



ХРИСТИАНСКАЯ ИСТИНА, КАКЪ НАУКА.

*Продолженіе *).*

Какъ въ матеріальномъ отношеніи, т. е. относительно содержанія или предмета, такъ точно и въ методическомъ отношеніи науки весьма разнятся между собою. Анализъ и синтезъ—термины, которыми обозначаютъ два существенно различные логическіе приемы при изслѣдованіи и изложеніи научнаго матеріала, значительно разнообразятся, смотря по свойству подлежащаго изслѣдованію матеріала. И это разнообразіе отнюдь не должно быть игнорируемо и сводимо къ однообразію ни при научномъ изложеніи предмета, ни при дидактическомъ (кстати прибавить), такъ какъ имъ опредѣляется многосторонность, полнота судительной силы. Но, съ другой стороны, какъ въ матеріальномъ (предметномъ) отношеніи всѣ науки преслѣдуютъ одну дѣль—познаніе истины, имѣютъ одинъ предметъ—объективное бытіе и выполняютъ одну задачу—переведеніе реальнаго міра объективнаго бытія въ идеальный міръ субъективныхъ мыслей,—почему и выражаются иногда, что „наука въ сущности одна“, что „науки суть только звенья одной системы знанія, одной науки“¹⁾,—такъ и въ методическомъ отношеніи, натуральное дѣло, должно быть нѣчто общее между всѣми науками, общее, основывающееся на единствѣ познающаго субъекта, на тождествѣ имманентныхъ объектив-

*) См. труды за 1879 г. № 1.

¹⁾ Гогоцкій, Филос. лексиконъ, 3 т., стр. 543.



ному бытію законовъ и на солидарности отношеніи между объектомъ и субъектомъ, коренящейся на единствѣ принципа вселенной, объемлющаго собою и объективную и субъективную области. Спорный въ насъ реалистическій вѣкъ вопросъ о существованіи философіи въ видѣ особой, самостоятельной науки рѣшается защитниками послѣдней въ такомъ смыслѣ: „философія не есть частная отрасль знанія (*Fachwissenschaft*), соподчиненная съ другими отраслями, а есть *принципальная наука* (*Prinzipienwissenschaft*), обнимающая собою все другія науки и подчиняющая ихъ себѣ“ ¹⁾. Почему и называютъ философію „наукою наукъ“, „дарницею наукъ“, „наукою о принципахъ“ ²⁾. Такимъ опредѣленіемъ предмета философіи послѣдняя поставлена въ тѣснѣйшее отношеніе ко всемъ человѣческимъ наукамъ и должна возбуждать въ изслѣдователяхъ въ области каждой вѣтви знанія большой интересъ къ философіи, — такой же интересъ, какой, въ свою очередь, философія должна имѣть ко всемъ прочимъ наукамъ, объединяемымъ и вѣвчазымъ ею. Вѣдь не правда ли, что философствованіе въ этомъ случаѣ оказывается тождественнымъ съ научностью ³⁾? Какъ философія для здраваго существованія и развитія своего и для освобожденія отъ произвольныхъ образовъ фантазіи должна погружаться въ фактическія области всехъ частныхъ наукъ, должна проникаться ихъ духомъ и исполняться ихъ богатствомъ, такъ, съ другой стороны, каждая частная наука, если хочетъ соответствовать званію и достоинству своему, если дѣйствительно хочетъ быть наукою, должна стремиться къ тому, чтобы проникнуться философ-

¹⁾ Die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit; Rede..., von Pfeleiderer, Kiel, 1874, s. 8.

²⁾ Или—„о принципахъ высочайшихъ, самыхъ общихъ“, — такъ какъ каждая частная наука имѣетъ какіе нибудь свои принципы. Rabus, Philosophie und Theologie, Erlangen, 1876, s. 10.

³⁾ Имѣетъ въ виду главнымъ образомъ методическую сторону наукъ, сѣкл. формальную.



скимъ духомъ, чтобы воспринять философскій характеръ ¹⁾. Проникаясь этимъ духомъ и усвоивъ этотъ характеръ, изслѣдователь въ области извѣстной науки будетъ стремиться къ тому, чтобы выискивать единство въ разнообразіи, выработывать понятія, устанавливать необходимое и постоянное въ случайномъ. Безъ этого послѣдняго условія умственное сокровище наше ограничивалось бы суммою эмпирическихъ знаній, массою фактовъ, соединенныхъ между собою не внутреннею и необходимою связью, а безотчетною связью пространственною и преемственностію предметовъ во времени; такимъ знаніемъ удовлетворяется животное, но не можетъ удовлетвориться человѣкъ, который стремится мыслить, а мышленіе движется въ области понятій. Если такимъ образомъ пропедевтика философій (не только въ матеріальномъ, но и въ формальномъ отношеніи) заключается въ философскомъ изученіи всѣхъ прочихъ наукъ, то, съ другой стороны, всѣ прочія науки потоплику будутъ достигать своего совершенства, своего идеала въ методическомъ (формальномъ) ²⁾ отношеніи, покуда онѣ будутъ изводить и воспринимать въ себя философію. Однимъ словомъ—методъ научнаго мышленія есть философскій, и въ этомъ смыслѣ каждая наука должна стремиться и стремится сдѣлаться философіей. Этой общей судьбѣ наукъ, натуральное дѣло, подлежитъ и этика. Если этика, какъ особая, отдѣльная отъ другихъ наука, имѣетъ и свои особенности въ методическомъ отношеніи, опредѣляемыя специфическимъ содержаніемъ ея, если эти особенности еще больше увеличиваются отъ различенія философской и богословской этики, то, съ другой стороны, она подлежитъ со всѣми прочими науками одному и тѣмъ же общимъ законамъ научнаго по-

¹⁾ Ср. *Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht von Ziller*, 1 Abth., Leipzig, 1865, s. 274 и. w.

²⁾ Отчасти и въ матеріальномъ.



строения предмета. Разсмотримъ же эти общіе законы правильного построения науки и, въ связи съ этимъ, частные законы построения этики.

Какъ относительно другихъ пунктовъ теоретической и практической жизни, такъ и относительно вопроса изъ теоретической области о познаниіи челове́чество при настоящемъ состояніи его имѣетъ уже за собою такую длинную исторію, что трудно и представить себѣ что либѹдь такое, что не было еще предметомъ думъ и попытокъ челове́ка. Но, съ другой стороны, имѣя въ виду широту и глубину истины, имѣя, далѣе, въ виду то обстоятельство, что воспріятіе и постиженіе этой истины предназначено огромному организму челове́чества, развивающемуся въ теченіи длинной исторіи, трудно и представить, чтобы истина могла быть всеобъемлемо и всеосновательно постигнута однимъ индивидуумомъ или однимъ періодомъ исторіи. Въ послѣднихъ случаяхъ непремѣнно будетъ имѣть мѣсто большая или меньшая *односторонность*. Всѣ правды непремѣнно будутъ сколько либѹдь склоняться то въ ту, то въ другую сторону. Не было и нѣтъ ничего такого въ мышленіи и дѣйствіяхъ челове́ка, что не заключало бы въ себѣ известной доли истины ¹⁾,—иначе оно не могло бы быть мыслимымъ и не могло бы быть предметомъ дѣятельности, такъ какъ все бывающее необходимо должно имѣть основаніе свое въ бытіи; и, съ другой стороны, не можетъ быть и нѣтъ ничего такого въ произведеніяхъ ума и воли челове́ческой, что было бы вполне свободно отъ примѣси известной доли лжи ²⁾,—въ мірѣ дисгармоніи не мыслима совер-

1) Или по крайней мѣрѣ такого пункта, который дѣлалъ бы возможнымъ и обильнымъ мышленіе объ известномъ предметѣ и известный образъ дѣятельности.

2) Или по крайней мѣрѣ недостаточности, несовершенства,—и если не относительно содержанія, то относительно формы. Истина эта была постигнута еще *Бакномъ*, который говорилъ, что Бога мы познаемъ преломленнымъ лучемъ.



шенная гармонія. При такомъ положеніи дѣла задача современнаго мыслителя, и въ частности моралиста, — выискивать въ исторію, при свѣтѣ самой же исторіи, современнаго опыта и откровеннаго ученія, истинные элементы и приводить ихъ въ гармоническое сочетаніе между собою. А такъ какъ человекъ занимаетъ срединное положеніе во вселенной, сочетавая собою міръ духовный и міръ матеріальный, то, натуральное дѣло, при уклоненіяхъ своихъ отъ истины онъ будетъ или взлетать вверхъ, непомѣрно рваться къ чистому духу, къ идеѣ, или падавать внизъ, погружаться въ матерію, сочетаваться съ вещественнымъ элементомъ въ бытіи. Потому задача наша — по возможности удерживать человека въ свойственной ему срединной области, въ „золотой срединѣ“, осторожно проводить его между Сциллой и Харибдой. *Medium tenere beati*. И эта задача сохраняетъ силу свою какъ относительно трагическаго нами пункта, т. е. правильнаго построенія науки, и въ частности этики, такъ и относительно другихъ пунктовъ мыслительной и практической дѣятельности человѣческой. Между тѣмъ „въ эпоху, въ которую мы живемъ“, замѣчаетъ Билевичъ въ сочиненіи своемъ, касающемся разсматриваемаго нами пункта, названными нами крайности „еще не приведены къ удовлетворительному уравненію“¹⁾.

Изучая исторію философіи, встрѣгаемся съ самыми разнообразными мнѣніями философовъ по вопросу о познаніи; но среди разнообразія цѣлѣю не подиѣтить двухъ основныхъ направленій въ рѣшенія этого вопроса, соответствующихъ двумъ основнымъ міровоззрѣніямъ — *атомистико-механическому* и *абстрактно-динамико-идеалистическому*. Вотъ два основныхъ фактора, которыми пытались и пытаются исчерпать сущность и смыслъ всего существующаго и которые со двѣи

1) Zur Orientirung über Speculation und Empirie; eine psychol. Studie mit Anknüpfung an historisch-documentirte Thatsachen, Leipzig, 1876, s. 4.



Платона и Аристотеля, и даже раньше, до настоящего часа вели и ведут между собою оживленную борьбу за право истинности. Но „крайности соприкасаются между собою какъ въ жизни, такъ и въ наукѣ“, замѣтилъ *Камценбергеръ*. „Свободному отъ эмпиризма идеализму противопоставляютъ свободный отъ идеализма эмпиризмъ“¹⁾. Имѣя въ виду сказанное нами недавно о свойствахъ человѣческихъ заблужденій (какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ), особенно „заблужденій, сдѣлавшихся историческою силою“²⁾, — заблужденій, всегда скрывающихъ въ себѣ какую нибудь сторону истинную, уже а priori можно сказать, что задача наша въ приисканіи истиннаго пути научнаго построенія этики, и вообще науки, должна состоять не въ одолѣніи и уничтоженіи одного котораго нибудь изъ указанныхъ факторовъ другимъ, а въ устраненіи крайностей того и другаго фактора, въ возвращеніи ихъ въ должныя границы, въ приисканіи въ томъ и другомъ истинныхъ элементовъ и въ созданіи изъ этихъ элементовъ гармоническаго цѣлаго. „Такъ какъ, строго говоря, вся наука смѣшаннаго характера, то значить дѣло наше въ этомъ отношеніи — правильно выдвинуть въ области каждой науки (слѣд. и этики) эмпирическіе элементы и поставить ихъ въ правильное отношеніе къ элементамъ спекулятивной обработки“³⁾. А истинность и необходимость предпріятія этого, намѣченнаго нами а priori, скоро будетъ, надѣемся, доказана нами и а posteriori, на основаніи фактическихъ данныхъ.

Положеніемъ — *cogito ergo sum* Декартъ показалъ существенную обусловленность всѣхъ происходящихъ въ мірѣ и извѣстныхъ намъ явленій нашимъ субъективнымъ „я“⁴⁾, — по-

1) Das apriorische und ideale Moment in der Wissenschaft; zur Orientirung über Philosophie und exakte Forschung, Bamberg, 1874, s. 7.

2) Oettingen, D. christl. Sittenlehre, s. 99.

3) Вайтъ, Allgemeine Pädagogik, s. 324.

4) Въ древности эта мысль проводилась, въ конулярной формѣ, софистами.



казалъ безусловную недостаточность для насъ существованія „вещи въ себя“ и необходимость превращенія ея въ „вещь для насъ“, безъ чего существованіе міра уничтожается для насъ, равняется нулю. Вотъ истинная сторона въ идеализмъ и въ тоже время корень всѣхъ заблужденій его. Выяснимъ то и другое.

