ психологическій субстратъ даннаго понятія (напр., понятія «кривой», «красный») понятіе объ этомъ строѣ не входитъ. Когда мы мыслимъ нѣкоторое понятіе, мы просто переживаемъ извѣстное символическое содержаніе или систему символическихъ содержаній; о строѣ же всего нашего опыта мы, конечно, совершенно не думаемъ. Поэтому мы можемъ сказать, что этотъ строй со всѣми его особенностями не является составной частью нашихъ понятій, что однако не мѣшаетъ ему быть ихъ неизмѣнною и логически-необходимою предпосылкою. Это сказывается тотчасъ же, какъ только мы отъ психологическаго переживанія понятія, т.-е. отъ простаго «держанія въ умѣ» символическаго значка, переходимъ къ логическому раскрытію его смысла. Немедленно, «путемъ созерцанія» (какъ напр., въ геометріи, гдѣ это проявляется особенно ясно) понятіе наше становится въ необходимыя соотношенія съ цѣлымъ рядомъ другихъ, на первый взглядъ, совершенно казалось бы постороннихъ ему понятій (напр., понятіе о прямой съ понятіемъ о кратчайшемъ разстояніи).

Это и есть «синтетическія сужденія аргіогі». Спрашивается: откуда они берутся? Кантовскій отвѣтъ гласилъ, какъ извѣстно: «изъ созерцанія». Подъ мышленіемъ Кантъ подразумѣвалъ сцѣпленіе и соединеніе психологическихъ субстратовъ понятій, т.-е. символическихъ замѣстителей. Но это взглядъ чисто-психологическій. Конечно, психологическое мышленіе, т.-е. схождение и расхожденіе понятій въ сопровожденіи чувства увѣренности или достовѣрности (или, какъ любятъ говорить нормативисты, «сознанія абсолютнаго долженствованія», какъ будто это сознаніе съ столь громкимъ титуломъ не такое же психологическое чувство!), конечно *механизмъ* мысли ни въ чемъ иномъ, какъ въ группировкѣ символическихъ содержаній, не состоитъ; но на ряду съ этими символическими содержаніями существуетъ еще и ихъ логическій смыслъ, и для того, чтобы его обнаружить, нужно перейти

къ *созерцанию*, т.-е. повернуть вниманіе отъ психологическихъ субстратовъ понятій, отъ того, что Джэмсъ называетъ «ореолами» словъ, а мы въ обыденной рѣчи—мыслями, къ тому, на что эти «ореолы» и мысли указываютъ, т.-е. къ расположеннымъ въ іерархическомъ порядкѣ группамъ «наглядныхъ» переживаній, составляющимъ нашъ непосредственный опытъ.

Тогда окажется, что ни одно изъ нашихъ понятій не можетъ имѣть никакого смысла, если брать его въ обособленномъ видѣ. Что вся его логическая природа заключается въ опредѣленномъ соотношеніи къ извѣстному опредѣленному мѣсту въ системѣ нашего опыта, а черезъ это и къ ряду другихъ, вполне опредѣленныхъ понятій. И эти-то необходимыя соотношенія и составляютъ синтетическія сужденія *arguōi*.

Синтетическими эти сужденія могутъ быть названы потому, что ничто въ психологической природѣ необходимо между собою связанныхъ понятій не указываетъ на такую необходимую связь. Въ психологической природѣ понятія «голубой» нѣтъ ничего, что препятствовало бы связывать это понятіе съ понятіемъ «стонъ» или «ароматъ»: и дѣйствительно поэты имѣютъ нѣкоторое *психологическое* право говорить о «голубыхъ звукахъ». Въ психологической природѣ понятія «прямая» нѣтъ ничего, что заставляло бы его связывать съ понятіемъ «кратчайшее разстояніе»; и дѣйствительно *психологически* ничто не мѣшаетъ намъ «мыслить» о линіяхъ кратчайшихъ, нежели прямая. Но если мы повернемъ наше вниманіе къ тому опредѣленному мѣсту въ системѣ нашего опыта, на которое указываетъ понятіе «голубой», то окажется, что это мѣсто указывается также и понятіями «не-звукъ», «не-стонъ», «не-запахъ»; и если мы повернемъ наше вниманіе къ мѣсту, указываемому понятіемъ «прямая», то усмотримъ, что это же мѣсто указывается и понятіемъ «кратчайшее разстояніе».

Каждое понятіе, если брать его логическій смыслъ, представляетъ собою постулатъ. Въ любомъ изъ нихъ содержится требованіе—имѣть въ виду только опредѣленные составныя части опыта и совершенно игнорировать остальные. Сопоставленіе понятій въ сужденіи есть своего рода сложное приказаніе *и не всегда это приказаніе выполнимо*.

Если кто-нибудь вамъ вздумалъ бы приказать: «ищи предметъ въ этой комнатѣ, но прежде удались изъ нея и ни подъ какимъ видомъ не смѣй въ нее возвращаться», то вы сочли бы говоря-

щаго сумасшедшимъ. Но всѣ сужденія, противорѣчащія «конкретности», не что иное, какъ такія же приказанія.

Пускай вамъ говорятъ, напримѣръ: «звонъ бываетъ голубой или желтый». Это значитъ, что вы должны пскать данное, примыкающее къ звуковой группѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ не примыкающее къ ней, а входящее въ составъ иныхъ группъ. Ясно, что это требованіе невыполнимо, что такое данное не можетъ быть найдено, и не только среди наличныхъ въ опытѣ представленій, но и вообще—среди любыхъ данныхъ. Невоплотимость такого рода сужденій, заключающихъ въ себѣ противорѣчивыя требованія, обнаруживается прежде всего на представленіяхъ, находящихся въ наличномъ сознаніи. Но ихъ ложность не ограничивается этой сферой. Значеніе ея сохраняется для любого рода переживаній. Ни одно изъ нихъ не можетъ удовлетворять требованію—входить въ опредѣленный комплексъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не входить въ него.

Сужденіе, невоплотимое въ представленіяхъ, т.-е. противорѣчащее конкретности, имѣетъ видъ синтетическаго сужденія; на первый взглядъ оно не заключаетъ въ себѣ противорѣчія. Между тѣмъ противорѣчіе существуетъ. Недоразумѣніе происходитъ отъ того, что понятія, составляющія сужденія, берутся въ неразвернутомъ видѣ, не во всей своей законченной полнотѣ, а лишь въ первомъ фазисѣ своего «выясненія». Когда я говорю «звонъ», я не конструирую *весь рядъ* постулатовъ, заключенныхъ въ этомъ понятіи, а ограничиваюсь лишь первой ступеню: указаніемъ на звуковую группу. Точно такъ же, говоря «голубой», я, не развертывая всей цѣпи требованій, заключенныхъ въ этомъ понятіи, ограничиваюсь указаніемъ «голубой» группы. Въ виду этого и получается впечатлѣніе, будто въ содержаніи обоихъ понятій нѣтъ противорѣчащихъ признаковъ. Но стоитъ развернуть эти содержанія—и скрытое противорѣчіе выступаетъ. Указывая на одну изъ составныхъ частей опыта «звонъ», я тѣмъ самымъ отличаю ее отъ противоположныхъ, и сужденіе: «звонъ не можетъ быть голубымъ», по отношеніи къ развернутому понятію, безусловно оказывается аналитическимъ. Сужденіе это имѣетъ значеніе рѣшительно для всякаго сознанія, гдѣ существуютъ сопоставляемыя понятія, гдѣ есть «звонъ» и есть «голубое», а стало быть и соотвѣтствующій этимъ понятіямъ іерархическій строй опыта. Отсюда его всеобщность и необходимость и безусловная аподиктическая достовѣрность.

Такимъ образомъ, невоплотимость сужденія, невозможность его конкретно реализовать, не болѣе какъ показатель того, что въ сужденіи заключены постулаты, прямо противорѣчащіе другъ другу. Непредставимость сводится къ противорѣчивости и потому, по существу дѣла, оказывается вполнѣ правымъ Юмъ, относившій математическія аксіомы къ категоріи аналитическихъ истинъ.

Изложенная теорія абстракціи вообще имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ Юмомъ <sup>1)</sup>, въ особенности съ его «Distinction of reason». Юмъ совершенно ясно понималъ (чего до сихъ поръ многіе не хотятъ понять), что признаки и качества впечатлѣній не могутъ быть, въ свою очередь, конкретными, психическими реальностями; онъ понималъ, что качество или признаковъ не есть часть или элементъ даннаго, а выражаетъ лишь принадлежность послѣдняго къ нѣкоторому комплексу переживаній. Сознаніе такой принадлежности Юмъ, какъ извѣстно, называлъ *сходствомъ*. Противъ такой терминологіи мы ничего въ принципѣ не имѣли бы возразить, если бы не существовало понятіе *о различныхъ степеняхъ сродства*, предполагающее, что самое сознаніе «сродства» для опредѣленія его степени или природы мы должны, въ свою очередь, распознать, находя между различными «сродствами» «сродства» вторичнаго порядка и т. д. до безконечности. Въ такой именно «regressus ad infinitum» впалъ нѣмецкій психологъ Корнеліусъ, пространно разсуждающій о рядахъ сродства и не замѣчающій, что каждый этотъ рядъ предполагаетъ уже завершеною безконечность логическихъ актовъ.

Мы выбрали терминъ «принадлежность», потому что такое обозначеніе не сбиваетъ съ толку мысль и не наводитъ ее на предположенія о различныхъ степеняхъ или видахъ принадлежности. Когда я узнаю данное, т.-е. сознаю его принадлежность къ опредѣленному комплексу переживаній, то само сознаніе принадлежности не должно быть, въ свою очередь, узнааннымъ. Я просто переживаю его въ его специфической особенности и уже самое это переживаніе опредѣляетъ объединеніе данныхъ въ различные пучки или группы. Разумѣется этимъ не исключается возможность, что путемъ дальнѣйшей абстракціи на ряду съ *сознаніемъ* принадлежности образуется и *понятіе* принадлежности. Что же касается степеней «сродства», то различіе ихъ

<sup>1)</sup> *Hume, Treatise on Human Nature VI ed. by Th. H. Green and Th. Grose. London, 1898, pp. 332—333. Указанное мѣсто не воспроизведено въ «Inquiry».*



опредѣляется не тѣмъ, что существуютъ различные виды сознанія принадлежности (сознаніе это въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ не узнается какъ таковое, а просто переживается и потому не можетъ обладать видами),—а тѣмъ, что одни данныя примыкаютъ къ большому количеству одинаковыхъ комплексовъ и такимъ образомъ мало отличаются между собой, другія же, наоборотъ, примыкаютъ совмѣстно только къ двумъ-тремъ комплексамъ и такимъ образомъ они обнаруживаютъ большія различія <sup>1)</sup>. Пурпуровый и розовый кругъ болѣе схожи, чѣмъ пурпуровый и голубой, потому что примыкаютъ совмѣстно не только къ комплексамъ «зрительные образы», «круглые», но еще и къ комплексу «красные», тогда какъ голубой кругъ къ послѣднему комплексу не примыкаетъ.

## VI.

Въ сжатой формулѣ сущность моего взгляда на возможность синтетическихъ сужденій а priori, относящихся къ математикѣ, можно выразить такъ:

До сихъ поръ ошибочно полагали, что качества, которыя мы улавливаемъ въ нашихъ воспріятіяхъ, принадлежатъ самимъ этимъ воспріятіямъ, представляютъ ихъ составныя части или элементы. Такъ что если брать отдѣльное воспріятіе обособленно, то въ немъ самомъ можно усмотрѣть его качества, какъ въ мозаикѣ составляющіе ее камешки. Естественно, что при такомъ взглядѣ на дѣло представлялось совершенно необъяснимымъ, какимъ образомъ можно а priori дѣлать предположенія о связи качествъ неиспытанныхъ еще воспріятій, и еще болѣе казалось необъяснимымъ, какимъ чудомъ проблематическія эти предположенія, въ видѣ аксіомъ геометріи, оказываются самыми достовѣрными и неоспоримыми изъ всѣхъ нашихъ сужденій.

Особенность моего взгляда заключается единственно въ томъ, что я вижу въ качествахъ воспріятій не элементы или составныя части послѣднихъ, а *сознаніе ихъ принадлежности* къ тѣмъ единствамъ или группамъ переживаній, на какія расчленяется опытъ. Такимъ образомъ, если брать воспріятіе обособленно, внѣ связи съ цѣлостнымъ объемомъ непосредственнаго опыта, то въ этомъ обособленномъ воспріятіи, хотя и обладающемъ специфичностью, *нельзя однако же открыть ни одного качества* и поэтому о такомъ воспріятіи нельзя высказывать ни одного

<sup>1)</sup> Ср. Аристотель, *Metaph.*, книга V (IV), гл. 9, о понятіяхъ *ἴσους* и *ἄσους*; ср. также Husserl, *Log. Unt.* о понятіяхъ тождества и сходства.

сказуемаго. Это будетъ ὄλη ἀρίστος Аристотеля въ различіе отъ надѣленныхъ качествами содержаній, отъ ὄλων, которыя возможны только въ *контекстѣ* непосредственнаго опыта.

Такимъ образомъ, узнавъ сущность качествъ и опредѣливъ ее какъ сознание принадлежности къ опредѣленной составной части непосредственнаго опыта, мы неизбежно должны признать въ этомъ опытѣ съ его типичной специфической структурой *необходимое условіе* узнаванія качествъ впечатлѣній. А потому всѣ сужденія о качествахъ—изъ сужденій о неиспытанныхъ еще впечатлѣніяхъ, т.-е. изъ сужденій, по отношенію къ наличному опыту *трансцендентныхъ*,—превращаются въ сужденія о составѣ и строѣ нашего наличнаго опыта, т.-е. въ *имманентныя сужденія воспріятія*. Отсюда ихъ неоспоримая достовѣрность.

Наличный строй нашего непосредственнаго опыта играетъ въ данномъ случаѣ ту же роль, какъ у Канта—трансцендентальная апперцепція,—роль условія не только отвлеченнаго знанія, но даже и конкретнаго опыта, т.-е. переживанія единичныхъ воспріятій, надѣленныхъ сознаваемыми качествами. Такое переживаніе надѣленныхъ качествами воспріятій становится возможнымъ только въ томъ случаѣ, если строй нашего наличнаго опыта сохраняется, т.-е. остается тождественнымъ, ибо только по отношенію къ этому строю существуютъ и могутъ узнаваться качества.

Но у Канта остается необъяснимымъ, какимъ образомъ апіорный пространственный, если говорить о геометріи, синтезъ, производимый нашимъ субъектомъ до всякаго знанія, до всякой рефлексіи, становится намъ извѣстнымъ и притомъ въ видѣ достовѣрныхъ сужденій,—апіорныхъ, всеобщихъ и необходимыхъ,—тогда какъ мы должны бы были только эмпирически узнавать о результатахъ этого синтеза (проф. М. И. Каринскій). По взгляду же, развитому нами, такое апіорное знаніе—необходимое слѣдствіе того факта, что узнаваніе всѣхъ пространственныхъ качествъ обусловлено *наличнымъ строемъ* нашего непосредственнаго опыта и поэтому достаточно опознанія этого строя для составленія всеобщихъ, необходимыхъ и предваряющихъ всякій опытъ сужденій о пространственныхъ качествахъ.

Выражаясь еще болѣе сжато, я могу выразить свой взглядъ такъ: *всѣ сужденія о качествахъ впечатлѣній имѣютъ своимъ невысказываемымъ, но постояннымъ подлежащимъ совокупный строй нашего наличнаго опыта, и въ отношеніи этого подлежащаго являются единичными сужденіями воспріятія.*

Л. Габриловичъ.

## Ученіе Плотина о мысли и бытіи <sup>1)</sup>).

Вопросъ о реальномъ существованіи есть можетъ быть самыи основной вопросъ для философствующей мысли. Разумѣтся, все его значеніе раскрывается передъ нею лишь постепенно; разумѣтся также, что лишь въ конечномъ результатѣ своего развитія ей суждено придти къ мотивированному всѣмъ ея предшествующимъ ходомъ убѣжденію, что вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ удовлетворительнымъ для нея, т.-е. соотвѣтствующимъ требованіямъ ея неустранимыхъ законовъ способомъ лишь въ томъ случаѣ, если уже въ самой его постановкѣ не будетъ въ скрытомъ видѣ содержаться отрицанія такихъ законовъ, т.-е. лишь при извѣстной, строго опредѣленной формулировкѣ. Но въ началѣ своего развитія мысль человѣческая такъ далека отъ сомнѣнія въ правильности того пониманія существованія, которое подсказывается непосредственнымъ сознаніемъ, что все ея вниманіе направлено лишь на *изслѣдованіе объекта*, который по ея убѣжденію обладаетъ такимъ реальнымъ существованіемъ, на установленіе верховнаго источника и основного состава предлагаемаго ей въ своей абсолютной самостоятельности внѣшняго міра. Вскорѣ однако многочисленность заблужденій внѣшнихъ чувствъ, измѣнчивость ихъ свидѣтельствъ и вскрытое Зенономъ безысходное противорѣчіе между *конечными* по своему непосредственному содержанію опредѣленіями чувственнаго міра въ его основныхъ формахъ пространства и движенія и *безконечнымъ* процессомъ не останавливающейся въ своемъ анализѣ ни передъ какимъ предѣломъ мысли,—это несоотвѣтствіе между чувственнымъ міромъ и требованіями, предъявляемыми мыслью къ міру

---

1) Пробная лекція, прочитанная въ Московскомъ Университетѣ.