Субъектъ и объектъ при первомъ взглядѣ на нихъ оказываются двумя величинами безусловно неоднородными, исключаяющими другъ друга; a не есть b и b не есть a , — или a , или b , но не a и b вмѣстѣ и въ тоже время съ полнымъ и раздѣльнымъ сохраненіемъ свойствъ и особенностей каждаго. Однако, если субъектъ и объектъ существуютъ въ одномъ и томъ же космосѣ, то уже а priori можно предположить, что между ними должно быть какое нибудь отношеніе, и а posteriori мы убѣждаемся, что это отношеніе действительно есть между ними, иначе не могло бы состояться сознаніе, которое не возможно безъ различія субъекта и объекта. А такъ какъ сознаніе можетъ происходить не иначе, какъ въ субъектѣ, то не субъектъ долженъ быть воспринимаемъ объектомъ, а наоборотъ — объектъ субъектомъ. Итакъ, для познанія необходимо переведеніе объекта въ субъектъ, „вещи въ себя“ — въ „вещь для насъ“. Переведеніе это было бы невозможно, если бы между субъектомъ и объектомъ не было чего нибудь общаго, если бы при разнородности ихъ не было между ними и чего нибудь однороднаго. Это однородное заключается въ жизни, одинаково имманентной какъ субъекту, такъ и объективному міру. Еслибы міръ, еслибы вся совокупность вселенной не носила въ себѣ внутренней разумности, не была проникнута логикой, то было бы невозможно для насъ рациональное познаніе его; разсудокъ не можетъ открыть мысль и смыслъ тамъ, гдѣ предлежать ему безмысліе и безсмысліе, не можетъ разумно понять то, въ чемъ нѣтъ разума; міръ оставался бы для насъ въ этомъ случаѣ „хаотическою загадкою, неразрѣши-



мыми ієрогифами, непостижимымъ" ¹⁾). Потому необходимо уже в ргіогі предположить, что міръ еще до насъ нѣмъ-то обдуманъ ²⁾), что наше мысленное воспріятіе его есть только подражаніе, копированіе Первомыслителя, что „наше cogito, ergo sum можетъ быть поистинѣ оправдано только какъ тварный отобразъ, какъ звучащее въ нашемъ богоподобномъ духѣ эхо этого универсально-творческаго пачаза" ³⁾). И значить мы можемъ говорить съ Гегелемъ (хотя въ другомъ смыслѣ) объ объективной и субъективной логикѣ. Съ другой стороны, еслибы логика не была имманентна намъ, еслибы мы не обладали способностью рациональнаго мышленія, то міръ оставался бы для насъ съ имманентною ему логикой „книгою съ семью печатями" ⁴⁾). И потому-то логика служитъ базисомъ въ изданіи всѣхъ наукъ; въ такомъ значеніи она признана еще въ древнее время *Аристотелемъ*, а въ новое *Кантомъ* и всѣми мыслителями. Такимъ образомъ между устройствомъ нашей познавательной способности и устройствомъ міра и вообще объектовъ познанія оказывается параллелизмъ,—параллелизмъ, не подмѣченный и не высказанный *Кантомъ*, такъ много занимавшимся и такъ много сказавшимъ по вопросу о познаніи. *Кантъ* правъ, утверждалъ, что воспріятіе природы и всѣхъ существующихъ въ мірѣ отношеній находится въ зависимости отъ „устройства" нашей познавательной способности; но онъ не досмотрѣлъ, что и наше познаніе находится въ зависимости и отъ существующаго еще до насъ устройства міра и вообще объектовъ познанія.

Хотя мы различили субъективную и объективную логику, но въ сущности, какъ мы видѣли, это одна и таже логика, слѣд. ей присущи одни и тѣже законы. Законы эти,

¹⁾ Oettingen, D. christl. Sittenlehre, s. 345.

²⁾ Ср. Иоанн. 1, 1 и д..

³⁾ Oettingen, D. christl. Sittenlehre, s. 345.

⁴⁾ Ibid., s. 306.



на которыхъ построится наука, между прочимъ и этика, раскрываются наукою о человѣческомъ мышленіи, называемою логикой; они суть—законъ *тождества* (*principium identitatis: a равно a*) и *противорѣчія* (*principium contradictionis: a не есть не a*)¹⁾ и законъ *достаточнаго основанія* или *причинности* (*principium rationis sufficientis*). Кроме логическихъ законовъ мы руководствуемся еще въ мышленіи логическими нормами, извѣстными со времени *Аристотеля* подъ именемъ *категорій*. При содѣйствіи послѣднихъ мы получаемъ возможность различать предметы въ процессы познанія съ опредѣленныхъ точекъ зрѣнія, въ опредѣленныхъ отношеніяхъ (количественномъ, качественномъ, формальномъ и т. д.²⁾), и тѣмъ вводимъ въ наше мышленіе и познаніе ясность и опредѣленность. Мысли согласно съ логическими законами, мы мыслимъ *логически необходимо*, т. е. для насъ исключается возможность мыслить иначе, чѣмъ какъ мы мыслимъ. А на такой логической необходимости основывается достоверность и очевидность познанія, исключая оціи сомнѣніе.

Что въ нашей богословской этикѣ, да и вообще въ богословской наукѣ, весьма не видную роль играетъ указанная сейчасъ логическая необходимость, что вообще „вещь въ себѣ“ весьма недостаточно переводится въ область нашихъ богословскихъ наукъ въ „вещь для насъ“, это мы съ ясностію раскроемъ нѣсколько ниже.

Но если между объективнымъ и субъективнымъ міромъ, между „вещью въ себѣ“ и „вещью для насъ“ и есть, какъ мы видѣли, нѣчто общее, однородное, именно—имманентная тому и другому міру логика, то тождества ни въ какомъ случаѣ не можетъ и не должно быть между ними, иначе уничтожилось бы всякое различіе между субъективнымъ и объек-

¹⁾ Согласно съ такъ называемымъ закономъ *исключеннаго третьяго* (*principium exclusi tertiū seu mediū: a есть или b или не b*).

²⁾ Не будемъ различать *цѣлѣ* одного предмета отъ *формы* другого, *величину* одного отъ *тяжести* другого и т. д.



тивнымъ міромъ, между мышленіемъ и бытіемъ. Мышленіе (субъектъ) можетъ познавать и познаетъ бытіе, т. е. то, что содержится въ бытіи, *содержаніе бытія*, переводитъ его въ себя, становится одно съ нимъ, *отожествляетъ* себя съ нимъ. На этомъ-то основывается возможность *познанія* предметовъ (бытія). Но, познавая предметы, мы въ тоже время и различаемъ объектъ отъ субъекта, и это—второе условіе возможности познанія. Значитъ въ объектѣ, въ бытіи, должно быть и нѣчто непереводаемое въ субъектъ, въ мышленіе. Это непереводаемое есть *форма* существованія объектовъ, форма бытія¹⁾; и на этой непереводимости формы бытія, формы объективной міра въ формы мышленія, въ формы міра субъективного, основывается различіе (при тождествѣ содержанія) между субъектомъ и объектомъ, обуславливающее возможность познанія. Въ самомъ дѣлѣ, если *a* есть *a* и потому не есть *b*, которое есть *b* и потому не есть *a*, то *b*, воспринимаемое *a*, даетъ себя чувствовать не какъ *a*, а какъ *b*, иначе оно было бы не *b*, а *a*, между тѣмъ оно есть *b*, а не *a*; и наоборотъ—*a*, воспринимая *b*, необходимо должно сохранять себя какъ *a*, а не *b*, иначе оно не было бы *a*, а было бы *b*, между тѣмъ оно есть *a*, а не *b*. Еслибы объективный міръ бытія переводился въ субъективный міръ познанія вполне, не только по содержанію, но и по формѣ своего существованія, тогда сглаживалось бы различіе между субъективнымъ „я“ и объективнымъ міромъ, тогда они вполне отождествились бы,—тогда, даже, въ объективномъ мірѣ не было бы ничего неистощимаго для насъ, мы обладали бы *абсолютнымъ* вѣденіемъ объективного міра. Но мы знаемъ,

¹⁾ Говоримъ о „формахъ“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ, напр., въ современной психологіи говорятъ о „формальной“ врожденности ч. л. вѣду психическихъ силъ. И при этомъ соображаемъ не забывать, что различіе формы и содержанія можетъ быть только относительное, а не безусловное, такъ какъ ни форма не возможна и не мыслима безъ всякаго содержанія, ни содержаніе—безъ всякой формы.



что познаніе невозможно для насъ безъ разграниче ній субъективнаго и объективнаго міровъ, а это послѣднее, какъ мы сейчасъ видѣли, основывается на непереводимости формы существованія объективнаго міра въ форму познающаго субъекта; слѣд. съ переведеніемъ формы бытія въ форму мышленія, съ стремленіемъ, значить, къ абсолютному вѣденію, уничтожилась бы возможность познанія (мышленія), погибъ бы для насъ какъ объектъ, такъ и субъектъ. Вотъ результатъ стремленій *конечнаго* (условнаго) духа къ *абсолютному* (безусловному) вѣденію,—это—самоуничтоженіе. Въ виду этого результата конечному, условному духу остается довольствоваться и конечнымъ, условнымъ познаніемъ; необходимо признать въ бытіи нѣчто невѣдомое, непостижимое для него (при настоящихъ условіяхъ его существованія),—то „упорное“, „неподдающееся“, по выраженію *Кирхмана*, на которое наталкивается, какъ на границы свои, познающая дѣятельность человѣческая¹⁾. По сему, такимъ образомъ, въ воспріятіи объективнаго бытія человѣкъ долженъ сознать слабость, несовершенство своего познанія, то взамѣнъ полного совершенства, несвойственнаго человѣческой природѣ, человѣкъ все-таки обладаетъ относительнымъ совершенствомъ, производнымъ творчествомъ. Такъ какъ объективный міръ не входитъ въ познающій субъектъ всецѣло, а только по содержанію своему, форма же существованія его остается на

1) Высказанная нами мысль о непереводимости формы бытія въ форму мыслящаго субъекта и переводимости содержанія развиты въ разныхъ мѣстахъ сочиненій *Кирхмана*—*Philosophie des Wissens*, Berlin, 1864, и *Über das Prinzip des Realismus*,—*Баумана*—*Philosophie als Orientirung über die Welt*, Leipzig, 1872,—*Вольфа*—*Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns*, Leipzig, 1875.—Еще *Аристотель* въ сочиненіи своемъ „о душѣ“ утверждалъ тожество мысли и мыслимаго въ послѣднемъ отношеніи, (т. е. относительно содержанія), говоря: ἐκὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὧν τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοούμενον ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὗτος ἐπιστήτὸν τὸ αὐτὸ ἐρεῖ. Ки. III, гл. 4.



переводимую, то значить объективный міръ не дается субъекту въ готовомъ видѣ, послѣ чего субъекту оставалось бы только пассивно воспринимать; субъектъ долженъ самодѣтельно перевести содержаніе объективнаго міра въ свои собственные субъективные формы, долженъ воспроизвести его въ этихъ формахъ какъ свое собственное произведеніе, почему и называется онъ его своею собственностію. Въ этой самодѣтельности обнаруживается, говоримъ, творческій—относительно—принципъ.

Изъ сказаннаго сейчасъ могутъ извлечь себѣ урокъ тѣ романтики, которые готовы сѣтовать, и тѣ философы, которые готовы кружить себѣ голову изъ-за недостижимости „вещи въ себѣ“. Если настоящія условія нашего существованія и нашего отношенія къ объективному міру таковы, что вещи существуютъ не „въ себѣ“, а „для насъ“, то не будетъ ли странно, не будетъ ли логическимъ противорѣчіемъ стремиться познать „вещь въ себѣ“ при такомъ условіи, при которомъ возможно только существованіе „вещи для насъ“. Если *a* есть *a* и не есть *b*, то не странно ли было бы въ *a* искать *b*. Если существованіе „вещи въ себѣ“ возможно для насъ только подъ тѣмъ условіемъ, если она есть не „вещь въ себѣ“, а „вещь для насъ“, то не разочаровались ли бы мы, еслибы какимъ нибудь магическимъ способомъ намъ открылась „вещь въ себѣ“. Если содержаніе объективнаго міра переводимо и переводится въ субъективный міръ мышленія, то не поставимъ ли мы въ этомъ содержаніи истинное существо вещей, „вещь въ себѣ“, только подъ формою „вещи для насъ“. Не печалиться, а, напротивъ, радоваться должны мы, что наблюдаемое нами величественное существованіе міра обусловлено нашимъ субъективнымъ „я“, что „вещь въ себѣ“ для проявленія существа своего должна превратиться въ „вещь для насъ“, что весь процессъ „вещи въ себѣ“ до той ступени, когда она становится „вещью для насъ“, имѣетъ только предуготовительное значеніе. „Вещь въ себѣ“, какъ замѣтилъ *Лотце*, имѣла бы для насъ значеніе и интересо-



вала бы насъ только въ томъ случаѣ, „еслибы наша задача состояла не въ познаніи міра, а въ *созданіи* его“¹⁾, слѣд. при другихъ условіяхъ нашего существованія и нашего отношенія къ міру. Для насъ совершенно безразлично, скажемъ съ *Эттингеномъ*, есть ли эта вещь въ себѣ „всесидное“ или „ничто“, „вѣчная матерія“ или вѣчная „сила духовная“, „атомъ“ или „монада“, „первопричинность“ или „первоволю“, „универсумъ“ или безконечное „множество“ силъ (динамидъ), „бессознательное“ или „сущее“, „лежащее въ основаніи“ всякаго бытія и множества явленій или даже комплексъ безконечно многихъ „реальностей“. Во всѣхъ случаяхъ она есть *nonsense*, вовсе не интересующее насъ, вовсе не въ состояніи пльнять нашу познавательную способность, если мы не разсматриваемъ его, какъ существующее „для насъ“²⁾.

Истина непереводимости формы существованія объективнаго міра въ форму познающаго субъекта и вслѣдствіе этого разграниченности ихъ между собою, двойства ихъ, не достигнута *Гегелемъ* и его предшественниками—новѣйшими идеалистами (*Фихте*, *Шеллингомъ*). Если *Кантъ*, идеалистъ въ умѣренномъ смыслѣ, раздѣлилъ въ познаніи форму отъ содержанія, считая формы познанія прирожденными духу, а содержаніе воспринимаемымъ отъ вѣ, то позднѣйшіе идеалисты, особенно *Фихте* и *Гегель*, выходи изъ понятія и требованія единства, пришли къ крайнему идеализму, отождествили мысль и бытіе, субъектъ и объективный міръ. Весь существующій объективный міръ исчезаетъ для этихъ идеалистовъ и превращается въ міръ идеальный, въ систему мыслей, производимыхъ субъективнымъ „я“; слѣд. субъективное „я“ обладаетъ творческимъ принципомъ по отношенію къ объективному бытію, и значитъ задача его—

¹⁾ *Микрокосмъ*, т. I, стр. 239.

²⁾ D. christl. Sittenlehre, s. 393.

не познавать только данный міръ, объяснять его, а производить, построить. А какъ произведеніе субъективнаго „я“, объективный міръ вполне познаваемъ въ существѣ своемъ субъектомъ, такъ какъ онъ есть не что другое, какъ мысль субъекта, какъ само субъективное „я“, только въ иной формѣ существованія. Все, что находится внѣ возможнаго сознанія, что не входитъ въ него, что названо *Кантомъ* непостижимою для мышленія и независимою отъ него „вещью въ себѣ“, это не есть даже возможный предметъ мышленія, а есть чистое ничто, вовсе не существуетъ, а потому о немъ вовсе не можетъ быть рѣчи. Другая форма идеализма, идеализма болѣе умѣреннаго, представителемъ которой въ древнее время былъ *Платонъ*, а въ новое *Декартъ*, хотя не считаетъ мышленіе источникомъ бытія, но считаетъ его источникомъ знанія, производя изъ него все содержаніе послѣдняго, а опытъ разсматривалъ только какъ поводъ, какъ толчекъ къ развитію содержащагося въ духѣ знанія.

Вліяніе идеализма, отразившагося въ свое время въ разныхъ наукахъ—какъ философскихъ, такъ и богословскихъ, не могло, понятное дѣло, остаться безъ послѣдствій и для этики; и въ этой области числятся системы, возрасшія на идеалистической почвѣ и страдающія перевѣсомъ апріорнаго начала. Изъ философскаго лагеря (кромя названныхъ выше представителей новѣйшаго идеализма) назовемъ *Фихте* младшаго ¹⁾, *Вирта* ²⁾, *Хамбегуса* ³⁾; изъ богословскаго—*Мирайнеке* ⁴⁾, *Дауба* ⁵⁾, *Шлейермахера* ⁶⁾, осо-

¹⁾ System der Ethik, 2 Thle., Leipzig, 1850.—Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen, 2 Bde, Leipzig, 1867.

²⁾ System der speculativen Ethik, 2 Thle, Heilbronn, 1841. 42.

³⁾ System der speculativen Ethik, 2 Bde, Leipzig, 1850.

⁴⁾ System der theologischen Moral, herausg. von Mathies u. Vatke 1847.

⁵⁾ System der theologischen Moral, 2 Thle, Berlin, 1840—43.—Vorlesungen über die protogomena zur theologischen Moral und über die principien der Sittenlehre, herausg. von Marheineke u. Dittenberger, Berlin, 1839 (3-й томъ ерo phil. u. theol. Vorlesungen).

⁶⁾ Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche, he-



бенно *Rome* ¹⁾). Прибавимъ еще *Шопенгауера* ²⁾), котораго, впрочемъ, міровоззрѣніе значительно отличается отъ изложеннаго нами идеалистическаго. Въ недостаткахъ произведеній по нашему предмету всѣхъ названныхъ лицъ надобно отнести субъективизмъ, спекулятивность, нерѣдко искусственность. Самосознаніе, по словамъ *Rome*, есть мать всякаго мышленія, порождаетъ изъ себя, путемъ спекуляціи, духовный организмъ, систему мыслей. Хотя, правда, *Rome* соглашается, что истина не можетъ быть вполнѣ постигнута индивидуальнымъ мышленіемъ, но думаетъ съ *Гегелемъ*, что она можетъ быть постигнута спекулятивнымъ мышленіемъ всего человечества ³⁾).

Тутъ же считаемъ у мѣста указать произведенія по нашему предмету *мистико-теософическаго* направленія, такъ какъ условія мистичеши уединяють человѣка и замыкають его во внутренней области его духа, слѣд. столькоже отвлекають его отъ здравыхъ началъ знанія, сколько и спекуляціи идеализма. Только органомъ познанія истины мистицизмъ признаетъ не логическую дѣятельность мышленія, подобно идеализму, а непосредственное умственное созерцаніе или внутреннее чувство; а такъ какъ послѣднее не заключаетъ въ собѣ реальнаго содержанія для удовлетвори-

rausg. von *Jonas*, Berlin, 1843.—Entwurf eines System der Sittenlehre, herausg. von *Schweizer*, Berlin, 1835.—Grundlinien einer Kritik der bisherigen Systeme der Sittenlehre, Berlin, 1803.

¹⁾ Theologische Ethik, 3 Bde, 2 Aufl., Wittenberg., 1867.

²⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frankfurt, 1841.—Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig, 1819.

³⁾ „Непонятно“, справедливо замѣчаетъ по этому поводу *Эммингенъ*, „какимъ образомъ коллективному человеческому разуму можетъ быть усвоена способность адекватно построить вселенную въ формѣ міра мыслей, если этого не въ состояніи сдѣлать индивидуальный духъ человеческій. Суммированіе ограниченаго и несовершеннаго всегда будетъ оставаться ограниченнымъ и несовершеннымъ, слѣд. никогда не возвысится до пункта абсолютной истины“. D. christl. Sittenlehre, s. 301.

тельного отвѣта на всѣ вопросы знанія, то отвѣты даются часто игрою воображенія; такъ какъ, далѣе, разсудокъ устранивается мистикомъ, то онъ оцѣниваетъ всѣ впечатлѣнія и опредѣляетъ достоинство предметовъ по ихъ отраженію (пріятному или непріятному) въ самочувствіи. Поистинѣ, что въ ученіи мистицизма встрѣтится много фантастическаго и темнаго. И мы дѣйствительно встрѣчаемся съ послѣднимъ въ сочиненіяхъ этого направленія, касающихся нашего предмета. Назовемъ Шлегеля ¹⁾, Баадера ²⁾, Шадена ³⁾, Фишера ⁴⁾, Кульмана ⁵⁾, Краузе ⁶⁾, Линдемана ⁷⁾.

Выходя изъ установленнаго нами выше принципа для сужденія о человѣческихъ заблужденіяхъ, о различныхъ, доходящихъ до противоположности, направленіяхъ человѣческой мысли (и воли), уже а priori мы должны признать въ идеализмъ (какъ и въ мистицизмъ), бывавшемъ энергическою и упорною историческою силою, значительный процентъ правды. Истинность идеализма заключается въ неустрашимости изъ науки апіорнаго начала, котораго представителемъ служить идеализмъ. Идеализмъ анализируетъ понятія, находящіеся въ человѣческомъ умѣ, изслѣдуетъ ихъ взаимныя отношенія, выводитъ одно понятіе изъ другаго и такимъ образомъ изощряетъ и обнаруживаетъ ми-

¹⁾ Vorlesungen über die Philosophie des Lebens, Wien, 1828.—Philosophie der Geschichte; achtzehn Vorlesungen, 2 Bde, Wien, 1829.

²⁾ Begründung der Ethik durch die Physik, München, 1813.—Grundzüge der Societätsphilosophie, 1837 и др. соч.

³⁾ Preliminarien zu einer Gestaltungslehre des Menschen, München 1838.

⁴⁾ Grundzüge des Systems der speculativen Ethik, Erlangen, 1851. (2-й т. 2 отд. изъ его „системы философіи или энциклопедіи философскихъ наукъ“).

⁵⁾ Die christliche Ethik, 2 Thle, 2 Aufl., Stuttgart, 1874.

⁶⁾ Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre, Leipzig, 1810.—Lebenslehre oder Philosophie der Geschichte, Göttingen, 1843 и др. соч.

⁷⁾ Grundriss der Anthropologie, 1848 и др.

ческую необходимость; а логическая необходимость (логические законы и нормы, логически необходимые сужденія и умозаключенія) признана нами выше первымъ необходимымъ факторомъ построения науки и вообще приобрѣтеніи познаній. Но, къ сожалѣнію, этимъ истиннымъ въ идеализмъ элементомъ стали злоупотреблять, пытаясь силою логики „во второй разъ создать міръ изъ ничего“, вмѣсто того, чтобы примѣнять ее къ познанію міра существующаго, — воображая, что человѣку „стоитъ только думать, чтобы пересоздать науку, искусство, исторію, даже весь міръ“, — сбивши философію съ толку, доведши ее незамѣтно до сумашествія“ ¹⁾. Неудивительно, поэтому, если *Вомтеръ* думалъ о метафизикѣ такъ: когда два философа спорятъ и каждый изъ нихъ понимаетъ то, что онъ говоритъ, но не можетъ сдѣлать это понятнымъ для слушающаго, тогда они составляютъ метафизику; а когда они оба не понимаютъ того, что говорятъ, тогда составляютъ высшую метафизику. Образецъ такой метафизики, и даже высшей, можно видѣть на *Гегель*. *Гейне* рассказываетъ о *Гегель* слѣдующее: „я знаю только одного индивидуума, повлиявшаго на меня“, сказалъ ему однажды *Гегель*, — „хотя и въ этомъ индивидуумѣ“, прибавилъ *Гегель*, „я еще неполнѣ увѣренъ“. И въ этомъ индивидуумѣ *Гейне* видитъ самаго *Гегеля*. „Зданіе, сооруженное философами“, выразился *Вундтъ*, „не было построено на пескѣ; но для фундамента были взяты черепицы, которыя годятся только для крыши“ ²⁾.

Односторонность идеализма съ его апріорнымъ началомъ съ особенною ясностію признана въ настоящее время, время реализма и пратіи. Конечно, уже вслѣдствіе склонности человѣка поддаваться крайностямъ не могло обойтись въ исторіи безъ реакцій противъ идеализма и апріоризма;

¹⁾ *Вундтъ*, Душа человека и животныхъ, 1 т., стр. 8.

²⁾ Душа человека и животныхъ, стр. 11.



въ древности представителемъ этой реакціи былъ *Аристотель*, а реалистическое направленіе новаго времени тянется еще со дней *Бэкона*. Но эта борьба между идеализмомъ и реализмомъ, между философіей и „точною наукою“ (какъ выражаются въ настоящее время) становится тѣмъ серьезнѣе и интереснѣе для ищущаго истину ума, чѣмъ больше выясняются и выяснились по настоящее время условія постиженія истины, условія приобрѣтенія познаній и построенія науки, чѣмъ больше борьба эта переносится на научную почву. Благодаря этой борьбѣ, въ которой перевѣсъ побѣды рѣшительно склонился въ наши дни на сторону реализма, наука въ настоящее время вступила на прочный и необманчивый путь. Система *Гегеля* и его послѣдователей, такъ величественно вознесшаяся было на высоту умственного горизонта и такъ очаровательно вліявшая на многихъ въ свое время, низринувшись съ этой высоты почти съ безпримѣрною въ исторіи посвѣщенностію. „Отъ фактовъ къ мыслямъ“, пишетъ *Эттингенъ* на первыхъ страницахъ своей моральной статистики, — „вотъ лозунгъ нашего времени“. „За каждою идеей, величественныхъ философскихъ обобщеній, слѣдуетъ голодъ, который ищетъ удовлетворенія въ твердой пищѣ историческихъ реальностей“. „Потребность изслѣдованія фактовъ является на первомъ планѣ въ новѣйшемъ научномъ сознаніи. Направленный сюда интересъ господствуетъ такъ сильно, что едвали можно разсчитывать на участіе и пониманіе многихъ, какъ скоро это нибудь рѣшается выступить предъ читателями съ философскими отвлеченностями или богословскими и догматическими дедукціями“. „На мыслителя, защищающаго теперь умогрѣніе, многіе смотрятъ какъ на мечтателя, если не какъ на безумца“¹⁾. Даже такіа науки, какъ логика и математика, составляющія основаніе наукъ о духѣ и о внѣшней приро-

¹⁾ Die Moralstatistik, s. 1.



дѣ, такъ называемыя „чистыя науки“, не мыслимы безъ даннаго предмета. А въ связи съ погоней за фактами господствуетъ въ настоящее время не меньшая погоня за индуктивнымъ методомъ. „Почти для всего теперешняго ученаго міра“, продолжаетъ *Эттингенъ*, „есть что-то особенно манящее въ *индукціи*,—подобно тому какъ для путника, истомленнаго зноемъ, въ оазисѣ съ его источниками“. Поэтому-то и я, заключаю *Эттингенъ*, „предлагаю не этическія умозрѣнія, не богословскую діалектику, а массу историческихъ данныхъ, сгруппированныхъ въ цѣлостный образъ по точному методу; какъ бы измученный бесплодною моральною работою мысли, подобно разкалявшемуся и помилованному Сизифу, я обратился къ трезвой дѣйствительности и съ математическою доказательностію развиваю законы нравственнаго движенія по точному методу, на основаніи наблюденій, сопровождаемыхъ вычисленіями“¹⁾. Нельзя не посоветовать нашимъ моралистамъ (да и вообще моралистамъ) слѣдовать при разработкѣ матеріала тому пути, какому слѣдуетъ *Эттингенъ* въ своей „моральной статистикѣ“ (индуктивное изслѣдованіе) и въ своемъ „правоученіи“ (дедуктивное изслѣдованіе). Только этимъ путемъ можно удовлетворить современнымъ требованіямъ отъ науки и возбудить въ современныхъ читателяхъ интересъ къ предмету ея, но отнюдь не тѣмъ путемъ, какимъ у насъ до сихъ поръ постронется наука о нравственности. Что мы будемъ слѣдовать первому пути въ своихъ изслѣдованіяхъ въ области этики и возможно далеко обойдемъ послѣдній—думаемъ читатель съ ясностію подмѣтилъ эту тенденцію нашу.

Такимъ образомъ никакое научное изслѣдованіе, а слѣд. и этическое, не можетъ обойтись безъ фактовъ; а факты суть *данное*, данный изъ сферы объективнаго міра готовый матеріалъ для изслѣдованія субъективною мыслию (т. е. мы-

1) Ibid., s. 1. 2.