реально существующему, побуждаютъ внести къ понятію реального существованія одно чрезвычайной важности дополненіе: оно сохраняетъ свой основной характеръ самостоятельнаго пребыванія, абсолютной данности, но въ то же время опредѣляется уже какъ *истинное* существованіе въ отличіе отъ ложнаго, лишь чувственно, субъективно кажущагося, и это настоящее бытіе оказывается *единственнымъ объектомъ разумной мысли*, такъ что уже Парменидъ видитъ себя въ правѣ заявить: мысль и бытіе—одно и то же (τὸ.. αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι). Другими словами—мысль съ неизбежностью направляется на *адекватное ей* сущее.

Слѣдуетъ оцѣнить во всей полнотѣ значеніе этого шага. Мірѣ, «какъ онъ есть на самомъ дѣлѣ», устанавливается черезъ соотнесеніе съ природой мысли, и тѣмъ самымъ *истинное* бытіе оказывается какъ бы въ нѣкоторой зависимости отъ *разумнаго* познанія. Но въ чемъ эта зависимость? Ея признаніе, при всей его важности, заключаетъ въ себѣ и чрезвычайно большую опасность. Разъ «бытіе въ себѣ», за которымъ вѣдь сохранился его первоначальный характеръ абсолютной данности или полной самостоятельности, разъ это бытіе должно быть адекватнымъ коррелятомъ мысли и имѣть въ ней критерій своей «истинности», то первый и неизбежный выводъ относительно него таковъ, что мысль должна найти въ немъ лишь *надъленную самостоятельнымъ существованіемъ* совокупность тѣхъ же логическихъ моментовъ, которые до сихъ поръ образовывали *ея* сущность. «Истинное» бытіе оказывается гипостазированною мыслью, противопоставленною мысли познающей. Таковы продукты всей предшествующей Плотину раціоналистической философіи, таково по крайней мѣрѣ ихъ значеніе въ постепенности историко-философскаго развитія онтологической проблемы. Идеи Платона, формы Аристотеля, атомы и пустота «матеріалистовъ», все это—гипостазированные логическіе принципы, которые существуютъ отдѣльно отъ мысли и въ которыхъ она находитъ адекватные объекты для своего познанія. Здѣсь не приходится уже говорить о томъ, что для всѣхъ этихъ философовъ является неосуществимой задачей выдѣлить изъ общей совокупности представляемаго внѣшнимъ міромъ *содержанія* его логическіе, постигаемые исключительно разумомъ и такимъ образомъ подлежащіе превращенію въ истинно-сущее элементы, такъ что Платонъ постоянно колеблется, для какихъ предметовъ, т.-е.

для какихъ ингрѣдiентовъ внѣшняго міра признать идеи и для какихъ—нѣтъ, а Аристотель находится въ постоянномъ затрудненіи, какія части этого міра отнести къ матеріи и какія—къ логически познаваемой формѣ: если ограничиваться разсмотрѣніемъ *содержанія* открывающагося передъ индивидуумомъ міра опыта, то въ *ею* предѣлахъ нѣтъ мѣста для какихъ-либо универсальныхъ логическихъ принциповъ, и всѣ извлекаемые изъ него и надѣляемые самостоятельнымъ существованіемъ элементы остаются фикціями воображенія или вѣры. Намъ существеннѣе теперь отмѣтить другой недостатокъ этой точки зрѣнія. При полной внѣшности, которую бытіе сохраняетъ здѣсь по отношенію къ мысли, эта послѣдняя будетъ представлять лишь *замкнутое въ себя отображеніе* бытія, и соотвѣтствіе возникающей въ ней при познаніи *копіи* съ вполнѣ отдѣльнымъ отъ нея оригиналомъ будетъ лишь вполнѣ случайнымъ совпаденіемъ. Гдѣ же въ этомъ случаѣ критерій правильности познанія, гдѣ порука, что оно представляетъ собою истинное знаніе о дѣйствительномъ бытіи? Чтобы найти такой критерій, надо иначе формулировать самый характеръ отношенія между мыслью и ея объектомъ, замѣнивъ соотвѣтствіе между ними реальной зависимостью объекта отъ мысли или его реальномъ совпаденіемъ съ нею. Именно на этотъ послѣдній путь и вступилъ Плотинъ, и этотъ путь привелъ его къ важному преобразованію въ понятіи умопостигаемаго бытія, которое у него впервые вполнѣ сознательно отбрасываетъ признакъ самостоятельнаго пребыванія. Правда, какъ мы увидимъ изъ дальнѣйшаго изложенія, Плотинъ, несмотря на всю строгость и послѣдовательность своей мысли, все же не оказался въ состояніи освободиться отъ стремленія къ гипостазированію нѣкоторыхъ основныхъ своихъ понятій, и моментъ метафизическаго бытія въ себѣ, изгнанный въ одномъ мѣстѣ системы, вернулся въ другихъ, что повлекло для общаго его построенія рядъ безысходныхъ затрудненій. Но благодаря высокой отвлеченности и строгой логической выдержанности содержанія его верховныхъ принциповъ, мы все же оказываемся въ состояніи прослѣдить, какое мѣсто и какое значеніе отводится для понятія бытія въ предѣлахъ его системы, поскольку онъ исходитъ исключительно изъ внутренняго характера и взаимной связи этихъ принциповъ. Въ то же время придется однако постоянно отмѣчать ту общую перемѣну, которая вносится во все

построеніе постигающимъ его паденіемъ—перестановкой на догматическую точку зрѣнія.

Основнымъ принципомъ философіи Плотина является понятіе *верховнаго первоначала*, вся природа котораго исчерпывается однимъ моментомъ абсолютнаго *единства*. Необходимость признанія такого первоначала опредѣляется прежде всего потребностью обосновывать всякое данное многообразіе въ нѣкоторомъ высшемъ единствѣ, представляющемъ для такого многообразія условіе, безъ котораго невозможно самое его существованіе: «все не-единое,—говоритъ Плотинъ въ 15-ой гл. 3-ей кн. 5-ой энн.,—сохраняется силой единаго и есть то, что оно есть благодаря ему; если оно не стало единымъ и состоитъ изъ многихъ частей, то про него еще нельзя сказать «оно есть». А въ другомъ мѣстѣ (VI, 9, 1) онъ пытается показать это рѣшающее значеніе единства на рядѣ разнообразнѣйшихъ примѣровъ: «все сущее является сущимъ въ силу единства, и это справедливо какъ относительно того, что прежде всего и основнымъ образомъ обозначается какъ сущее, такъ и относительно того, что на какомъ бы то ни было (побочномъ) основаніи причисляется къ нему. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ бы было это сущее, еслибы оно не было единымъ: вѣдь если отнять у него единство, оно не было бы тѣмъ, чѣмъ оно называется. Нельзя говорить о войскѣ, если оно не будетъ представлять единства, нельзя также говорить ни о хорѣ, ни о стадѣ, если они не образуютъ единаго. Но вѣдь точно также не можетъ быть рѣчи о домѣ или кораблѣ, если въ нихъ нѣтъ единства, такъ какъ вѣдь и домъ и корабль представляютъ нѣчто единое, и если это единое отбросить, то домъ уже не будетъ домомъ, а корабль—кораблемъ... Точно также тѣла растений и животныхъ, изъ которыхъ каждое есть нѣчто единое,—теряя это единство, если ихъ разрубаютъ на части,—тѣмъ самымъ утрачиваютъ свою прежнюю сущность, переставая быть тѣмъ, чѣмъ они были, но становятся другими и притомъ такими, что снова представляютъ нѣкоторое единство. Равно и здоровье мы имѣемъ тогда, когда тѣло организовано въ нѣкоторое единство, и красоту, когда части подчинены общему единству, и добродѣтель души, когда она объединена въ *одномъ* принципѣ и въ *одной* гармоніи». Даже столь общіе и основные принципы, какъ мысль и бытіе—даже и они представляютъ собою нѣкоторую двойственность (слѣд., множественность), поскольку бытіе, какъ объектъ мысли, неразрывно соотне-

сено съ нею (и наоборотъ); слѣд., ни въ мысли, ни въ умопости-гаемомъ бытіи мы не можемъ имѣть наивысшаго принципа, и ихъ двойственность должна быть объединена въ одномъ верховномъ началѣ (III, 8, 8). Такимъ образомъ единство, какъ съ необходимостью постулируемое всякимъ множествомъ, есть верховное для него условіе, а потому, когда ставится вопросъ о природѣ общаго для всего сущаго *первоначала*, оно, казалось бы, естественно должно быть въ существѣ своемъ опредѣлено какъ *Единое*. Но тутъ же оказывается, что, ставъ *первоначаломъ*, моментъ единства существеннымъ образомъ мѣняетъ свой характеръ: пока онъ былъ высшимъ условіемъ многообразнаго, въ качествѣ принципа его объединенія, онъ былъ неразрывно съ нимъ связанъ и предполагалъ это многообразное въ такой же мѣрѣ, въ какой и самъ предполагался имъ; теперь, какъ первоначало, отъ котораго все зависитъ и *которое само уже ни отъ чего не зависитъ*, онъ долженъ явиться самодовлѣющимъ и законченнымъ (*αὐτάρκης καὶ τέλειος*), такъ что связь его съ совокупностью всего имъ обусловленнаго оказывается уже не взаимной, а *односторонней*. Прежде единство было условіемъ бытія вслѣдствіе нѣкоторой неизбежно данной въ этомъ послѣднемъ различности и множественности; такимъ образомъ само единство, какъ такое, *не было сущимъ*. Этотъ характеръ долженъ остаться за нимъ и теперь, и Плотинъ категорически и неоднократно заявляетъ, что его первоначало есть условіе бытія, а потому само не должно быть мыслимо какъ существующее: оно за предѣлами сущности, за предѣлами существованія, объ немъ нельзя сказать «оно есть». Но съ другой стороны, какъ говорить о чемъ-то абсолютно самодовлѣющемъ, имѣющемъ себѣ причину не внѣ себя, а въ себѣ самомъ (*αὐτὸν ἑαυτοῦ*, VI, 8, 14), не приписывая ему нѣкоторой реальности? И вотъ мы видимъ, какъ (въ 13-ой гл. 6-ой кн. 6-ой энн.) Плотинъ дѣйствительно заявляетъ: «если безъ единаго... нельзя ни помыслить, ни сказать что, то какъ возможно, *чтобы не существовало* то, безъ чего нельзя ни помыслить ни сказать чего-либо?.. Поэтому его надо обозначить какъ *единое сущее* (*ἓν ὄν*), но не—сущее, а потомъ единое; ибо въ сущемъ и единомъ было бы уже нѣкоторое множество». Итакъ, единое должно быть существующимъ. Плотинъ оказывается не въ состояніи до конца продержаться на той точкѣ зрѣнія, что логическій принципъ объясненія бытія не долженъ самъ подвер-

гаться разсмотрѣнію въ отношеніи къ онтологическимъ предикатамъ. Его представленіе первоначала, какъ *даннаго* въ абсолютной полнотѣ и самодовлѣющей завершенности принципа съ неотразимостью увлекаетъ его на догматическую почву. А между тѣмъ, вступивъ на нее, первоначало это попадаетъ въ безысходно противорѣчивое положеніе. Съ одной стороны, какъ имѣющее свою природу въ чистомъ единствѣ, оно *не можетъ быть надб-ляемо реальностью*, такъ какъ это внесло бы въ него неизбѣжную множественность и противорѣчило бы обязательной для него *простотѣ*; съ другой стороны, неспособность послѣдовательно разсматривать его не какъ реальное побуждаетъ дѣлать относительно его рядъ утверждений, которыя всѣ имѣютъ смыслъ лишь подъ условіемъ *самобытнаго его существованія*. Мы уже указали, что такого рода утверженіемъ является опредѣленіе его какъ *вполнѣ независимаго, самодовлѣющаго и всесовершеннаго* (въ смыслѣ полной законченности и завершенности). На *этой же* почвѣ возникаетъ *вполнѣ* противорѣчащій первоначальной природѣ единства выводъ Плотина (также уже намѣченный выше), что Единое не можетъ быть дано *вмѣстѣ* съ множествомъ, т.-е. въ *существенной для себя* связи съ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, аргументируетъ Плотинъ, если бы оно было дано *вмѣстѣ* со множествомъ, то оно въ совокупности съ этимъ множествомъ образовало бы нѣкоторое новое множество, которое бы въ свою очередь нуждалось въ высшемъ связующемъ его единствѣ, и при томъ въ единствѣ, которое — во избѣжаніе прогресса въ безконечность — уже не было бы дано *«вмѣстѣ»* съ тѣмъ, что имъ обусловлено, но пребывало бы въ себѣ, въ полной отъ него независимости. О такомъ самостоятельномъ условіи (продолжаетъ Плотинъ) не пришлось бы говорить лишь въ томъ случаѣ, если бы бытіе объединяющаго множество принципа по самой природѣ своей могло имѣть мѣсто *лишь въ связи* съ этимъ множествомъ, лишь въ составѣ образуемаго имъ сложнаго цѣлаго; но тогда оно было бы поставлено въ зависимость отъ другого, не существовало бы *какъ простое*, а, отрицая существованіе простаго, неизбѣжно пришлось бы отрицать и существованіе какого-либо сложнаго, которое вѣдь есть всегда не что иное, какъ совокупность простыхъ частей (V, 6, 3). Этотъ послѣдній доводъ открыто обосновываетъ независимость Единого отъ подчиненнаго ему множества на признаніи самостоятельно присущей Единому, какъ абсолютно простому моменту,



реальности, и т. о. получается возможность установить, что вводимая здѣсь Платиномъ *трансцендентность* Единого по отношенію ко всякому множеству покоится на предпосылкѣ *догматической*, прямо противорѣчащей основному логическому стимулу системы (стимуль этотъ: единство есть принципъ для объединенія множества) и самимъ же Платиномъ сплошь и рядомъ категорически отрицаемой.

Неудивительно поэтому, что подъ дѣйствіемъ двухъ несогласимыхъ между собою факторовъ Единое Платина оказывается въ особенно неблагоприятномъ положеніи въ основномъ для себя вопросѣ—въ вопросѣ о характерѣ его отношенія къ обосновываемому имъ міру. Оно должно быть источникомъ всей реальности для этого міра; а между тѣмъ его трансцендентность, основанная на его самостоятельной реальности, упраздняетъ для него возможность *логической* связи съ міромъ: «объ немъ истина, что оно *не* находится гдѣ-либо,—говоритъ Платинъ, — и ложь, что оно — гдѣ-либо,—иначе оно было бы въ другомъ» (V, 5, 9), а быть въ другомъ ему—*при его трансцендентности*—конечно невозможно. Съ другой же стороны, вытекающая изъ его единства абсолютная его простота, исключаящая изъ его содержанія всякое реальное опредѣленіе, лишаетъ его возможности быть первоначаломъ въ качествѣ «совокупности всей реальности» (*omnitude realitatis*), по образцу Бога позднѣйшаго сознанія, который, какъ гипостазированная сумма всѣхъ положительныхъ опредѣленій, получаетъ возможность полагать міръ какъ свое временное ограниченіе или частичное отрицаніе. Но за то этотъ же его характеръ единства, отъ котораго *должно* зависѣть всякое множество, помогаетъ возстановить нарушенную моментомъ трансцендентности логическую связь Единого съ міромъ. Единое не должно находиться въ чемъ-либо другомъ, но оно и не должно покидать чего-либо; оно не должно быть нигдѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно быть *вездѣ*; слѣд., «повсюду оно будетъ въ самомъ себѣ» (*πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ*), и «не будетъ чего-либо, что имѣло бы его въ себѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ—чего-либо, что его бы въ себѣ не имѣло» (*οὐδεὺς ἔνδὸς ἑχοῦτος αὐτὸ οὐδ' αὖ μὴ ἑχοῦτος*, V, 5, 9).

Въ приведенныхъ словахъ Платина съ большою ясностью проступаетъ та борьба, которую вызванная самодовлѣющей реальностью Единого *трансцендентность* его по отношенію къ міру непрестанно ведетъ съ *имманентностью* міра въ Единомъ, обу-

словливаемою логической зависимостью міра отъ Единого. Сказывающееся здѣсь противорѣчіе (по справедливому замѣчанію Zeller'a оно коренится уже въ основномъ понятіи «самодовлѣющаго первоначала») является непримиримымъ въ предѣлахъ платиновскихъ предпосылокъ, и потому Плотину приходится обратиться къ ряду сравненій и картинныхъ образовъ, чтобы хоть этимъ путемъ замѣнить невозможность логической формулировки. «Представь себѣ источникъ, у котораго уже нѣтъ другого начала и который излился во всѣ рѣки, но при этомъ не разошелся въ нихъ, а спокойно пребываетъ въ полной цѣлости; и точно также представь, что рѣки, истекшія изъ него, еще не устремились въ разныя мѣста и находятся всѣ вмѣстѣ, но каждая уже знаетъ, куда она направитъ свои струи. Или вообрази жизнь огромнаго растенія, которая распространилась по нему повсемѣстно, тогда какъ источникъ ея пребываетъ на мѣстѣ и не разсѣялся повсюду, прочно оставаясь въ одномъ корнѣ. Именно онъ далъ растенію всю его обильную жизнь, но самъ остался какъ и былъ, не имѣя (этой) обильной жизни въ себѣ, но являясь ея первоначаломъ» (III, 8, 10). Кромѣ того, особенно охотно прибѣгаетъ Плотинъ къ образу свѣта, непрерывно исходящаго изъ пребывающаго неизмѣннымъ солнца.—Но во всѣхъ этихъ сравненіяхъ только сказываются съ одинаковой силой обѣ намѣченныя нами тенденціи, и всѣ они лишь констатируютъ установленное нами противорѣчіе. Поэтому намъ нѣтъ нужды останавливаться на специальномъ ихъ разборѣ и нѣтъ надежды найти въ нихъ ключъ къ разрѣшенію иллюстрируемой ими неразрѣшимой проблемы.