сію изслѣдующаго субъекта). Слѣд. не производится извнутри субъективнымъ „я“, а воспринимается имъ отвнѣ и объясняется въ силу присущихъ субъекту логическихъ законовъ. Вотъ *второе* условіе, второй факторъ пріобрѣтенія познаній и построенія науки,—факторъ „апостеріорный“, составляющій полюсъ, противоположный указанному нами выше апріорному. Такимъ образомъ, кромѣ указанной нами выше *логической* необходимости, обуславливающей достовѣрность и очевидность познаній, есть еще *фактическая* необходимость. Она состоитъ въ воспріятіи нами предметовъ (фактовъ) внѣшняго и внутренняго опыта, впечатлѣвающихъ на насъ съ силою вынуждающей необходимости. Такъ какъ, впрочемъ, въ послѣднемъ основаніи все сводится, какъ мы видѣли выше, на субъективное „я“ и на его логическіе законы, такъ какъ между нимъ и объективнымъ міромъ, при всей аналогіи между ними, существуетъ непреодолимая пропасть, ставящая преграду отождествленію ихъ, сліянію ихъ другъ съ другомъ, то и фактическая необходимость опирается въ послѣднемъ основаніи на логической же необходимости, на признаніи, въ силу общихъ логическихъ законовъ, адекватнаго соотношенія между реальнымъ объективнымъ бытіемъ и нашимъ представленіемъ о немъ; и значить два указанные нами вида необходимости, на которыхъ основывается всякое познаніе и всякая наука, представляютъ собою двоякую логическую необходимость—внутреннюю и внѣшнюю, апріорную и апостеріорную. Только то имѣетъ право на научное значеніе, что можетъ быть доказано на основаніи фактовъ и логическихъ законовъ.

Если такимъ образомъ всякая наука есть произведеніе не творческаго ума, а ума рефлектирующаго на данный, на готовый (положительный) матеріалъ, то и въ этомъ смыслѣ всякую науку, слѣд. и этику, можно назвать *положительною* наукою. Но только въ этомъ, а не въ смыслѣ позитивистовъ. Кохтъ (основатель позитивизма), различая три послѣдовательныя ступени, которыя проходятъ человѣчество въ исто-



рическомъ движеніи народовъ, индивидуумовъ и отдѣльныхъ наукъ—теологическую или фиктивную, метафизическую или абстрактную и положительную или научную, послѣднюю, т. е. положительную, противопоставляетъ теологической и метафизической, слѣд. все теологическое и метафизическое исключаетъ изъ области положительнаго, научнаго, фактическаго, и значить терминъ—„положительная наука“ понять имъ слишкомъ узко. Ограничивая задачу науки изслѣдованіемъ только обстоятельствъ происхожденія явленій, а не причинъ ихъ и конечныхъ цѣлей, *Контъ* отрицаетъ все, что выходитъ за предѣлы нашихъ вѣдѣній чувствъ, и ограничиваетъ все знаніе человѣка однѣми явленіями физическими, на языкъ и характеръ которыхъ онъ переводитъ всѣ явленія нравственнаго міра, называя социальную науку „соціальною физикой“. Но не говоря уже о несостоятельности, оправдываемой исторически, того воззрѣнія позитивистовъ, что теологическое, метафизическое и положительное міровоззрѣніе въ необходимой послѣдовательности смѣняются другъ другомъ, самъ позитивизмъ то-и-дѣло запутывается въ противорѣчіяхъ, утверждая то, что отрицаетъ. Позитивизмъ трактуетъ объ абсолютной неизмѣнности и всеобщности законовъ, о причинахъ всѣхъ вещей, заключающихся въ нихъ самихъ, о религіи, вообще вводитъ въ свою систему метафизическія и религіозныя понятія, между тѣмъ какъ въ принципъ все это отрицается имъ. Превративши социальную науку въ социальную физику и слѣд. подчинивши ее одинаковымъ съ физическою природою законамъ, *Контъ* долженъ былъ, естественно, заняться точнымъ изслѣдованіемъ законовъ социальной жизни; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ въ своей социальной физикѣ онъ является „болѣе мечтателемъ, чѣмъ изслѣдователемъ“, по словамъ одного изъ нашихъ русскихъ философовъ ¹⁾. Говора

¹⁾ *Линичій*, Обзоръ филос. ученій, Кіевъ, 1874, стр. 116.



о религіи, о той особенной религіи, которую онъ самъ выдумалъ и назвалъ религіей *человѣчества* (de l'humanité), *Комтъ* назвалъ ее, по аналогіи съ своею „положительною наукою“, религіей *доказанной* (demonstrée). Здѣсь опять *Комтъ* впадаетъ въ несообразность: если подѣ доказанности будемъ разумѣть доказанность въ смыслѣ позитивизма, то религія окажется невозможною, потому что религія имѣетъ предметомъ своимъ абсолютное, безконечное, между тѣмъ у *Комты* онъ является условнымъ, ограниченнымъ. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія „положительной науки“ позитивизма не обнимаются всѣ факты нашего сознанія, а слѣд. и термины — положительный, фактический, надобно понимать въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ понимаетъ ихъ *Комтъ* и вообще позитивизмъ. „Въ области исторіи“, пишетъ по настоящему поводу *Эттингенъ*, „каждое дѣйствіе, даже каждое слово и каждая плодоносная мысль должны быть признаны фактами, которые также заключаютъ въ себѣ реальности духовнаго (богословскаго и метафизическаго) характера“ ¹⁾.

Такъ какъ міръ бытія есть міръ „данный“ для нашего субъективнаго „я“, то раскрытіе послѣдняго можетъ начаться не иначе, какъ съ воспріятія „фактовъ“ изъ сферы объективнаго бытія, какъ матеріала для созданія ума въ томъ видѣ, въ какомъ онъ является эмпирически; логическая же переработка матеріала начинается, натурально, послѣ воспріятія его въ видѣ фактовъ. Хотя, конечно, и въ процессѣ воспріятія фактовъ участвуетъ и дѣйствуетъ присущая чело-вѣку отъ природы сила ума, иначе не могло бы состояться воспріятіе, но процессъ этотъ характеризуется такою непосредственностію, которая исключаетъ всякія умозаклю-ченія; рефлексія на этотъ процессъ, разрѣшающаяся въ рядъ умозаключеній, убѣждающихъ насъ въ реальномъ су-

¹⁾ Die Moralstatistik, s. 5.



ществованіи адекватныхъ нашимъ представленіямъ предметовъ въ объективномъ мірѣ, начинается позже, послѣ воспріятія предметовъ непосредственнымъ (а не рефлектированнымъ) сознаніемъ, вообще не раньше начала логическаго мышленія. А факты бытія воспринимаются нами двоякимъ путемъ — путемъ *внѣшняю* наблюденія, обусловленнаго внѣшними чувствами, и путемъ *внутренняю* наблюденія, обусловленнаго непосредственнымъ ощущеніемъ нами нашего внутреннего существа, нашего духовнаго міра. Первымъ путемъ мы познаемъ міръ внѣшній и выясняемъ этимъ способомъ нашъ внутренний міръ, представляющійся намъ во внѣшнемъ мірѣ (въ другихъ людяхъ и отчасти — символически — въ физической природѣ) въ обьективированной формѣ; а послѣднимъ путемъ познаемъ нашъ внутренний міръ и этимъ способомъ выясняемъ себѣ внѣшній міръ, поскольку въ немъ выражается или отражается духовная или идеальная природа (состоянія и дѣйствія другихъ людей и символизмъ физической природы). Предметы отдаленные отъ насъ пространствомъ и временемъ (напр. географическія особенности далекихъ странъ и историческія событія) могутъ быть познаваемы нами, т. е. мы можемъ составлять представленія о нихъ только въ томъ случаѣ, если воспріяли посредствомъ внѣшняго (или внутренняго) воззрѣнія тѣ элементы, изъ которыхъ составленъ образъ невидѣннаго предмета. Мыслить духовнаго Бога, Его благость и правосудіе, и представлять себѣ одухотворенными другихъ людей и разнообразіе ихъ характеровъ мы въ состояніи только въ томъ случаѣ, если въ самихъ себѣ подмѣтили вѣвещественный принципъ, если въ собственной природѣ замѣчали послѣдствія перевѣса того или другаго элемента въ сложномъ духовномъ организмѣ и разнообразной комбинаціи ихъ. Вотъ почему такъ важно дальфійско-сопратовское *γνώδι: σφωτόν*. Такимъ образомъ кѣтъ рѣшительно ни одной сферы въ области человѣческаго духа, которая бы не имѣла корня своего въ воспріятіяхъ міра внѣшняго или собственнаго душевна-

го состоянія. А такъ какъ саморазвитіе человѣка, по силѣ конечности его, не есть абсолютное, ничѣмъ неограничен- ное, то оно можетъ начаться не иначе, какъ по поводу воз- бужденія отъиѣ, возбужденія стороннею силою; потому выѣш- ное наблюденіе предшествуетъ внутреннему (самонаблюде- нію), послѣднее появляется лишь тогда, когда извѣстная часть физическаго міра уже отразилась въ душѣ, и слѣд. въ ней есть реальное содержаніе. Слѣд. выѣшнее или чув- ственное созерцаніе есть основа, корень всей психической жизни человѣка, и въ этомъ смыслѣ вѣрно положеніе Локка— *nilhil est in intellectu, quod non prins fuerit in sensu*.

Вѣрно, однако Лейбницъ нашелъ нужнымъ выправить это положеніе Локка, приставивши къ нему прибавку—*nisi intellectus ipse*. Въ самомъ дѣлѣ, положеніе это высказано Локкомъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно признано вѣр- нымъ нами, а въ смыслѣ „эмпиризма“. Локкъ, основатель эмпирической психологіи ¹⁾, положилъ начало тому направ- ленію въ наукѣ о духѣ, которое послѣдовательно прошло ступени—эмпиризма (Локкъ), сенсуализма (Кондильякъ), позити- визма (Контъ, а въ настоящее время Липпсе) и наконецъ выродилось въ матеріализмъ (Гельвецій, Вольтеръ, Дидро, Ла- метри, Гольбахъ, а въ наше время Фейербахъ, Дарвинъ, Бих- неръ, Мелешоттъ, Фохтъ). Направленіе это, извѣстное подъ общимъ названіемъ натуралистически-реалистическаго (или натуралистически-матеріалистическаго), составляетъ противо- положность идеалистическому направленію, и значить стра- даетъ крайностію, противоположною крайности идеализма; если послѣдній преобладающее значеніе въ дѣлѣ познанія и построенія науки усвоилъ апріорному началу, то первое направленіе признало его за началомъ апостериорнымъ. Если

¹⁾ Локкъ первый примѣнилъ ко внутренней, духовной природѣ человѣка надутыиный методъ изслѣдованія, созданный и употреблявшійся Бэкономъ толь- ко въ отношенію ко выѣшной природѣ.



по теоріи идеализма мы *творимъ, построаемъ* міръ, то по теоріи натурализма мы только *копируемъ, фотографуемъ* его; душа наша есть *tabula rasa*, есть зеркало, въ которомъ отражаются предметы,—не больше. Въ настоящее время, время упоенное успѣхами естественныхъ наукъ, натуралистически-реалистическое направленіе въ значительномъ развитіи. „Априоризмъ, трансцендентализмъ и идеализмъ считаются многими устарѣлыми понятіями, давно преодоленной точкою зрѣнія. На защитника этого момента въ наукѣ они смотрятъ какъ на достойнаго сожалѣнія романтика, наполняющаго досугъ свой утопіями и охотно дружащагося съ мифологіей“¹⁾.

Натуралистическое направленіе нашего времени не могло, естественно, не произвести вліянія и на этику. Назовемъ сочиненія, касающіяся нашего предмета,—*Кьера* ²⁾, *Карнери* ³⁾, *Кирхмана* ⁴⁾, *Кёрнера* ⁵⁾, *Штрауса* ⁶⁾. Во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ исключительнымъ основаніемъ морали признается *эмпирическая* природа человѣка.

Если въ противоположность крайностямъ идеализма мы вынуждены были доказывать необходимость апостериорнаго начала въ познаніи и наукѣ, то въ противоположность крайностямъ эмпиризма наша задача—доказать неизбежность во всякомъ познавательномъ процессѣ и во всякой наукѣ априорнаго, трансцендентальнаго, идеальнаго начала. По справедливому замѣчанію *Гегеля*, „пораженіе противника будетъ достаточно ощутительнымъ для послѣдняго и принудить его

1) *Kamckenbergs*, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s. 3.

2) *Die darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion*, Stuttgart, 1868.

3) *Sittlichkeit und Darwinismus; drei Bücher Ethik*, Wien, 1871.

4) *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral*, 2 Aufl., Berlin, 1873.

5) *Natur—Ethik*, 2 Bde, Hamburg, 1873.

6) *Alten und neuen Glaube*, Leipzig, 1872 (въ отдѣлѣ: *Wie ordnen wir unser Leben?*).



сознаться въ побѣдѣ,“ а насъ убѣдить въ дѣйствительной, а не воображаемой побѣдѣ, „только въ томъ случаѣ, когда пораженіе противника будетъ одержано на полѣ самаго противника,“ будетъ одержано при содѣйствіи того, что составляетъ силу противника. ¹⁾ А сила современнаго реализма заключается въ *опытѣ*, *вспомоществуемомъ экспериментомъ* ²⁾. Если, поэтому, мы докажемъ присутствіе въ опытѣ апріорнаго начала, то значить вынаеужимъ фальшивость, односторонность реализма.

Тѣ мыслители, которые въ *теоріи* отвергаютъ участіе апріорнаго и идеальнаго момента въ своихъ умственныхъ операціяхъ, на *практикѣ*, *фактически*, все-таки руководствуются имъ. Такъ какъ мышленіе и познаніе наше не абсолютны, но творчески, то, безспорно, вниманіе наше должно быть направлено на опытъ, если хотимъ, чтобы мысли наши были содержательны. Но откуда, спрашивается, опытъ, какъ *опытъ*? Заключаются ли условія его въ немъ самомъ? Поражаесть ли онъ себя самъ? „Если эмпирикъ,“ скажемъ словами *Камисенбергера*, „подвергнетъ анализу дѣйствія свои до эксперимента, во время эксперимента и послѣ эксперимента, то онъ произнесетъ самъ надъ собою судъ, въ случаѣ отвергаесть все апріорное. Онъ поймаетъ себя на мѣстѣ преступленія. Вотъ доказательство. Точное изслѣдованіе по праву хвалится тѣмъ обстоятельствомъ, что оно дѣлаетъ выводы не иначе, какъ *ex actis*. Независимо отъ всякаго виѣшняго авторитета оно обращается къ самому предмету, чтобы его *спросить*. Потому-то экспериментъ знаменательно называли „вопросомъ къ природѣ.““ Письмена ея должны быть не только разобраны и прочитаны, но и *поняты*, правильно *истолкованы*. А это въ состояніи сдѣлать природа, какъ природа, столь же мало, какъ языкъ, напр., и исторія—по отно-

1) *Hegels Werke*, 2 Aufl., 5 Bd., Berlin, s. 11.

2) Экспериментъ есть искусственный опытъ.



шенію къ своимъ областямъ. Всѣ они не объясняютъ самихъ себя. *Экспериментаторъ*—вотъ кто спрашиваетъ природу, вотъ кто вынуждаетъ новое явленіе въ природѣ по обдуманному плану. Но въ этомъ случаѣ онъ спрашиваетъ не ее (природу), а себя, спрашиваетъ—какъ долженъ я объяснить новое явленіе по неизмѣннымъ логическимъ законамъ? Вопросъ и отвѣтъ *возникаютъ* изъ его собственного внутренняго существа, подъ *предположеніемъ* (на основаніи) экспериментальныхъ явленій. Выражаясь словами *Канта*, экспериментаторъ играетъ роль не ученика, которому подсказываютъ все, о чемъ спрашиваетъ его учитель, а „должностнаго судьи“. Какъ при судопроизводствѣ, такъ точно и здѣсь при *quaestio facti* стоитъ *quaestio juris*. Эта судейская власть и *рыскаетъ* дѣло. Она убѣдитъ точнаго изслѣдователя, что *acti* онъ дѣлать употребленіе изъ реального и формальнаго *prius*, безъ содѣйствія котораго не были бы возможны ни опытъ, ни опытная наука. Онъ *необходимо* долженъ предположить „я“, какъ *реальное prius*, которое спрашиваетъ, толкуетъ и судитъ. Онъ не можетъ преступить и неизмѣнный *способъ*, которому отъ природы слѣдуетъ наше „я“ при отпращиваніи должности своей, другими словами—не можетъ преступить *апріорныхъ нормальныхъ и формальныхъ* условій, которыми мы связаны при толкованіи природы и всего историческаго переданнаго намъ. *Прежде чѣмъ* мы можемъ *вычитатьъ* что нибудь изъ природы, языка, исторіи, изъ памятниковъ литературы и искусства и пр., мы *напередъ ищемъ* въ нихъ по глубочайшему влеченію нашего ума, и *потому* опредѣленнымъ, природосообразнымъ образомъ *спрашиваемъ* ихъ. Слѣд. научный вопросъ есть *апріорное* и *трансцендентальное* дѣйствіе нашего разумнаго духа, не доставляется ему отвѣтъ, и значитъ не эмпирическаго происхожденія, а наоборотъ—обуславливаетъ эмпирію. А *вопросы разума* требуютъ и разумнаго отвѣта на основаніи объекта и его явленія для насъ. Они суть *общей* природы, повторяются во всѣхъ специальныхъ чело-



нческихъ наукахъ и, смотря по разлнчному содержанію познанія, получаютъ различныя отвѣты¹⁾).

Такимъ образомъ условія опыта падаютъ за предѣлы опыта, онѣ *предшествуютъ* тѣмъ фактамъ, которые мы имѣемъ съ нѣду объяснить, и потому образуютъ собою *prius*. Экспериментъ не есть предпріятіе безолаборное, лишнее всякаго закона, состоящее изъ моментовъ отрывочныхъ, случайныхъ, безевязныхъ,—такимъ оно было бы, еслибы опытъ былъ единственнымъ источникомъ познанія,—а есть операція цѣлесообразная и влаломѣрная, заключающая въ себѣ *идеальный* моментъ. „Естественный испытатель,“ скажемъ словами того же *Камценбергера*, „воопедши на кафедру, не ведетъ дѣло безъ плана и безъ руководящихъ идей точно также, какъ и всякій другой доцентъ, какъ всякій, далѣе, государственный прокуроръ на трибунѣ, какъ каждый судья въ своихъ креслахъ, какъ каждый врачъ при постели больного, какъ каждый писатель при своемъ письменномъ столѣ, какъ каждый помководецъ въ главномъ штабѣ и т. д.. Успѣхъ войны зависитъ первѣе всего отъ разумно начертаннаго, свободно и геніально соображеннаго *плана* военныхъ дѣйствій, который не возникаетъ случайно въ человѣческомъ мозгу вслѣдствіе молекулярнаго движенія“²⁾). Особенно громко апеллируютъ противъ безусловнаго отрицанія идеальнаго и телеологическаго момента такъ называемыя *идеальныя* науки—логика, эстетика, этика (съ наукою о правѣ), предполагающія различіе долга и факта, идеи и эмпирическаго явленія, безъ котораго (различія) произошло бы въ мірѣ смѣшеніе истиннаго съ ложнымъ, прекраснаго съ безобразнымъ, добраго со злымъ,—предполагающія врожденность человеку, вступающему въ міръ эмпирическихъ явленій, вѣчныхъ *идей истины, красоты и добра*, по силѣ которыхъ для разума человѣче-

1) D. aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s. 23. 24.

2) Ibid., s. 39.



скаго возможно бываетъ сужденіе по идеальнымъ принципамъ. Но и всякая другая наука, всякая изъ естественныхъ наукъ доказываетъ несостоятельность односторонно—апостеріорнаго направленія мысли. „Что?—почему?—за чѣмъ?—это вопросы разума *par excellence*; субстанціальность, причинность и конечность суть не опытные понятія, а *понятія разума*, имѣющія неразрушимое апріорное значеніе. А изъ этихъ элементарныхъ понятій дѣлаетъ употребленіе не только метафизикъ и логикъ, но и физикъ и всякій другой реалистъ. Слѣд. онъ пользуется, сознательно или безсознательно, *апріорнымъ факторомъ*“¹⁾. Канценбергеръ считаетъ, далѣе, неоспоримую „*формальную апріорность пространства и времени, этихъ необходимыхъ формъ существованія и созерцанія всего конечнаго, подобно тому какъ вѣчность есть образъ существованія абсолютнаго бытія,—конечно „не какъ готовыхъ понятій, а какъ необходимыхъ коэффициентовъ для возможности опыта*“²⁾. Естественныя науки, которыми поборники современнаго односторонно-реалистическаго направленія хотять ограничить кругъ человѣческаго познанія, объясняютъ все (или по крайней мѣрѣ многое), подлежащее ихъ изслѣдованію, только не въ силахъ объяснить себя самихъ. Между тѣмъ существованіе ихъ есть историческій фактъ, слѣд. требуетъ объясненія его. Сами онѣ, какъ сейчасъ замѣчено, не могутъ объяснить этотъ фактъ, т. е. себя, свое существованіе, и потому если мы станемъ выпытывать ихъ объ ихъ существованіи, то произойдетъ, по словамъ Канценбергера, то, что „физика отошлетъ насъ къ физикѣ, математика—къ математикѣ, филологія—къ филологу, исторія—къ историкѣ, юриспруденція—къ юристу и т. д.. Всѣ они (творцы названныхъ наукъ) и ихъ науки становятся для насъ *проблемою*. Разрѣшить эту проблему—задача не этихъ наукъ, а новой науки, философіи. Предметъ математики—

¹⁾ D. aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaftl, s. 24.

²⁾ Ibid.



310 ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

величины, предметъ естественнѣйшій — природа, предметъ филологія — языкъ и т. д.; предметъ же философіи — математикъ, естествоиспытатель, филологъ и т. д., математика, естествознаніе, филологія и т. д., поколику онъ суть науки¹⁾. Такимъ образомъ намъ предстоитъ альтернатива, скажетъ еще разъ словами Кантценбергера, — „или оставить неопытными, необъясненными *априорными* (реальными, формальными и идеальными) предположенія эмпирическихъ наукъ, или предоставить рѣшеніе этой проблемы другой наукѣ, философіи. На общемъ полѣ чести имъ слѣдуетъ подать другъ другу руку примиренія.“²⁾

Но зачѣмъ много толковать о такомъ сложномъ комплексѣ познавательныхъ актовъ, какъ наука, зачѣмъ даже говорить съ Кантомъ объ *априорномъ* моментѣ въ чувственныхъ наблюденіяхъ, — зачѣмъ, когда даже на самой первой, самой низшей ступени въ лѣстницѣ восхожденія познающаго ума, именно въ чувственномъ ощущеніи, имѣетъ мѣсто реальное и формальное *априорі*. И ощущеніе не ощущаетъ само себя; пашъ самосознающій духъ, наше „я“ — потъ существенная примитивная причина, производящая по поводу ви́шнихъ предметовъ ощущеніе.

Такимъ образомъ мы возвращаемся къ тому положенію, изъ котораго вышли, именно — *фактически* не существуетъ чистой эмпирии безъ спекулятивного элемента, нѣтъ ничего апостериорнаго безъ *априорнаго*. И если мы обратимся къ Бэкону, основателю современнаго реализма, и хорошенъко присмотримся къ нему, то найдемъ, что онъ не имѣлъ намѣренія изгнать спекулятивный элементъ изъ естественной науки, — подобно тому какъ не имѣлъ намѣренія изгнать математику и логику, хотя онъ и не занимался ими, предоставивши это дѣло другимъ, болѣе способнымъ къ этой

¹⁾ Ibid., с. 19. 20.²⁾ Ibid., с. 9.

работѣ (я за нее взялся *Декартъ*). *Бэконъ* былъ физикъ, а потому и занимался тѣмъ, что входитъ въ область физики; выходящее же за предѣлы ея онъ не отрицалъ, а предоставлялъ другимъ наукамъ. Какъ видно изъ его сочиненій, онъ имѣлъ въ намѣреніи „возстановить на всѣ времена правильную и законосообразную связь между опытомъ и разумомъ, чтобы этимъ положить конецъ неутѣшительному состоянію наукъ.“¹⁾ Разъединеніе апріорнаго и апостеріорнаго началъ, дошедшее до совершеннаго уничтоженія одного другимъ, произошло послѣ *Бэкона*, и *Бэконъ* не виновенъ въ этомъ.

Показавши недостаточность опыта, какъ единственнаго источника познанія, мы въ сущности уже показали этимъ и недостаточность индукціи, какъ единственнаго метода, которымъ хотятъ ограничиться современные реалисты въ своихъ научныхъ изслѣдованіяхъ. Индукція доставляетъ намъ только опытный матеріалъ, который надобно еще обработать. Потому безъ способности дѣлать дедуктивные выводы мы имѣли бы только группы эмпирическихъ единичныхъ фактовъ, но никогда не нашли бы закона, мотивирующаго и объясняющаго принципа, и никогда не дошли бы до системы познанныхъ законовъ, до науки,—между тѣмъ къ этому собственно мы стремимся путемъ познавательныхъ процессовъ. Что индукція не исключаетъ дедукцію, а, напротивъ, требуетъ ее, это слѣдуетъ изъ того, что индукція основывается на томъ предположеніи, что въ человеческой природѣ есть вѣра въ принципъ, въ послѣднее основаніе, и способность къ составленію общихъ логическихъ заключеній. И если мы снова обратимся къ *Бэкону*, то найдемъ у него не только индукцію, но и дедукцію. Экспериментъ служить, по словамъ *Бэкона*, сколько индукціи,

¹⁾ ... Atque hoc modo, inter Empiricam et Rationalem facultatem conjugium veram et legitimum, in perpetuum, nos firmasse existimamus.—Instauratio magna, Londini, 1620, p. 10 (Praef.). Ср. также lib. 1, aphor. 95



столько же и дедукціи. Только дедукцію онъ понимаетъ не въ смыслѣ выведенія изъ общихъ положеній (аксіомъ) логическихъ слѣдствій, а въ смыслѣ примѣненія открытыхъ индукціей силъ и законовъ природы къ осуществленію новыхъ практическихъ изобрѣтеній. ¹⁾).

Изъ критики нашей односторонно—идеалистическаго направленія мышленія и односторонно—реалистическаго слѣдуетъ, что апостеріорный и апріорный моменты, индукція и дедукція должны быть рассматриваемы нами какъ два равноправные и равно необходимые члена одного цѣлаго; если хотимъ предостеречь себя отъ ненаучнаго реализма—съ одной стороны—и отъ туманнаго спекулятивнаго идеализма—съ другой; *medium tenere beati*—еще разъ повторимъ. Задача индукціи—служить для дедукціи отчасти основаніемъ и точкою опоры, а отчасти контролемъ и коррективомъ; а задача дедукціи—восполнять индукцію и дѣлать ее плодотворною. Руководясь такими началами познанія и построенія науки, мы будемъ не творить міръ, чисто аргіогі строить, подобно идеализму,—не копировать его только, фотографировать, подобно эмпиризму, а объяснять, толковать его (какъ данный намъ для сознанія). Изъ философовъ новаго времени наиболее близокъ къ указанному взгляду на пріобрѣтеніе познаній и построеніе науки Кантъ ²⁾). И великій философъ, и великій математикъ, и хорошо знакомый съ результатами современныхъ естественныхъ наукъ, Кантъ сумѣлъ равно вѣрно оцѣнить и апостеріорное и апріорное начало, и индукцію и дедукцію, и усвоить каждому элементу принадлежащее ему право; безъ чувственнаго созерцанія понятія, по его словамъ, пусты, а безъ понятій чувственныхъ созерцанія слѣпы. „Что все наши познанія начинаются съ опыта“, говорятъ Кантъ, „въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія; иначе чѣмъ возбуждалась бы къ дѣйствию

¹⁾ Новум Organum, lib. 1, aphor. 82; lib. 11, aphor. 10.