Основной характеръ верховнаго платиновскаго принципа является въ настоящее время вполне опредѣленнымъ. Плотинъ оказывается не въ состояніи мыслить его иначе какъ реальнымъ, но въ то же время—вслѣдствіе присущаго ему абсолютнаго единства—принужденъ помѣщать его *за предѣлами бытія*. Это послѣднее до сихъ поръ еще не было введено законнымъ образомъ въ общій строй системы, и теперь надлежитъ обратиться къ разсмотрѣнію, какимъ образомъ Единое обуславливаетъ его возникновеніе. И въ этомъ—наиболѣе для насъ важномъ—вопросѣ *дедукціи бытія у Плотина* тотчасъ же снова обнаруживается двойственность характера Единого. Какъ принципъ верховнаго единства, оно прежде всего требуетъ подчиненнаго

ему и подлежащаго логическому соотнесенію съ нимъ множества. Какъ непостижимымъ образомъ существующая сверхъ-реальность оно въ своемъ замкнутомъ и самодовлѣющемъ бытіи, казалось бы, должно было противиться созданію чего-либо, выходящаго за его предѣлы. Чтобы сдѣлать такое созданіе возможнымъ, Плотину приходится принять всѣ мѣры, чтобы отличить свое первоначало отъ истинно-сушаго наподобіе парменидовскаго бытія, (для котораго вѣчный покой, всесторонняя неизмѣнность является столь же неизбѣжной сколь и роковой необходимостью—роковой потому, что надѣленное такой природой первоначало тѣмъ самымъ лишается возможности быть первоначаломъ—не допуская ничего внѣ себя, для чего оно могло бы служить условіемъ). Онъ долженъ поэтому подчеркнуть въ своемъ Единомъ ту сторону, по которой оно еще не причастно бытію и предшествуетъ ему, и надѣлать его моментомъ причинности, извлеки этотъ моментъ изъ понятія верховнаго условія всякаго бытія—хотя бы цѣною явнаго *petitio principii*. Надо доказать, что единое создаетъ нѣчто другое, т. е. что оно является первоначаломъ. «Конечно,—аргументируетъ Плотинъ,—отъ него должно произойти что-нибудь: иначе—*какимъ же оно было бы первоначаломъ?*» (1-ая гл. 4-ой кн. 5-ой энн.). Этотъ моментъ причинности—на все же неизбѣжно онтологическомъ языкѣ Плотина—облекается въ форму творческаго акта, которымъ Единое—въ силу своего абсолютнаго совершенства и по аналогіи со всѣмъ сколько-нибудь совершеннымъ—создаетъ въ избыткѣ своемъ свое другое. *ὅθεν ὑπερέρρου'η καὶ τὸ ὑπερτέλειρε; αὐτὸς πεποίηκεν ἄλλο* (V, 2, 1).

Что же полагается, создается первоначаломъ? Моментъ единства въ первоначалѣ требуетъ, чтобы это было нѣкоторое множество. Моментъ сверхъреальнаго совершенства—чтобы это была непосредственно слѣдующая въ нисходящемъ порядкѣ ступень совершенства—абсолютная реальность. Какъ уже нами указывалось выше, множественность, имѣющая мѣсто въ реальности, есть прежде всего двойственность неизбѣжно сопряженныхъ другъ съ другомъ бытія и мысли, а потому эти два принципа и выступаютъ какъ первый продуктъ «переливашагося черезъ край» Единаго. Заключая уже въ себѣ нѣкоторую множественность, они въ то же время являютъ собою и возможно полное единство, такъ какъ, вводя первое—основное—различеніе, они вмѣ-

стѣ съ тѣмъ постулируютъ *объединеніе* противопоставленныхъ въ этомъ различіи началъ—объединеніе, создаваемое не только наличностью общаго имъ обоимъ верховнаго условія, но и нѣкоторою основною *тождественностью самой ихъ природы*. Здѣсь мы имѣемъ уже не простое соотвѣтствіе между истиннымъ бытіемъ и постигающею его мыслью, а требованіе полного ихъ совпаденія: «разумъ и бытіе—одно и то же (*ὄνς καὶ ὅ τι ταυτόν*)»,—категорически заявляетъ Плотинъ во 2-ой гл. 4-й кн. 5-ой энн.,—ибо объекты (*πράγματα*) разума не предшествуютъ ему, подобно тому какъ объекты чувственнаго воспріятія предшествуютъ этому послѣднему, но самъ разумъ и есть не что иное какъ его объекты (*αὐτός ὁ ὄνς τὰ πράγματα*). Особенно характеренъ и важенъ при этомъ тотъ путь, которымъ достигается постулируемая здѣсь тождественность между *ὄν* и *ὄνς*. Первая его часть—провозглашеніе истинно-сущаго адекватнымъ *объектомъ* мысли, отождествленіе *ὄν* и *ὄντος*—уже была пройдена въ предшествующемъ развитіи философской мысли, и здѣсь Плотину оставалось лишь повторить уже добытую формулу—*ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντος* V, 3, 5. Но затѣмъ онъ дѣлаетъ еще чрезвычайно важный шагъ впередъ и заявляетъ, что истинное бытіе и есть по самой природѣ своей не что иное, какъ мыслимость, какъ нахожденіе въ *ὄνς'ѣ*: тамъ, гдѣ бытіе носитъ чувственный характеръ, гдѣ оно имѣетъ въ своей основѣ чувственную матерію, оно не можетъ имѣть мѣста въ разумѣ (*τοῦτων οὐκ ἐν τῷ νοῦ τὸ εἶναι*); но что касается тѣхъ объектовъ, которые свободны отъ (такой) матеріи, для нихъ *бытіе заключается въ томъ, чтобы быть мыслимыми* (*ἃ δὲ ἐστὶν αἴτια, εἰ ενεργῆται, τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῖς τὸ εἶναι*) VI, 2, 8. Здѣсь связь бытія съ разумомъ становится уже непосредственной, истинно-сущее выступаетъ какъ имманентное *содержаніе* мысли,—и только скрытая аналогія съ сознаниемъ, неизбежно заключающимъ въ себѣ моментъ (рефлексивной) раздвоенности, заставляетъ еще признавать здѣсь наличность и нѣкотораго различія. Въ концѣ нашего изложенія мы увидимъ, что это различіе, которое Плотинъ все же стремится удержать, чтобы сохранить необходимую ему *двойственность* мысли и бытія и тѣмъ мотивировать верховное ихъ объединеніе въ единомъ первоначалѣ, — что различіе это обосновывается имъ путемъ соображеній, не вытекающихъ непосредственно изъ *первоначально установленнаго* имъ характера бытія и мысли. Между тѣмъ при-

знанное здѣсь тожество тотчасъ же даетъ право на выводъ чрезвычайной важности, который въ глазахъ Плотина является рѣшающимъ стимуломъ, чтобы признать правильность проводимаго имъ взгляда на отношеніе между бытіемъ и разумомъ. «Если бы разумъ не былъ тожественъ со своимъ объектомъ,—говоритъ Плотинъ,—то онъ не былъ бы истиной; ибо тогда разумъ, постигающій объекты (*τὰ ὄντα*), имѣлъ бы въ себѣ лишь *отображеніе* ихъ, отличное отъ самихъ объектовъ, а это не—истина» (V, 3, 5). И если бы знаніе разума обуславливалось *внѣшними* ему объектами, то какой имѣлъ бы онъ критерій, чтобы различать, истинны ли его представленія или нѣтъ, т.-е. соотвѣтствуютъ ли они объектамъ или нѣтъ; и истина была бы въ объектахъ, а не въ разумѣ (V, 5, 1). Эти соображенія представляются для Плотина настолько убѣдительными, что на почвѣ ихъ онъ считаетъ себя въ правѣ установить *основную природу истины*: «настоящая истина (*ἡ ὄντως ἀληθεῖα*) согласуется не съ чѣмъ-либо другимъ, но лишь съ собою, и она не утверждаетъ и не есть что-либо иное помимо самой себя, и есть именно то, что она утверждаетъ» (V, 5, 2). Мы видимъ, т. о., какъ самому Плотину произведенное имъ отождествленіе раскрывается въ глубочайшей (и м. б. непреходящей) сторонѣ своего значенія,—тожество мысли и бытія оказывается необходимымъ условіемъ для подлинной истинности познанія.

Основной успѣхъ, сдѣланный Платиномъ въ вопросѣ объ отношеніи между мыслью и бытіемъ, нами въ настоящее время установленъ. Но чтобы быть въ состояніи дать этому отношенію окончательную оцѣнку, намъ надлежитъ еще прослѣдить, *чему именно* приписываетъ Плотинъ то истинное бытіе, существеннымъ смысломъ котораго онъ призналъ мыслимость, или нахождение въ *воу́сѣ*. Опредѣляясь въ своей природѣ подъ вліяніемъ двухъ намѣченныхъ выше фактовъ платиновскаго мышленія, принимаемая имъ совокупность истинно-реального должна будетъ обнаружить и свою относительную правомѣрность и свою конечную несостоятельность.

По ученію Плотина истинное бытіе принадлежитъ *идеямъ*. Концепцію ихъ онъ извлекъ изъ платоновской системы, сохранивъ за ними приписывавшееся имъ Платономъ значеніе образцовыхъ реальностей и измѣнивъ лишь въ установленномъ выше смыслѣ *характеръ присущаго имъ существованія*. Такимъ обра-

зомъ истинно-сущее, которое было соединено съ разумомъ въ одну нерасторжимую двойцу и этимъ путемъ представляло первый шагъ отъ Единого въ сторону множественности, — это сущее оказывается содержащимъ въ своихъ предѣлахъ новую множественность и превращается въ цѣлую систему надѣленныхъ бытіемъ сущностей, появленіе которыхъ въ дедуктивномъ ходѣ развитія плотиновской системы представляется на первый взглядъ совсѣмъ немотивированнымъ, и которыя получаютъ возможность замѣнить собою первоначальное, основное сущее, казалось бы, лишь въ силу историческихъ вліяній. Но если мы внимательнѣе прослѣдимъ, какъ описываетъ Плотинъ творческую роль верховнаго единого первоначала въ процессѣ созиданія имъ міра, то мы увидимъ, что эта множественность идей является необходимымъ слѣдствіемъ *логическаго* характера принимаемаго имъ единства.

«Оно какъ бы перелилось черезъ край, и его избытокъ создалъ другое». Подъ этимъ «другимъ» обыкновенно разумѣютъ двойственность бытія и разума. Но взгляды точнѣе, какъ возникаетъ это «другое»? «А то, что возникло, — продолжаетъ Плотинъ, обратилось къ Единому и получило полноту, и (тогда) оказалось взирающимъ на себя и т. о. стало разумомъ. И неподвижное его пребываніе по отношенію къ Единому создало бытіе, а направленное на себя созерцаніе создало разумъ». Въ этомъ мѣстѣ *то, что непосредственно возникаетъ изъ Единого*, уже съ достаточною ясностью отличается отъ бытія и отъ разума. Оно оказывается предшествующимъ тому и другому, при чемъ какъ сущее, такъ и разумъ возникаютъ благодаря тому, что непосредственное «истеченіе» или продуть Единого «обращается» къ нему и *опредѣляется черезъ него*. Поэтому въ своей собственной природѣ оно оказывается еще вполне неопредѣленнымъ, и мы дѣйствительно видимъ, что Плотинъ въ рядѣ мѣстъ характеризуетъ это непосредственное истеченіе какъ *ἀπειρον, ἀόριστον, βλεπον ἀνοήτως, ὄψις ὀπω ἰδοῦσα* (въ двухъ послѣднихъ опредѣленіяхъ черезъ сравненіе съ «безсознательнымъ зрѣніемъ») подчеркивается моментъ его «обращенія» къ Единому, непосредственно предшествующій «зрѣнію сознательному» — опредѣленной созерцательной дѣятельности разума). Что же касается бытія и разума, то первое (какъ видно и изъ приведеннаго. и изъ ряда другихъ мѣстъ) есть продуктъ опредѣленія *неопредѣленнаго суб-*

*стра* черезъ Единое, — опредѣленія, въ результатѣ котораго создается реальность, точно разграниченная въ самыхъ своихъ нѣдрахъ и прочно укрѣпленная во введенныхъ въ нее различіяхъ, — а это значить — реальность, образующая множественность систематически связанныхъ формъ; съ своей стороны разумъ есть не что иное, какъ проникновенность всей совокупности названныхъ формъ принципомъ единства и соотнесеніе ихъ съ этимъ принципомъ. Означая на своемъ образномъ языкѣ производящую оформленность какъ «покой» (V, 1, 7: *στάσις τοῖς νοητοῖς ἕρισμός καὶ μορφή*), а объединяющій содержаніе разума переходъ отъ одного объекта разума къ другому какъ «движеніе» разума, Плотинъ сводитъ поэтому различіе между бытіемъ и разумомъ къ слѣдующей, вполне теперь для насъ понятной формулировкѣ: «идея (т. е. умопостигаемое бытіе) имѣетъ свою сущность въ *покоѣ*, являясь предѣломъ въ разумѣ, а разумъ есть ея *движеніе*, такъ что все — и покой и движеніе — есть одно» (VI, 2, 8).

Такимъ образомъ мы видимъ, что и разумъ и бытіе возникаютъ въ результатѣ опредѣленія нѣкоторой полагаемой Единымъ неопредѣленности черезъ это Единое. Означенная неопредѣленность должна поэтому — согласно нашей интерпретаціи — образовать вполне реальный ингредиентъ создаваемыхъ Единымъ началъ. И дѣйствительно, изучая структуру основныхъ принциповъ системы Плотина, мы находимъ, что такъ какъ его бытіе представляетъ собою уже не простое единство, а связанную въ одно цѣлое *множественность* «идей», то онъ различаетъ въ предѣлахъ этого бытія съ одной стороны — нѣкоторое индивидуальное своеобразіе, конституирующее каждую изъ идей, а съ другой — *нѣкоторую общую основу для нихъ всѣхъ*, обозначая первое — какъ форму (*μορφή*) отдѣльной идеи, а вторую — какъ ихъ *матерію*. Эта послѣдняя (которую Плотинъ, какъ основу *умопостигаемаго* міра и въ отличіе отъ матеріи чувственныхъ вещей называетъ *матеріей интеллишибельной* — *ἄλη νοητή*) и представляетъ собою такимъ образомъ не что иное, какъ лежащій въ основѣ совокупности идей и въ себѣ еще неопредѣленный черезъ индивидуальныя формы субстратъ, исполняя, слѣдовательно, ту же функцію, которую при изображеніи *возникновенія міра изъ Единого* Плотинъ приписываетъ непосредственно создаваемой Единымъ *неопредѣленности*. Отожествленіе умопостигаемой матеріи съ этой неопредѣленностью становится поэтому очень вѣроят-

нымъ, и вѣроятность эта переходитъ въ увѣренность, когда мы въ одномъ мѣстѣ встрѣчаемъ заявленіе Плотина, что умопостигаемая матерія есть безпредѣльность, полагаемая непосредственнымъ творческимъ актомъ Единого. «Матерія и въ области умопостигаемаго также есть безпредѣльное,—указываетъ Плотинъ въ 15-ой гл. 4-ой кн. 2-ой энн.,—и возникаетъ это безпредѣльное изъ безпредѣльности Единого, или изъ его мощи, или изъ его вѣчности,—и притомъ такъ, что безпредѣльность не находится въ самомъ Единомъ, но Единое создаетъ ее».

Установивъ этимъ путемъ значеніе умопостигаемой матеріи Плотина, мы не только оказываемся въ состояніи ввести ее въ связанный контекстъ съ совокупностью платиновскихъ принциповъ, тогда какъ до сихъ поръ ея появленіе въ системѣ Плотина объяснялось исключительно вліяніемъ платоновскаго или аристотелевскаго построенія (Zeller, Vacherot, J. Simon), или же получало совершенно фантастическое толкованіе (какъ, напр., въ новѣйшей работѣ о Плотинѣ, принадлежащей проф. Drews'у, гдѣ авторъ отождествляетъ ее съ порождаемой разумомъ міровою душой); мы кромѣ того получаемъ здѣсь окончательный матеріалъ для завершенія нашей оцѣнки системы верховныхъ принциповъ Плотина съ установленными нами для такой оцѣнки исходныхъ точекъ зрѣнія. Если создаваемая Единымъ умопостигаемая матерія имѣетъ свою цѣлью—какъ и «не-бытіе» (*μη ὄν*) Платона въ его «Софистѣ»—обосновывать возможность множественности идей, при чемъ Плотинъ прямо заявляетъ, что «раздѣленіе частей другъ отъ друга имѣетъ въ своей основѣ матерію, такъ какъ это она подверглась (при этомъ) расчлененію», то намъ представляется правомѣрнымъ выставить утвержденіе, что умопостигаемая матерія есть съ логической стороны не что иное, какъ моментъ *неопредѣленнаго множества*, съ необходимостью постулируемый лежащимъ въ первоначалѣ понятіемъ единства. Единство есть единство множества; если дано единство, оно непременно должно быть соотнесено съ нѣкоторымъ многообразіемъ, а потому единое въ природѣ своей первоначало прежде всего необходимымъ образомъ полагаетъ принципъ такого многообразія—неопредѣленную матерію, изъ сочетанія которой съ единствомъ первоначала и должна возникнуть вся система возможныхъ опредѣленій. Но здѣсь вступаетъ въ силу второй—онтологическій—стимуль платиновскаго міросозерпанія. Единое



первоначало не есть лишь принципъ чистаго единства, оно есть  $\epsilon\upsilon\ \delta\upsilon$ —высшая реальность, или точнѣе сверхреальность, которая является творческимъ факторомъ, создающимъ рядъ *постепенно убывающихъ въ своемъ совершенствѣ формъ бытія*. Поэтому непосредственно полагаемое имъ начало—интеллигибельная матерія—также провозглашается правда за извѣстную *реальность* (въ отличіе отъ матеріи міра чувственнаго — низшаго): «тамъ», т.-е. въ области умопостигаемаго, «форма есть нѣчто истинное, говоритъ Плотинъ,—а слѣд., таковъ же и субстратъ. Поэтому тѣхъ, кто объявляетъ матерію сущностью, слѣдовало бы считать поступающими правильно, если бы они говорили о той—умопостигаемой—матеріи. Ибо въ томъ мірѣ субстратъ есть сущность» (II, 4, 5). Однако, въ силу своей неопредѣленности она не можетъ быть гипостазирована какъ самостоятельный, *второй по степени совершенства своего* принципъ, а потому въ общей системѣ Платиновскихъ началъ она оказывается лишь постулируемымъ природой первоначала ингредиентомъ *основной* создаваемой этимъ первоначаломъ реальности, и въ качествѣ такой реальности выступаетъ верховная двойственность разума и бытія, въ существенномъ ихъ тождествѣ между собой.

Но въ данномъ контекстѣ отождествленность этихъ двухъ началъ уже не разсматривается Платиномъ исключительно какъ раствореніе умопостигаемаго бытія въ природѣ разума, сводящее сущность этого бытія къ обусловленности мыслью; она выступаетъ у него какъ нѣкоторая *реально существующая* связанность отдѣльныхъ идей въ одномъ общемъ единствѣ, при чемъ многообразіе отдѣльныхъ идей обозначается какъ бытіе, а ихъ связанность въ одномъ цѣломъ—какъ разумъ. «Тамъ все вмѣстѣ,—говоритъ Плотинъ,—и тѣмъ не менѣе все отдѣлено другъ отъ друга... Разумъ есть все вмѣстѣ и въ то же время—не вмѣстѣ, такъ какъ каждый составной моментъ есть особая сила; а разумъ въ своей полнотѣ обнимаетъ все, какъ родъ—виды, и какъ цѣлое—части» (V, 9, 6). Такимъ образомъ, соотношенность бытія съ разумомъ получаетъ уже интересъ и важность не постольку, поскольку этимъ путемъ осуществляется необходимое условіе для возможности истиннаго знанія (хотя именно этотъ мотивъ выдвигался какъ основной при отождествленіи названныхъ началъ), а поскольку здѣсь устанавливается нѣкоторая *метафизическая реальность*, превосходящая по своему совершенству, а

потому предваряющая въ своемъ бытіи міръ чувственнаго воспріятія. Приходится указать для этой реальности конкретное содержаніе, не извлеченное изъ чувственнаго міра и независимое отъ него, и здѣсь Плотинъ видитъ себя вынужденнымъ прибѣгнуть къ образу, столь же обаятельному по своему непосредственному впечатлѣнію, сколь и бессильному рѣшить свою— правда неосуществимую—задачу, освободить челоѳическія представленія отъ неизбѣжныхъ для нихъ эмпирическихъ формъ, выразивъ ихъ въ ихъ абсолютной— въ дѣйствительности не имѣющей мѣста—сущности: «Пусть появится въ душѣ сіяющій обликъ шара, который въ себѣ вмѣщаетъ все—либо въ движеніи, либо въ покоѣ, или же—одно въ движеніи, другое—въ покоѣ». Это—образъ чувственнаго міра, за которымъ Плотинъ вводитъ теперь образъ его творца—міра умопостигаемаго. «Удерживая этотъ обликъ въ мысли, представь себѣ другой, отвлекши отъ перваго всю массу его вещества; отвлеки также пространственныя опредѣленія и всякое свое представленіе о матеріи и не пытайся замѣнить первый обликъ другимъ, менѣе вещественнымъ по составу своему; но, воззвавъ къ богу, создавшему шаръ, обликъ котораго ты имѣешь въ себѣ, моли его сойти (туда). И онъ явится во всемъ убранствѣ своемъ, со всѣми богами, находящимися въ немъ, и единый, и вмѣщая всѣхъ, какъ и каждый изъ нихъ вмѣщаетъ всѣхъ, ибо всѣ связаны въ одно и отличны своими отдѣльными силами, но своею основной великой силой всѣ—одно. Или скорѣе—единый верховный богъ есть вмѣстѣ всѣ они; ибо, по возникновеніи всѣхъ ихъ, въ немъ нѣтъ никакого ущерба. Всѣ они—вмѣстѣ, и каждый въ то же время—особо отъ другихъ, не отдѣляясь какимъ-либо промежуткомъ и не имѣя никакой чувственной формы» (V, 8, 9). Все должно быть во всемъ—этого требуетъ принципъ логическаго единства въ отношеніи къ подчиненному ему множеству. Но это «все во всемъ» должно быть надѣлено своимъ особымъ, независимымъ отъ эмпирическаго міра содержаніемъ, такъ какъ оно вѣдь «реально существуетъ» *до нею*. И мы видимъ, что на требованіе такого содержанія Плотинъ въ состояніи отвѣтить лишь рядомъ ничего не говорящихъ отрицательныхъ предикатовъ...

«Реальное существованіе» умопостигаемаго міра оторвало его отъ міра чувственнаго, и съ такимъ трудомъ достигнутое отожествленіе бытія и разума лишилось черезъ то возможности

выполнить свое призваніе необходимаго условія въ познаніи истины: бытіе чувственнаго міра не могло уже быть постигнуто въ своемъ настоящемъ значеніи, и различіе степеней бытія соотвѣтственно степенямъ совершенства привело къ признанію реальности чувственнаго міра тѣнью бытія (V, 6, 6), а его познаніе—призракомъ истиннаго знанія. Съ другой стороны, «подлинная истина», стиснутая въ предѣлахъ интеллигибельнаго міра, съ неизбѣжностью выродилась въ интеллектуальную интуицію, въ которой—какъ уже было въ нѣкоторой мѣрѣ видно и изъ приведенныхъ выше примѣровъ—въ концѣ-концовъ стираются всѣ логическія различія—истинный покой есть въ то же время истинное движеніе, и т. п.

Равнымъ образомъ, гипостазированіе верховнаго Единаго помѣшало ему быть истиннымъ обоснованіемъ для міра умопостигаемаго; поскольку Единое имѣетъ бытіе въ себѣ, связь его съ этимъ міромъ остается непонятной. Міръ идей уже вмѣщаетъ въ себѣ всю полноту реальности и находитъ себѣ всю полноту объединенія—въ единствѣ *разума*. Единое верховное первоначало въ своей трансцендентности оказывается для него уже излишнимъ. И чтобъ сохранить своего Бога—свое Единое—какъ верховное начало въ системѣ принциповъ отождествленнаго съ бытіемъ разума, Плотинъ долженъ бы былъ ввести его—какъ основной ингредиентъ—въ *предѣлы этой системы*. Разумѣется, такой шагъ былъ неосуществимъ для его постоянно стремившейся къ гипостазированію отдѣльныхъ принциповъ объясненія мысли. Разумѣется, такое поглощеніе Бога разумомъ могло бы быть достигнуто лишь цѣною отказа отъ *пантеизма* и замѣны его *панлогизмомъ*. Но *лишь этимъ* путемъ вопросъ о природѣ верховнаго начала получилъ бы постановку соотвѣтствующую основнымъ законамъ познающей мысли, которая лишь послѣ этого и можетъ принять на себя всю тяжесть его разрѣшенія.

А. Кубицкій.

## По поводу одной замѣчательной книги.

Книга Вейнингера «Поль и характеръ» вышла въ хорошемъ переводѣ и хорошемъ изданіи. Книга эта уже обратила на себя вниманіе, и она заслуживаетъ вниманія. Нехорошо только, если Вейнингеръ станетъ моднымъ, если получатъ широкое распространеніе нѣкоторыя его идеи, которыя могутъ показаться пикантными и занимательными, идеи, имѣвшія оправданіе въ страстной субъективности его богатой индивидуальности, но вредныя и пошлыя въ массовомъ потребленіи. Такъ хотѣлось бы, чтобы Вейнингера оцѣнили, и такъ не хотѣлось бы, чтобы вейнингеріанство стало модой. Въ юношеской книгѣ Вейнингера есть геніальный размахъ, отъ мрачной книги этой вѣетъ свѣжестью. Это очень возбуждающая и одухотворяющая книга. Вейнингеръ сынъ нѣмецкой духовной культуры, въ немъ чувствуется духъ Канта, Шопенгауэра, Шеллинга, Р. Вагнера, духъ германскаго идеализма и романтизма. Но есть въ немъ и глубокое отличіе отъ современной нѣмецкой культуры и философіи. Книга Вейнингера, книга юноши 22 лѣтъ, — быть можетъ, самое яркое явленіе современной германской культуры; послѣ Ницше ничего уже не было въ этой мельчающей культурѣ столь знаменательнаго. Въ книгѣ этой духъ германскаго идеализма и романтизма доходитъ до религіозной муки. Одна лишь черточка отдѣляетъ Вейнингера отъ религіознаго принятія христіанства, и то, что онъ не можетъ переступить этой черточки, губить его. Вейнингеръ не приходитъ къ религіозному миру, но онъ проникнуть благоговѣйной, почти религіозной любовью къ истинѣ и правдѣ и внушаетъ другимъ любовь къ совершенству. Въ этомъ онъ родствененъ такимъ писателямъ, какъ Фихте, Карлейль, Л. Толстой; онъ благотворно дѣйствуетъ даже въ томъ случаѣ, когда высказываетъ завѣдомо ложныя идеи.

Въ книгѣ Вейнингера чаруютъ не его теоретическія идеи, слишкомъ часто преувеличенныя и невѣрныя, а неумовимое дыханіе всей этой книги.

Въ книгѣ разлито дыханіе вѣчнаго идеализма, глубокая и страстная вражда къ позитивизму, къ культу количествъ и временности, любовь къ качествамъ и вѣчности. Наибольшій успѣхъ будутъ имѣть специфическіе взгляды Вейнингера на женщину, на бисексуальность человѣческаго существа и пр. Во взглядахъ этихъ есть много интереснаго, но хотѣлось бы обратить вниманіе на совсѣмъ другіе стороны книги. Въ своемъ ученіи о геніальности Вейнингеръ всего болѣе возвышается надъ духомъ нашего времени, всего болѣе самъ геніаленъ. Въ романтизмѣ была вѣчная сторона и ее то и развиваетъ Вейнингеръ, который проводитъ духъ романтизма черезъ очистительный огонь философскаго критицизма. Чувствуется также родство Вейнингера съ Карлейлемъ, съ его культомъ героевъ. Наша эпоха нуждается въ возрожденіи самой идеи геніальности. Ужъ почти никто не связываетъ въ наше время своей мечты о возрожденіи человечества съ геніальностью, всѣ связываютъ мечту о новой жизни съ властью количествъ, съ механикой силъ. «Универсальная апперцепція, всеобщее сужденіе, полная внѣвременность»—вотъ въ чемъ видитъ Вейнингеръ сущность геніальности. «Геніальнымъ слѣдуетъ назвать человѣка тогда, когда онъ живетъ въ сознательной связи съ міровымъ цѣлымъ. Только геніальное и есть божественное въ человѣкѣ». «Геній—это тотъ человѣкъ, который достигъ сознанія собственнаго я». Но по глубокой мысли Вейнингера: «высочайшій индивидуализмъ есть высочайшій универсализмъ». «Въ геніи и раскрывается вполнѣ идея человѣка. Онъ возвѣщаетъ намъ на вѣчныя времена, что такое человѣкъ: объектъ, субъектомъ котораго служить вся вселенная». *Геніальность*, по оригинальному ученію Вейнингера, присуща не только тѣмъ людямъ, которыхъ принято называть геніями. «Геніальность есть идея, къ которой одинъ подходитъ ближе, другой остается вдали отъ нея, идея, къ которой одинъ приближается быстро, другой подходитъ къ ней, быть можетъ, только къ концу своей жизни». Вейнингеръ горячій сторонникъ платоновскаго ученія объ идеяхъ, и ко всѣму онъ примѣняетъ платоновскій методъ; для него и мужское, и женское, и геніальность—идеи, съ которыми эмпирическая дѣйствительность совпадаетъ въ большей или

меньшей степени. Идея гениальности—основная идея Вейнингера; въ ней онъ видитъ спасеніе, въ ней—вселенность, полнота бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ самосознаніе я, утвержденіе личности. Гениальность есть сознаніе цѣнностей, положительное отношеніе къ вещамъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ гениальность есть освобожденіе отъ власти времени—внѣвременность. Гениальность Вейнингеръ отличаетъ отъ таланта, такъ какъ основнымъ признакомъ генія является универсальность воспріятія, чего у таланта можетъ и не быть. Гениальность можетъ быть у людей просто даровитыхъ, и даже у людей бездарныхъ въ инныя минуты жизни; въ минуты великаго страданія или экстаза можетъ явиться гениальность, озареніе, универсальное воспріятіе вещей. Замѣчательно также ученіе Вейнингера о памяти, съ которымъ онъ связываетъ сознаніе я, сознаніе цѣнности, гениальность и внѣвременность. «Идеаломъ генія явилось бы такое существо, у котораго столько же «перцепцій», сколько «апперцепцій». Съ памятью связана и потребность въ безсмертіи. Память есть побѣда надъ временемъ, есть утвержденіе своего я противъ власти времени. Въ главѣ о логикѣ и этикѣ Вейнингеръ связываетъ съ памятью этическія и логическія нормы. Онъ своеобразно интерпретируетъ нормативный критицизмъ и дѣлаетъ широкіе выводы изъ этого ученія.

Но всего болѣе нужно сказать, что Вейнингеръ замѣчательный психологъ, ясновидецъ душевныхъ стихій. Онъ очень своеобразно понимаетъ задачи психологіи, и его заслуги передъ психологіей будутъ еще признаны. Вейнингеръ относится съ ѣдкимъ и остроумнымъ отрицаніемъ къ «психологіи безъ души»; онъ хочетъ вернуть психологіи утерянную душу; въ этомъ онъ расходится не только съ позитивистами, но и съ большей частью неокантіанцевъ. Вейнингеръ мечтаетъ о новой наукѣ—характерологіи или теоретической біографіи, которая должна замѣнить старую бездушную и отвлеченную психологію. У него есть идея новой конкретной психологіи, которая изучала бы то, чѣмъ совсѣмъ не занималась старая психологія, изучала бы, напр., психологическія проблемы «убійства, дружбы, одиночества». Вейнингеръ и изучаетъ конкретно-психологическія проблемы—мужественности, женственности, гениальности, даровитости, материнства, эротики и т. п. Многія психологическія наблюденія и обобщенія Вейнингера поражаютъ силой своей интуиціи, безъ которой нельзя быть настоящимъ психологомъ. Психологія тогда лишь выйдетъ на новый

и плодотворный путь, когда она не ограничится изслѣдованіемъ ошущеній и элементарныхъ и самыхъ общихъ душевныхъ явленій познанія, воли и чувства, а сдѣлаетъ объектомъ своего изслѣдованія такія сложныя и конкретныя явленія, какъ, напр., идолопоклонство, страданіе, дѣтскость, гордость, тоска, аскетизмъ и пр. Конкретныя и сложныя, подлинно «психическія» явленія современной психологіей не только не изслѣдуются, но и не могутъ изслѣдываться по характеру ея метода. Вейнингеръ тутъ дѣйствуетъ очень возбуждающе, онъ прокладываетъ новый путь. До Вейнингера никѣмъ не было предпринято такое психологическое изслѣдованіе мужественности (М) и женственности (Ж). Въ этой области у Вейнингера поражаетъ смѣсь почти гениальныхъ интуицій, глубокихъ прозрѣній характера «женщины» съ очень невѣрными, несправедливыми и ни на чемъ не основанными обобщеніями. Въ отношеніи Вейнингера къ Ж есть что-то мучительное и загадочное. Та страстность, съ которой Вейнингеръ отрицаетъ въ Ж душу, отрицаетъ всякое отношеніе Ж къ логикѣ, къ этикѣ, къ гениальности, къ сознанию «я», къ истинѣ и правдѣ, таитъ въ себѣ что-то нездоровое, какой-то пережитый ужасъ. Правда, Вейнингеръ говоритъ не о женщинѣ, а о Ж, какъ платоновской идеѣ, которую можно найти и у мужчинъ, равно какъ у женщинъ можно найти начало М. Но конструкція Вейнингера логически произвольна и несостоятельна, такъ какъ онъ приписываетъ М. все положительно цѣнное и дѣлаетъ мужчину носителемъ М, а Ж приписываетъ все отрицательное, лишенное цѣнности, и дѣлаетъ женщину носителемъ Ж. Произвольность, субъективность и несправедливость основного построенія Вейнингера не помѣшали ему сказать горькую правду о женщинахъ. Ученіе о генидѣ, какъ характерномъ состояніи женщины, очень вѣрно и интересно. Вѣрно и то, что лишь мужчина истолковываетъ женскую гениду. Очень глубоко также ученіе о противоположности между сексуальностью и эротикой. Съ эротикой Вейнингеръ связываетъ чувство противоположности между личностью и родомъ и чувство искупленія и спасенія. Ж есть лишь проэкія во внѣшній міръ грѣха М, а любовь есть жажда искупленія грѣха. Мужчина никогда не любитъ женщину, и женщина не достойна любви; онъ лишь влагаетъ въ женщину «душу», влагаетъ свою идею совершенства, свою цѣнность. Такова идея чистой эротики. Сенсуальное же отношеніе

къ женщинѣ есть источникъ грѣха и рабства. Вейдингеръ и приходитъ къ проповѣди крайняго аскетизма, въ которомъ видятъ освобожденіе отъ Ж, т.-е. отъ грѣха и зла.