²⁾ Изъ древнихъ философовъ укажемъ на Сократа.

наша познавательная способность, если не предметами, впечатлѣвающими на наши высшія чувства и частью производящими въ насъ представленіе о себѣ, а частью побуждающими нашу разсудокъ сравнивать эти представленія, связывать ихъ или раздѣлять, и т. обр. перерабатывать грубой матеріалъ чувственныхъ представленій и достигать того сознанія предметовъ, которое называется опытомъ ¹⁾. Следовательно по времени никакое познаніе не предшествуетъ опыту; все начинается съ опыта. Но если всякое наше познаніе начинается съ опыта, то однако не все въ нашемъ познаніи возникаетъ изъ опыта. Хотя наше познаніе опытно, но оно сложено изъ того, что мы получаемъ чрезъ впечатлѣніе отъ нѣ, и того, что износитъ изъ себя наша собственная познавательная способность по поводу чувственныхъ впечатлѣній ²⁾. Нельзя не упомянуть и о *Бэконѣ*, на котораго мы уже указывали, какъ на основателя современнаго реализма. По его требованію, изслѣдователь въ области науки долженъ „уподобить себѣ пчелѣ, которая не чуетъ только изъ себя (подобно пауку; — спекуляція) не собираетъ только, подобно муравью (эмпиризмъ), а соединяетъ въ себѣ и ту и другую работу,—и собираетъ пухлый матеріалъ, и самодѣтельно обрабатываетъ его.“ ³⁾

Слѣдуя указанному пути при построеніи науки, мы будемъ создавать науку „здраваго смысла“; между тѣмъ какъ она такъ часто бывала и бываетъ наукой больного смысла, и тѣмъ больше, чѣмъ больше умъ человѣческій поддается крайностямъ идеализма или эмпиризма. „Философіей здраваго смысла“ называлъ было свою философскую теорію *Ридъ*, которая послѣ него продолжалась въ шотланд-

¹⁾ Отсюда виднѣе, какъ высоко ставитъ *Кантъ* опытъ, отличая его отъ индивидуальнаго чувственнаго воззрѣнія и наблюденія.

²⁾ *Kant's Sämmtliche Werke*, herausg. v. *Rosenkranz* u. *Schubert*, 2 Bd., s. 695.

³⁾ *Novum Organum*, lib. 1, aphor. 95.



ской школы; потому намъ необходимо выяснить—въ какомъ смыслѣ мы признаемъ здравый смыслъ руководительнымъ началомъ въ приобретѣніи познаній и при построеніи науки. *Ридъ* основательно разсуждаетъ, когда предполагаетъ существованіе такихъ истинъ, которыя составляютъ неотъемлемую принадлежность природы человѣческаго существа, неразрывно связаны съ основными условіями нашего бытія и сознанія, и потому составляютъ общедостояніе каждаго человѣка, каждаго здраваго человѣческаго смысла. Но онъ находится на пути низведенія науки съ пьедестала принадлежащаго ей достоинства, ему угрожаетъ опасность слѣпнутаго смѣшенія философскаго сознанія съ вульгарнымъ сознаніемъ и замѣны перваго послѣднимъ, какъ единственно авторитетнымъ въ рѣшеніи вопросовъ бытія и жизни. Если критеріемъ истины всегда и безусловно будетъ признаваться мнѣніе, непосредственное убѣжденіе въ чемъ нибудь большинствомъ людей (а это послѣдовательно вытекаетъ изъ основнаго принципа теоріи *Ридъ*), то естественно, что въ этомъ случаѣ въ рѣшеніе научныхъ проблемъ будетъ закрадываться столько же слѣпоты, предрасудковъ, случайностей, сколько ихъ гнѣздится въ людской толпѣ. И теорія *Ридъ*, какъ и всѣ философскія теоріи, содержитъ въ себѣ важный элементъ истинный, до того склонилась на сторону этого элемента, что потеряла изъ виду, какъ терпятъ болѣе или менѣе и всѣ философскія теоріи, прочіе элементы, другія стороны предмета, и потому поддалась, какъ поддаются и другія философскія теоріи, односторонности. Потому терминъ—„здравый смыслъ“ мы понимаемъ въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ понимаетъ его *Ридъ*. Мы понимаемъ его даже въ такомъ широкомъ смыслѣ, что сомнѣваемся въ этомъ понятіи, какъ и замѣчено нами недавно, все то, что сказано нами доселѣ о методѣ построенія науки. Здравому смыслу, очевидно, противоположенъ болѣзненный смыслъ, т. е. ненормальный, такой, какой не долженъ быть, такой, слѣдствію которому мы дѣлаемъ кое-что



такое, чего не слѣдовало бы допускать, и не сдѣлаемъ кое-чего такого, что слѣдовало бы сдѣлать; и значить здравый смыслъ есть такой смыслъ, каковъ *долженъ быть*, какой удовлетворитъ своей идеѣ, — такой, слѣдуя которому мы будемъ аккуратно оставаться въ своей роли, не будемъ выходить изъ нея ни впередъ, ни назадъ. Наука, значить, будетъ наукою „здраваго смысла“ въ томъ случаѣ, когда она будетъ создаваться съ той точки зрѣнія, на которой *долженъ* стоять по сущности своей природы человѣкъ, — въ томъ случаѣ, когда мыслитель будетъ пользоваться тѣми именно (ни убавляя, ни умножая) средствами и путями, однимъ словомъ-методами, которыми онъ *долженъ* пользоваться, какъ человѣкъ, какъ существо смысла *человѣческаго* (а не божескаго или животнаго, — въ какихъ случаяхъ онъ выступаетъ изъ своей роли, изъ роли дѣятеля со смысломъ *человѣческимъ*). Если мы бросимъ взглядъ на исторію философскихъ ученій, то увидимъ, что у всякаго сколько нибудь выдающагося философа была своя *idée fixe*, свой идеалъ, которому онъ приносилъ въ жертву все прочее, всѣ прочія идеи, всѣхъ прочихъ боговъ, — найдемъ, что такая *idée fixe* была и у всякаго періода исторіи. Но этой-то причинѣ всякій мыслитель и всякая группа мыслителей, жившихъ въ извѣстный періодъ исторіи и проводившихъ свои идеи въ народную жизнь, подвержены болѣе или меньше односторонности, обладаютъ неполною истиною, а болѣе или меньше обломкомъ истины, частью ея; значить каждый мыслитель и каждый періодъ исторіи должны быть разсматриваемы, какъ восполненіе другого, и только всѣ они въ совокупности, только вся совместно исторіи въ состояніи представить собою то величественное гармоническое цѣлое, которое можетъ быть разсматриваемо нами, какъ соответствующее идеалу истины. А такъ какъ исторія еще не пришла къ концу своему, то и истина, (какъ и ложь) еще не исчерпана вполне, по всѣмъ сторонамъ и направленіямъ своимъ. Когда это совершится,



тогда и долженъ наступить конецъ исторіи. И естественно: если я есть только малый членъ великаго организма чело-вѣчества, если постиженіе истины составляетъ задачу міровой исторіи, то было бы преступнымъ высокобріемъ, еслибы, напр., *Платонъ* или *Декартъ*, *Спиноза* или *Гегель*, или кто вибудь другой этого исправленія мысли возсѣлъ на жертвенникъ Аѳины и потребовалъ себѣ поклоненія и жертвъ отъ *Аристотеля*, отъ *Докка*, отъ *Гольбаха*, отъ *Фей-србаха*,—или наоборотъ—последніе отъ первыхъ. Въмѣсто этого всѣ они должны предстать предъ престоломъ истинны и поклониться ему, какъ друзья между собою и вѣрные жрецы сидящей на немъ. Какъ миролюбіе въ практической жизни составляетъ необходимое и первое условіе для чело-вѣка, стремящагося сдѣлаться святымъ, такъ миролюбіе въ теоретичной области составляетъ необходимое и первое условіе для чело-вѣка, стремящагося познать истину. И какъ первый сортъ миролюбія обуславливается смиреніемъ чело-вѣка святаго, умѣющаго улаживать дѣло въ столкновѣ-ніяхъ своихъ съ людьми въ практической жизни, умѣющаго воздавать каждому свое, такъ послѣдній сортъ миролюбія обуславливается скромностію чело-вѣка ученаго, способнаго и умѣющаго по достоинству оцѣнивать и научные выводы тѣхъ мыслителей, которые вращаются въ болѣе или менѣе чуждыхъ для него сферахъ, въ тѣхъ сферахъ, которыя не составляютъ предмета его специальныхъ занятій,—всегда помнящаго, что рядомъ съ нимъ стоитъ много другихъ жрецовъ истины, которые немогутъ быть вмѣнены по сра-вненію съ нимъ въ ничто, но которые также составляютъ нѣчто, доставляютъ камни, изъ которыхъ долженъ быть слагаетъ храмъ богу истины. Правда, если каждый изъ членовъ организма чело-вѣческаго рода есть личность, слѣдовательно существо, имѣющее въ себѣ вѣчное досто-янство, и независимо отъ отношенія своего къ другимъ су-ществамъ, не можетъ быть сведено, подобно вещи, на сте-пень чистаго средства, но есть въ относительномъ смыслѣ



самоцѣль (имѣеть цѣль свою въ самомъ себѣ), то значить каждый изъ человѣческихъ индивидуумовъ, какъ представляющій собою нѣчто цѣлое, заключенное, въ относительномъ смыслѣ самостоятельное, долженъ обладать не обломкомъ, не частію истины, а цѣльною, полною истиною. Онъ и обладаетъ, но обладаетъ въ томъ случаѣ, когда воспринимаетъ ее, по выраженію евангелія, какъ „младенецъ“, а въ этомъ случаѣ обладаетъ ею болѣе или менѣе *implicite*; когда же начнетъ разлагать ее на ясныя понятія и освѣщать свѣтомъ самосознанія, тогда не всѣ стороны ея равномерно освѣщаются свѣтомъ сознанія и познанія, но однѣ больше, а другія остаются въ тѣни, смотря по индивидуальности мыслителя,—вслѣдствіе чего онъ подверженъ большей или меньшей односторонности и нуждается въ восполненіи его другими мыслителями; подобно тому какъ въ практической жизни никогда не встрѣчается намъ вполнѣ гармоническій характеръ, но всегда видимъ мы болѣе или менѣе односторонніе характеры, смотря по индивидуальности дѣйствующаго субъекта, которые только въ соединеніи между собою образуютъ гармоническое цѣлое. Такимъ образомъ „здравому смыслу“ мы будемъ слѣдовать въ нашемъ мышленіи въ томъ случаѣ, когда возможно меньше будемъ отклоняться отъ центра истины,—когда, исходя на периферію истины для спеціальнаго изслѣдованія разныхъ сторонъ ея, не будемъ износить на периферію центра истины, но будемъ разсматривать все изслѣдованное нами на периферіи истины какъ лучъ, исходящій изъ постоянно неподвижнаго центра истины, и относить его къ этому центру,—когда будемъ двигаться въ мышленіи своемъ по возможности осторожно и осмотрительно, постоянно озирались назадъ, на пройденное нами, и соображая его съ тѣмъ, и относя къ тому, что сдѣлали другими мыслителями и что пережито и переживается общимъ сознаніемъ человѣческимъ и нашимъ собственнымъ, но болѣе широкимъ, чѣмъ узнавая, сравнительно, сфера строго логическаго мыш-



женія,—когда топкая нить индивидуальнаго мышленія будетъ по возможности чаще прерываема, чтобы не заглохла индивидуума-мыслителя въ темный лѣсъ, въ которомъ онъ заблудится,—когда будемъ помнить, что постыженіе истины предоставлено данному теченію исторіи, и что судьба исторіи—двигаться къ истинѣ не по прямой линіи, а по извилистой, по такой, по какой нѣкогда израильтяне двигались въ обѣтованную землю, и что, слѣд., мыслителю на всякомъ шагѣ угрожаетъ опасность ошибиться, и потребуются все рѣдкіе возвраты назадъ, исповѣдь—„ошибся“,—когда, види надъ собою физическое и умосозерцаемое небо, подъ собою физическую и умосозерцаемую землю, вокругъ себя физическую и умосозерцаемую среду, будемъ всегда помнить, что *medium tenuius veri*. Какъ широка и глубока истина, и какъ узко и мелко, сравнительно, человеческое сознаніе! Это долженъ помнить мыслитель и смиряться.

Если же не будетъ слѣдовать указанному нами пути при построеніи науки, если, т. е., небудемъ гармонически сочетать реальныя и идеальныя моменты, индукцію и дедукцію, а будемъ слѣдовать одному какому нибудь направлению преимущественно и даже исключительно, то въ послѣднемъ результатѣ окажется *скепсисъ*. И исторія философіи свидѣтельствуетъ, что дѣйствительно подобныя одностороннія направленія мысли разръшались скепсисомъ. *Пирронъ, Архезилай, Эпикуръ*—скептики оспаривали то познание эпикурейцевъ и стоиковъ, что критерій достоверности знаній заключается въ чувственныхъ представленіяхъ; а скептицизмъ Юма слѣдовалъ за идеализмомъ Беркеса, а въ послѣднемъ основаніи коренится въ эмпиризмѣ Локка. Въ самомъ дѣлѣ, если источникомъ познанія признають одно только которое нибудь начало—апріорное или апостеріорное, идеальное или реальное, а между тѣмъ каждое изъ нихъ въ отдѣльности, какъ одностороннее, не въ состояніи выполнить такой задачи, какая ожидается отъ него, то не остается ничего больше, какъ сомнѣваться вообще въ возможности до-



достовернаго знанія, такъ какъ восполнить одностороннее, довершить недостающее нечѣмъ. А односторонность и недостаточность каждаго изъ отдѣльности момента, при исключеніи другаго, восполняющаго его, можетъ почувствоваться очень скоро и легко послѣ того, что выше сказано нами о каждомъ изъ нихъ.