У Вейдингера есть напряженное, страстное чувство личности, чувство «я», и не менѣе страстная, негодующая вражда къ роду. Все безличное, стихійное, животное, родовое ненавистно Вейдингеру. Въ этомъ Вейдингеръ стоитъ на очень высокой ступени сознанія, и книга его гениально отражаетъ тотъ кризисъ родовой стихіи, который такъ боаѣзненъ для современнаго челоуѣчества. Самосознаніе личности, сознаніе высшей природы челоуѣка возстаетъ противъ рабства у безличной родовой стихіи. Вейдингеръ потому такъ и ненавидитъ Ж, что видитъ въ этомъ началѣ стихію, враждебную личности, враждебную разуму и совѣсти, привязывающую къ роду, къ родовой производительности, стихію враждебную безсмертію. Чувство личности и жажда безсмертія приводитъ Вейдингера къ отрицанію материнства. Онъ развѣнчиваетъ материнство, такъ какъ видитъ глубокую противоположность между творчествомъ новыхъ поколѣній и творчествомъ духовныхъ цѣнностей. Для него материнство есть бессознательный, животный инстинктъ и потому не возвышающій женщины. Тутъ Вейдингеръ близокъ къ Платону. Вл. Соловьевъ тоже шелъ отъ Платона, но онъ зналъ христіанскій исходъ. Вейдингеръ ведетъ непрерывную борьбу противъ стихійности и бессознательности во имя разума и сознанія. Въ этомъ онъ противится духу времени, духу декадентскаго сознанія, погруженнаго въ бессознательныя, противныя всякимъ нормамъ стихіи. Онъ борется также съ декадансомъ этическимъ, съ отрицаніемъ абсолютнаго характера морали, съ современной безпринципностью и аморальностью. Вейдингеръ критикой своей служитъ духовному возрожденію, обращенію челоуѣка къ вѣчнымъ цѣностямъ и къ безсмертію.

Вейдингеръ стоитъ на почвѣ кантовской философіи; но онъ не походитъ на обычный типъ неокантіанца,—въ сущности позитивиста: онъ понимаетъ, что самое важное у Канта—его ученіе о двойственности челоуѣческой природы, его моральная философія. Вейдингеръ глубоко чтитъ философію, въ этомъ онъ типичный нѣмецъ. Онъ не только идеалистъ, но спиритуалистъ, соединяетъ критицизмъ Канта съ спиритуалистической монадологіей Лейбница. Но спиритуализмъ Вейдингера дуалистическій,



оставляетъ разорванность духа и плоти и враждебность плоти. Если бы Вейнингеръ пришелъ къ христіанскому сознанию черезъ новую философію, то преодолѣлъ бы дуализмъ, и спиритуализмъ его сталъ бы монотистическимъ, не отрицающимъ плоть, а одухотворяющимъ плоть. На Вейнингерѣ видны мертвенность и безсиліе безрелигіознаго романтическаго идеализма.

При всей психологической проницательности Вейнингера, при глубокомъ пониманіи злого въ женщинѣ, въ немъ нѣтъ вѣрнаго пониманія «сущности женщины и ея смысла во вселенной». Всѣ свои надежды Вейнингеръ возлагаетъ на окончательную побѣду мужественности надъ женственностью, что и будетъ побѣдой духа надъ плотью, міра вѣчнаго надъ міромъ тлѣннымъ. И христіанство видитъ въ женщинѣ злое начало, учитъ, что женская природа оказалась особенно воспримчивой ко злу, но христіанство же учитъ, что женская природа оказалась воспримчивой и къ величайшему добру, оплодотворилась Духомъ Божьимъ и родила во плоти Сына Божьяго. Только вѣра въ Христа могла бы спасти Вейнингера отъ мрачнаго взгляда на женщину. Ученіе Вейнингера объ эротикѣ заключаетъ въ себѣ часть истины, но онъ не доходитъ до идеи эротическаго соединенія мужчины и женщины въ вѣчномъ бытіи. Эротика Вейнингера призрачна, въ ней не достигается реальное бытіе. Культъ Мадонны для него обманъ, мечта любви—иллюзія. Человѣкъ остается самъ съ собой, одинъ, ему недоступна реальная любовь къ другому и другимъ. Вейнингеръ призываетъ къ героическому усилю *самоспасенія*, освобожденія собственными силами отъ плоти, отъ этого міра, отъ женщины. Но помощи неоткуда ждать, благодати нѣтъ. Въ этой идеи самоспасенія есть гордыня и самомнѣніе. Вейнингеръ покончилъ съ собой, и въ книгѣ его есть предчувствіе этого срашнаго конца. Вейнингеръ любитъ Христа и христіанство, но Христось для него лишь религіозный геній, лишь великій основатель религіи. Онъ видитъ въ еврействѣ ту же злую силу, что и въ женщинѣ, а подвигъ Христа видитъ въ побѣдѣ надъ еврействомъ <sup>1)</sup>. И ждетъ онъ новаго религіознаго

<sup>1)</sup> Вражда Вейнингера къ „еврейству“ не имѣетъ ничего общаго съ вульгарнымъ антисемитизмомъ и не можетъ быть использована антисемитическими инстинктами. Для точки зрѣнія Вейнингера современный антисемитизмъ самъ проникнуть духомъ „еврейства“. Во взглядахъ на еврейство Вейнингеръ слѣдуетъ главнымъ образомъ за Р. Вагнеромъ.

генія, который опять побѣдитъ «еврейство», заразившее всю нашу культуру. «Навстрѣчу новому еврейству рвется къ свѣту новое христіанство. Человѣчество жаждетъ основателя новой религіи, и битва близится къ рѣшительному концу, какъ въ первомъ году нашей эры. Человѣчеству снова приходится выбирать между еврействомъ и христіанствомъ, гешефтомъ и культурой, женщиной и мужчиной, родомъ и личностью, нецѣннымъ и цѣнностью, земной и высшей жизнью,—между Ничто и Богомъ». Если бы Вейнингеръ почувствовалъ, что Христосъ былъ не основателемъ религіи, а религіей, онъ менѣе мрачно представлялъ бы себѣ свою судьбу въ мірѣ. Но онъ почувалъ, что міръ идетъ къ новой религіозной жизни, что наступаютъ времена рѣшительнаго выбора. Вейнингеръ—одинъ изъ немногихъ людей современной культуры, которые громко свидѣтельствуютъ о религіозныхъ исканіяхъ и мукахъ и предвѣщаютъ религіозное возрожденіе.

**Н. Бердяевъ.**

---

## По поводу автобіографіи Фр. Ницше.

Въ началѣ зимы 1908 г. впервые появилось въ печати и тотчасъ же разошлося первое изданіе автобіографіи Ницше, подъ заглавіемъ «Ессе Ното» или «Какъ становишься тѣмъ, что есть»<sup>1)</sup>. Второе изданіе предполагается закончить къ будущей осени. Такъ называемыя посмертныя изданія въ большинствѣ случаевъ носятъ характеръ не полной принадлежности ихъ автору, поскольку они готовятся для печати чужими руками, однако, «Ессе Ното» принадлежитъ къ ряду тѣхъ немногихъ, которыя были вполне закончены и отдѣланы для печати ихъ собственнымъ авторомъ. Рукопись «Ессе Ното» была отослана Ницше въ 1888 году въ готовомъ видѣ издателю Науманну, и только внѣшнія событія—задержка съ иностранными переводами, которые должны были появиться одновременно, затѣмъ болѣзнь Ницше и уже независящія отъ него соображенія—помѣшали ея немедленному опубликованію. Несмотря на опредѣленное и не разъ выраженное желаніе Ницше видѣть автобіографію въ печати до появленія «Переоцѣнки всѣхъ цѣнностей»<sup>2)</sup>, распорядители его литературнаго наслѣдства, главнымъ образомъ Базельскій профессоръ Овербекъ, рѣшаютъ остановить уже начатое печатаніе. Овербекъ убѣждаетъ въ этомъ и одного изъ наиболѣе вѣрныхъ друзей Ницше—Петра Гаста, и 8-го марта 1889 года пишетъ издателю съ окончательнымъ приказаніемъ разобрать уже готовый шрифтъ первыхъ двухъ листовъ. Дѣловая помѣтка фирмы на письмѣ Овербека заканчиваетъ коротко и просто вопросъ о начатомъ изданіи. Рукопись переходитъ сначала на храненіе къ Петру Гасту; въ

1) „Wie man wird, was man ist“.

2) „Umwerthung aller Werthe“.

1893 году Гастъ передаетъ ее сестрѣ Ницше Елизаветѣ Ферстеръ-Ницше. Но и въ полное изданіе сочиненій Ницше, подъ руководствомъ участниковъ т. наз. Архива-Ницше <sup>1)</sup>, автобіографія не помѣщается. Сестра Ницше пишетъ по этому поводу слѣдующее: «До тѣхъ поръ, пока такія возмутительныя и неправдивыя книги и статьи о Фридрихѣ Ницше, которыя, хотя теперь уже рѣже, но все еще появляются въ печати, находятъ читателей, не отварачивающихся отъ нихъ съ полнымъ негодованіемъ, до тѣхъ поръ, представляется мнѣ, время опубликованія еще не наступило» <sup>2)</sup>. Только въ началѣ этой зимы, въ октябрѣ 1908 года, появляется, наконецъ, первое изданіе «Ессе Номо» съ того самаго собственноручнаго манускрипта Ницше, который двадцать лѣтъ тому назадъ былъ отосланъ авторомъ его издателю.

Книга заключаетъ въ себѣ, кромѣ автобіографіи, *послѣсловіе* руководившаго изданіемъ доцента лейпцигскаго университета Рауля Рихтера <sup>3)</sup>. Начинаясь односторонней параллелью между Ницше и Фихте, послѣсловіе Рихтера заключаетъ въ себѣ затѣмъ исторію написанія «Ессе Номо» и всѣ колебанія съ его напечатаніемъ. Въ рядѣ выдержекъ сообщена переписка Ницше по этому поводу съ друзьями и издателемъ; потому я не буду здѣсь останавливаться на этомъ вопросѣ; я не предполагаю также передавать здѣсь содержанія «Ессе Номо» въ частностяхъ. Основная цѣль этой статьи указать тѣ моменты, которые представляются мнѣ существенными для безпристрастной оцѣнки этого произведенія <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> „Friedrich Nietzsche's Werke“. Gross 8<sup>o</sup> gesamt-Ausgabe; 2 Abth. und Klein 8<sup>o</sup> gesamt-Ausgabe; 2 Abth.

<sup>2)</sup> El. Förster-Nietzsche: „Das Leben Friedrich Nietzsches“ II B. 1904. S. 891.

<sup>3)</sup> Ему же принадлежатъ, между прочимъ, сравнительно лучшія въ Германіи лекціи о Ницше: „Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk“ Lpzg., 1903.

<sup>4)</sup> Выдержки изъ „Ессе Номо“ будутъ въ дальнѣйшемъ отмѣчены буквами Е. Н. и указаніемъ страницъ. Выдержки изъ писемъ взяты мною большею частью изъ біографіи Ницше, составленной его сестрою; точное заглавіе книги уже дано выше, для краткости онѣ будутъ помѣчены буквами F. N. Цитаты изъ „Also sprach Zarathustra“ (A. s. Z.) и другія цитаты изъ полнаго изданія Ницше относятся къ страницамъ полнаго изданія малаго октава.

Въ примѣчаніяхъ приведены въ оригиналѣ только тѣ слова Ницше, которыя представляютъ особенныя затрудненія для перевода и во всякомъ случаѣ заключаютъ непередаваемыя художественныя цѣнности.

Какъ всѣ произведенія Ницше, такъ и «Ессе Номо» даютъ прежде всего неисчерпаемый матеріалъ для непониманія какъ со стороны такъ называемыхъ ницшеанцевъ, часто односторонне преувеличивающихъ то, что въ ученіи Ницше является далеко не самымъ существеннымъ, такъ и со стороны множества людей, въ которыхъ прочно засѣвшія ассоціаціи исключаютъ возможность правильной оцѣнки того или другого новаго содержанія. Но съ другой стороны, «Ессе Номо», опять-таки, какъ всѣ произведенія Ницше, заключаетъ въ себѣ богатый источникъ глубокаго психическаго самоанализа, въ которомъ всякій философъ-психологъ найдетъ для себя рѣдкія цѣнности, и всякій живой человѣкъ встрѣтитъ вопросы, побуждающіе его къ серьезному размышленію. Автобіографія написана, какъ и большая часть произведеній Ницше, въ одинъ порывъ вдохновенія: отъ 15-го октября до 4-го ноября 1888 года, года, уже богатаго для Ницше результатами творчества.

Раньше чѣмъ приступать къ самой автобіографіи, существенно представить себѣ прежде всего условія ея возникновенія и тотъ фонъ психическихъ состояній, выраженіемъ которыхъ она въ значительной степени является.

Условія въ жизни Ницше, предшествовавшія написанію автобіографіи, глубоко трагичны. Можно желать уединенія и радоваться ему, но трудно желать одиночества. Между тѣмъ именно на холодное и полное одиночество обреченъ былъ Ницше съ его чуждыми окружающимъ его людямъ стремленіями, печальми и радостями. Въ теченіе всей жизни Ницше идетъ трагедія борьбы необыденнаго человѣка со своимъ одиночествомъ. Всѣ произведенія Ницше отражаютъ на себѣ моменты этой борьбы. Но, можетъ быть, ярче всѣхъ именно его автобіографія говоритъ о его послѣдней побѣдѣ и о его послѣднемъ и окончательномъ пораженіи. Въ началѣ 1888 года, въ мартѣ, Ницше пишетъ письмо сестрѣ, слѣдующіе отрывки изъ котораго ясно свидѣтельствуютъ о состояніи его души. «Я испытываю невыносимое напряженіе днемъ и ночью, вызываемое той задачей, которая мнѣ поставлена и абсолютной неблагоприятностью всѣхъ остальныхъ условій для рѣшенія этой задачи: въ послѣднемъ лежитъ во всякомъ случаѣ главное зло. Чувство одиночества, недостатокъ любви, общая неблагоприятность и даже безсовѣстность по отношенію ко мнѣ». ...«Почему лишень я всякаго утѣшенія, всякаго

глубокаго сочувствія, всякаго сердечнаго почитанія? Мое здоровье, подъ вліяніемъ необычайно красивой погоды, хорошаго питанія и энергичныхъ прогулокъ остается въ достаточно хорошемъ состояніи. Ничто не болитъ—только бѣдная душа. Не хочу умолчать и о томъ, что зима была чрезвычайно богата духовными приобрѣтеніями для моей главной задачи, слѣдовательно, и духъ не боленъ. Все здорово, болитъ только бѣдная душа» (F. N. 844—845). И затѣмъ осенью того же года: «Тѣмъ не менѣе остается вѣрнымъ то, что почти всякое письмо, приходящее ко мнѣ вотъ уже въ теченіе ряда лѣтъ, звучитъ для меня цинизмомъ: и въ доброжелательныхъ отношеніяхъ ко мнѣ больше цинизма, чѣмъ въ любой ненависти. Я скажу это каждому изъ моихъ друзей въ лицо, что никто изъ нихъ не нашелъ ни разу нужнымъ дать себѣ трудъ *изучить* какъ слѣдуетъ хоть одно изъ моихъ произведеній: я угадываю по малѣйшимъ признакамъ, что даже содержаніе остается имъ неизвѣстнымъ» (F. N. 845; E. N. 114—115).

Только одно событіе 1887—88 года можетъ быть упомянуто какъ примѣръ положительнаго отношенія къ идеямъ Ницше: Георгъ Брандесъ открываетъ въ университетѣ Копенгагена курсъ лекцій о философіи Ницше. Изъ писемъ Ницше видно, съ какимъ благодарнымъ удивленіемъ принимаетъ онъ это проявленіе серьезнаго интереса и вниманія <sup>1)</sup>. Но, конечно, не это событіе само по себѣ, но, главное, сила творчества и радость творчества создаютъ для Ницше возможность еще разъ преобороть тяжелое и гнетущее его одиночество. Онъ переселяется въ Туринъ, гдѣ и городъ, и климатъ удовлетворяютъ его, и ему удается только въ творествѣ увидѣть радость жизни, и только въ его свѣтѣ взглянуть на прошлое, настоящее и будущее. Въ этомъ настроеніи, въ день своего рожденія, Ницше начинаетъ свою автобіографію аккордомъ радости и освобожденія «Въ этотъ совершенный день, когда все спѣетъ, и золотится не одна только виноградная лоза, солнечный лучъ освѣтилъ мнѣ мою жизнь: я взглянулъ назадъ, я взглянулъ вдаль; я еще ни разу не видалъ такъ много и такихъ хорошихъ вещей за одинъ разъ. Но напрасно похоронилъ я сегодня мой сорокъ четвертый годъ. Я былъ въ правѣ это сдѣлать: то что въ немъ было жизнью, то

<sup>1)</sup> Письма Ницше къ Брандесу присоединены этимъ послѣднимъ въ 1893 году къ его статьѣ о Ницше отъ 1888 г. См. Georg Brandes, Essays „Menschen und Werke“. Frankfurtam. M., 1894. стр. 221—224.

спасено, то бессмертно. Первая книга «Переоцѣнки всѣхъ цѣнностей», «Пѣсни Заратустры», «Сумерки боговъ», мой опытъ философіи молотомъ—все это подарки этого года, даже послѣдней четверти этого года. *Какъ могъ бы я не быть благодаренъ всей моей жизни?»*<sup>1)</sup>

Съ психологически вполне понятной послѣдовательностью Ницше въ этомъ настроеніи освобожденія начинается автобіографію не для людей, но главное для себя. Онъ пишетъ сестрѣ: «Я пишу въ эту золотую осень, лучшую какую я когда-либо пережилъ, взгляды на свою жизнь, только для самаго себя»... (F. N. 891). Если бы въ эту минуту кто-нибудь смогъ подать ему дружескую руку пониманія, или даже только сохранить ему въ дальнѣйшемъ покой его уединенія, эта его побѣда, можетъ быть, не была бы послѣдней. Но не случилось ни того, ни другого. Я укажу на нѣкоторые послѣдующія событія этой осени, которыя характеризуютъ въ общемъ тѣ отношенія, которыя Ницше приходилось переживать. Въ отвѣтъ на посылку «Der Fall Wagner» онъ получаетъ жестокий и несправедливый ударъ отъ дружеской руки М. Ф. Мейзенбургъ; его отвѣтъ на него или, вѣрнѣе, одинъ среди многихъ написанныхъ и не отосланныхъ отвѣтовъ (см. F. N. 893) свидѣтельствуетъ о всей той горечи и боли, съ которой онъ принялъ это новое доказательство непониманія своихъ ближайшихъ друзей. Съ другой стороны, нѣкоторые озлобленные вагнеріанцы переходятъ всякія границы въ своей личной жадѣ мщенія (см. F. N. 194—195). Среди враждебныхъ нападеній не слышно ни одного дружескаго голоса. Какъ приговоръ жестокости его современниковъ и трусости или нерадивости его друзей, звучатъ теперь слова и вопросъ Ницше: «Дѣломъ чести моихъ друзей было бы встать на защиту моего имени и моей общественной безопасности и создать мнѣ ограду, за которой я могъ бы не подвергаться грубому извращенію: я самъ

<sup>1)</sup> „An diesem vollkommenen Tage, wo alles reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viele und so gute Dinge auf einmal. Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr, ich durfte es begraben, was in ihm Leben war, ist gerettet, ist unsterblich. Das erste Buch der *Umkehrung aller Werthe*, die *Lieder Zarathustra's*, die *Götzen-Dämmerung*, mein Versuch, mit dem Hammer zu philosophieren.—Alles Geschenke dieses Jahrs, sogar seines letzten Vierteljahrs! *Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein?*“

не долженъ бы ни однимъ пальцемъ шевелить съ этой цѣлью!» — «Какъ это происходитъ, что никто и никогда не чувствуетъ себя оскорбленнымъ, когда меня осыпаютъ поношеніями?» (F. N. 895—896). Имѣя въ виду чрезвычайно неблагопріятныя отношенія окружающихъ, для которыхъ упомянутыя служатъ только типическими и наиболѣе близкими примѣрами, становится понятнымъ, что радостный подъемъ въ началѣ автобіографіи не могъ остаться продолжительнымъ.

Вскорѣ мысль писать автобіографію только для себя замѣняется другою. Ницше все еще надѣется убѣдить людей, объяснить имъ, что онъ есть и чего онъ хочетъ. Онъ рѣшаетъ печатать автобіографію, и даже сразу на трехъ языкахъ (французскомъ, нѣмецкомъ и англійскомъ), такъ какъ давно уже у него крѣпнеть увѣренность, что другіе народы болѣе способны понять его, чѣмъ его соотечественники, или, вѣрнѣе, полусоотечественники, такъ какъ онъ часто и намѣренно подчеркиваетъ свое полуславянское происхожденіе. Въ автобіографіи онъ выражаетъ эту увѣренность слѣдующими словами: «Въ Вѣнѣ, въ С.-Петербургѣ, въ Стокгольмѣ, въ Копенгагенѣ, въ Парижѣ и Нью-Йоркѣ, — всюду я найденъ; я остаюсь неизвѣстнымъ только въ плоской странѣ Европы—Германиі»... (Е. Н. 55)<sup>1)</sup>. И дальше: «Мои естественные читатели и слушатели уже и теперь—русскіе, скандинавы и французы; будутъ ли они ими и впредь все болѣе?» (Е. Н. 112).

Рѣшая печатать «Ессе Homo», Ницше указываетъ два основныхъ мотива, которыми онъ руководится: первый—прекратить разсужденія и споры о себѣ, какъ о данной частной личности, связать свое въ умахъ другихъ людей, такъ же какъ оно связано для него самого, только со своими идеями, въ частномъ заставить видѣть общее, а не въ общемъ частное. Ясно выраженъ этотъ мотивъ, напр., въ слѣдующей выдержкѣ одного изъ писемъ того времени: «Вопросъ *кто я* раскрытъ мною съ полною ясностью для всей ближайшей вѣчности въ произведеніи, которое сейчасъ находится въ печати. Въ дальнѣйшемъ уже никто и никогда не долженъ заботиться обо мнѣ, не только о тѣхъ вещахъ, ради которыхъ я существую» (Е. Н. Послѣсловіе. 143).

<sup>1)</sup> См. также Предисловіе къ „Nietzsche contra Wagner“. Gesamte Ausgabe Bd. VIII. S. 83.



Второй мотивъ для напечатанія автобіографіи—подготовить ея къ задуманной теоретической части философіи, къ большому труду: «Переоцѣнкѣ всѣхъ цѣнностей». Въ письмѣ къ Науманну, Ницше называетъ автобіографію «въ высшей степени подготовляющимъ произведеніемъ». Въ письмѣ 20 ноября 1888 года къ Георгу Брандесу онъ говоритъ о ней, какъ о прологѣ къ «Переоцѣнкѣ всѣхъ цѣнностей». Рядъ выписокъ изъ писемъ приведенныхъ въ послѣсловіи Р. Рихтера и въ біографіи Ферстеръ-Ницше выражаютъ въ разныхъ формахъ эти два основныхъ мотива.

Постепенное исчезновеніе радостнаго подъема духа отзывается на тонѣ автобіографіи; Ницше пишетъ ее не спокойно, онъ пишетъ съ вызовомъ. Послѣднія главы уже не носятъ тѣни той радости побѣды, которая звучитъ въ началѣ «Ессе Номо». Но въ концѣ, такъ же какъ и въ началѣ, автобіографіа совершенно свободна отъ какихъ бы то ни было личныхъ нападокъ. Ницше страдаетъ не за себя лично и не по поводу того или другого отдѣльнаго случая, онъ страдаетъ о своей задачѣ и «о человѣкѣ вообще». (A. S. Z. 421).

Таковъ потокъ настроеній, создающій психологическій фонъ автобіографіи. На немъ она должна выступить болѣе отчетливо въ своихъ детальныхъ очертаніяхъ.

Второй шагъ къ серьезному пониманію «Ессе Номо» требуетъ предварительнаго выясненія отношенія къ этому произведенію, какъ къ автобіографіи.. Представленіе объ автобіографіи соединяется съ рядомъ привычныхъ ассоціацій, которыя однако въ данномъ случаѣ окажутся неподходящими. Два пункта въ этомъ направленіи, во избѣжаніе предотвратимыхъ недоразумѣній, должны быть во всякомъ случаѣ приняты во вниманіе. Если двое людей произносятъ одни и тѣ же слова, то это еще не значитъ, что содержаніе этихъ словъ должно быть одинаковымъ. Было бы глубокимъ заблужденіемъ предполагать, что со словомъ я связывается у Ницше то, что привычно связываютъ съ нимъ въ обыденной жизни. Для Ницше оно является, совершенно такъ же какъ и другія собственныя имена, употребляемыя имъ въ его произведеніяхъ, только способомъ выразить въ болѣе образной формѣ общія задачи и идеи своего ученія. Какъ выше приведенныя слова письма («въ дальнѣйшемъ уже никто и никогда не долженъ заботиться обо мнѣ, но только о вещахъ, ради ко-

торых я существую»), такъ и весь первый параграфъ введенія Ницше въ «Ессе Номо», не говоря уже о множествѣ другихъ прямыхъ и косвенныхъ указаній и подтвержденій той же мысли, не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что слова: «*Wer ich bin*»—«Кто я»—суть не что иное, какъ краткая формула для выраженія: «какова сущность того ученія, котораго я являюсь провозвѣстникомъ». Въ формѣ, не допускающей двухъ толкованій, указываютъ на ту же *сверхличную*, эвристическую цѣнность «собственныхъ именъ» слѣдующія замѣчанія Ницше: «Я никогда не затрагиваю личностей,—я употребляю то или другое лицо только какъ сильное увеличительное стекло, съ помощью котораго можно сдѣлать видимымъ *общее*, но ускользающее, но съ трудомъ улавливаемое зло» (Е. Н. 26). И дальше, по поводу употребленія (въ «*Unzeitgemässen*») именъ Вагнера и Шопенгауэра Ницше замѣчаетъ: «я воспользовался двумя извѣстными и даже еще не установленными типами, какъ пользуются случаемъ, чтобы нѣчто выразить, чтобы имѣть въ распоряженіи пару лишнихъ формулъ, лишнихъ знаковъ, лишнихъ словесныхъ образовъ» (Е. Н. 73—74). На отсутствіе обычнаго отношенія къ своему «я» у Ницше указываетъ и Рауль Рихтеръ въ своемъ послѣсловіи. Онъ подчеркиваетъ тотъ важный фактъ, что все мышленіе и всѣ переживанія Ницше «никогда не были направлены къ выгодамъ собственной личности, къ ея славѣ, ея самолюбію, ея счастью, наоборотъ, они всегда являлись служеніемъ во имя сущности поставленныхъ цѣнностей» (Е. Н. Послѣсловіе, 149). Итакъ, всюду, гдѣ Ницше говоритъ о своемъ я, онъ говоритъ въ немъ и черезъ него о той общей задачѣ, которая поглощаетъ всю его жизнь и всѣ его интересы. Понятно, что при этомъ эта личная форма выраженія принимаетъ размѣры, соотвѣтствующіе ея сверхличному содержанію. Имѣя это въ виду, можно только повторить мнѣніе Рихтера: то, что при поверхностномъ взглядѣ въ словахъ Ницше представляется выраженіемъ крайняго возвышенія личности, при углубленіи во внутреннюю сущность сказаннаго является полнымъ энтузіазма къ своей задачѣ самоподчиненіемъ (Е. Н. Послѣсловіе, 150).

Второй пунктъ стоитъ въ связи съ первымъ. Не менѣе чѣмъ тотъ, кто приметъ «я» Ницше за личное я обыденнаго употребленія, ошибется и тотъ, кто ожидаетъ найти въ автобіографіи Ницше такъ называемую «объективную» передачу внѣшнихъ со-

бытій и частныхъ данныхъ о его характерѣ и его жизни (Е. Н. Послѣсловіе, 153). Рауль Рихтеръ, не впадъ въ первую, вполне впадаетъ во вторую ошибку. Можно поражаться тому противорѣчію въ самомъ себѣ, съ которымъ выражается это ожиданіе невозможнаго, того, что по крайней мѣрѣ въ автобіографіяхъ гениальные люди займутся «объективнымъ» освѣщеніемъ своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ переживаній, другими словами, взглянуть на міръ не своими, но чужими, «объективными» глазами. Въ при-мѣненіи къ Ницше-проповѣднику требованія смотрѣть на вещи *своими* глазами—это ожиданіе звучитъ почти что трагической ироніей. Автобіографія Ницше не имѣетъ въ виду давать и не даетъ ни по отношенію къ его личному я, ни по отношенію къ внѣшнимъ условіямъ его жизни «объективныхъ» сообщеній и описаній, но именно поэтому она имѣетъ въ виду и даетъ возможность взглянуть въ самую сущность творческихъ оцѣнокъ ея автора, именно поэтому она составляетъ настоящую не только «объективную», но положительную цѣнность для дальнѣйшихъ серьезныхъ изслѣдованій того, чѣмъ и во имя чего жилъ, мыслить, чувствовалъ, страдалъ и радовался гениальный автобіографъ.

Послѣ того какъ выясненъ психическій фонъ, на которомъ создавалась автобіографія и указаны главнѣйшія недоразумѣнія, могущія помѣшать ея правильной оцѣнкѣ, остается сдѣлать еще шагъ и подойти къ самому ея содержанію. Но къ произведеніямъ Ницше можетъ быть въ особенной степени приложима мысль, что настоящее цѣлое—едино съ формою своего выраженія, едино со своимъ постепеннымъ развитіемъ. Поэтому цѣль слѣдующихъ страницъ не есть попытка передать то, что можно *найти* въ «Ессе Номо», но скорѣе только—указать, что можно *искать* въ немъ, въ связи съ распредѣленіемъ его содержанія, въ томъ видѣ, въ какомъ даетъ его самъ авторъ.

Заратустра говоритъ: большое въ человѣкѣ—то, что можно любить въ человѣкѣ—это, что онъ является *переходомъ* къ высшему, а не самодовлѣющей цѣлью. Въ первыхъ главахъ «Ессе Номо» Ницше даетъ образъ именно такого человѣка, въ которомъ въ высшей степени воплощается этотъ моментъ движенія, моментъ перехода, перехода отъ крайняго напряженія существующихъ оцѣнокъ, когда человѣкъ, или идея, или чувство становятся «*décadent*» въ собственномъ смыслѣ этого слова, къ слѣ-

дующей стадіи—новыхъ чувствованій, новыхъ утверженій и переоцѣнки стараго. Въ этой стадіи человѣкъ *становится* тѣмъ, что онъ *есть*. Такой человѣкъ *перехода* къ дальнѣйшему есть для Ницше—«Ессе Homo».

Первыя главы «Warum ich so weise bin» (14—29), Warum ich so klug bin (30—51) заключаютъ въ себѣ вскрытую на основаніи единственнаго въ своемъ родѣ самоанализа картину условій возникновенія, развитія отдаленнѣйшихъ цѣлей человѣческой сущности, въ образѣ которой Ницше воплощаетъ откровенія, переживанія и стремленія своей философіи. Въ этихъ главахъ онъ ставитъ человѣку трудную задачу «стать тѣмъ, что онъ есть,» и указываетъ внутреннія и внѣшнія условія этого пути къ самому себѣ. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ даетъ и свои новыя оцѣнки для ряда проблемъ, затрагиваемыхъ и не затронутыхъ, рѣшаемыхъ и не рѣшенныхъ старой моралью. Если бы это слово не носило въ себѣ слишкомъ много традиціоннаго содержанія, которому Ницше бросилъ смертельный вызовъ, можно бы было сказать, что эти первыя главы заключаютъ въ себѣ основныя положенія этики Ницше. Вопросы *отношеній* въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова: отношенія къ людямъ—милосердіе и возмездіе, отношеніе къ самому себѣ—выборъ враговъ (для философа—выборъ проблемъ), достойныхъ вниманія, а не пренебреженія, условія уединенія и внутренней чистоты, условія питанія, климата, отдыха (роль чтенія, знаніе музыки),—все это, поскольку оно является условіемъ творчества, условіемъ движенія, условіемъ нахождения самого себя, является объектомъ переоцѣнки и выбора. «Удавшійся человѣкъ» самъ является отбирающимъ принципомъ, «критеріемъ выбора» и многое отбрасываетъ какъ негодное.

Вѣрнаго спутника всѣхъ новыхъ утверженій, переоцѣнокъ и выбора Ницше видитъ во *внутреннемъ инстинктивномъ чувствѣ*. Нужно имѣть тончайшее чутье къ его проявленію, необходимо удалять все, что можетъ мѣшать ему, и тогда возникаетъ въ человѣкѣ то, что Ницше называетъ *вѣрностью инстинкта* (Instinktsicherheit, Instinktgiwisseheit), указанія котораго человѣкъ не смѣшаетъ въ себѣ ни съ какими другими побужденіями. Въ немъ лежитъ залогъ освобожденія отъ всего извнѣ привнесеннаго и возможность движенія по пути къ тому, чтобы стать тѣмъ, что есть.