Но и скептицизмъ, хотя есть теорія крайняя, аналогичная практическому отчаянію, заключаетъ въ себѣ элементъ истины и неизбежную долю познания: это уже а priori можно сказать на томъ основаніи, что и скептицизмъ бывалъ и бываеъ историческою силой. Основаніе истинности его лежать въ абсолютной двойственности познающаго субъекта и познаваемого объекта, въ невозможности полнаго (не только по содержанію, но и по формѣ) перевода и разрыванія одного момента въ другой, въ невозможности отождествленія ихъ. На этомъ основаніи наука, имѣющая задатокъ перевода содержанія объективнаго бытія въ сферу субъективнаго сознанія, должна начаться съ абсолютнаго сомнѣнія. De omnibus dubitandum est, сказать еще *Декартъ*. Для пріобрѣтенія достовернаго познанія, сказать еще раньше *Аристотель*, должно сначала правильно сомнѣваться, такъ какъ познаніе есть разрѣшеніе прежняго сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, если понятіе бытія не принадлежитъ къ числу тѣхъ категорій, которыми опредѣляются свойства и отношенія существующихъ предметовъ, и составляетъ необходимый элементъ всѣхъ этихъ свойствъ и отношеній, то первый вопросъ испытующаго ума долженъ быть вопросъ о бытіи, о существованіи; а такъ какъ рядомъ съ бытіемъ мыслимо для человека и небытіе, такъ какъ ему предлежитъ не *a* только, но и *b*, такъ какъ *a* не есть для него безграничное, но ограничивается моментомъ *b*, то значить ему предстоить сомнѣніе; выборъ—*a* или *b*? Прежде чѣмъ скопиться къ *a*, онъ долженъ спросить себя: не *b* ли?—такъ какъ и *b* представляется возможнымъ, а допущенное—оно исключается *a*, потому что *a* и *b* неоднородны, противорѣчать другъ другу, какъ проти-



ворѣчать другъ другу бытіе и небытіе. Если я вижу предъ собою столъ съ книгами, то для меня существуетъ *возможность* представить себѣ его и несуществующимъ, и даже себя самого—не видящимъ ихъ; а коль скоро для меня существуетъ возможность этого, хотя бы даже малѣйшая, то все кончено, все рушено, я въ отчаяніи; я могъ бы освободиться отъ такого печальнаго результата лишь въ томъ случаѣ, если бы мнѣ было *абсолютно невозможно* [какъ невозможно, по нашему предположенію, для абсолютнаго существа] мыслить возможность несуществованія объективнаго бытія. Въ этомъ радикальномъ сомнѣніи, которое собственно и окрещено именемъ скептицизма, коренится я тотъ видъ болѣе поверхностнаго сомнѣнія, которое, не задумываясь, допускаетъ реальное существованіе представляющагося намъ объективнаго міра, но дѣлаетъ строгій разборъ между фактами выдаваемыми—въ области ли природы, или области исторіи—за истину. Сомнѣніе (вообще)—вотъ горнило, чрезъ которое должно быть проведено мышленіемъ все поступающее въ сознаніе наше, если хотимъ знать дѣйствительную истину, а не ложь подъ видомъ истины, если хотимъ питаться пшеницею безъ плесели. И если мы обратимся къ исторіи философіи, то найдемъ, что сомнѣніе служило поводомъ къ возбужденію дѣятельности мышленія, парализовало одностороннія, слѣд. ошибочныя направленія его и побуждало разыскивать новые пути къ достиженію истины.

Но сомнѣніе должно быть не послѣднимъ, заключительнымъ словомъ науки, а первымъ, исходнымъ, и въ этомъ состоитъ ошибка, односторонность философскаго направленія мышленія, извѣстнаго подъ именемъ „скептицизма“. Декартъ, указавшій на сомнѣніе, какъ на исходный пунктъ мышленія и познанія, нашелъ и архимедовъ пунктъ, опираясь на который, мышленіе наше можетъ двгаться по возможнымъ направленіямъ міромъ познаваемаго бытія, само пребывая устойчивымъ, неподвижнымъ,—нашелъ комизсъ, который можетъ безопасно препроводить его черезъ бездну



объективнаго бытія и недопустить погибнуть въ первобытномъ *tohu-va-vohu*, —нашелъ критерій истинности и достовѣрности нашихъ познаній. Этотъ архимедовъ пунктъ, этотъ компасъ, этотъ критерій — наше самосознаніе (*cogito, ergo sum*). Основаніе истинности положенія — *cogito, ergo sum* заключается въ томъ специфическомъ свойствѣ нашего самосознанія, что субъектъ познающій здѣсь есть вмѣстѣ и объектъ познаваемый, что объектъ и субъектъ здѣсь тождественны, суть *субъектъ-объектъ*. Слѣдовательно знаніе мое о мнѣ же, то знаніе, которое я имѣю въ самосознаніи, есть знаніе *непосредственное*, непосредствуемое никѣмъ и ничѣмъ другимъ, а потому *достоверное*; иначе, еслибы познаваемый мною въ самосознаніи объектъ не существовалъ, тогда не существовалъ бы, слѣд. и не создавалъ бы и познающій субъектъ, такъ какъ сознающій субъектъ есть не что другое, какъ познаваемый объектъ; между тѣмъ субъектъ создастъ, слѣд. долженъ существовать и объектъ сознанія, такъ какъ субъектъ и объектъ здѣсь тождественны. А посредствомъ самосознанія, т. е. сознанія нашего о насъ самихъ, становится для насъ достовернымъ и всякое другое познаніе наше, т. е. всякое познаніе наше предметовъ объективнаго міра, которое должно быть сопровождаемо самосознаніемъ и сводимо на него, какъ на высочайшій принципъ познанія. Въ этомъ случаѣ познаніе наше объективнаго міра будетъ такъ связываться съ нашимъ мыслящимъ „я“, что или мыслящее „я“ должно отказаться отъ себя, какъ мыслящаго, или признать истиннымъ то, что связано съ нимъ; но мыслящее „я“ не можетъ отказаться отъ себя, какъ мыслящаго (это сейчасъ доказано), не можетъ потому, что оно потому и есть мыслящее, что оно мыслить, — слѣд. и то, что связано съ мыслящимъ „я“, необходимо должно быть настолько же истиннымъ и дѣйствительнымъ, насколько истинно и дѣйствительно само мыслящее „я“. Вотъ на чемъ основывается и въ чемъ состоитъ знаніе человѣческое о бытіи.



Но безусловно ли знание наше? На столько ли оно ясно и очевидно для насъ, что можетъ быть въ абсолютномъ смыслѣ названо видѣніемъ и поэтому исключаетъ всякое колебаніе и сомнѣніе?—На столько же не безусловно, насколько не безусловно тождество субъекта и объекта въ чествомъ самосознаніи, а вслѣдствіе этого—и недостатокъ безусловно непосредственнаго видѣнія объективнаго бытія вообще. А что тождество субъекта и объекта въ самосознаніи чествомъ не безусловно, это слѣдуетъ изъ того, что мыслящій субъектъ, дѣлая самаго себя объектомъ мышленія, различаетъ себя, какъ *сущающее* существо (какъ бытіе), отъ себя, какъ *мыслящаго* существа (какъ мысли) ¹⁾. Вотъ почему чествомъ долженъ быть и есть не только знающее существо, но и *вѣдающее* существо; вотъ глубочайшее основаніе вѣры чествомъ, и вѣры не только въ объективное бытіе вообще, но даже вѣры въ себя самого, въ свое собственное существованіе. Остановимся на нѣсколько минутъ на этомъ важномъ предметѣ.

Господствующее въ настоящее время стремленіе поставить рефлексивное *знаніе* единственнымъ источникомъ всякаго познанія и увѣренности въ послѣднемъ основаніи должно вести основательнаго мыслителя къ скептицизму, такъ какъ въ этомъ случаѣ прорывается (какъ видно изъ сказаннаго сейчасъ) непроходимая пропасть между субъектомъ и объектомъ, между „я“ и „не-я“. Въ этомъ случаѣ чествомъ былъ бы осужденъ на жалкую муку Тантала и безплодную работу Сизифа. Но онъ спасенъ отъ этой незавидной доли, ему сообщенъ даръ, который и самому крайнему скептику служить во благо, утоляетъ танталовскую

¹⁾ Различіе, которое не можетъ быть чествомъ у абсолютнаго существа, у котораго тождество субъекта и объекта въ самосознаніи абсолютно, и которое потому и все вообще объективное бытіе *видитъ съ совершенною ясностію*, исключаящую всякую тѣнь, всякое колебаніе, всякое сомнѣніе.



жажду его и устанавливаетъ предѣлы (дѣлы) его связифической работы,—и самый крайній скептикъ увѣреть по крайней мѣрѣ въ томъ, что онъ ни въ чемъ не увѣреть, что нѣтъ ничего достовѣрнаго. Даръ этотъ—*опра* (понимаемая въ самомъ широкомъ смыслѣ). Если знаніе разъединяетъ субъектъ и объектъ, такъ какъ возможно совершенное объективированіе содержанія сознающаго субъекта составляетъ существенное условіе ясности рефлексивнаго знанія, то *опра* объединяетъ ихъ, производитъ таинственную живую связь между ними, и такимъ образомъ доставляетъ намъ *непосредственную увѣренность* въ объектъ, увѣренность не только не нуждающуюся ни въ какомъ доказательствѣ, но даже исключаящую все доказательства (по словамъ *Ильба*), и потому увѣренность „успокаивающую насъ при взглядѣ на объективный міръ“¹⁾. Конечно, и эта увѣренность *не есть* увѣренность *абсолютная*, совершеннѣйшая (такъ какъ и здѣсь нѣтъ полнѣйшаго единенія между субъектомъ и объектомъ); но такова судьба конечнаго существа,—конечному, ограниченному существу не могутъ и не должны принадлежать предикаты безконечнаго, неограниченнаго существа; для безконечнаго, съ его точки зрѣнія, эта увѣренность была бы не доважною, но для конечнаго, съ точки зрѣнія его, она должна быть призвана достаточною, доважною. Мы не хотимъ сказать того, чтобы въ человѣкѣ не было и не должно было быть стремленія выйти за предѣлы этой увѣренности, съ которою все-таки связана извѣстная доля неудовлетворительности,—конечному, ограниченному, ватурально стремиться къ безконечному, неограниченному (покоялку послѣднее существуетъ); но дѣло въ томъ, что человѣкъ, какъ существо конечное, ограниченное, *метафизически обязанъ ограничивать себя*, удовлетво-

1) *Fichte* старшій, *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin, 1800, s. 103. 104.



риться тѣмъ, что неудовлетворительно по сравненію съ удовлетворительностію, составляющую удѣлъ кого-то другого, стоящаго *выше* его.

Если въ вѣрѣ происходитъ живое единеніе между субъектомъ и объектомъ, и вслѣдствіе этого послѣдній становится вполнѣ достовѣрнымъ для насъ, то естественно, если специфическимъ органомъ вѣры является сердце, область чувства,—область, въ которой, какъ извѣстно изъ психологій, субъектъ и объектъ сливаются, сравнительно съ отношеніемъ между ними въ познавательной области. А сердце есть центръ человѣческой личности, слѣд. вѣра есть дѣло не одного абстрактнаго ума, а конкретной личности. Если духъ человѣческій представляетъ собою не механически сплоченную груду, а живое органическое цѣлое, то естественно, что въ каждомъ обнаруженіи его, въ дѣятельности каждой стороны его, будетъ обнаруживаться и цѣлое, и особенно центральная часть; „часть“, замѣчаетъ по этому поводу разсудительный мыслитель *Дельфъ*, всегда должна воспринимать характеръ цѣлаго“. „Представленія, понятія, сужденія, умозаключенія“, продолжаетъ онъ же,—„все то, что принадлежитъ сознанію, обусловленному рефлексіей, есть посредственное порожденіе духа, причисляемое чувственнымъ наблюденіемъ и связанное съ объективацией. Оно основано на томъ отношеніи (субъекта) къ вещамъ, въ которомъ вліяетъ на наши внѣшнія чувства только внѣшняя сторона вещей, только явленіе ихъ, какъ обыкновенно выражаются, и отъ этого явленія отвлечено (абстрагировано) и высказано словомъ. Но въ этой посредственной дѣятельности, связанной внѣшнею стороною, дѣйствуетъ и непосредственное отношеніе, которое исходитъ не отъ периферіи чловѣка—отъ разсудка и внѣшнихъ чувствъ—на периферію вещей, а непосредственно захватываетъ предметъ и отображаетъ въ себѣ все *существо* его, и которое исходитъ изъ внутренней, центральной и цѣлостной силы чловѣка, отъ его сердца (*Gemüth*). Это непосредственное отношеніе



или дѣйствиѣ всегда присуще въ основѣ указанному посредственному отношенію, и мы называемъ его вѣрою¹⁾. Такимъ образомъ, значить, печать моральнаго, свободнаго существа налагается на всякій вообще видъ человѣческой дѣятельности и характеризуетъ послѣднюю, какъ дѣятельность нравственнаго существа; „моральное убѣжденіе есть основаніе всякаго другаго убѣжденія“²⁾. Замѣчаніе это указываетъ намъ руководительное начало для отношенія нашего къ спорящей съ нами о какомънибудь предметѣ сторонѣ и вообще для сужденія объ этомъ предметѣ, т. е. объ ученыхъ спорахъ мыслителей. „Напрасенъ трудъ“, скажемъ прекрасными словами *Дельфа*, „оспаривать доводами рефлексіи того человѣка, который не раздѣляетъ тѣхъ предположеній (Uorgansetzungen), которыя двигаютъ нами, т. е. нашихъ моральныхъ убѣжденій. Единственная надежда одолѣть противника основывается на томъ, чтобы поколебать моральныя убѣжденія его; а послѣднее можетъ быть достигнуто не изощреніемъ логическихъ доводовъ, а моральною силою духа, силою сердца (des Gemüths), живо выражающеюся безъ первыхъ, или совместно съ ними. Когда эти моральныя убѣжденія будутъ потрясены, тогда противникъ нашъ будетъ въ состояніи принять, какъ выражаются, доводы наши къ сердцу и возвыситъ ихъ въ виду своей совѣсти. Когда же этого не сдѣлано, тогда даже самыя убѣдительныя логически и эмпирически доказательства не пойдѣютъ на его духъ, на область его чувства, слова наши будутъ казаться ему глухими и пустыми“³⁾. „Во всякомъ нашемъ знаніи“, прочтемъ еще нѣсколько словъ изъ интереснаго сочиненія того же мыслителя, „есть нѣчто

¹⁾ Cultur und Religion; die Entwicklung des humanen Bewusstseins historisch und philosophisch betrachtet von H. K. H. Delff, Gotha, 1875, s. 5. 6.