Та огромная роль, которую Ницше приписывает внутреннему инстинктивному чувству, какъ критерию оцѣнки, невольно вызываетъ въ воспоминаніи роль *δαίμωνιοῦ* у Сократа и категорическаго императива, въ его чистой формѣ, внѣ затѣмъ привнесеннаго опредѣленнаго содержанія у Канта. Только *δαίμωνιοῦ* Сократа является по преимуществу критеріемъ отрицанія, между тѣмъ какъ «инстинктъ» Ницше утверждаетъ и отрицаетъ въ одинаковой степени. И не болѣе чѣмъ императивъ Канта, внутреннее инстинктивное чувство Ницше имѣетъ въ виду оправданіе распушенности и своеволія, это разумѣется изъ всего ученія Ницше съ полной очевидностью. Къ слишкомъ многому обязываетъ передъ собою этотъ критерій. Стоитъ припомнить хотя бы слѣдующія слова Заратустры:

«Ты свободенъ, говоришь ты? Твою основную мысль хочу я слышать, а не то, что ты сбросилъ то или другое ярмо. Таковъ ли ты, чтобы *смытъ* сбросить это ярмо? Есть люди, которые, сбросивъ свое подчиненіе, сбросили вмѣстѣ съ тѣмъ и то послѣднее, что было въ нихъ цѣннымъ. Свободенъ отъ чего? До этого дѣла нѣтъ Заратустрѣ. Но ясно долженъ возвѣстить мнѣ твой взоръ — *для чего?* Сспособенъ ли ты поставить себѣ самъ свое добро и свое зло, и признать свою волю надъ собою закономъ? Сспособенъ ли ты самъ стать судьей и мстителемъ своего закона? Ужасно одиночество съ судьей и мстителемъ собственнаго своего закона» <sup>1)</sup>. (A. s. Z., 92).

Въ этомъ соединеніи указаній внутренняго инстинктивнаго чувства съ огромностью отвѣтственности передъ самимъ собою лежатъ границы, которыя способны переступить только очень немногіе, сильные волею и творчествомъ. «Я законъ только для тѣхъ, кто со мною, я не законъ для всѣхъ» (A. s. Z., 415).

<sup>1)</sup> «Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist.

«Bist du ein Solcher, der einem Joche entronnen *durfte*? Es giebt manchen, der seinen letzten Werth wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

«Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mit dein Auge künden: frei *wozu?*

«Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich selbst aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

«Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eigenen Gesetzes».

За этими первыми главами, посвященными вопросу нахождения человеком самого себя, слѣдуютъ главы, характеризующія сущность произведеній Ницше.

Первая изъ нихъ («Warum ich so gute Bücher schreibe», 52—63) даетъ общую характеристику отношеній къ читателямъ, особенностей стиля и содержанія. Далѣе идутъ главы о каждомъ произведеніи въ отдѣльности. «Die Geburt der Tragödie» («Рожденіе трагедіи», 63—69), съ ея первымъ діонисовскимъ утвержденіемъ, съ первымъ осужденіемъ декадентства въ видѣ односторонней переоцѣнки разума въ лицѣ Сократа. «Die Unzeitgemässen» («Unzeitgemässe Betrachtungen»—«Соображенія, не соотвѣтствующія времени», 69—75), съ ихъ вызовами міру, ведутъ къ кризису въ «Menschliches Allzumenschliches» («Человѣческое слишкомъ человѣческое», 75—82), памятнику разрушенныхъ и побѣжденныхъ идеаловъ, «памятнику суроваго самовоспитанія». «Morgengöthe» («Утренняя заря», 82—85), которою Ницше начинаетъ «свой походъ противъ морали», и «Die fröhliche Wissenschaft» («Радостная наука», 86) готовятъ окончательное освобожденіе и новый высшій синтезъ въ «Also sprach Zarathustra» («Такъ говорилъ Заратустра», 87—102). Каждая изъ этихъ главъ заключаетъ въ себѣ исторію возникновенія разбираемаго произведенія, основные мотивы, которые являлись для Ницше рѣшающими при его написаніи, и отношенія, въ которыхъ оно стоитъ для него къ прошлому, настоящему и будущему развитію поставленной задачи.

Также и то настроеніе, которое по преимуществу выразилось въ «Menschliches Allzumenschliches», и повело къ установленію такъ называемой «позитивистической» фазы въ развитіи Ницше, получаетъ здѣсь опредѣленное и глубокое освѣщеніе. Но, какъ уже было сказано, было бы по меньшей мѣрѣ наивнымъ ожидать, чтобы собственные взгляды Ницше на его произведенія должны были необходимо совпасть съ «объективными» взглядами его «историковъ». И само собой разумѣется, что для оцѣнки его развитія выраженные имъ самимъ взгляды представляютъ и по глубинѣ, и по тонкости анализа несравненно болѣе цѣнный источникъ для серьезныхъ соображеній о сущности и значеніи его ученія, чѣмъ какія бы то ни было конструкціи въ этомъ направленіи, вродѣ, напримѣръ, той, которую даетъ Рауль Рихтеръ въ послѣдней, наименѣе удачной главѣ уже упомянутыхъ

выше лекцій о Ницше <sup>1)</sup>. Стараясь примирить всевозможные другіе «объективные», но тѣмъ не менѣе прямо противорѣчивые взгляды на Ницше, Рихтеръ самъ ставитъ его въ связь съ такимъ разнообразіемъ извѣстныхъ философскихъ ученій, что въ результатѣ безслѣдно исчезаетъ всякая внутренняя связь идей, и мы уже имѣемъ дѣло не съ ученіемъ Ницше, какъ цѣлымъ, но съ рядомъ, не имѣющихъ самихъ по себѣ существеннаго значенія, отдѣльныхъ частей, вырванныхъ изъ цѣлаго, во имя Прокростова принципа: втиснуть все новое, чего бы это ни стоило, въ извѣстныя рамки. «Also sprach Zarathustra» является для Ницше высшимъ пунктомъ его творчества. Заратустра утверждаетъ, — «до оправданія, до освобожденія также и всего прошедшаго» (Е. Н., 101). Если Ницше говоритъ объ ученіи Заратустры, какъ о самомъ возвышенномъ, самомъ глубокомъ, что когда бы то ни было дано человѣчеству, то и тутъ далека должна быть мысль о какомъ бы то ни было самовосхваленіи. Надо вникнуть въ то, какъ описываетъ Ницше состояніе своего творчества, чтобы понять его *безличное* отношеніе къ своимъ произведеніямъ. Они даны ему, и какъ о данныхъ ему, *не какъ о своихъ* говоритъ онъ при ихъ обсужденіи: «Понятіе откровенія даетъ выраженіе для происходящаго въ томъ смыслѣ, что внезапно, съ непередаваемою точностью и тонкостью, нѣчто становится *видимымъ*, слышимымъ; нѣчто, что потрясаетъ, что перевертываетъ до глубины души. Слушаешь, не ищешь, берешь, не спрашивая кто даетъ; какъ молнія вспыхиваетъ мысль, съ необходимостью, въ формѣ не допускающей сомнѣнія,—я никогда не имѣлъ выбора». «Все происходитъ въ высшей степени произвольно, но какъ бы въ потокѣ ощущенія свободы, безусловности, мощи, божественности... Непроизвольность образа, сравненія — всего удивительнѣе; исчезаетъ представленіе о томъ, что образъ, что сравненіе. Все дается какъ самое близкое, самое простое, самое вѣрное» (Е. Н., 91—92) <sup>2)</sup>.

1) Richter. l. c. «Die geschichtliche Bedeutung dieser Philosophie». Стр. 277 и далѣе.

2) Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, Etwas *sichtbar*, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern,—ich habe nie

Предварительно вникнувъ въ это настроеніе, надо прочесть слова Ницше о Заратустрѣ.—«Эта книга, говорящая черезъ тысячелѣтія, есть не только высшая книга, которая только существуетъ, настоящая книга горнаго воздуха,—весь фактъ человѣка лежитъ въ безконечной глубинѣ подъ нею,—но она въ то же время и самая глубокая, рожденная изъ самаго внутренняго богатства правды» <sup>1)</sup> (Е. Н., 9). И тогда эти слова явятся выраженіемъ не невѣроятнаго самомнѣнія, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда, но дѣйствительно для обычнаго состоянія людей полумѣръ и полужеланій—выраженіемъ почти невѣроятной, глубокой, искренней и безграничной убѣжденности въ своей правдѣ, притомъ правдѣ не полученной отъ другихъ, не выдуманной, но данной, найденной такую, какъ она есть, въ самой глубинѣ и на самой высотѣ внутренней жизни, въ полномъ законченномъ и недоступномъ никакому произвольному измѣненію совершенствѣ.

Заратустрою заканчивается первая часть задачи Ницше—установленіе основныхъ утверждений (Ja-Sagen), и начинается вторая отрицающая и переоцѣнивающая уже на основаніи утвержденного (Nein thun). Вторая часть задачи Ницше—во имя *да* жизни сказать *нѣтъ* всему, что недостойно ея. «Послѣ того, что утверждающая часть моей задачи была рѣшена, встала на очередь другая часть—отрицающая, разрушающая: переоцѣнка до сихъ поръ существовавшихъ цѣнностей, великій бой, вызовъ для окончательнаго рѣшенія» <sup>2)</sup> (Е. Н., 102—103). Описаніе этой второй части начинается главою «Jenseits von Gut und Böse» («По

---

eine Wahl gehabt.... «... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheits-Gefühl, von Unbedingt-sein, von Macht, von Göttlichkeit... DieUnfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichniss ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck».

(См. также Gesamt. Ausgabe. Bd. VI. vi.).

<sup>1)</sup> «Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch—die ganze Tatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm, es ist auch das tiefste, das aus dem innersten Reichtum der Wahrheit herausgeborene».

<sup>2)</sup> «Nachdem der jasagende Teil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe: die Umwertung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg,—die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung».



ту сторону добра и зла», 102—104) книги отрицанія и разрушенія по преимуществу, книги «критики современности», «безъ пощады и снисхожденія». Она продолжается въ главѣ «Genealogie der Moral» («Генеалогія морали» 104—105), гдѣ однако встаетъ уже и созиданіе новаго на мѣстѣ разрушеннаго.

Въ «Genealogie der Moral», по поэтическому изображенію Ницше, послѣ черновой работы, сначала холоднаго изслѣдованія, затѣмъ сомнѣній и безпокойнаго исканія, въ концѣ концовъ всякій разъ при раскатахъ грома «среди густыхъ тучъ становится видимой новая истина» <sup>1)</sup> (Е. Н., 104).

Въ «Götzen-Dämmerung» («Сумерки кумировъ», 105—107), по выраженію Ницше, старыя истины падаютъ, какъ переспѣвшіе плоды отъ дуновенія мощнаго вѣтра приближающейся все болѣе и болѣе необозримой задачи переоцѣнки всѣхъ цѣнностей.

Послѣднія главы носятъ на себѣ въ особенности отпечатокъ переживанія кровью затрагиваемыхъ проблемъ. Глава «Der Fall Wagner» (108—115) начинается словами: «Чтобы справедливо оцѣнить это произведеніе, надо страдать о судьбѣ музыки, какъ отъ открытой раны» <sup>2)</sup> (Е. Н., 108).

Послѣдняя глава «Ессе Номо» носитъ названіе «Warum ich ein Schicksal bin» («Почему я являюсь рокомъ», 106—126). Новыя утвержденія требуютъ переоцѣнокъ, переоцѣнки требуютъ отрицанія стараго, того, что раньше казалось незыблемымъ. Отрицаніе неотдѣлимо отъ утвержденія (Е. Н., 117—119). Но разъ возвѣщены новыя цѣнности и указаны новые пути, то уже никто и ничто не въ силахъ сдѣлать такъ, какъ бы ихъ не было. Ихъ творецъ и провозвѣстникъ можетъ потому сказать съ полнымъ правомъ: «я ихъ радостный вѣстникъ и съ этимъ самымъ я становлюся рокомъ» <sup>3)</sup> (Е. Н., 106).

На двухъ враговъ падаетъ въ этой послѣдней главѣ сила отрицанія Ницше, съ роковой необходимостью вытекающаго изъ вновь поставленныхъ имъ утвержденій. Первый врагъ—«добрые, доброжелательные, добродѣтельные» («die Guten, die Wohlwol-

<sup>1)</sup> A. M. Schluss jedes Mal unter schauerlichen Detonationen, eine neue Wahrheit zwischen dicken Wolken sichtbar».

<sup>2)</sup> «Umdieser Schrift gerecht zu werden, muss man am Schicksal der Musik wie an einer offenen Wunde leiden».

<sup>3)</sup> Ich bin deren froher Botschafter, ebendamit bin ich auch ein Schicksal».

lenden, die Wohlthätigen») (Е. Н., 118). Ницше ссылается въ «Ессе Номо» на слова Заратустры: «Добрые не способны къ творчеству, добрые—всегда начало конца» (Е. Н., 120; A. s. Z., 310). «И того, кто творить, ненавидятъ они больше всего, того, кто преступаетъ ихъ старыя скрижали и цѣнности; его они называютъ преступникомъ» <sup>1)</sup> (A. s. Z., 310). Второй принципиальный врагъ Ницше—христіанская мораль вообще. Съ ея ученіемъ самоотреченія и самообезличенія (Entpersönlichung, Entselbstung), съ ея ученіемъ возмездія, она представляется Ницше величайшимъ преступленіемъ противъ сущности человѣка, противъ утвержденія творчества. Она есть преступленіе противъ самой жизни. Въ этихъ послѣднихъ главахъ, характеризуя своихъ «враговъ», Ницше еще разъ съ особенной ясностью характеризуетъ самого себя, т.-е. сущность своего ученія. Противъ творческаго безсилія «добродѣтельныхъ», для которыхъ всякое преступаніе ихъ старыхъ признанныхъ цѣнностей есть преступленіе, ставитъ онъ творческую силу новаго утвержденія и безпощадной переоцѣнки. Морали *самоотреченія*, самообезличенія противопоставляетъ онъ задачу найти себя, *стать тѣмъ, что есть*.

За автобіографіей слѣдуетъ одинъ изъ діонисовскихъ дифирамбовъ, пѣснь Заратустры «Слава и вѣчность» («Ruhm und Ewigkeit» Е. Н., 127—130). Ницше самъ предполагалъ напечатать ее, какъ заключеніе къ «Ессе Номо», но не далъ въ этомъ направленіи окончательнаго рѣшенія. Послѣднее упоминаніе о ней, въ первыхъ числахъ января 1889 года, заключаетъ просьбу издателю прислать рукопись стихотворенія обратно, но не даетъ дальнѣйшихъ объясненій по этому поводу.

Послѣ «Ессе Номо» Ницше пишетъ еще «Ницше противъ Вагнера» (Nietzsche contra Wagner), и въ теченіе нѣкотораго времени у него являются сомнѣнія, которое изъ этихъ двухъ произведеній должно раньше появиться въ печати. Рѣшая въ пользу послѣдняго, Ницше предполагаетъ опубликовать затѣмъ «Ессе Номо» на трехъ языкахъ—французскомъ, нѣмецкомъ и англійскомъ—въ 1890 году, но во всякомъ случаѣ до появленія «переоцѣнки всѣхъ цѣнностей».

<sup>1)</sup> «—Die Guten—die können nicht schaffen, die sind immer den Anfang vom Ende».

«Den Schaffenden hassen sie am meisten: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher,—den heissen sie Verbrecher».

Уже въ послѣднихъ главахъ «Ессе Номо» ясно чувствуется вся накопившаяся горечь одиночества; въ концѣ 1888 года происходитъ еще одно событіе, само по себѣ ничтожное, но переполняющее мѣру всюю жизнью накопленнаго страданія. Ницше получаетъ письмо, въ которомъ ему, подъ видомъ истины, сообщается низкая ложь о единственномъ еще близкомъ ему человѣкѣ, его сестрѣ. По сообщенію письма, она даетъ свое согласіе на напечатаніе статьи своего мужа, направленной противъ «Also sprach Zarathustra». «Пустое сердце бьется ровно», но израненное сердце философа-поэта, въ связи съ напряженной умственной дѣятельностью послѣднихъ мѣсяцевъ, не выдерживаетъ еще и этого удара. Онъ приходитъ въ состояніе крайняго возбужденія, сопровождающееся полною потерей сна, и прибѣгаетъ къ сильнымъ наркотическимъ средствамъ. Одиночество встаетъ во всемъ своемъ обнаженномъ ужасѣ и побѣждаетъ человѣка. О томъ, какое значеніе имѣло упомянутое ложное письмо для послѣдняго и окончательнаго пораженія Ницше въ его тяжелой борьбѣ, свидѣтельствуемъ полное негодованія и отчаянія письмо Ницше мужу сестры, заключающее, между прочимъ, слѣдующія слова: «Я принимаю одно за другимъ наркотическія средства и все-таки не въ состояніи спать, сегодня я приму столько, чтобы потерять разсудокъ» (F. N., 896—897).

1888 годъ принесъ съ собою послѣднюю побѣду радости творчества надъ пустотой окружающаго, и свидѣтелемъ ея останется первый побѣдный аккордъ начала «Ессе Номо», но онъ же сталъ годомъ и послѣдняго пораженія. Имъ трагедія жизни Ницше заканчивается.

Годы, слѣдующіе за началомъ болѣзни Ницше, могутъ служить косвеннымъ подтвержденіемъ выше указаннаго и весьма существеннаго для пониманія «Ессе Номо» факта той подчиненной роли, которую играло въ его жизни его личное «я», въ обычномъ смыслѣ этого слова, а вмѣстѣ съ тѣмъ и того, насколько его принципиальныя требованія устраненія всякаго снисхожденія и пощады ставились имъ для борьбы во имя широкихъ общихъ идей, сложныхъ глубокихъ требованій «далняго», а никакъ не во имя притязаній на непосредственно ближнее, являющагося цѣлью—какъ съ обще-филофской, такъ и съ психологической точки зрѣнія поверхностнаго и грубаго—т. наз. эгоистическаго міровоззрѣнія. Даже и въ болѣзни, гдѣ часто скрытые мотивы словъ

и дѣйствій людей выступаютъ съ особенной рѣзкостью, личное «я» Ницше остается попрежнему безъ проявленія; слишкомъ стало для него органическимъ полное отсутствіе «эгоизма» — въ собственномъ смыслѣ этого слова. Вотъ что пишетъ по этому поводу его сестра: «Невозможно передать того, какой это былъ трогательный больной. Тонкость его чувствованій, благородство всего его характера, деликатность и желаніе доставить радость проявлялись захватывающимъ образомъ. Даже врачи не умѣли иначе объяснить этотъ необычайный типъ больного, какъ тѣмъ, что все его существо такъ было проникнуто благородствомъ и духовностью, что даже и въ то время когда воля исчезла, и онъ не могъ болѣе дѣйствовать во имя опредѣленныхъ цѣлей, въ этомъ отношеніи въ его поведеніи не произошло никакихъ перемѣнъ» (F. N., 925). Необычное впечатлѣніе производилъ онъ и на своихъ посѣтителей. Какъ примѣръ могутъ быть приведены слова Н. Lichtenberger, профессора университета Нанси, проведеншаго недѣлю въ 1898 году въ Веймарѣ, мѣстопробываніи Ницше въ послѣдніе годы его жизни <sup>1)</sup>.

«Cette fin de vie n'est pas sinistre, ni lamentablement funèbre comme on pourrait aisément se l'imaginer. Il y a dans le lent déclin de cet amant enthousiaste de la vie, de cet apologiste de l'énergie, de ce prophète du Surhomme, je ne sais quelle beauté mélancolique et apaisante... Son front est toujours admirable, son regard, qui semble comme «tourné vers le dedans», a une expression indéfinissable et profondément émouvante» (F. N., 930).

Вопросъ о томъ, насколько болѣзнь могла уже отразиться на заключительныхъ главахъ «Ессе Homo» затрагивается (часто даже относительно большинства произведеній Ницше), къ сожалѣнію, не только людьми, считающими ненормальнымъ все, что не соотвѣтствуетъ ихъ личнымъ «нормамъ», и не только «медиками», по удачному выраженію Рауля Рихтера, но и такъ называемыми друзьями Ницше. На самомъ же дѣлѣ этотъ вопросъ имѣетъ для серьезной оцѣнки его произведеній самое второстепенное значеніе. О томъ, что до 1888 г. физическія страданія никогда не отзывались на ясности его мышленія, свидѣтельствуетъ самъ Ницше въ самомъ началѣ «Ессе Homo». «Всѣ болѣзненные со-

<sup>1)</sup> Есть русскій переводъ сочиненія Lichtenberger: «Философія Ницше». Изд. журнала «Популярно научная бібліотека». Перев. подъ ред. Генкеля. 1906 г.

стоянія интеллекта, даже та частичная потеря сознанія, которую ведетъ за собою лихорадка, до сихъ поръ оставались мнѣ вполне чуждыми, съ ихъ признаками и ихъ обычностью мнѣ пришлось знакомиться только научнымъ способомъ» (Е. Н., 15).

Но и помимо этого свидѣтельства, не все ли равно, насколько былъ человѣкъ здоровъ или боленъ, если въ его произведеніяхъ цѣлый рядъ непредубѣжденныхъ и чувствующихъ серьезность жизни людей напр., Георгъ Брандесъ <sup>1)</sup>, нашли и находятъ гораздо болѣе глубокое и цѣнное содержаніе, чѣмъ во множествѣ произведеній лицъ, о здоровьѣ которыхъ никогда и ни въ комъ не возникало ни малѣйшаго сомнѣнія.

---

Изданіе «Ессе Номо» появилось въ типѣ Luxus—изданія. Книга въ 154 страницы стоитъ 20 марокъ и еще болѣе роскошное изданіе—50 марокъ (приблизительно 10 и 25 рублей). Однако, тако изданіе такъ-же мало соотвѣтствуетъ серьезности настроенія Ницше, какъ мало соотвѣтствовало бы ему небрежное изданіе на плохой и сѣрой бумагѣ. Въ этомъ типѣ изданія, отдавая должное добрымъ стремленіямъ издателя, можетъ быть, только еще лишній разъ подчеркивается то, что время серьезнаго отношенія къ тому цѣнному, что далъ единственный въ своемъ родѣ психологъ среди философовъ, еще не настало.

Какъ уже сказано, все первое изданіе разошлось въ Германіи цѣликомъ тотчасъ же послѣ его появленія. Цѣны немногихъ возвращенныхъ въ продажу экземпляровъ возрасли уже почти вдвое. Но и это врядъ ли можно разсматривать какъ большой шагъ впередъ къ серьезному изученію Ницше, скорѣе это свидѣтельствуемъ о развитіи того ницшеанства, о которомъ было упомянуто выше. И врядъ ли самъ Ницше могъ бы болѣе быть доволенъ этимъ моднымъ успѣхомъ своего произведенія. Не даромъ говоритъ онъ въ «Ессе Номо»: «Какъ *мозгъ бы я съ этимъ чувствомъ разстоянія даже только желать быть читаемымъ тѣми «современными», которыхъ я знаю!*» (Е. Н., 52—53).

---

1) Еще въ то время, когда Ницше въ Германіи оставался вполне неизвестнымъ, Георгъ Брандесъ пишетъ о немъ, какъ о выдающемся умѣ, произведенія котораго вполне заслуживаютъ того, «чтобы ихъ изучали, обсуждали, оспаривали и усваивали» (G. Brandes. Essays, I. c., 137).

«Ессе Ното», такъ же какъ и Заратустра—«Книга для никого и для всякаго» («Ein Buch für Alle und Keinen»). Ницше пишетъ ее *для всякаго*, въ комъ пробивается источникъ своей собственной сущности, для всякаго, въ комъ этотъ источникъ можетъ по временамъ разливаться широкимъ потокомъ, съ однимъ стремленіемъ и одною радостью—стать тѣмъ, что есть; и ни *для кою* пишетъ онъ, такъ какъ онъ пишетъ не изъ необходимости общенія, но *изъ необходимости творчества*. Надо припомнить еще разъ уже приведенное выше описаніе его творчества: «Внезапно, съ непередаваемой точностью и тонкостью нѣчто становится *видимымъ*, слышимымъ; нѣчто, что потрясаетъ, что перевертываетъ до глубины души. Слушаешь, не ищешь; берешь, не спрашивая, кто даетъ; какъ молнія вспыхиваетъ мысль, съ необходимостью, въ формѣ, не допускающей сомнѣнія».

Какъ бы ни былъ пріемъ новаго произведенія Ницше, какъ бы разнообразны, положительны или отрицательны ни были мнѣнія и отношенія къ его содержанію, но то, что написано такимъ образомъ, заключаетъ въ себѣ психологическія цѣнности огромнаго значенія, стоящія внѣ похвалъ и внѣ порицаній.

В. Н. Половцова.

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

Vaschide, N. Essai sur la Psychologie de la Main. Paris. 1909. Ст. 504. Ц. 12 fr. (Bibliothèque de philosophie expérimentale dirigée par M. Peillaube.).

Гордины В. и А. Подражательно-понимательный методъ для обученія грамотѣ. Вильна. 1909. Ст. 45. Ц. 20 к.

Зензиновъ, М. М. Чай и пошлина. М. 1909. Ст. 16. Ц. 5 к.

Ильинъ, Вл. Матеріализмъ и эмпириокритицизмъ. Москва. 1909. Ст. 438. Ц. 2 р. 60 к. Изд. «Звена».

Кванинъ, Семенъ. У моря. Одесса. 1909. Ст. 16. Ц. 10 к.

Крассовскій, С. С. О языкахъ и нравахъ. Вып. I и II. Спб. Ст. 64 + 100. Ц. 1 вып. 50 к.

Рейснеръ, М. А. Андреевъ и его социальная идеологія. Спб. 1903. Ст. 152. Ц. 1 р. Изд. «Посѣва».

Реми де Гурмонъ. Леда и Джіоконда. Спб. 1909. Ст. XII + 204. Ц. 1 р. 50 к. Изд. «Посѣва».

**Розановъ, В.** Итальянскія впечатлѣнія. Спб. 1909. Ст. VIII+316. Ц. 1 р. 50 к.

**Рубинштейнъ, М. М.** Идея личности какъ основа міровоззрѣнія. Москва. 1909. Ст. IV+124. Ц. 70 к.

**Савеловъ, Л. М.** Въ защиту ученыхъ архивныхъ комиссій. Тверь. 1905.

**Его-же.** Рѣчь, сказанная предсѣдателемъ «Историко-родословнаго общества въ Москвѣ».

**Синорскій, И. А.** Психологическія основы воспитанія и обученія. Кіевъ. 1909. Изд. 3-ье. Ст. 112. Ц. 1 р.

**С.-Петербургскій родительскій кружокъ** (1884—1909). Спб. 1909.

**Суровикинъ, В. А.** Отъ Острогскаго до Тобольска. Москва. 1905.

**Тарле, Е. В.** Рабочій классъ во Франціи въ эпоху революціи. Ч. I. Спб. 1909. Ст. 315.

**Уставъ общества «Домбратной дружины».** Харьковъ. 1909.

**Филевскій, Іоаннъ.** О значеніи христіанства для науки. Харьковъ. 1909. Ст. 16. Ц. 20 к.

**Его же.** Н. В. Гоголь, какъ религіозный публицистъ. Харьковъ. 1909. Ст. 14.

**Volkman, Paul.** Materialistische Epoche und monistische Bewegung. Berlin. 1909. Ст. 30 Ц. 1 М.

#### Изданія «Посредника»:

**Толстой, Л.** Большая медвѣдица. Ц. 2 к.

**Его-же.** Богъ одинъ у всѣхъ. Ц. 2 к.

**Его-же.** Ильясъ. Ц. 2 к.

**Его-же.** Три сына. Ц. 3 к.

**Его-же.** Ассирійскій царь. Ц. 2 к.

**Его-же.** Гдѣ любовь, тамъ и Богъ. Ц. 3 к.

**Его-же.** Крестникъ. Ц. 3 к.

**Его-же.** Много ли челоуѣку земли нужно? Ц. 3 к.

**Его-же.** Три старца. Ц. 3 к.

**Его-же.** Упустишь огонь, не потушишь. Ц. 3.

**Его-же.** Сказка объ Иванѣ дуракѣ. Ц. 4 к.

**Лукьянская, В.** Отвѣтъ мертвеца. Ц. 2 к.

**Сенкевичъ, Г.** Янко музыкантъ. Ц. 2.

**Гюго, В.** Бѣдные люди. Ц. 3 к.

Бѣлая одежда. Ц. 3 к.

**Безродная, Ю.** Великодушный Голиафъ. Ц. 3 к.

Гончаръ-самоучка. Ц. 3 к.

**Телешовъ, Н.** Домой. Ц. 3 к.

**Горбуновъ-Посадовъ, И.** Дочь китайскаго вельможи. Ц. 3 к.

**Додэ, А.** Крушеніе корабля. Ц. 3 к.

Омелько—бѣглый каторжникъ. Ц. 3 к.

**Смирновъ, В.** Пѣвецъ Муса. Ц. 3 к.

**Горбуновъ-Посадовъ,** Принцъ-калѣка. Ц. 3 к.

**Телешовъ, Н.** Съ Богомъ! Ц. 3 к.

**Горбуновъ-Посадовъ, И.** Христіаночка. Ц. 3 к.

**Его-же.** Милосердные звѣри. Ц. 4 к.

**Гоголь, Н. В.** Старосвѣтскіе помѣщики. Ц. 4 к.

**Его-же.** Шинель. Ц. 5 к.

**Его-же.** Какъ поссорился Ив. Ив. съ Ив. Нпкиф. Ц. 8 к.

**Его-же.** Жизнь. Ц. 3 к. Москва 1909 г.



## Во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ ПРОДАЮТСЯ:

Проф. А. И. Введенскій. Философскіе очерки. *Вып. I.* О философіи въ Россіи, о мистицизмѣ и критицизмѣ В. С. Соловьева, о свободѣ воли, о смыслѣ жизни, объ отношеніяхъ вѣры къ знанію. Цѣна 1 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія древней философіи. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. 4-е изд. Цѣна 2 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія новой философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками. 2-е изд., вновь редактированное проф. А. И. Введенскимъ по 4-му нѣмецк. 2 тома. Цѣна 4 руб.

---

## Т Р У Д Ы

### С.-Петербургскаго Философскаго Общества:

*Выпускъ I.* Декартъ. Метафизическія размышленія. Перев. подъ редакціей и со статьей проф. А. И. Введенскаго. Декартъ и рационализмъ. Цѣна 1 р.

*Выпускъ II и III.* Малбраншъ. Исканіе истины. Перев. подъ ред. и со статьей Э. Л. Радлова. Цѣна 5 руб.

*Выпускъ IV.* Беркли. Трактатъ о началахъ чело-вѣческаго знанія. Перев. подъ ред. и со статьей Н. Г. Дебольскаго. Цѣна 40 коп.

*Выпускъ V.* Аристотель. Этика. Перев. и вступительная статья Э. Л. Радлова. Цѣна 1 руб. 50 коп.

---

# Философскія изслѣдованія, обзорнія и проч.,

издаваемые подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

## СОДЕРЖАНІЕ.

- Т. I. Вып. 2-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ.  
**Вайнштейнъ, А. Э.** Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну.  
**Челпановъ, Г. И.** Авенариусъ и его школа.
- Т. I. Вып. 3-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ (окончаніе).  
**Зѣньковский, В. В.** Современное состояніе психофизической проблемы.  
**Шпеттъ, Г. Г.** Проблема причинности у Юма и Канта (Введеніе).  
**Челпановъ, Г. И.** Априоризмъ и эмпиризмъ (отвѣтъ проф. Гилярову).
- Т. I. Вып. 4-й. **Шпеттъ, Г. Г.** Проблема причинности у Юма и Канта.  
**Челпановъ, Г. И.** Рецензія на соч. И. С. Продана „О памяти“.  
 Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1902—1906 г.
- Т. II. Вып. 5-й. **Блонскій.** Ученіе Беркли о реальности.

Цѣна за каждый выпускъ 1 р.

Складъ изданія въ редакціи журнала „Вопросы Философiи и Психологiи“ и въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова, Москва, Моховая, противъ Университета.

Вышла изъ печати новая книга:

# Памяти Л. И. Поливанова.

(Къ 10-лѣтію его кончины).

Изданіе Общества бывшихъ воспитанниковъ гимназіи  
Л. И. Поливанова.

Портретъ. Біографическій очеркъ.—Влад. Соловьевъ: Некрологъ Л. И. Поливанова.—Л. Лопатинъ: Личность и взгляды Л. И. Поливанова.—Л. Бѣльскій: Л. И. Поливановъ какъ педагогъ.—В. Гиацинтовъ: Къ характеристикѣ Льва Ивановича.—А. Венкстернъ: Л. И. Поливановъ и Шекспировскій кружокъ.—А. Сливицкій: Л. И. Поливановъ по личнымъ моимъ воспоминаніямъ и по его письмамъ.—Изъ бумагъ Л. И. Поливанова: Философскія размышленія. Письмо къ начинающей романисткѣ.—Приложеніе: Положеніе о преміи имени Л. И. Поливанова.

Особенный интересъ представляетъ матеріалъ, принадлежащій перу Л. И. Поливанова: двѣ вышеупомянутыя статьи его изъ неизданныхъ бумагъ и вошедшіе въ „Воспоминанія“ А. Сливицкаго многочисленныя отрывки изъ писемъ Л. И. Поливанова (отъ поры гимназической до послѣднихъ лѣтъ его жизни).

Предназначая сборникъ главнымъ образомъ для тѣхъ, кто лично зналъ и цѣнилъ Л. И. Поливанова, и прежде всего для его многочисленныхъ учениковъ, составители сборника надѣются, что оригинальная личность Л. И. Поливанова и его дѣятельность на поприщѣ науки, литературы и общественно-педагогическомъ привлекутъ къ себѣ и общій интересъ, за предѣлами круга людей, его знавшихъ.

Цѣна 1 р. 75 к.

Доходъ отъ изданія поступаетъ въ Общество бывшихъ воспитанниковъ гимназіи Л. И. Поливанова.

Складъ изданія при типографіи Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>. (Москва, Пименовская ул., с. д.) ◆ Телефонъ № 5—26, 66—13.