²⁾ Философія, Die Bestimmung des Menschen, s. 193. 194.

³⁾ Cultur u. Religion, s. 4. 5.



такое, что овладѣвается не рефлексіей единственно и преимущественно, а всѣмъ тѣмъ, что принадлежитъ къ условіямъ личности, и это именно и есть то, что сообщаетъ своеобразное направленіе нашимъ мыслямъ. Еслибы въ знаніи все обусловливалось одною рефлексіей и доводами разсудка, въ такомъ случаѣ было бы возможно каждаго человека убѣдить въ его заблужденіяхъ и направить на болѣе правильный взглядъ (покрайней мѣрѣ до известной степени, соотвѣтствующей способности его разсудка); еслибы дѣло касалось только „головъ“, то было бы необъяснимо „много умовъ“, расходящихся по различнымъ направленіямъ. Еслибы мы, напр., захотѣли убѣдить матеріалиста или дарвиниста въ идеѣ жизни и принципіальной разумности, проникающихъ природу и господствующихъ въ ней, то мы не достигли бы цѣли одними доказательствами разсудка, хотя бы то самими глубокими и самыми остроумными; точно также какъ и ученость и способность въ остроуміи комбинацій матеріалиста или дарвиниста не въ состояніи склонить на свою сторону того, кто чувствуетъ себя проникнутымъ живымъ и разумнымъ характеромъ природы. Какъ иначе объяснить это, если не тѣмъ, что мы и въ наукѣ движемся не однимъ только разсудкомъ и рефлексіей, а личными симпатіями? Есть, безъ сомнѣнія, основанія, замѣтнованныя изъ психологической и исторической рефлексіи и выработанныя столѣтіями, опираясь на которыя, можно доказать, что человекъ божескаго рода, а не животнаго; тѣмъ не менѣе тотъ, кто связалъ себя съ дарвиновскою гипотезой не по легкомыслію только и поверхностности взгляда, не будетъ подвинутъ этими основаніями къ тому, чтобы примкнуть къ другому взгляду на происхожденіе человека, радикально отличному отъ взгляда, проведеннаго въ дарвиновской гипотезѣ; но, съ другой стороны, и дарвинистъ не убѣдитъ того, кто посвященъ въ высочайшія и глубочайшія таинства философіи и религіи. Основаніе этого явленія заключается въ томъ обстоятельстве, что тотъ и другой не только



разсматриваютъ предлагаемыя доказательства глазомъ разсудка, но и относятся къ нимъ съ живою силою сердца (*Gemüths*), которая энергично отклоняетъ отъ себя то или другое, сообразно своему настроенію и склонности, и побуждаетъ *служящій ей* разсудокъ противопоставить навязывающимся ему доказательствамъ другія доказательства — действительныя или кажущіяся, чтобы во что-бы то ни стало удержать за собою свое существованіе¹⁾.

Такимъ образомъ въ убѣжденіи человека рѣшающій голосъ даетъ не знаніе, а вѣра, въ концѣ концовъ все сводится въ немъ на тотъ *личнѣй* (а не интеллектуальный только) актъ, которымъ человекъ вступаетъ въ прямое живое сопрякословеніе съ конкретными предметами; и значить только въ этомъ случаѣ можетъ быть рѣчь объ убѣжденіи. Напротивъ „тѣ, которые воспринимаютъ что нибудь только на слыхъ, опираясь всегда на внѣшнихъ основанійхъ, или съ закрытыми глазами перескакиваютъ пропасть вѣрденій, насильственнымъ актомъ и *salto mortale*, не выразъ хвастаться ни вѣрою, ни убѣжденіемъ, а къ собственномъ смислѣ слова должны быть причислены къ *servum pecus imitatorum*, такъ какъ они напередъ отразились отъ самохотѣнія и самомышленія и самоубійственно лишили себя своего человѣческаго достоинства“²⁾. Но хотя вѣра, на которой основывается всякое доказательство, моральное убѣжденіе, на которомъ опирается всякое другое убѣжденіе, не суть результатъ рефлексіи, сужденій разсудка, касаются „не видимыхъ составныхъ частей доказательства и ихъ комбинаціи, а простираются на невидимую сторону самого конкретнаго предмета“³⁾; тѣмъ не менѣе вѣра, моральное убѣжденіе не слѣпы, не слѣпаны, не слабыя и пассивная сторона въ человѣческомъ духѣ, а зряча, соз-

¹⁾ Cultus u. Religion, s. 3. 4.

²⁾ Ibid., s. 3.

³⁾ Ibid., s. 7.



бодны, крѣпки и активны, даже— „генеральный актъ сознательной и свободной личности“⁴⁾. Потому что „сознаніе и свобода не связаны рефлексивнымъ сознаніемъ, не связаны настолько же, насколько все существо человѣка не расходуется въ рефлексивное сознаніе“. „Знаніе вѣры“, прибавляетъ Дельфъ, „лучше было бы назвать совѣстью, *сυνείδησις*. Съ терминомъ „совѣсть“ обыкновенно соединяютъ знаніе божественнаго закона, *ἄρτιος νόμος*, написаннаго на скрижаляхъ человеческого сердца. Но что значеніе это основательно только въ относителномъ смыслѣ, это слѣдуетъ изъ того, что и коммунисты, силищіеся разрушить всякій порядокъ и всякіе нравы, ссылаются при этомъ на свою совѣсть. Слѣдовательно совѣсть обозначаетъ индивидуальную точку зрѣнія, въ которой каждый изъ людей живетъ и которую онъ побуждается въ своей жизни“⁵⁾.

Но вѣра, посредствомъ которой мы воспринимаемъ предметы непосредственно, представляетъ намъ ихъ въ общности, нераздѣльности, — по тому общему впечатлѣнію, какое они производятъ на насъ, слѣдовательно неотчетливо, неполнѣ ясно. Во вторыхъ, вѣра, какъ вытекаетъ изъ сказаннаго нами, индивидуальнаго характера, опредѣляется личностію каждаго въ частности человѣка. При встрѣчѣ, напр., съ незнакомымъ мнѣ человѣкомъ и сначала составляю себѣ самое общее представленіе на основаніи того впечатлѣнія, какое непосредственно произведетъ на мой духъ существо его (человѣка). А впечатлѣніе это и соответствующее ему представленіе будутъ опредѣляться индивидуальными особенностями моей личности; слѣдовательно здѣсь угрожаетъ опасность признавать всякое личное убѣжденіе объективно годнымъ, а отсюда прямой исходъ къ протагоровскому — „человѣкъ есть мѣра вещей“, истинно то, что каждому пред-

⁴⁾ Ibid., s. 8.

⁵⁾ Ibid., s. 7.



ставляется таковымъ. Если, поэтому, мы захотимъ достигнуть отчетливаго познанія предметовъ, простирающагося до яснаго представленія составныхъ частей ихъ и ихъ отношеній между собою, если, далѣе, захотимъ предохранить себя отъ индивидуальной односторонности и слѣдовать объективно общегодному, то должны провести нашу вѣру, порождаемую непосредственнымъ соприкосновеніемъ нашимъ съ предметами, чрезъ область знанія, строго логическаго мышленія, разсудка ¹⁾).

Если спросимъ теперь объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ, то должны, на основаніи сказаннаго, признать, что онѣ находятся между собою во взаимодействіи: можно сказать и *credo ut intelligam* (*Анзельмъ*); *fides praecedit intellectum* (*Авустинъ*), и—*credo quia intelligo* ²⁾). Съ одной стороны, такъ какъ объектъ (объективное бытіе) есть *данное* для познающаго субъекта, такъ какъ они (т. е. субъектъ и объектъ) никогда неприводимы всецѣло другъ въ друга, то всякое знаніе, всякая наука предполагаетъ—съ объективной стороны *откровеніе*, т. е. откровеніе объекта субъекту, а съ субъективной—*вѣру* въ откровеніе. Каждое доказательство, говоритъ *Якоби*, предполагаетъ уже нѣчто доказанное, принципъ чего есть откровеніе; человѣческое познаніе, говоритъ онъ же, выходитъ изъ откровенія; слѣдовательно познаваемый нами міръ есть прежде всего міръ откровенія. А отырываемое можетъ быть не иначе воспринимася, какъ прежде всего посредствомъ вѣры, довѣрія, посредствомъ той увѣренности, которая отличается характеромъ непосредственности. Мы вѣримъ, что міръ имѣетъ какую нибудь объек-

¹⁾ Для характеристики вѣры слѣдуетъ прибавить, что такъ какъ вѣра, моральное убѣжденіе есть дѣло индивидуальной личности то значить оно не передаваемо другимъ индивидуумамъ. Далѣе, такъ какъ вѣра есть дѣло личности (а не интеллектуальности только) то ей присущъ элементъ любви.

²⁾ Только не *credo quia absurdum* (*Тертуліанъ*).



тивность, что онъ основывается на связи идей, что онъ движется законами, встрѣчающимися съ подобными (однородными) элементами и въ нашемъ субъективномъ духѣ. Эта вѣра возбуждаетъ въ насъ интересъ и сообщаетъ намъ энергію къ дѣятельности на полѣ объективнаго бытія; между тѣмъ безъ нея стремленіе къ познанію было бы жалкою мукою Танталя. Ни естествоиспытатель, ни историкъ, ни психологъ, ни метафизикъ, ни моралистъ не прилизались бы къ своимъ научнымъ изслѣдованіямъ, еслибы не были увѣрены въ существованіи законовъ въ тѣхъ областяхъ, которыя подлежатъ изслѣдованію ихъ. Итакъ, значитъ, въ основаніи всякаго знанія лежатъ вѣра, всякое рефлексивное доказательство предполагаетъ и включаетъ въ себя внутреннюю увѣренность вѣры.—Но, съ другой стороны, полноправно и положеніе—*credo quia intelligo*. Что касается отчетливаго представленія предметовъ, простирающагося до яснаго сознанія частей ихъ, что касается объективно вѣрнаго и устойчиваго представленія о нихъ, то я могу вѣрить только тогда, когда уразумѣю ихъ, когда проведу ихъ чрезъ область разсудочнаго мышленія, когда займусь систематическимъ изученіемъ предметовъ. Такое изученіе расширяетъ взглядъ нашъ на предметы, ознакомляютъ со свойствами и отношеніями ихъ, побуждаетъ провѣрять наши выводы и такимъ образомъ сообщаетъ нашимъ мыслямъ я позрѣніямъ большую твердость и достовѣрность. А какими правилами должно слѣдовать въ этомъ случаѣ, это показано нами въ рѣчи о методѣ построенія науки.

Элементъ отаровенія и вѣры въ знанія и наукъ выдвинутъ на передній планъ въ философской системѣ *мистицизма*, представителями которой были— въ древнемъ мірѣ неоплатоники, въ средіе вѣка *Вомъ*, въ новое время *Якоби*. Но они поддались крайности въ этомъ направленіи, игнорируя значеніе логическихъ доводовъ въ познаніи.

Надѣмся, что сказаннымъ нами о методѣ построенія науки достаточно выяснены тѣ требованія, удовле-



нѣмъ которыхъ обусловливается созданіе науки, тѣ факторы, которые вліяютъ на созданіе науки. Вотъ схема науки, а слѣд. и этики. Мы нарочито такъ долго занимались вопросомъ о методѣ науки, чтобы тѣмъ рельефнѣе и разительнѣе выставить результатъ сравненія представленной нами схемы науки съ тою схемою, по которой построится у насъ этика ¹⁾. Если въ результатѣ окажется, что эти двѣ схемы тождественны, или по крайней мѣрѣ близки другъ къ другу, то значить этика, какъ наука, находится у насъ въ удовлетворительномъ, или по крайней мѣрѣ сноскомъ состояніи; если же между ними окажется болѣе или менѣе значительное разстояніе, если онѣ много не похожи другъ на друга, то значить состояніе у насъ науки этики неудовлетворительно, и значить долгъ нашихъ привести ее въ болѣе удовлетворительное состояніе, поставить ее на научную почву.

М. Оленичкій.

(Окончаніе будетъ.)

1) Цормомъ для опредѣленія состоянія у насъ науки о нравственности признаемъ, и должны принять, существующія у насъ новѣйшія, такъ называемыя „Нравственныя богословія“.